

Е. В. Аничков

**ЯЗЫЧЕСТВО ≡≡≡
И ДРЕВНЯЯ РУСЬ**

**ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ ПИСЬМЕННОСТИ
ИССЛЕДОВАНИЯ
ТЕКСТЫ**



Е. В. Аничков

**ЯЗЫЧЕСТВО
И
ДРЕВНЯЯ РУСЬ**

Репринтное издание



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

ЗАПИСКИ

Историко-филологического факультета

ИМПЕРАТОРСКАГО

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

Ч А С Т Ъ СХVII.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. остр., 5 лин., 28.

1914

24(47) + 202.0
А-67

Е. В. Аничковъ.

ЯЗЫЧЕСТВО

и

ДРЕВНЯЯ РУСЬ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія М. М. Стасютовича Вас. остр., 5 лин., 28.

—
1914.

УДК 94(367)
ББК 63.3(2)4
А 67

Репринтное издание 1914 г

С послесловием доктора исторических наук В. Я. Петрухина

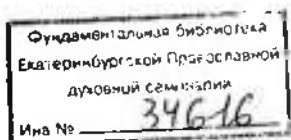
Аничков Е. В.

Язычество и Древняя Русь / Послесловие В. Я. Петрухина —
М.: «Индрик» — 2003 — 440 с

ISBN 8-85759-187-2

Репринтное издание монографии Е. В. Аничкова «Язычество и Древняя Русь» весьма актуально для понимания самого феномена язычества, вызывающего все больший интерес у читателей. Книга содержит трезвый анализ древнерусских источников, повествующих о верованиях, которые средневековые книжники считали языческими: исследуются поучения против язычников, известия Начальной летописи и «Слова о полку Игореве». В книге характеризуется народная культура русского средневековья.

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



ISBN 8-85759-187-2

© Издательство «Индрик», 2003
© В. Я. Петрухин. Послесловие, 2003

Оглавление

| | |
|---------------|-------------|
| | стр. |
| Введеніе..... | VII—XXXVIII |

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Языческій бытъ и христіанскія поученія.

| | |
|---|-----|
| ГЛАВА I. Къ литературѣ вопроса | 1 |
| <i>Приложеніе:</i> Библиографія и сокращенія..... | 16 |
| ГЛАВА II «Слово нѣкоего Христолюбца»..... | 26 |
| <i>Приложенія:</i> | |
| Таблица I. Пропуски и вставки | 50 |
| Таблица II. Главнейшіе разночтенія..... | 56 |
| ГЛАВА III. «Слово о томъ, како первое погани суще язици кланя- лися ідоломъ» | 58 |
| <i>Приложенія:</i> | |
| Таблица I. Пропуски и вставки | 76 |
| Таблица II. Разночтенія | 79 |
| ГЛАВА IV Разборъ остальныхъ поученій, включенныхъ въ это ислѣдованіе | 81 |
| ГЛАВА V. Два взгляда на язычество у древне-русскихъ книжни- ковъ..... | 105 |
| ГЛАВА VI. Возникновеніе обонхъ основныхъ поученій | 127 |
| <i>Экскурсъ.</i> Составъ «Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ»..... | 147 |
| ГЛАВА VII. Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть первая)..... | 155 |
| ГЛАВА VIII. Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть вторая)..... | 183 |
| ГЛАВА IX. Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть третья)..... | 205 |

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

| | стран |
|--|------------|
| ГЛАВА X Возникновение и источники вставок о древнихъ вѣрованіяхъ..... | 227 |
| <i>Приложеніе: Таблица свѣдѣній о язычествѣ.....</i> | <i>247</i> |
| ГЛАВА XI Гибель хумировъ и перерождение влохвовъ, какъ первое послѣдствіе крещенія..... | 256 |
| ГЛАВА XII Двоевѣріе Руси и народное язычество..... | 286 |
| ГЛАВА XIII Боги Владимира по свидѣтельству Лѣтописи..... | 308 |
| ГЛАВА XIV. Боги въ «Словѣ о полку Игоревѣ» и новый взглядъ древнихъ книжниковъ на язычество..... | 329 |
| ГЛАВА XV Многобожіе..... | 343 |

ТЕКСТЫ.

| | |
|--|-----|
| Prolegomena..... | 363 |
| Объясненіе типографскихъ знаковъ..... | 368 |
| A. 1-ая редакція «Слова нѣкоего Христолюбца»..... | 369 |
| Окончательная редакція того же Слова..... | 374 |
| B. 1-ая редакція «Слова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ»..... | 380 |
| 2-ая редакція того же Слова..... | 382 |
| Окончательная редакція того же Слова вполоть..... | 384 |

Приложение

В. Я. Петрухин

| | |
|---|-----|
| Е. В. Аничков и язычество Древней Руси..... | 389 |
|---|-----|

ВВЕДЕНІЕ.

Исторія литературы въ самыхъ важныхъ проблемахъ, подлежащихъ ея разрѣшенію, все болѣе сближается съ исторіей религій. Это новый фактъ методологіи исторіи литературы.

Какъ только подъ вліяніемъ нѣмецкаго романтизма возникъ интересъ въ этому своеобразному роду поэзіи—народной словесности, немедленно развернулась передъ научнымъ сознаніемъ XIX в. совсѣмъ поглотившая народную словесность обширнѣйшая область изслѣдованій—фольклоръ. Признаніе того, что основы цивилизаціи коренятся вовсе не въ одной только раціоналистически развивающейся литературѣ культурныхъ слоевъ населенія, а что живетъ, движется, сохраняетъ древнѣйшіе устои быта и первобытные образцы искусства какаля-то завѣтная, прятанная въ селахъ и весихъ всѣхъ медвѣжьихъ угловъ Европы народная традиція, взвустная, имѣющая особое не всегда легко опредѣлимое отношеніе къ книжной, составляетъ одно изъ наиболѣе цѣнныхъ пріобрѣтеній научнаго движенія XIX в. Фольклоръ, какъ новая область знанія, потребовалъ новыхъ пріемовъ изслѣдованія. Въ фактахъ его нуждаются и историки права, и экономисты, и антропологи, и на всѣ ихъ разнообразныя запросы старались отвѣтить фольклористы, собирая свой дробный и часто трудно-уловимый матеріаль преданій и обычаевъ. Но фольклоръ выросъ изъ народной словесности, и отсюда именно словесники болѣе всего потрудились въ этой

области. Фольклоръ былъ признавъ частью филологіи. Его методы встаки разрабатывались примѣнительно къ методамъ филологовъ. Въ восточной Европѣ, преимущественно у славянъ, фольклоръ былъ введенъ въ преподаваніе словесности.

И вотъ весьма скоро обнаружилось, что какъ та область фольклора, которая интересуеъ экономистовъ и историковъ права, такъ еще въ большей степени народная поэзія, не могутъ быть подвергнуты систематическому и научному изученію иначе, какъ при свѣтѣ этой недавно возникшей особой исторической дисциплины—исторія религій. Это первый этапъ методологическаго процесса, который мнѣ хочется установить.

Сначала думалось, что для объясненія всѣхъ фактовъ какъ фольклора, такъ и вообще религіознаго сознанія древнихъ европейскихъ народовъ достаточно изобрѣтённой когда-то филологами въ цѣляхъ пониманія античной поэзія—мифологіи. Религія европейскихъ народовъ до принятія христіанства—мифологія, т.-е. поэтическое воззрѣніе на природу—говорили мифологи. А отсюда, поскольку фольклоръ содержитъ въ себѣ данныя древней вѣры,—эти данныя объясняла мифологія. Принципъ поэтическаго воззрѣнія на природу, какъ основы язычества индо-европейскихъ народовъ, еще очень недавно по новому развитъ Рихардомъ Мейеромъ въ его „Altgermanische Religionsgeschichte“ (Lpz. 1910). Въ популярной „Исторіи Религій“ Шантепи де ля Моссе, переведенной на многіе европейскіе языки, (см. русск. пер. Спб. 1890) вѣра античныхъ народовъ и древнихъ германцевъ тоже рассматривается какъ мифологія, понимаемая въ смыслѣ поэтическаго воззрѣнія на природу. Мифологамъ вторятъ и богословы, давнымъ давно привыкшіе смотрѣть на язычество, какъ на отклоненіе отъ исконной истинной вѣры въ сторону соблазна красотой природы, т.-е. выражаясь въ терминахъ стараго богословія, преклоненія передъ тварью выше Творца. Однако именно факты фольклора расшатали мифологію, и меньше чѣмъ кому либо удалось спасти ее Рихарду Мейеру. Шаткость построеній мифологовъ слишкомъ очевидна. На ея мѣсто все болѣе ярко выступаетъ такая пестрая система вѣрованій, обрядовъ, культовъ и преданій, объединить которую можно только этимъ вполне объективнымъ, не предрѣшающимъ вы-

водовъ терминомъ религіозныхъ древности. Народная словесность зиждется на религіозныхъ древностяхъ. Какихъ?—это предстоитъ еще изслѣдовать. Часто самое понятіе язычества приходится примѣнять къ нимъ съ величайшей осторожностью. Языческія яв. религіозныхъ древности собрали намъ фольклористы, а научившись у нихъ, вычитываютъ и филологи изъ древнихъ памятниковъ, содержащихъ въ себѣ сложее съ записаннымъ изъ устъ народа? или тутъ уже сказалось вліяніе христіанства?—вопросовъ этихъ не разрѣшить этимъ одво время бывшимъ въ большемъ ходу терминомъ христіанская мифологія. Религіозныхъ древности надо изучать, какъ таковыя, т. е. при свѣтѣ методовъ и научныхъ пріобрѣтений исторіи религіи.

Получается такое странное положеніе вещей, когда историкъ литературы, поскольку онъ занятъ народной словесностью и близкими ей отраслями древней поэзи, принужденъ работать надъ тѣми же задачами, преслѣдовать тѣ же самыя цѣли, примѣнять тѣ же методы, что и представитель богословія, ставшій историкомъ религіи. И отдаваться такого рода работѣ заковное право филологовъ. Не только не слѣдуетъ считать ее отступленіемъ отъ ихъ специальности, но безъ подобныхъ работъ едвали можетъ найти себѣ правильное русло вообще исторія поэзи, какъ таковая, даже и помимо ея связи съ фольклоромъ.

Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ не расшатывается все болѣе тотъ взглядъ на поэзію, согласно которому происходя изъ игры ребенка или первобытнаго челоука,—она лишь удовольствіе, особая радость цивилизаціи, составляющая какъ бы прекрасный надстрой надъ всѣмъ, что—работа, трудъ, полезное примѣненіе силъ, достиженіе или созданіе новыхъ благъ и цѣнностей? Мы отрѣшились, теоретизируя на протяжении всего XIX в. по вопросамъ искусства, отъ завѣщаннаго намъ раціоналистами XVIII в. принципа подчиненія поэзи утилитарнымъ цѣлямъ. Поэзія и все вообще искусство высвободились отъ всякихъ путъ и преградъ, навлагаемыхъ на нихъ общественностью, моралью, требованіями какой бы то ни было полезности; поэзія отвергла всѣ обязательства, какія когда-то, нехотя или по охотѣ, она брала на себя. Но вышла изъ этой борьбы современная поэзія серіозной и напряженной,

отвергнувшей, какъ величайшее оскорбленіе себѣ, принципъ развлеченія или вообще удовольствія. Нѣтъ радостная и красочная, заносимая въ отдѣлъ удовольствій и развлеченій, потому что люди смѣшиваютъ праздничность съ праздностью, поэзія признала себя труднѣйшей изъ всѣхъ работъ, серьезнѣйшей изъ всѣхъ дѣятельностей, и что всего важнѣе, по слову великаго учителя жизни Льва Толстого „важной и нужной для жизни“. Другой учитель жизни нашего времени, Ницше, призвалъ, что ритмъ, сущность поэзіи, дѣлаетъ человека почти всемогущимъ, тогда какъ безъ ритма онъ былъ лишь ничтожнымъ бѣлокуримъ животнымъ.

Историкамъ литературы открылась необходимость, превозмогая всѣ трудности, какія доставляетъ имъ твердо усвоенная ими филологическая метода, еще болѣе упорно вдумываться въ развертывающіеся передъ ними, вьющіеся пестрой лентой, художественные образы. Нѣтъ, они не игра воображенія, не прикрасы и украшенія жизни. Нѣтъ, не только, какъ нѣкая прищипка, таится въ нихъ глубина и вѣчная мудрость. Безъ углубленной мудрости не должно быть и не можетъ быть вообще поэзіи. А на высшихъ ея стадіяхъ эти глубина и мудрость оказались именно религіозными, въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что и первобытное искусство, то, черезъ которое современная книжная поэзія родится съ фольклоромъ,—въ основѣ своей уже несомнѣнно религіозно. Какъ медіевисту мнѣ представляется особенно показательнымъ то направленіе, какое приняло за послѣднее время изученіе средневѣковой поэзіи. Мы всегда знали о связи итальянскаго *dolce stil nuovo*, не говоря уже о твореніи Данте, съ запросами религіи и философіи наканунѣ эпохи возрожденія. Но думали ли мы еще недавно, что трубадуры, создатели поэзіи, названной ими „веселой наукой“, поэзіи „любви, радости и молодости“, могутъ быть поняты лишь въ связи со схолистикой, т. е. въ сущности съ богословскою мудростью, процвѣтавшей на горѣ св. Женевьевы и въ другихъ разсадникахъ церковнаго просвѣщенія? А между тѣмъ на установленіе этой связи направлены въ настоящее время усилія историковъ литераторовъ. Если еще недавно твердое знаніе сравнительной грамматики романскихъ и германскихъ языковъ казалось обеспечивающимъ успѣшность въ занятіяхъ средне-

вѣковой поэзіей, то теперь этого уже мало; требуются совершенно другія званія, и мы видимъ медіевистовъ вчитывающихся въ сочиненія по исторіи христiанскихъ догматовъ, въ латвискіе богословскіе трактаты отъ Альберта Великаго, Абелара и Бернарда Клервосскаго до Оомы Аквинскаго и Дунса Скотта.

* * *

Высказанныя тутъ мысли уже руководили мною, пока я работала надъ весенними пѣснями европейскихъ народовъ. Дальнѣйшія мои занятія, какъ по современной литературѣ, такъ и по исторіи эстетическихъ ученій укрѣпляли ихъ. Мнѣ становилось все яснѣе, что исторія литературы, какъ ее понимаютъ ранніе и поздніе продолжатели свободомыслія XIX в.—ведетъ лишь къ внѣшнему, прагматическому изложенію литературныхъ событій, лишеному той внутренней и самой существенной связи, казая только и можетъ доставить звѣнья для эволюціонныхъ построеній.

Искусство долго разсматривалось, какъ выраженіе жизни. Только такъ. Оттого научная исторія литературы задалась выясненіемъ тѣхъ приемовъ и принциповъ, посредствомъ которыхъ достигается искусство выразительности. За первоначальной филологической работой, устававающей своими особыми, свойственными ей приемами правильное чтеніе текстовъ, хронологическую точность, мѣсто возникновенія того или иного памятника, создавшую его культурную среду, если это возможно, то опредѣляющую и личность автора, начинается уже не только филологическая, а въ болѣе тѣсномъ смыслѣ историко-литературная работа. Лучше чѣмъ кто-либо ея путь намѣтала Ал-ндръ Н. Веселовскій въ своей „Исторической поэтикѣ“. Эта неоконченная работа, хотя она и вѣдается лишь съ болѣе древними періодами, въ сущности содержитъ въ себѣ всѣ необходимыя историко-литературныя указанія, хотя бы предметомъ его ближайшихъ интересовъ была современность и даже литература текущихъ дней. Поэтический родъ, сюжетъ, стиль, то пониманіе смысла искусства, въ которомъ воспитался поэтъ,—вотъ точная и, пожалуй, даже исчерпывающая схема, правильно поставленной историко-литературной работы. Таковы слагаемыя, изъ которыхъ полу-

чается поэтическое произведение, и разсмотрѣніе этихъ слагаемыхъ въ исторической связи, т.-е. въ определенной преемственности—вотъ, что преслѣдуется до сихъ поръ, какъ главная и окончательная задача, вотъ—последнее слово методики исторіи литературы. Отдѣляетъ такое пониманіе задачъ исторіи литературы отъ прежняго, бывшаго въ ходу въ серединѣ XIX в., лишь осторожность, съ какой судятъ на основаніи поэзіи о самой жизни.

Да, поэзія есть выраженіе жизни, но это не значитъ, чтобы, ознакомившись съ какимъ либо памятникомъ художественнаго творчества, легко и быстро можно было заключить, къ быту, къ руководившимъ идеямъ, нравамъ, принципамъ морали и т. п. той эпохи, къ какой относятся памятники. Историки литературы отмежевали свою область. Наши памятники требуютъ самостоятельнаго изученія, равнѣе чѣмъ возмется за нихъ историкъ учрежденій или нравовъ. Всякое произведеніе художественнаго творчества есть фикція и только какъ фикція должно быть изучаемо. Оттого, хотя и продолжаютъ смотрѣть на искусство, какъ на выраженіе жизни, на первое мѣсто выдѣляются для историковъ литературы эти формальныя категоріи: поэтический родъ, сюжетъ, стиль и самое пониманіе задачъ искусства въ данное время. Эта послѣдняя категорія всего важнѣе. Мѣняются принципы творчества по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ среднихъ вѣковъ къ возрожденію и отъ классиковъ XVII и XVIII вв. къ романтизму. Но сохраняются роды поэзіи, и необходимо прослѣдить ихъ преемственность, чтобы не преувеличить вносимыхъ въ поэзію новшествъ. Складываются правда новые стили, но каждый даже самый фантастически новый стиль опредѣляется возрожденіемъ или воздѣйствіемъ какого либо древняго. А сюжеты, при всей своей зависимости отъ современнаго быта, опять таки настолько живутъ своей самостоятельной жизнью, что переходятъ отъ одного народа къ другому правильными приливами и отливами международныхъ воздѣйствій. Даже съ тѣхъ поръ какъ сюжетъ сталъ собственностью поэта, отчего его заимствованіе считается либо нарушеніемъ чужихъ интересовъ, либо показателемъ слабости, сообразно съ чѣмъ, какъ этого требуетъ преобладающій въ XIX в. принципъ реализма, къ поэтамъ

предъявляютъ требованіе непремѣнно брать свои сюжеты непосредственно изъ жизни, все равно историки литературы необходимо должны бы тутъ примѣнять тотъ же методъ изученія сюжетовъ, что и для памятниковъ болѣе древней поры, потому что лишь кажутся новы реалистическіе сюжеты, на самомъ же дѣлѣ и они условны, т. е. традиціонны.

Итакъ, научная исторія литературы, признающая, что поэзія есть выраженіе жизни, какъ бы замкнулась за послѣднее время въ формально-критической работѣ. Только покончивъ съ нею, въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи, позволить себѣ научно образованный историкъ литературы черезъ зеркало искусства разсматривать самую жизнь. Но и то. Дѣло ли историковъ литературы подобное пользованіе искусствомъ, какъ источникомъ знанія о прошломъ? Послѣ того какъ усвоена болѣе сложная методика исторіи литературы, можетъ быть, — тутъ ея предѣлъ? Ея дѣло какъ будто лишь въ подготовкѣ матеріала для историковъ учрежденій, правовъ, экономическихъ отношеній? Лишь, поскольку отъ первоначальной критической стадіи своей работы историкъ литературы перейдетъ къ высшей стадіи критики: къ эстетикѣ, можетъ онъ идти дальше, разрабатывая свой предметъ. А если такъ, то историкъ религій наряду съ другими историками обратится къ подготовленному историкомъ литературы матеріалу, и тогда о связи исторіи религій и исторіи литературы, какая мнѣ представилась законной и необходимой, не должно быть и рѣчи.

Но въ томъ-то и дѣло, что искусство и въ частности поэзія — вовсе не только своеобразное выраженіе жизни, а отсюда формально критическая работа историка литературы дастъ гораздо болѣе, чѣмъ общаетъ.

Поскольку искусство, включая сюда и поэзію, не только выраженіе жизни, но еще и ея стимулъ, даже строго формальная его критика, какими бы подготовительными и первоначальными дѣломъ она не казалось, ведетъ къ познанію самой жизни. Ребячество судить о рыцаряхъ XII в. по романамъ Кретьена де-Труа или по лирическимъ пѣснямъ Бертрама де Бурна. Ребячество воспроизводить бытъ Испаніи XVI и XVII вв. по комедіямъ Лопе де Вега или бытъ Австріи времевъ королевы Елизаветы по Шекспиру и его современникамъ. Не были рыцари XII в. Лавцелотами и Ивэнами,

какъ испанцы при Филиппѣ II не состояли изъ влюбленныхъ кавалеровъ, а англичане вовсе не представляли собою ни Гамлетовъ, ни Фольстафовъ. Не населена была Германія Карлами Морами и Вертерами, а Фрація юношами подобными Рене въ эпоху Великой французской революціи. И сколько бы не расчистила дорогу формально-критическая исторія литературы, историкъ той эпохи, поскольку онъ историкъ политическихъ учрежденій, экономистъ и т. п., найдетъ въ великихъ произведеніяхъ, приготовленныхъ ему историками литературы, лишь незначительную пожить. Но самъ историкъ литературы, продѣлавшій вполнѣ добросовѣстно свою формально-критическую работу надъ памятниками будетъ прекрасно знать эпоху, которой онъ занимался; вовсе не только искусство той поры, во и сама жизнь станетъ для него близкой, а, насколько можетъ онъ отрѣшиться отъ привычекъ своей собственной эпохи, вполнѣ понятной.

Историкъ литературы неизмѣнно овладѣваетъ тѣмъ комплексомъ убѣжденій, вѣрованій, вкусовъ, надеждъ, трагическихъ разочарованій, любовныхъ волненій и накопившихся знаній, правовыхъ и экономическихъ потребностей, какія нашла свое выраженіе въ созданіяхъ поэтовъ и въ свою очередь сами отъ этихъ созданій поэтовъ происходятъ, именно потому, что онъ близко ознакомился съ однимъ изъ стимуловъ той жизни. Нельзя познать жизнь по произведеніямъ искусства, но познать произведенія искусства уже значить познать жизнь. И вотъ это знаніе жизни даже чужой эпохи и зачастую чужихъ народовъ, какое даетъ историко-литературная работа, если только она смотритъ на поэзію какъ на стимулъ, есть знаніе адекватное тому, чего добивается въ своихъ усиліяхъ исторія религіи. Что такое поэзія? — спрашивалъ себя въ медовый мѣсяцъ эпохи возрожденія Петрарка и не нашелъ другого отвѣта, какъ тотъ, что поэты по своему тоже богословы. Къ этой вотъ мысли приходится вернуться; она должна пересоздать методикку научной исторіи литературы.

Надо признать, что поэзія религіозный стимулъ жизни.

* * *

Литературная исторія, вовсе не заботящаяся о событіяхъ исторіи религіи, можетъ входить въ составъ лишь такой со-

діологін, которая замолчала бы потребности производства и потребления.

Съ какой-то гордой убѣжденностью положительная наука упорно повторяла въ серединѣ XIX в., что она интересуется лишь вопросомъ почему. Всякій запросъ о дѣлесообразности она отвергала, какъ принадлежащій къ метафизикѣ, достойный презрѣнія. Ученый не долженъ задаваться тѣмъ: зачѣмъ и для чего, происходили изучаемыя имъ событія. Только современные экономисты, быть можетъ оттого, что методика ихъ восходитъ по прямой линіи къ вѣмецкой метафизикѣ начала XIX вѣка, выдвинули впередъ потребности производства въ ихъ борьбѣ съ потребителями, и отсюда именно экономика оказалась въ центрѣ соціологін. Экономисты получали возможность заявить, что экономическій факторъ въ культурно-историческихъ судьбахъ человѣчества не только преобладаетъ надъ всѣми остальными, но, что онъ то не есть основной двигатель и главная причина всѣхъ великихъ міровыхъ совершеній. Напрасно несогласные съ соціологическими построениями современныхъ экономистовъ, возражая имъ, выдвигаютъ вновь пюрализмъ причинности. Эклектизмъ противниковъ экономизма опять-таки происходитъ изъ нагроможденія различныхъ: потому-что и такъ какъ, безъ того, чтобы ясно и въ строго реальныхъ терминахъ они могли представить хоть одно: для того, чтобы. Когда экономисты говорятъ, что не идеи правятъ міромъ, а потребности, они—сознательно или безсознательно—выдвигаютъ впередъ дѣлесообразность въ ходѣ развитія общества. Эволюція его—согласно сущности ихъ воззрѣній—не только законодѣрна, но и дѣлесообразна.

Я назвалъ искусство, включая сюда и поэзію, стимуломъ жизни, исходя изъ того, какъ мнѣ кажется, несомнѣннаго положенія, что все искусство дѣликомъ, и создающее новые предметы, и т. наз. изобразительное, нужно прежде всего разсматривать, какъ высшую стадію производства, при чемъ это послѣднее слово я понимаю такъ, какъ это принято среди современныхъ экономистовъ. Искусство вовсе не ведутъ впередъ идеи, его назначеніе отнюдь не сводится къ тому или иному вліянію на общество, при помощи содержащихся въ немъ идей. Искусство всегда реально; оно прежде всего со-

здасть новыя вещи; эти вещи становятся новыми цѣнностями; борьба художника, какъ съ обществомъ, такъ и съ художниками-соперниками есть борьба о цѣнностяхъ.

Уже появилось нѣсколько исторій искусствъ, того или иного періода, того или иного народа, построенныхъ по культурно-исторической схемѣ Маркса и Энгельса. Однако въ центрѣ подобныхъ работъ всегда неизмѣнно остается увѣренность, что искусство выражаетъ жизнь. Классовая борьба оказывается тогда двигателемъ художественнаго развитія какого-либо періода. На подобной точкѣ зрѣнія стоить и Зомбартъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о современномъ прикладномъ искусствѣ. Но гораздо важнѣе для цѣлей самаго экономизма прослѣдить жизнь искусства при помощи формально-критической методологіи. Искусство проходитъ сначала черезъ періодъ самодеятельнаго производства. Художникъ самъ и потребитель, или какъ съ одинаковымъ правомъ можно сказать: художника нѣтъ еще вовсе. Когда онъ появится, тогда закончится періодъ всенароднаго первобытнаго искусства, и наступитъ время художниковъ-кустарей, работающихъ на опредѣленнаго заказчика. Долгіе вѣка длится подобное положеніе вещей, но уже въ наше время образуется всемірный художественный рынокъ, и приходитъ конецъ кустарству. Капитализмъ очень скоро поглотитъ художника, какъ онъ поглотитъ кустаря-ремесленника. Правда, на высшихъ своихъ стадіяхъ обрабатывающая промышленность нуждается въ художникѣ все больше и больше. Однако массовое книгоиздательство, фотографія, фототипія, фотогравюра, синематографъ и граммофонъ несомнѣнно очень скоро приведутъ къ тому, что для художника перестанетъ быть возможнымъ общеніе съ заказчикомъ иначе, какъ чрезъ посредство крупныхъ капиталистическихъ предпріятій.

Такъ намѣчается экономическая основа развитія искусства. А отсюда, т. е. именно изъ связи искусства съ условіями и потребностями производства, неотразимо слѣдуетъ, что цѣль создаваемыхъ искусствомъ цѣнностей религіозна.

Религія это—сама жизнь, это всѣ потребности, всѣ желанія, всѣ надежды. Для невѣрующаго экономиста легко порываетъ съ религіей; въ переходные моменты культурно-историческаго развитія, когда рушатся прежнія вѣрованія и еще

не сложились новые, даже и для вѣрующаго экономяка становится въ противорѣчіе съ религіей. По существу же они — одно неразрывное и сопряженное воедино. Каждый разъ какъ они расходятся, нужна новая религія. Именно чрезъ экономическія отношенія религія въ своемъ широкомъ пониманіи, т.-е. не церковь, а весь комплексъ религіозныхъ вѣрованій связываетъ людей воедино, даетъ цѣль и смыслъ самой жизни. А такъ какъ безъ искусства, опять-таки въ широкомъ смыслѣ этого слова, вѣтъ и не можетъ быть никакого жизненнаго проявленія, не можетъ быть и вѣтъ никакого ни экономического, ни религіознаго уклада. Искусство художественное, оторвать отъ искусства вообще, значить умалить его до полного ничтожества, дѣйствительно увидѣть въ немъ лишь форму, которую мы называемъ прекрасной, потому что она даетъ намъ наслажденіе. Какой художникъ высшаго порядка, не ремесленникъ своего дѣла, повторяющій затверженные образы и приемы творчества, а истинный творецъ согласится, что ничего не достигъ онъ кромѣ созданія предметовъ наслажденія? Искусство религіозно, потому что самое наслажденіе его красотой, есть слѣдствіе принятія его созданій, словно они предметы вѣры; человечество какъ бы успокоилось, осознавъ новыя цѣнности и этиамъ достигнувъ опредѣленной ступени накопленныхъ благъ. Яснѣе всего это видно тогда, когда возникаетъ новое искусство. Оно опровергаетъ прежнія блага ради еще не усвоенныхъ, еще болѣе новыхъ, и тутъ въ общеніи съ этими новыми проявленіями искусства всегда неизмѣнно скорбь, и ужасъ, и негодованіе, и переустройства убѣжденій, морали, вѣрованій. Не будетъ призвано ни одно поистинѣ новое произведеніе искусства, пока не измѣнится весь человѣкъ, т.-е. человѣкъ въ своей религіозной сути, потому что каждую новую красоту на первыхъ порахъ онъ воспринимаетъ не только, какъ новое уродство, но еще и какъ новое нечестіе.

Мы только что оцупью начинаемъ проникать въ тайну художественнаго творчества и художественнаго воспріятія. Лишь вчера мы отрѣшились отъ унизятельнаго для искусства взгляда, что оно только украшаетъ жизнь. Отчего, если бы искусство было лишь украшеніемъ, какимъ то прекраснымъ добавленіемъ къ жизни, каждый изъ этихъ намѣченныхъ исторіей литературы періодовъ: средніе вѣка, возрожденіе, класси-

цизмъ, романтика, реализмъ начинались спорами вовсе не о красотѣ, а не рада нея ломались копья въ общественныхъ спорахъ, а о вещахъ постороннихъ красотѣ: о морали, о социальныхъ устояхъ общества, о пониманіи любви и брака, о національномъ самосознаніи, т.-е. объ самой жизни. Отчего всѣ намѣченные сейчасъ моменты перестроя искусства совпадаютъ съ началомъ выхода на арену социальной значительности новаго класса? Социально-политическія революціи мѣняютъ учрежденія, революціи художественныя мѣняютъ людей. Въ этомъ смыслѣ искусство стимулъ и стимулъ религіозный.

* * *

Я могу теперь подойти къ предмету настоящей работы. Самое великое изъ мировыхъ совершеній есть принятіе народами Европы христіанства. На рубежѣ нашей эры лѣтосчисленія двигаются на западъ восточныя религіи. Разсѣянная по всѣмъ крупнымъ торгово-промышленнымъ центрамъ отъ Малой Азіи в Египта до Рима, Карфагена и береговъ Иберіи еврейская діаспора, замкнутая и считавшая себя избраннымъ народомъ, начинаетъ волноваться. Идутъ съ востока вѣсти о появленіи Христова Ученія, и слышно, что уже пришелъ Спаситель. Первый періодъ распространенія христіанства и ознаменовался образованіемъ въ Палестинѣ, а, можетъ быть, и въ Египтѣ христіанскихъ общинъ среди евреевъ. Но быстро, какъ только достигнетъ свѣтъ новой вѣры, распространяясь на западъ отъ Малой Азіи, материка Европы, начинается второй періодъ. Апостолъ Павелъ въ Ефесѣ, въ Коринѣ, въ Афинахъ и въ самомъ Римѣ переноситъ свою проповѣдь въ среду живущихъ вѣкъ закона эллиновъ и римлянъ. И имъ открываются двери къ спасенію. Чудо распространенія Христова Ученія по всей тогдашней римской имперіи закончилось въ первый же вѣкъ по Р. Хр. и до IV в. т.-е. до начала вселенскихъ соборовъ, основавшихъ церкви Христову, все Средиземное море можетъ уже считаться христіанскимъ. По его берегамъ какъ сѣвернымъ, такъ и южнымъ, въ Греціи и Италіи, дальше на западъ за приморскими альпами въ Галліи, подымаясь еще и на сѣверъ по Ронѣ до Ліона, въ да-

лекой Испаніи, а наконецъ по сѣверному побережью Африки отъ Египта до самаго Гибралтара, тянется узкая полоса торговыхъ и промышленныхъ поселеній, откуда явятся представители на соборъ 325 г. Они придутъ еще и съ далекихъ береговъ Атлантическаго океана изъ западной Галліи и Британіи, потому что и туда заходила средиземная торговля.

Наглядно представляютъ этотъ второй періодъ распространенія христіанства карты Гарнака въ его „Mission und Ausbreitung des Christenthums“ (Lpz. 1906).

Густо ложится красная краска, обозначающая уже христіанскія мѣстности по всей Малой Азіи черезъ Арменію до самаго Кавказа. То же на Критѣ и Кипрѣ, и далеко на югъ узкая полоса по теченію Нила, Фракія и восточное побережье Македонія тоже представлены сплошными христіанскими странами. Здѣсь колыбель греко-асійскаго христіанства. Это первая страна христіанизованная во второй періодъ распространенія вѣры Христовой. На западѣ густой краской Гарнакъ обозначаетъ уже только одинъ наиболѣе культурный приморскій мѣстности. Гдѣ больше приморскихъ городовъ, оттуда шло болѣе епископовъ на первый влеленскій соборъ. Блѣдной, почти розовой краской покрыты остальные страны запада: центральная Македонія, Мизія и Паннонія, центральная Италія, а изъ странъ запада южная Галлія и Испанія, гдѣ тогда началась уже готская германизація. Чуть намѣченъ легкой окраской и центральная Галлія, вышнее теченіе Рейна, южная и западная Британія. Все же остальное, особенно въ мѣстностяхъ, гдѣ мало городовъ, и не прошли еще вовсе торгово-промышленные пути, коснется въ язычествѣ. Такъ на сѣверъ отъ Дуная и Рейна, т.-е. вся центральная, сѣверная и восточная Европа еще совсѣмъ и не задѣта проповѣдью Христова ученія. Тутъ предѣлъ. И намъ особенно важно, что предѣлъ этотъ совпадаетъ съ границей великой Римской Имперіей. Второй періодъ распространенія христіанства, по праву надо призвать римскимъ періодомъ. Христіанство воспринимается преимущественно отъ грековъ. Оно новая греческая вѣра, ставшая теперь обще-римской вѣрой, а совсѣмъ на задній планъ отходитъ іудейско-христіанскія общины, бывшія въ самомъ началѣ колыбелью христіанства. О влхъ и не слышно; діаспора враждебна христіанству; она не только

на сторонѣ гонителей, но, ненавидя новую вѣру, всячески способствуетъ гоненіямъ.

Второй періодъ распространенія христіанства можно было бы назвать еще и періодомъ *in paganos*. Задача Христовой проповѣди просвѣтить „поганныхъ“. Выраженіе это имѣетъ два смысла. Первоначальный—символическій, второй—буквальный.

Во времена Тертуліана слово *pagani* обозначало штатскаго, не военнаго человѣка, и вотъ христіане первыхъ вѣковъ, особенно во времена гоненія, представляются воинствомъ Христовымъ. Подъ знаменемъ Христа приняла они вѣчную клятву (*sacramentum*). Противъ всего, что нечестиво, что отъ сатаны и всѣхъ его слугъ: изычниковъ и насильниковъ, хулителей святой вѣры, ополчались эти воины (*milites*). Но растутъ христіанскія общины въ большихъ торгово-промышленныхъ центрахъ. Ихъ основываютъ ремесленники, надѣясь на социальный переворотъ: да побѣдитъ основанный ими на новыхъ началахъ свободный трудъ въ любви и согласіи поселившихся вмѣстѣ братьевъ и сестеръ нечестивую корысть и злое насиліе, что царятъ кругомъ въ этихъ вавилоняхъ торга и разврата, какія представляли изъ себя приморскіе города. Однако по мѣрѣ того, какъ христіанскую вѣру принимаетъ большая часть городского населенія, и становится понятнымъ, что не произойдетъ социального переворота, о которомъ мечталось, распадаются общины и возникаютъ церкви. Къ нимъ принадлежатъ теперь не только воинствующіе о Христіно. уже, именво штатскіе, миряне, слабые, неспособные поднять всю тяготу клятвы подъ знаменемъ Христовымъ. Среди этихъ *pagani* и предстоитъ распространиться святой вѣрѣ, чтобы стать вселенской. Она для нихъ. Ея побѣда надъ язычествомъ есть устремленіе вѣры въ Распятаго все шире вокругъ первоначальныхъ общинъ ремесленниковъ-начетчиковъ по всѣмъ улицамъ городовъ, люднымъ и тихимъ, бѣднымъ и тѣснымъ, гдѣ ютится нищета, и богатымъ, гдѣ утопаютъ въ зелени и цвѣтахъ дворцы, полные рабовъ и рабынь, гдѣ роскошь и великолѣпіе. Распространяется христіанство въ большихъ и малыхъ торгово-промышленныхъ, приморскихъ центрахъ *in paganos*, т. е. — мы бы сказали — среди крупнаго и мелкаго мѣшанства, мѣщански понимающаго и требованія новой вѣры.

Paغانus въ прямомъ своемъ значеніи — житель деревни, крестьянинъ. Такъ и будетъ понято это выраженіе, когда уже всѣ города цѣлкомъ станутъ христіанскими, но еще не успѣтъ просвѣтиться деревня.

Тамъ за городомъ, за чертою видѣлъ богатыхъ людей, посади пригородовъ тянутся мелкія и большія помѣстья. Живутъ тутъ, какъ во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, простые люди. До нихъ всѣ вѣсти и худыя, и хорошія доходятъ лишь поздно. Всякій новый свѣтъ, уже яркій въ городахъ долгія десятилѣтія, чуть брежжитъ въ деревнѣ. Христіанство становится впервые не только городской, но и сельской вѣрой въ Малой Азій. Тутъ вся страна христіанской можетъ считаться уже въ IV вѣку именно потому, что новое ученіе проникло въ сельскій бытъ и сельскій укладъ, и борящійся съ природою земледѣлецъ научился молиться объ урожаѣ и приплодѣ, объ обильномъ удобѣ и благопріятныхъ всходахъ не прежнимъ своимъ мѣстнымъ или пришлымъ языческимъ божкамъ, а истинному Богу. Далѣе на западѣ въ Греціи, Италіи, Испаніи и Африкѣ долженъ произойти тотъ же существенно важный процессъ перехода христіанства изъ городовъ въ деревни. И если въ городахъ главнымъ и, увы, не превзойденнымъ препятствіемъ былъ соціально-политическій переворотъ, казавшійся неизбежнымъ во Христвъ первыхъ вѣковъ, т.-е. христіанство вліяло своей моралью, и моральное его значеніе представлялось наиболѣе важнымъ для ново-обращенныхъ, въ деревнѣ другое: тамъ предстояло христіанству отвѣтить на хозяйственныя нужды, на великія проблемы о плодородіи, о правильномъ распредѣленіи влаги, о цвѣтѣ полезныхъ растений, о пасьбѣ скота, надежной и здоровой, о благополучіи отъ дикихъ звѣрей и разбойниковъ.

Греко-римская культура станетъ лишь тогда разсадникомъ христіанства по всему западу, когда закончится внутренній процессъ его распредѣленія in paغانos, т.-е. сначала по всѣмъ кварталамъ городовъ и по всѣмъ городамъ, а послѣ также и въ деревняхъ. И пока этого не случится все еще продолжится греко-римскій періодъ, хотя христіанизуются и готы, и галлы, и вандалы, и иберійцы, потому что христіанство за весь этотъ періодъ в средя варваровъ распространяется лишь тамъ, гдѣ укрѣплялись греко-римская культура и власть римской имперіи.

Мнѣ нужно было оговорить этотъ періодъ христіанизаціи Европы однако лишь для того, чтобы ярче отгнѣять эпоху, на которой сосредоточены интересы настоящей работы. Я принужденъ предложить еще третій періодъ распространенія христіанства, который назову христіанизаціей варваровъ. Его можно было бы также назвать *in barbaros*. Совершенно другія, новыя цѣли, новыя судьбы ждутъ христіанство въ этотъ намѣченный мною третій періодъ, а эти то цѣли и судьбы необходимо было изучать подробно, потому что пониманіе многого даже въ современной исторіи литературы зависитъ отъ правильнаго освѣщенія путей христіанства *in barbaros*. Не нео-филологу, не медіевисту разбираться въ христіанскихъ памятникахъ первыхъ вѣковъ. Не медіевисту также стараться проникнуть въ ту падавшую вѣру населенія римской имперіи въ городахъ и селахъ, что опрокидывало на своемъ пути *in paganos* ученіе Христа. Влечетъ она всякаго, кто терзается жаждой понять самое жгучее и самое таинственное, что переживаемъ мы всѣ современные люди и за что должны держать отвѣтъ передъ Вѣчной Правдой,—Ученіе Христа. Именно въ тѣ первые вѣка, раньше, чѣмъ основана церковь соборами, пока живы еще и другія восточныя вѣры, хочется изучать судьбы христіанства. Но заперто оно на-крѣпко не только для медіевистовъ, знающихъ лишь варварскую цивилизацію послѣдующихъ столѣтій, но и для специалистовъ по античнымъ древностямъ. Сирійскіе и иные восточныя памятники таятъ въ себѣ самое важное, и не повернется ключъ въ замкѣ, не узнаемъ мы всего, къ чему съ такой болью стремится душа, пока не дадутъ намъ отъ своей сокроващницы восточники. Но велако и это совершеніе: христіанизація варварскихъ народовъ Европы, и пусть, чего мнѣ удалось тутъ до сихъ поръ добиться, найдеть себѣ читателей и судей.

* * *

Какъ только наконецъ черезъ три вѣка страшной борьбы Римская Имперія, восточная и западная, стала христіанскимъ государствомъ, на всѣ народы Европы, съ какими она находится въ торговыхъ или дипломатическихъ сношеніяхъ,

должно распространиться Христово Учение. Такъ по новому стремится къ своему осуществленію древняя мечта о великой рах готана. Самые суровые и страшные варвары, подчинить которыхъ уже не въ силахъ ни Римъ, ни Византія, принявъ крещеніе, должны умротовряться и перестать служить угрозой для болѣе культурнаго юга Европы. И не покладая рукъ, словомъ убѣжденія, мученичествомъ, чудесамъ или съ оружіемъ въ рукахъ несутъ теперь христіанскіе просвѣтители свѣтъ Христова Ученія на сѣверъ. Христіанвзуются по преимуществу германцы и славяне. Романизированные галлы и готы уже приобщились къ цивилизаціи юга, и именно тамъ за нихъ предѣлами на сѣверъ и востокъ за Рейномъ, и въ германизованной Британіи, и въ восточной Европѣ, по всей обширной странѣ занятой славянами и еще сѣверѣ въ Скандинавію, проникаетъ христіанство. Шають туда, соревнуя между собою, Византія и Римъ миссіонеровъ, священниковъ и епископовъ, основываютъ въ далекихъ дебряхъ монастыри и епископін. И гдѣ удается укрѣпиться христіанству, тамъ начинается новая княжность, прежде всего историографія, установленіе новыхъ законовъ и новая государственность. Спорится сѣверъ съ югомъ. Угрожаетъ варварскій міръ Риму и Византіи. Но каждый разъ, какъ они приходятъ въ столкновеніе, падаетъ какой-либо оплотъ прежняго язычества, и еще быстрѣе возникаютъ монастыри и епископін.

Почему въ продолженіи пяти вѣковъ отъ VII вѣка до XI все болѣе слабѣющіе Римъ и Византія, которымъ теперь грозятъ еще одно восточное теченіе, уже враждебное христіанству — Исламъ, ставши по новому воинствующими о Христѣ, одержали побѣду надъ варварскимъ міромъ? почему этотъ варварскій міръ не создалъ никакой самостоятельной культуры, независимо отъ христіанства? — судить людямъ другой спеціальности, чѣмъ моя. Мнѣ приходится лишь исходить изъ того факта, что къ XI в. закончился процессъ названный мною: *in barbaros*, и въ это время на западѣ Европы уже сложилась, а на востокѣ только что складывается та самая культура варварскихъ народовъ Европы, въ которой мы живемъ до этихъ дней. Возникла письменность на новыхъ языкахъ, непосредственныхъ родичахъ современ-

ныхъ. Началась литературная исторія, которая уже безъ рѣзкихъ перерывовъ, органически, какъ одно все болѣе пышное въ своемъ ростѣ растеніе, будетъ развиваться до нашихъ дней.

За этотъ періодъ путь распространенія христіанства въ сущности тотъ же, что намѣтилъ для первыхъ вѣковъ Гарнакъ. Опять по торговымъ путямъ все дальше отъ наиболѣе культурныхъ центровъ, отъ города къ городу, какой-то по существу городской вѣрой, стелется Христово Ученіе. Раньше другихъ слышать о немъ всегда горожане, и втягиваются они въ святые сѣти вѣры, которой предстоитъ стать общеевропейской. Только вслѣдъ за городами, сильно опаздывая, изъ городовъ воспринимаютъ христіанство села и вѣси, по всѣмъ болѣе отдаленнымъ отъ центровъ и путей торговли медвѣжьимъ угламъ и дебрямъ. Опять и тутъ въ сѣверной Европѣ, какъ это было нѣкогда въ Малой Азій, а позже въ Греціи, Италіи, Африкѣ, Испаніи, Галліи вслѣдъ за движеніемъ въ новыя страны *in gentiles*, начинается круговое, захватывающее вокругъ и около культурныхъ центровъ новое движеніе опять: *in paganos*. Этотъ второй процессъ самый медленный, и Богъ вѣсть, какъ опредѣлить его предѣлы. Прослѣдить его трудно. Процессъ *in paganos* для юга Европы, конечно, еще не достигъ своего окончанія, когда начался намѣченный мною третій періодъ христіанизациа такъ же точно, какъ въ поставленному мною предѣльнымъ ХІ в. едвали можно считать истинно христіанскими села и вѣси, даже и въ сѣверной Германіи, не говоря уже о славянскомъ востокѣ. И вновь еще разъ въ новыхъ климатическихъ условіяхъ и при иныхъ потребностяхъ хозяйства, опять переходя изъ городовъ въ села, христіанство должно стать вѣрой сельской, отвѣтить запросамъ скотоводства и земледѣлія, укорениться въ этой особенно косной средѣ борющихся съ природой деревенскихъ жителей. Задача эта впервые была разрѣшена въ Малой Азій. Оттого теперь съ нею уже легче справиться. Но она стоитъ передъ сознаніемъ проповѣдниковъ и иногда даже зияетъ, какъ угроза.

При этомъ сходствѣ между вторымъ и третьимъ періодами христіанизациа Европы однако то существенно важное различіе, что находятъ христіанство даже въ городахъ только

варваровъ. Это слово я употребляю въ его исконномъ значеніи.

Угасала древняя греко-римская религія. Тѣ, кто изучаютъ второй періодъ христіанизаціи, приходятъ къ сопоставленію философіи Платона и неоплатониковъ съ ученіемъ первыхъ отцовъ церкви, вѣры въ древняго страдающаго бога съ вѣрой въ Бога Распятаго. Пока расшаталась въ послѣдвіе вѣка римской эры религія Юпитера, давно образованные люди ждали новыхъ откровеній. Восточныя религіи, разныя и многія уже нѣскольکو столѣтій воспринимались и въ Греціи, и въ Римѣ, и строились храмы восточнымъ богамъ. Ширится и захватываетъ все глубже и восточный культъ Митры. Восточные заклинатели ходятъ по домамъ богатыхъ и бѣдныхъ, вселяя новыя чувства и понятія, а философы пересоздаютъ самыя представленія о богахъ, сбѣютъ къ нимъ недовѣріе, приучаютъ къ свѣтской иррелигіозной мудрости. Что уготовили всѣ эти движенія мыслей и настроеній, вся эта пестрота религіознаго сознанія для воспріятія мавихейства, халдейскихъ ученій, и самого христіанства, до цалпихъ дней мало еще выяснено, но тутъ очередная задача для историка религіи, и вновь и вновь обращаются къ нимъ одинокіе изслѣдователи и цѣлыя ученныя сообщества. Нѣтъ сомнѣній: не чужіе и вполнѣ во всемъ враждебные встрѣтились греко-римская цивилизація и Христово Ученіе.

Въ тотъ третій періодъ, которому посвящена настоящая книга, все совершенно иначе. Да, вновь христіанство идетъ дальше на своемъ побѣдномъ пути по тѣмъ центрамъ Европы, гдѣ уже заново успѣла наслониться на варварскій міръ римская цивилизація. Но она уже только христіанско-римская; а ей противостоятъ лишь чисто варварская вѣра, и нѣтъ въ ней никакихъ зачатковъ философской углубленности, нѣтъ никакихъ исканій. Можно ли, покамѣстъ, хоть съ какой-нибудь увѣренностью говорить о скептическомъ отношеніи древнихъ германцевъ или славянъ къ своей религіи, какъ объ одномъ изъ стимуловъ при принятіи христіанства? Если можно, то въ какой мѣрѣ? Въ чемъ это сказывается? Изъ какихъ памятниковъ можемъ мы почерпнуть что-либо подобное? Расшатываются устои варварскаго міра. Зачастую легкомысленно свѣрные люди, когда сталкиваются съ юзаваки, принимаютъ

крещеніе и послѣ, также легкомысленно, возвращаются къ прежнимъ богамъ. У язычниковъ при ихъ многобожїи всегда, когда заставляютъ обстоятельства стать лицомъ къ лицу съ ка-кимъ-либо по той или иной причинѣ плѣвающимъ ихъ новымъ богомъ, сразу возникаетъ готовность принять его, не расста-ваясь со старыми. Многообразенъ и расплывчатъ ихъ рели-гіозный опытъ. Также пытались отвестись язычники и въ христіанству. Но вѣра въ истиннаго Бога требуетъ быстрого, рѣзкаго отреченія отъ прежнихъ заблужденій, и не можетъ быть тутъ ни малѣйшей терпимости и ни малѣйшихъ побла-жекъ. Перестать коснѣть въ язычествѣ, стать послушнымъ сыномъ церкви — вотъ рѣшеніе, какое должны немедленно принять новообращенные, когда приходятъ ко святому креще-вію. Значитъ теперь самые прїемы и весь процессъ христіа-низациі совершенно другіе.

Ничего не ждетъ христіанство въ тѣхъ варварскихъ странахъ, куда оно стремится. Нѣтъ тамъ никакихъ чаяній, никакихъ издавна неудовлетворенныхъ потребностей вѣры.

* * *

Древній греко-римскій міръ воспринималъ христіанство активно; онъ не только получалъ, но давалъ самъ. Христіан-скіе апостолы, пророки и проповѣдники требовали отъ греко-римскаго міра, чтобы онъ отсталъ отъ своихъ заблужденій и возродился въ новой вѣрѣ; но самъ греко-римскій міръ от-вѣчалъ на это требованіе своими самыми таинственными и завѣтными муками мысли и чувства. Германскій и славян-скій міры представляются пассивными. Имъ нуженъ лишь вообще культурный югъ Европы. Туда стремятся в нихъ торговля, и ихъ завоеванія, всѣ ихъ интересы и потребности, связанные съ ростомъ благосостоянія. Но и только. Влечетъ греко-римскій міръ, но влечетъ вовсе не тѣмъ, что это міръ христіанскій. Напротивъ. Именно христіанство въ немъ осо-бенно ненавистно, потому что оно вноситъ разладъ въ тѣ самые устои быта, на основаніи которыхъ возросли благосо-стояніе и сила, ищущіе себѣ исхода на культурномъ югѣ Европы. Оттого, если теперь новый уже исключительно вар-варскій міръ прїемлетъ крещеніе, то тутъ онъ вополнѣ пас-

сивень. Вотъ великое отлічіе третьяго періода отъ второго. Конечно тоже пламенно, тоже, какъ яонство о Христі, проповѣдуютъ истинную вѣру среди своихъ святые и мученики изъ числа новообращенныхъ варваровъ. И неся свѣтъ вѣры въ свои родныя дебри, они блага хотятъ роднѣ и соплеменникамъ. Любовь руководитъ ихъ подвигомъ, но они сами восприняли христіанство пассивно, т.-е. рѣзко отказавшись отъ всего, во что вѣрили раньше. Христіанство наслоется на вѣской *tabula rasa*. Такъ, во всякомъ случаѣ, представляется положеніе вещей пока что. Діавольскимъ наводненіемъ долженъ признать новообращенный варваръ все, чѣмъ жиялъ онъ до сихъ поръ, чтобъ стать истинно вѣрующимъ. Всякое малѣйшее сохраненіе родного быта и обряда будетъ названо „двоевѣріемъ“, обращеніемъ „вспять“.

Пассивный характеръ воспріятія германцами и славянами христіанства опредѣляется и самымъ его характеромъ въ эту пору.

Прежній взглядъ на первыхъ христіанъ, какъ на рабовъ и бѣдныхъ, создававшихъ рабскую религію, мечтавшихъ о социальномъ переворотѣ, или какъ на анахоретовъ и схимниковъ, ополчившихся на все, что плоть и вещественное благо, повидямому, поколебленъ. Первые христіане представляются ремесленниками и людьми дѣла, а ихъ отрицательное отношеніе къ благамъ вещественной культуры роднится съ давнимъ предпочтеніемъ духовной и внутренней жизни, духовныхъ запросовъ и требованій морали за счетъ всего внѣшняго и физическаго. Предпочтеніе это долгіе вѣка проповѣдывали и философы. И пока въ службахъ среди рабовъ, и въ господскихъ палатахъ, среди высшихъ городскихъ чиновъ, среди воиновъ и центуріоновъ, стратеговъ, богатыхъ купцовъ, министріаловъ и ихъ женъ растетъ древо истинной вѣры лишь осуществляется древній завѣтъ чисто духовной цивилизаціи. Споръ христіанства съ риторамъ, актерамъ и художникамъ, вообще со всѣми представителями тогдашней еще языческой цивилизаціи съ одной стороны ошибочно преувеличенъ, потому что изъ той же среды выходили христіанскіе учителя и писатели, а съ другой лишь споръ новой цивилизаціи и новой поэзіи, новаго искусства съ устарѣвшимъ. Примѣръ бл. Августина и всей той высоко культурной среды

его учениковъ и ихъ родителей, что выступаетъ такъ ярко изъ его первыхъ трактатовъ, достаточно показателенъ. Но все же христіанство ютится первоначально вдали отъ официального представительства, гонимое властью, спорящееся съ играми и празднествами, къ пышнымъ культами большихъ городовъ и императорскихъ резиденцій; христіанство опрокидываетъ великолѣпныя статуи боговъ, а величественнымъ храмамъ противопоставляетъ скромныя убѣжища въ бѣдныхъ кварталахъ, да убогія подземелья. Своихъ священниковъ и даже епископовъ христіанство убѣждаетъ облачаться, если не всегда во вретяща, то въ самую простую грубую одежду. Христіанство первыхъ вѣковъ, хотя оно вѣрило всего и не столь противно дарамъ цивилизаціи. тѣмъ, не менѣе скромно, далеко отъ всякой пышности, демократично, лишено властолюбія и всякаго внѣшняго представительства.

Когда, превративши греко-римскую имперію въ христіанское государство, оно переноситъ свою просвѣтительную дѣятельность на варваровъ, христіанство ужъ совершенно иное. Дѣло не въ сѣтованіи о не сбывшихся благочестивыхъ мечтахъ и неудавшемся социальномъ переворотѣ и не въ осужденіи церкви временъ Феодосія великаго, потому что она иная, чѣмъ церковь первыхъ вѣковъ. Историки, увлекшись уничтоженіемъ моральнаго подвига позднѣйшаго христіанства передъ эпохой гоненій, часто забываютъ, что понять в спокойно взвѣсить положеніе вещей гораздо важнѣе, чѣмъ морализировать о немъ. Ученіе Христа отъ VI до X вѣка распространяетъ сама императорская власть. Церковная іерархія въ Византіи сливается съ придворнымъ чиномъ, а въ Римѣ церковь стремится стать еще выше императорства, вознестась надъ нимъ и властью, и могуществомъ. Теперь христіанство не только осуществляло свои скромныя когда-то заботы о благолѣпін церковнаго служенія и самихъ Божіихъ церквей, но давно превзошло самое себя въ этихъ заботахъ. Торжественныя праздничныя службы и величественныя облаченія высшихъ и даже низшихъ священнослужителей. Богатыя и свѣтскыя могуществомъ монастыри и епископіи. Христіанство— вѣра богатыхъ. Золотомъ и драгоценностями весь залитъ христіанскій югъ. Онъ еще щетинится копьями непобѣдимаго войска. Его рынки—обѣтованное мѣсто. Его тор-

говля манить къ себѣ, какъ магнитъ, всё излишки и всё накопленныя богатства; все, что производитъ убогій сѣверъ стремится туда и моремъ, а по теченію рѣкъ, и волокомъ по сушѣ, потому что оттуда вмѣстѣ съ ученіемъ Христа идетъ теперь чудотворное золото. Походы и поѣздки сѣверныхъ людей на Римъ и Византію корыстные набѣги хищниковъ, и когда они кончаются, какъ это неизмѣнно повторяется долгія столѣтія, подчиненіемъ церковно-политической власти новыхъ полчищъ и новыхъ странъ, одновременно съ пріятіемъ въ размягченныя его благостію сердца христіанской вѣры, драгоценностями и чистымъ золотомъ наполняются торгова и походные насады.

Большіе торговые центры были въ первые вѣка разсадниками христіанства, потому что тутъ по нхъ торжищамъ в гаванямъ бродили праздные, среди общаго шума и гомона, провозвѣстники будущихъ теорій и системъ въ философіи и религіи. Какъ и въ наши времена то, что мы зовемъ интеллигенціей, копошится въ большихъ центрахъ, такъ было и нѣкогда по всему побережью Средиземнаго моря, на этой бурной аренѣ борющихся между собою, отсталыхъ и передовыхъ, святыхъ и нечестивыхъ религіозныхъ, политическихъ и философскихъ теченій. Можно ли говорить о самомъ существованіи подобной интеллигенціи въ тѣхъ городахъ варварской Европы, куда должно проникнуть христіанство? Эти города молоды. Они еще живутъ почти исключительно натуральнымъ хозяйствомъ. Ихъ торги мѣсто сѣздовъ бродячихъ купцовъ-гостей; нѣтъ за ними вѣковой, уже дряхлѣющей культуры. Если и теперь христіанство продолжаетъ распространяться по торговымъ путямъ, то лишь потому, что втягиваются варвары во всемірную торговлю, что влечетъ ихъ завязать дѣловыя сношенія съ югомъ. Главное, они неминуемо встрѣчаются съ христіанами и съ христіанствомъ, какъ только имъ предстоитъ особенно крупная и выгодная, заходящая за предѣлы мѣстнаго рынка торговая сдѣлка. Лучшія стада, хлѣбъ, скоть, пушнина медъ и самыя красивыя рабыни и самыя сильныя рабы— для христіанскаго юга. Тѣсно сплетаются дѣла и потребности вѣры, зависимость въ политическомъ и дѣловомъ отношеніи и тяготѣніе отбросить заблужденія отцовъ, воспринявъ новую вѣру вмѣстѣ съ дарами цивилизаціи.

И помню нѣтъ въ христіанствѣ этой поры того опрокидывающаго старья жизненнаго блага, уничтожающаго всю роскошь и все драгоценное, все вѣшнее благолѣпіе, вообще того разрушительнаго начала, какое бросается въ глаза при знакомствѣ съ первыми вѣками нашей эры. Напротивъ, стать христіаниномъ стало синонимомъ стать богатымъ, значительнымъ, властнымъ, найти себѣ покровительство и поддержку; тамъ далеко въ атомъ торгующемъ мірѣ могущественной государственности и неописуемаго богатства возникаютъ связи и знакомства для тѣхъ, кто приобщался къ церкви. Церковь заботится теперь не только о душѣ, но и о благополучіи новообращенныхъ. Первые христіанскія общины старались лишь добыть работу тѣмъ, кто становился ихъ членами. Теперь церковь и сплетенная съ нею императорская власть принимаютъ всѣ мѣры, чтобы обезпечить неприкосновенность имущества, чтобы придать новую значительность, укрѣпить своимъ авторитетомъ права и преимущества всѣхъ знатныхъ и богатыхъ, всѣхъ властителей и королей, повергающихся подъ ихъ начало. Такъ характерно представляетъ отношенія принимающихъ крещеніе варваровъ къ Риму и Византіи рассказъ о впечатлѣніи произведенномъ христіанскимъ богослуженіемъ въ Византіи на пословъ Владимира. Имъ кажется, что они дѣйствительно въ томъ раю, который обѣщаютъ христіанскіе проповѣдники. Такъ благолѣпны и сама Святая Софія, и чинъ патріаршій, и присутствующій тутъ императорскій дворъ, и облаченіе духовенства, и церковное пѣніе. И вторитъ этому еще одинъ, болѣе простой, но полный значенія рассказъ о томъ, какъ купилъ на вѣсь золота отъ какого-то вонна христіанина, еще будучи язычникомъ, Олафъ Тригвасовъ щитъ съ изображеніемъ креста. Не могло быть эмблемы болѣе страшной врагамъ и болѣе защитной, чѣмъ эмблема христіанства, въ пору христіанизациі варваровъ сѣверной и восточной Европы.

* * *

Какъ раньше христіанство захватывало знать городовъ, центуріоновъ и министріаловъ, пробираясь все ближе къ престолу самихъ императоровъ, такъ теперь оно тоже—религіи

богатыхъ и властныхъ, но по мѣрѣ того, какъ изъ городовъ оно переходитъ въ деревню, оно становится еще религіей помѣщиковъ. Процессъ этотъ начался давно. Для первыхъ вѣковъ отмѣчаетъ его Гарнакъ въ восточной Иберіи. Но въ сѣверной Европѣ христіанство входитъ въ сопрякосновеніе съ землевладѣльческимъ классомъ еще въ особыхъ условіяхъ, и они-то наиболѣе характерны для того третьяго періода христіанизаціи, который я стараюсь выдѣлить.

Въ сѣверной и восточной Европѣ христіанство встрѣтилось съ дружиннымъ бытомъ и уже складывающимся феодализмомъ. Вотъ это уже тѣпичное варварство, и тутъ отношенія совершенно новыя, чуждыя греко-римскому міру. Дружинный бытъ оказывается тогда вовсе не противнымъ христіанству; само же христіанство не только не стремится его разрушить, но, напротивъ, самый ростъ христіанства происходитъ при полномъ взаимномъ проникновеніи дружиннаго быта и христіанства. Христіанство при первомъ своемъ воздѣйствіи среди какаго-либо варварскаго народа захватываетъ Теремной дворъ князя, или короля и его дружины. И въ Начальномъ сводѣ Кіевской лѣтописи, и въ Исторіи Давіа Саксона Грамматика, въ поэмѣ о Беовульфѣ и другихъ памятникахъ этой поры о просломъ народѣ не идетъ рѣчи. Обстановка, выступающая при внимательномъ чтеніи памятниковъ той поры, даже если это поученія церковныхъ проповѣдниковъ, неизмѣнно сѣни или зала дружиннаго пиршества, походы, князья, короли и ихъ дружины, дерзкіе военные набѣги. Бряцаютъ оружіе и раздаются застольныя пѣсни. Сами авторы и Саксонъ Грамматикъ, и авторъ Беовульфа, и кіевскіе лѣтописцы—люди дружинные и по своему происхожденію, и по своимъ связямъ, хотя они кромѣ этого и люди церковные, связанные съ монастырями и епископіями. Вотъ эта-то связь, кажущаяся авторамъ совершенно естественной и необходимой, особенно ярко отмѣняетъ то, какъ и кѣмъ теперь распространяется христіанство, кто его первые послѣдователи. Воинство о Христѣ слилось теперь съ воинствомъ дружино-феодалнымъ, и когда изъ теремныхъ дворовъ, княжескихъ сѣней, изъ королевскихъ залъ начнетъ спускаться христіанство въ народъ, это будетъ поистинѣ движеніемъ *in paganos* въ обоихъ смыслахъ этого выраженія, потому что ученіе Христа тогда

будетъ воспринято мирнымъ сельскимъ населеніемъ ввляновъ, смердовъ и крестьянъ-завладниковъ.

Конечво, продолжаетъ распространяться христіанство по торговымъ путямъ, отъ торга въ торгу, и растутъ церкви божія въ городахъ, еще погруженныхъ въ язычество. Но какъ воображенные горожане, по преимуществу купцы, такъ и сама церковь отяччо понимаютъ, насколько важно обращеніе въ лоно христіанства князя, короля и ихъ дружинниковъ, потому что тогда начнется совершенно иное именно для той поры характерное быстрое превращеніе христіанства въ государственную вѣру.

Особенно показательна для періода: *in barbaros* христіанизація Киевской Руси. Всѣ его типичныя черты представлены тутъ наиболѣе ярко. Христіанизуются княжескія сѣны въ городѣ, гдѣ уже раньше было не мало христіанъ. Уже боролись среди вліятельныхъ киевлянъ два теченія: одно враждебное Византіи, языческое, отстаивающее полную независимость отъ императора и въ тоже время молодое только-что складывающееся государство Руси; другое, напротивъ, готовое поспособствовать грекамъ прислать въ Кіевъ своихъ политическихъ агентовъ-священниковъ; оно исходитъ отъ уже принявшихъ христіанство, старающихся ввести политику Руси въ мирное русло договоровъ съ Византіей, что дастъ возможность всѣ свои военныя и дѣловыя силы направить на сѣверъ, чтобы подчинить оковчательно признанной Византіей власти князя и сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ, и самихъ новгородцевъ, и всѣ славянскія угро-финскія и тюркскія племена, какія удастся. Споръ обѣихъ партій разгарается въ самѣхъ княжескихъ сѣнахъ. Ясно, что все зависитъ отъ того, крестятся ли князь и его дружина. Нѣтъ другого мѣста проповѣди Христова ученія, какъ княжескій Теремной Дворъ за городомъ или сѣны княжескаго двора въ городѣ. Просвѣтителями лвятся опять-таки дружинники, и христіанская мораль сольется съ моралью дружиннаго быта. Самый Кіево-Печерскій монастырь, и тотъ живетъ дружбой съ княжескими сѣнами. Дружинный князь съ одной стороны и византійское христіанство—съ другой; вѣтъ никакого средостѣнія, потому что и тѣ, кто до князя были христіанами—тоже дружинники или княжеская

рода: великая княгиня Ольга, Ярополкъ Святославичъ. Нельзя себѣ представить болѣе отчетливой антитезы.

Важно при этомъ то, что нѣтъ никакого и идейнаго средоточія между новообращенными варварами и христіанскимъ ученіемъ. Чѣмъ дальше на востокъ Европы, тѣмъ позже происходитъ процессъ христіанизациі. А при этомъ—что въ свою очередь для насъ существенно—и географически, и хронологически отдалается возможность предположить малѣйшее вліяніе античной культуры. На Руси а ргіогі надо признать, что его не было вовсе. Отсюда опять рѣзкая антитеза: непочатое никакой цивилизаціей и незатронутое варварское язычество съ одной стороны, а съ другой—уже вполне сложившееся, выхоленное долгимъ преданіемъ, очищенное вселенскими соборами отъ всѣхъ превосходящихъ или еретическихъ ученій, властное и торжественное, покоющееся на прочныхъ устояхъ церковности и государственности христіанство Византии. Никогда, нигдѣ, ни въ какой географической или хронологической связи не представляется эта антитеза болѣе рѣзко. Даже на сѣверѣ, въ Скандинавіи, въ ту же эпоху положеніе вещей другое. Когда христіанизуется Скандинавія, христіанство прочно обосновалось въ имперіи Карла Великаго, просвѣтителя Даніи и свирѣпыхъ саксовъ. На Скандинавію идетъ германское христіанство. Его оплотъ—германская имперія, а за нею въ тылу еще христіанство романизованныхъ франковъ, весь сложный, обладавшій уже тогда сѣдой культурой романскій міръ. На западѣ, на островахъ Британіи, уже спорятся христіанство кельтовъ и англо-саксовъ; церковныя броженія отражаютъ въ себѣ долгую традицію нѣсколькихъ наслоеній христіанской проповѣди. Только черезъ посредство всѣхъ этихъ промежуточныхъ этаповъ вліяетъ на еще языческую или только-что новообращенную Скандинавію Римъ. Онъ далеко. Не онъ властенъ. Напротивъ, между Кіевомъ и Византіей непосредственныя отношенія. Лишь греческая же Корсунъ или тѣсно связанная съ Кіевомъ, въ этнографически, ни политически не представляющей чего-либо отдѣльнаго, Переяславль—первая метрополія восточныхъ славянъ,—поспособствовали на перепутьи между Византіей и Кіевомъ распространенію среди друживной Руси Христова ученія.

Напротивъ христіанизациі центральной Европы по типу

своему на рубежѣ намѣченныхъ мною второго и третьяго периодовъ. Выраженіе „христіанизація варваровъ“ тутъ почти не примѣнимо. Христіанство идетъ еще не *in barbaros*, а все еще или во всякомъ случаѣ въ значительной степени—*in gentiles* или *in paganos*. Памятники, относящіеся до юго-западной или центральной Европы, даютъ намъ свѣдѣнія о рядѣ культовъ полу-античнаго полу-варварскаго язычества. Таковы Меркурій Розмерта на среднемъ Рейнѣ, *Mars Halamardus* 29 легиона при императорѣ Клавдія, *Mars Thingsus in caeno Frisorum* и др. Въ городахъ уже давнымъ давно ведутъ риторы преподаваніе гуманитарныхъ языческихъ знаній, и ихъ кельтскіе и германскіе воспитанники не чужды античной философіи. Общественныя игры, культы и литературы, подорожныя гостиницы-госпитали, древне-римскія помѣстья, какъ зачатки будущихъ феодальныхъ владѣній, римское право и, что всего важнѣе, давнія прочно установленныя дѣловыя и политическія сношенія съ Имперією и Римомъ, все это долженъ принимать въ соображеніе историкъ религіи при изслѣдованіи христіанизаціи варваровъ центральной Европы. И вотъ, такъ какъ отъ болѣе типичнаго, т.-е. болѣе простаго всегда правильнѣе переходить въ научныхъ проблемахъ къ болѣе сложному, мнѣ представляется, что изученіе христіанизаціи Руси должно предшествовать и даже въ значительной степени расчистить путь для пониманія того, каковыя образомъ стала на нѣсколько столѣтій раньше христіанской и подчиненной Риму центральная варварская Европа кельтовъ и южныхъ германцевъ.

* * *

Итакъ, настоящая работа въ общемъ и цѣломъ поставила себѣ задачей изученіе литературныхъ памятниковъ той поры, когда христіанизуются варварскіе народы Европы. Но это, казалось бы, чисто историко-литературное изслѣдованіе переходитъ въ изслѣдованіе историко-религіозное, потому что памятники наши такъ же живы, какъ и сама жизнь. Они событія. Они направлены къ опредѣленной цѣли; они акты борьбы интересовъ и потребностей вѣры, т.-е. того самаго жгучаго и самаго высокаго, что опредѣляетъ интересы и потребности. И только покончивъ съ объемами задачами, т.-е. и съ

историко-литературной, и съ историко-религіозной, попутно придется, поставить себѣ третью, уже исключительно историко-религіозную, которая сведется къ отвѣту на вопросъ, что представляло собою язычество варварскихъ народовъ Европы.

Стелется ученіе Христа съ юга на сѣверъ, отъ береговъ Средиземнаго моря по лѣсамъ и перелѣскамъ, черезъ горы и равнины центральной и восточной Европы, вверхъ и внизъ по теченію рѣкъ и растутъ погосты и монастыри, пока всѣ варварскіе народы Европы не станутъ христіанами, и сольется во-едино европейская и христіанская цивилизаціи. Мы забыли эти вѣка гибели языческихъ боговъ, уничтоженія ихъ капищъ и подвиговъ мученичества и церковнаго благоустройства проповѣдниковъ христіанства среди варваровъ. Великая проблема о христіанствѣ всегда разсматривается при свѣтѣ его столкновенія съ античнымъ міромъ, т. е. съ язычествомъ греко-римлянъ. Но вѣдь всемірной религіей стало христіанство только послѣ побѣды надъ язычествомъ варваровъ. Только при помощи христіанства, когда крестъ на мѣстѣ древнаго орла украсилъ знамена римскихъ легионовъ и когорть, и еще гораздо успѣшнѣе послѣ того, какъ не стало вовсе желѣзнаго римскаго воинства, осуществляли Римъ и Византія свое назначеніе, подчинивъ своей цивилизаціи всю Европу. Современные народы дѣтща этой побѣды. Нѣтъ ея значительнѣе, и оттого движеніе христіанства *in barbaros*,—антитеза южнаго греко-римскаго христіанскаго міра и язычества варваровъ,—величайшая изъ всѣхъ антитезъ въ исторіи человечества. Нельзя оцѣнить какъ слѣдуетъ христіанства, не только не углубившись въ сложную полноту Рима и Византіи той поры, о которой рѣчь въ этой книгѣ, но даже не извѣсивъ хорошенько, что и какъ уничтожало и что несло съ собою христіанство, двигалось на сѣверъ. Оттого не надо останавливаться передъ пристальнымъ изученіемъ тѣхъ еще дѣтскихъ и блѣдныхъ, какъ сама природа сѣвера Европы, памятниковъ той знаменательной поры. Необразованы ихъ авторы, скромны и просты идейные завѣты, какія имъ прежде всего предстоятъ исполнять, но они совершили великій переворотъ и чревать послѣдствіемъ иногда дѣтскій лепетъ ихъ писаній, занесенныхъ на грубый пергаментъ большимъ, неуклюжимъ, соотвѣтственно содержанію, дѣтскимъ почеркомъ устава и полуустава.

Мифологамъ хотѣлось расцвѣтять и разукрасить грубый варварскій міръ въ языческую пору. Національная гордость влекла представить его въ роскоши искусства и возвышеннаго міропониманія, а его поэзію и его культъ сдѣлать достойными любованья. Но скорбно читать у арабскихъ, римскихъ и греческихъ писателей презрительные отзывы о грубости и грязи нашихъ варварскихъ предковъ. И вдумываясь въ ихъ бытъ и нравы той поры, когда они были предоставлены самимъ себѣ, трудно осмыслить ихъ вѣру приемами, хотя сколько-нибудь приближающими ихъ къ блестящему и образованному язычеству античныхъ народовъ.

Въ настоящей работѣ я старался ничего не преувеличивать, держаться насколько это возможно, ближе къ тому, что даютъ намъ сами памятники. Особенно убого было язычество Руси, жалки ея боги, грубы культъ и нравы. Не поэтически смотрѣла Русь на природу, и не возсоздавало воображеніе никакой широко-задуманной религіозной метафизики. Но значить ли это, что не надо съ любовью и довѣріемъ относиться къ той вѣкогда тоже по своему облагодѣтельствовавшей вѣрѣ славянъ, какая бы несовершенная и для христіанина нечестивая она бы ни была. Чтобы дать понятъ, какъ правильнѣе всего, надо относиться къ религіямъ варварскихъ народовъ, я взялъ эпиграфомъ моей работы эти прекрасныя слова Вгагаваджиты, которыя перевожу съ англійскаго ихъ перевода Макса Мюллера: „Какую бы форму (божества) ни захотѣлъ обоготворить вѣрующій, Я приспособляю къ ней его вѣру. Обладая этой вѣрой, онъ старается приобщиться къ этой (формѣ божества) и получаетъ отъ нея то благо, какого онъ хочетъ (хотя оно) на самомъ дѣлѣ дано мною“. Или еще: „Даже тѣ, о, сынъ Кунти! кто, предавныя другимъ божествамъ, съ вѣрою обоготворяютъ ихъ, мнѣ служатъ (только) неправильнымъ способомъ“ (Sacred books of the East. Oxford. 1882. Clar. Press. vol. VIII pp. 76 & 84). Какъ всюду и какъ всегда, сливались во-едино потребности и вѣра, хозяйство и міропониманіе, мораль и бытъ. И это общее, одно и нераздѣльное, чѣмъ жила славяне, вошедшіе въ составъ Руси, на благо было потому, что отсюда, изъ этой непочатой и плохо воздѣланной еще черной матери-земли возросло прекрасное и великое, что создало святую Русь.

Не возвышенное, высоко вознесенное богословской мудростью христіанство воспріяла только-что крещеная Русь. Новая ея вѣра была, конечно, простой вѣрой малыхъ снѣгъ. Пока основываются тамъ, на Западѣ, университеты и, сидя на соломѣ у ногъ своихъ учителей, развоплеменные слушатели богослововъ-схоластиковъ, узнавали и объ Платонѣ, и объ Аристотелѣ и объ Аверровсѣ, умѣли разобраться въ заблужденіяхъ павликіанъ и манихеевъ, обсуждали тайну Предопредѣленія и первороднаго грѣха, на соборахъ священниковъ, византійскіе и свои собственные христіанскіе и книжники преподавали самыя основы христіанской морали и христіанскаго богослуженія. Но славалась зато въ вѣкую цѣлостность повая вѣра и дружинный бытъ, новая государственность и древняя преданность родилѣ; такой надеждой на одно святое благо для Руси, ставшей теперь святою Русью, исполнились сердца христіанъ-дружинниковъ, создателей новой государственности; такъ прекрасны казались священныя службы и жизнь въ монастыряхъ, просвѣщавшихъ окружное населеніе, еще воснѣвшее въ язычествѣ; такъ полны знанія и мудрости только-что возникавшія свои или пришедшія отъ балканскихъ и константинопольскихъ славянъ книги; такой возвышенной стала представляться теперь борьба съ погалою степью, закончившаяся, увы, трагически!.. И хочется, памятуя о будущемъ, позабыть тѣ горькіе споры съ церковью и въ самой церкви, ради которыхъ часто изслѣдователи будто нарочно обѣдняютъ рассказы лѣтописцевъ, стараются быть скептиками и этимъ предъявляютъ къ памятникамъ несообразныя требованія. Всегда священна и свята жизнь человѣческая, и самая грѣховность ея—лишь испытаніе святости. Но особеннымъ сіяніемъ окружены должны быть эпохи великихъ рожденій, совсѣмъ новыхъ, влекущихъ за собою мірорыя послѣдствія религіозныхъ, а, стало быть, и соціально-политическихъ переворотовъ.

Послужившіе предметомъ настоящаго изслѣдованія памятники—не поэзія, а исторія зодчества и живописи той поры не улажились въ его рамки. Но, расчищая передъ собою трудный путь, эта работа стремится представить и то искусство, что вмѣстѣ, сопряженно, во взаимодействіи съ проповѣдями и переводами церковныхъ книгъ, съ богослуженіемъ,

церковнымъ зодчествомъ и привладнымъ мастерствомъ, служило неустаннымъ стимуломъ, пока, совершенствуясь и изощряясь, не возсіало тамъ на западъ неизмѣримо ярче, чѣмъ у насъ, пестрымъ блескомъ своей своеобразной и причудливой для насъ теперешнихъ людей—христіанской эстетической среднихъ вѣковъ.

I.

Къ литературѣ вопроса.

Въ четвертомъ томѣ *Лѣтописей русской литературы и древностей*, вышедшемъ въ 1862 году, проф. Н. С. Тихомировъ собралъ вѣсколько проповѣдей, упоминающихъ о язычествѣ. Онъ объединилъ ихъ общимъ заглавіемъ: „Слова и поученія, направленные противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ“. Съ тѣхъ поръ эти произведенія нашей письменности хорошо извѣстны всякому, занимающемуся славяно-русскими религіозными древностями. Но вотъ прошло уже почти полвѣка, а тексты ихъ все еще остаются не изслѣдованными. До сихъ поръ не выяснено, ни каковы ихъ взаимныя отношенія, ни время ихъ возникновенія. Это, разумѣется, не только не позволяетъ пользоваться ихъ данными вполне сознательно, но боясь впасть въ преувеличеніе, во оставляетъ въ значительной степени открытымъ вопросъ и о томъ, откуда почерпнули ихъ авторы и компиляторы сообщаемыя ими свѣдѣнія. Передъ всякимъ, кому приходится обращаться къ нимъ, какъ къ источнику, широкое поле для догадокъ, не очерченное почти никакими предѣлами. Чему вѣрять и чему нѣтъ, изъ того, что мы узнаемъ изъ этихъ памятниковъ о нашемъ язычествѣ, остается дѣломъ самаго общаго сужденія, чуть не личнаго вкуса.

Основной источникъ вѣкоторыхъ изъ нихъ, а именно послѣднихъ заглавіе: „Слово св. Григорія изобрѣтено в тольцѣхъ о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ

ї треба им клали, то ї нинѣ творят“, правда, тогда же былъ опредѣленъ Тихонравовымъ. Это проповѣдь Григорія Богослова на Богоявленіе. Отрывки греческаго текста и отрывки древнеславянскаго перевода по Синаодальной рукописи XIV в. были напечатаны en regard съ двумя подобными же древнерусскими словами. Съ тѣхъ поръ проф. Будиловичъ издалъ всѣ тринадцать проповѣдей Григорія Богослова, имѣвшія распространеніе въ нашей древней письменности, по рукописи XI в., принадлежащей Имп. Публичной Библіотекѣ. „Бесѣда на Богоявленіе“ напечатана здѣсь первой. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, весь текстъ ея славянскаго перевода. Явилась, значитъ, возможность выяснитъ, что въ нашемъ Словѣ „въ толцѣхъ“, т. е. толковомъ, просто переводъ и что прибавлено. Такое несложное изслѣдованіе существенно важно, такъ какъ безъ него совершенно невозможно отдать себѣ отчета въ томъ, что вообще можно отнести къ славяно-русскому язычеству. Но такое сличеніе, однако, не сдѣлано даже тѣмъ, кто тѣмъ не менѣе черпалъ свѣдѣнія изъ этого памятника. Изслѣдователи, обыкновенно довольствовались простымъ огульнымъ сужденіемъ и считали русскимъ все казавшееся имъ таковымъ по чисто внѣшнимъ признакамъ.

Поученія, озаглавленные одинаково: „Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правой вѣрѣ“ къ греческому источнику, повидимому, не восходятъ. Съ большой долей вѣроятія ихъ всегда считали оригинальными русскими произведеніями. Но тѣмъ болѣе представляется необходимымъ, раньше чѣмъ пользоваться ихъ данными, какъ источникомъ для возстановленія языческой вѣры нашихъ предковъ, разобраться въ томъ, когда и гдѣ они возникли. Равнымъ образомъ въ высшей степени важно и то, для кого собственно составлены эти проповѣди, къ кому онѣ обращались, потому что только отдавши себѣ отчетъ и въ этомъ, можно оцѣнить сообщаемыя памятникомъ подробности. Сама рукопись, въ которой дошло до насъ древнѣйшее изъ произведеній этой группы—XIV в.; это знаменитый Паисьевскій Сборникъ. Неужели же еще въ XIV в. могла представить интересъ и имѣть значеніе проповѣдь, бичующая язычниковъ и двоевѣрцевъ? А другія рукописи, изъ которыхъ почерпнулъ Тихонравовъ напечатанныя имъ поученія, еще моложе! Оттого, если и относятъ обык-

новенно Слово Христолюбца къ до-монгольской порѣ, то опять по соображеніямъ самаго общаго характера.

Проф. Голубинскій пашеть о немъ слѣдующее: „Единственный предметъ, который послѣ имѣвшихся въ славянскомъ переводѣ греческихъ правоучительныхъ словъ и специальныхъ правоучительныхъ сочиненій, дѣйствительно, требовалъ со стороны русскихъ учителей ихъ собственныхъ поученій, это—остатки язычества и языческихъ суевѣрій среди русскихъ христіанъ. Но сихъ-то поученій, дѣйствительно и особенно важныхъ, какъ кажется, и писано было всего меньше. Въ настоящее время ихъ извѣстно всего три, а къ періоду до-монгольскому можетъ быть отнесено только одно. Поученіе это—подписанное: Слово нѣкоего Христолюбца“... ¹⁾ Проф. Голубинскій видитъ, такимъ образомъ, въ авторѣ „Слова“ знающаго наше древнее язычество христіанскаго „учителя“, искореняющаго пережитки старыхъ вѣрованій. Мнѣ представляется такой образъ весьма мало правдоподобнымъ и оттого мнѣ кажется необходимымъ постараться найти въ самихъ нашихъ памятникахъ указанія еще и на то, какова та среда, въ которой вообще имѣло смыслъ „учителю“ распространяться о древнемъ язычествѣ, называть боговъ, объяснять и изображать обряды.

Не такъ давно, въ 1897 году, изданныя проф. Тихонравовымъ поученія и слова были перепечатаны въ третьемъ выпускѣ *Памятниковъ древне-русской церковно-учительской литературы* проф. А. И. Пономарева. Они здѣсь снабжены обширнымъ предисловіемъ покойнаго проф. Владимірова и примѣчаніями его же и редактора изданія. Можно было бы ожидать, что тутъ сдѣлана вся необходимая работа для того, чтобы наши памятники могли быть сознательно используемы изслѣдователями древне-русскихъ вѣрованій. Однако—ничего подобнаго. Сами тексты воспроизведены по Тихонравовскимъ безъ какого бы то ни было филологическаго комментарія. Даже текстъ „Слова нѣкоего Христолюбца“, сообщенный давнымъ давно Срезневскимъ по Золотой Цѣпи въ его „Древнихъ памятникахъ русскаго письма и языка“ ²⁾ и особенно

¹⁾ Исторія русск. церква I² стр. 825—827.

²⁾ *Извѣстія Имп. Академіи Наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности* т. X (старая серія in. 4^o) 1861—63, стр. 692—696.

исправный, не только не помѣщенъ в вовсе не принятыя во вниманіе, но онъ даже и не указавъ. Предисловіе проф. Владимірова даетъ общій очеркъ славяно-русской мнѳологіи съ ссылками на его „Введеніе въ исторію русской литературы“¹⁾, а примѣчанія дополняютъ свѣдѣнія изъ нашихъ поученій о томъ или вномъ богѣ или обрядѣ, безъ малѣйшей попытки отнестись въ этимъ свѣдѣніямъ критически и взвѣснить ихъ самихъ по себѣ, равнѣше чѣмъ погрузиться въ дебри фольклористическихъ сближеній и сопоставленій. При такомъ пониманіи задачъ изданія, ни одинъ изъ поставленныхъ выше вопросовъ не затронуть даже вскользь. Они не возникали ни передъ издателемъ, ни передъ авторомъ предисловія и примѣчаній. Между тѣмъ, если можно надѣяться, что когда-нибудь прольется новый свѣтъ на древнія вѣрованія нашихъ отдаленныхъ предковъ до ихъ крещенія, то надежда эта прежде всего въ строгой критикѣ письменныхъ и наиболѣе древнихъ источниковъ по языческимъ вѣрованіямъ.

Изданіе проф. Пономарева вообще не можетъ быть названо тщательнымъ. Пользоваться имъ можно для научныхъ цѣлей лишь съ величайшей осторожностью. Чтобы не быть голословнымъ, укажу на недочеты даже въ самой этой простой перепечаткѣ текстовъ, изданныхъ Тихонравовымъ. Два поученія: „Слово отъ св. Евангелія“ и „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго, Архиепископа Константина града о томъ, како первое погани вѣровали въ идолы, и т. д.“ были изданы Тихонравовымъ по рукописи Новгородскаго Софійскаго собора. Но Тихонравову были извѣстны и другіе тексты. Такъ „Слово отъ св. Евангелія“ онъ нашелъ еще въ одномъ сборникѣ Троице-Сергіевой Лавры и въ примѣчаніяхъ далъ разночтенія по нему. Другое упомянутое только что Слово, приписанное Іоанну Златоустому, въ той же самой рукописи Новгородскаго Софійскаго собора встрѣчается еще разъ. Разночтенія съ этимъ вторымъ текстомъ даны тоже въ примѣчаніяхъ и этотъ второй текстъ названъ В. Въ *Памятникахъ* проф. Пономарева перепечатаны эти Слова вмѣстѣ съ разночтеніями, но нигдѣ, ни въ предисловіи, ни въ примѣчаніяхъ не объяснено, откуда они и что значить это В. По-

¹⁾ Киевъ. 1896 г.

слѣднее изъ напечатанныхъ Тихонравовымъ поученій озаглавленное просто: „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго“, проф. Пономаревымъ не помѣщено, опять безъ всякой оговорки. Оговорка эта однако была совершенно необходимой, потому что въ другомъ мѣстѣ и среди совершенно другихъ проповѣдей и это Слово находится въ *Памятникахъ*, только по другой рукописи и подъ другимъ заглавіемъ (см. № 50 на стр. 104).

Памятники проф. Пономарева для всякаго изучающаго литературу обличеній представляютъ однако весьма важное пособіе. Въ немъ можно почерпнуть тутъ множество свѣденій, и при чемъ не только оттого, что удобнѣе имѣть въ одномъ изданіи цѣлый рядъ однородныхъ произведеній, чѣмъ искать то тамъ, то здѣсь, то въ „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“ Срезневскаго, то въ *Православною Собесѣдникъ* за 1858, 1859 и 1860 и проч. года. Очень много существенно важныхъ свѣдѣній находятся и въ примѣчаніяхъ проф. Пономарева. Оттого тѣмъ болѣе нельзя не пожалѣть, о системности, научной выдержанности и неряшливости этого изданія.

Вскорѣ послѣ выхода въ свѣтъ *Памятниковъ* проф. Пономарева въ *Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ* ¹⁾ стали печататься статьи г. Азбукина, специально посвященные вопросу о борьбѣ русской церкви съ язычествомъ. Эти статьи собранныя вмѣстѣ составили цѣлое изслѣдованіе. Въ центрѣ его стоятъ, разумѣется, все тѣ же поученія, что были собраны и издавы Тихонравовымъ, но, походя, подобрано довольно многое другое. Тихонравовскія проповѣди оказались вовсе не такъ одиноки. О язычествѣ и двоевѣріи, оказалось, находится довольно много свѣдѣній въ нашей древней письменности. Однако, кромѣ заслуги сведенія вмѣстѣ извѣстнаго количества матеріала, едва ли есть, что сказать о работѣ г. Азбукина. Она вызвала очень суровую и, увы, справедливую отвѣдь проф. Голубинскаго ²⁾. Г. Азбукинъ филологически своихъ источниковъ не изучалъ вовсе, а свѣдѣнія его о древнихъ религіяхъ вообще и въ частности о славяно-русскомъ язычествѣ болѣе,

¹⁾ Тома XXVIII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX.

²⁾ Отзывъ о сочиненіи Азбукина, представленномъ въ Имп. Акад. Н. на соиск. преміи графа Толстого. Сиб. 1905. (Отд. листомъ).

чѣмъ ограничены. Какъ изслѣдованіе по исторіи русской церкви работа его тоже не имѣетъ значенія.

Вотъ вся литература по вопросу, которому посвящено настоящее изслѣдованіе, за цѣлыхъ полвѣка. Матеріалъ накопился. Изученія его однако не было. Отчего? Я постараюсь отвѣтить на этотъ вопросъ, потому что одновременно выяснится и то, почему вообще интересъ къ изученію религіозныхъ древностей послѣ столькихъ увлеченій и такой огромной литературной производительности за первую половину XIX в., потомъ стали гаснуть и наконецъ исчезъ вовсе.

Въ этомъ отношеніи въ высшей степени поучительны небольшія статьи акад. Ягича въ его *Archiv*, озаглавленные „Mythologische Skizzen“¹⁾. Тутъ выражена, мнѣ кажется, всего ярче точка зрѣнія современной науки на то, что когда то называли мнѳологіей и чему хотѣлось бы теперь подыскать какое-либо совсѣмъ иное названіе. Поводомъ къ тому, чтобы оговорить статью акад. Ягича служатъ не только принадлежность ихъ столпу современнаго славяновѣдѣнія, но и то, что въ нихъ использованы поученія напечатанныя Тихоновоу.

Прежде всего акад. Ягичъ своеобразно оцѣнилъ самыя эти небольшія произведенія вашей древней письменности. Онъ пишетъ: „den Verfassern und Abschreibern solcher Dichtungen war es mehr um den reichen Wortschall als um dem dabinter steckenden Sinn zu thun, sie gefielen sich im Zusammenklauben von allerlei verpönten, heidnischen Namen, unbekümmert darum, wo und wann und ob überhaupt je solche Namen im Leben vorhanden waren“²⁾. Если такъ смотрѣть на наши поученія, то, конечно, вполне законно поставить вмѣстѣ съ акад. Ягичемъ вопросъ: „Können solche Quellen Wert haben?“³⁾ и отвѣтъ долженъ быть неминуемо отрицательный. Не имѣетъ смысла тщательно изучать ихъ тексты, добиваться болѣе точнаго ихъ приуроченія, стараться ознакомиться съ создавшей ихъ средой и такъ далѣе, если передъ нами „досужіе мудрствованія“, если „досужія руки впи-

¹⁾ *Archiv für slawische Philologie*, IV u V.

²⁾ *Ibid.* B. IV, s. 424.

³⁾ *Ibid.*

сываютъ" въ нихъ то, что случайно приходитъ въ голову. Разъ только играла фантазія и „чесалась" руки книжниковъ и переписчиковъ сказать то или другое о нашихъ древнихъ богахъ, работа надъ текстомъ трата времени. Все равно, что бы и какъ бы ни было, выражаясь словами акад. Ягича, „wir würden zu den grössten Absurditäten gelangen, wollten wir in allem, was diese Aufsätze enthalten, einen echten mythologischen Hintergrund des slavischen Alterthums vermuthen" ¹⁾. Утверждая, что мы пришли бы къ нелѣпостямъ, признавъ лишь *esse*, что сказано въ этихъ произведеніяхъ, акад. Ягичъ еще слишкомъ довѣрчивъ. Никакого критерія судить о томъ, что дѣльное и что пустое, тогда нѣтъ и не можетъ быть.

Подобный взглядъ—взглядъ скептика. И вотъ это и характерно. Скептицизмъ ко всему, что не можетъ быть обосновано на законахъ языковеденія, составляетъ одну изъ главныхъ особенностей филологін 80-хъ годовъ. Эти выраженія поставленныя мною въ скобкахъ: „досужія руки вписываютъ", чья-то рука „почесалась" вписать, „досужее мудрствованіе" принадлежать весьма уважаемому ученымъ и вовсе мною не выдуманы. Они показателъ того же скептицизма. Я бы назвалъ его скептицизмомъ историко-литературнымъ.

Скептицизмъ былъ неизбеженъ. Наука первой половины XIX в. увлекалась самыми обширными часто фантастическими гипотезами. Въ частности, что касается мифологін, то возсоздавая вѣру „сѣдой старины", она нерѣдко сама вступала на путь мифическаго творчества; это приводило иногда къ истинной поэзіи, а зачастую, и къ чему-то такому, къ чему вполнѣ примѣнимы эти слова акад. Ягича „Zusammenklauben von allerlei verpönten heidnische Namen", даже гораздо болѣе, чѣмъ къ составителямъ древнихъ поученій. Въ области исторіи литературы за первую половину XIX в. еще не достаточно обособились и стали самостоятельными съ одной стороны критика, какъ родъ художества слова, а съ другой—критика, какъ научное изученіе. А отсюда публицистика, радикальная, реакціонная, націоналистическая, свободомыслящая и церковная пестрѣла на страницахъ, казалось бы, предназначенныхъ для научнаго изслѣдованія фактовъ. Оттого филологія написали на

¹⁾ Ibid. s. 422.

своемъ знамени, поскольку и они брались и должны были браться за изученіе древнихъ вѣрованій и древней поэзіи, этотъ отрезвляющій лозунгъ: будемъ скептиками.

Я сознательно пишу скептицизмъ, а не критика. Скептицизмъ рядился часто въ обличье критики, но между ними огромное различіе. Въ своихъ „Mythologische Skizzen“ ак. Ягвчъ пишетъ: „Ich will eine Vermuthung aussprechen auf die Gefahr hin, von allen Mythologen—ich selbst möchte ja nicht dazu gezalt werden—mit Unwillen zurückgewiesen zu werden, es schadet aber nicht, zuweilen auch die Stimme eines nüchternen Kritikers zu hören“¹⁾. Но въ этой своей небольшой работѣ онъ гораздо болѣе ученый скептикъ, чѣмъ критикъ, и всѣ черты, отдѣляющія оба понятія, въ ней налицо. И именно эти черты, разумѣется, не безъ непосредственнаго личнаго вліянія маститаго слависта, къ мнѣніямъ котораго не одно уже поколѣніе молодыхъ славистовъ привыкло прислушиваться съ величайшимъ вниманіемъ, отразились на изученіи нашихъ религіозныхъ древностей.

По отношенію къ памятникамъ, съ которыми вамъ предстоитъ ознакомиться, основная теза, проводимая въ „Mythologische Skizzen“ сводится къ слѣдующему. Свои вѣанія о языческихъ богахъ древніе книжники почерпали либо изъ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ, гдѣ боги перечислялись при разсказѣ о началѣ княженія Владимира²⁾, либо изъ вписанныхъ въ лѣтопись поды 1114 годомъ русскихъ глоссъ къ хроникѣ Малалы; тутъ древне-египетскіе божества переведены русскими именами: „сынъ Свароговъ“ и Дажьбогъ³⁾. Такъ какъ наши поученія составляютъ часть Пансьевскаго сборника, то ихъ нѣтъ основаній считать болѣе древними, чѣмъ XIV в.⁴⁾. Значить они моложе обоихъ лѣтописныхъ извѣстій о богахъ, а отсюда все, что въ нихъ не плодъ фантазіи, взято оттуда. Далѣе, разъ Сварожичъ не упомянутъ среди боговъ Владимира, а вписавъ поды 1114 несомнѣнно Новгородцемъ,—это доказывается личнымъ знакомствомъ автора замѣтки съ Ладожскимъ посадникомъ Павломъ—надо думать, что Сварожичъ

¹⁾ В. V, с. 424.

²⁾ Ibid., с. 422.

³⁾ Ibid., с. 419 и 425.

⁴⁾ Ibid., с. 421.

богъ не южный, а сѣверный ¹⁾. Однако въ виду несомнѣнности существованія Сварожича у сѣверо-западныхъ словянъ, о чемъ свидѣтельствуетъ Титмаръ Мерзебургскій и братъ имп. Генриха II, Бруно, можно предположить, что и новгородцы Сварожича знали лишь по наслышкѣ, имѣя сношенія съ западомъ, гдѣ существованіе этого божества, дѣйствительно засвидѣтельствовано ²⁾. Попытка географическаго приуроченія боговъ и призваніе того, что богъ упомянутый только на сѣверѣ Руси, не долженъ быть признавъ почитавшимся, непременно, и на югѣ и обратно, и составляетъ главное приобрѣтеніе заключающееся въ „Mythologische Skizzen“. Это соображеніе строго критическое и съ того времени, какъ оно высказано, оно можетъ считаться общепринятымъ.

Ак. Ягичъ въ принципѣ сошелся тутъ съ Иречкомъ еще въ 1863 г. (*Casopis Ces. Muz. str.* 147) весьма опредѣленно писавшимъ: „и нас Cechu ani o Dazbohu ani o Chrsu zminky není. Tak též u Palaků, Jihoslovánů a Polabanů“. Прямедя это мѣсто ак. Ягичъ и замѣчаетъ: „Der unkritische Afanasiew pflegte alles zu verallgemeinern, so machte er auch Dazbog nebst der unglücklichen Etymologie zu einem uralten, gemeinlavischen Namen für den Sonnengott“ ³⁾. Казалось бы, изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что и Сварожичъ отнесенъ къ сѣверу по разъ установленному взгляду на язычество, не допускающему „alles zu verallgemeinern“. Но вотъ тутъ-то сказывается гораздо болѣе скептикъ, чѣмъ критикъ. Критицизмъ непременно долженъ исходить изъ извѣстныхъ положеній одного характера. Сомнѣніе лишь—слѣдствіе ихъ примѣненія къ подлежащимъ изслѣдованію явленіямъ. Критицизмъ ограничиваетъ выводы, но не стѣсняетъ ихъ. Онъ лишь требуетъ опредѣленной заранѣ признанной методологически правильной провѣрки. Скептицизмъ—яначе. Онъ сомнѣвается вообще. Онъ не увѣренъ ни въ принципахъ, ни въ данныхъ. Оттого очень часто имъ руководить лишь простой здравый смыслъ, самый шаткій изъ всѣхъ критеріевъ, когда дѣло идетъ о научной работѣ надъ памятниками глубокой древности.

¹⁾ Ibid, s. 412

²⁾ Ibid, s 423 и 426

³⁾ В. V, s. 4.

Менѣ всего ставеть скептикъ трудиться именно надъ основными предпосылками, надъ теоретическимъ обоснованіемъ. И вотъ въ тѣхъ же „Mythologische Skizzen“, подѣ влияніемъ которыхъ, наконецъ, вошло въ обыкновеніе проверять источники нашихъ свѣдѣній о язычествѣ и не выходить за данныя въ этихъ источникахъ географическія и этнографическія предѣлы; тѣмъ не менѣе относительно напр., Дажбога признаю, что „in der That einst bei den Sudslawen (Serben, Bulgären) ein als übernatürliches Wesen aufgefasster Träger dieses Namens bekannt war“¹⁾). Основаніемъ этому служить при этомъ лишь заведомо богомилская, записанная въ XIX в., сербская сказка о мірозданіи, гдѣ на мѣстѣ Сатанаила поставленъ какой-то Дабогъ!²⁾

Вопросами о томъ, что представляютъ собою наши древнія божества т.-е., выражаясь языкомъ мифологовъ, какова ихъ „мифологическая природа“, настоящее изслѣдованіе не займется вовсе. Оттого лишь для характеристики взгляда на изученіе религіозныхъ древностей Руси, которое мнѣ кажется наиболѣе распространеннымъ среди современныхъ русскихъ представителей филологин и историн напомню, что въ „Mythologische Skizzen“ не только Хорсъ признанъ богомъ солнца³⁾, на основаніи извѣстнаго мѣста Слова о Полку Игоревѣ, а Стрибогъ богомъ вѣтра по соображеніямъ этимологическимъ⁴⁾, но еще богомъ солнца признанъ и Дажбогъ, потому что въ Лаврентьевскомъ спискѣ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ между именами Хорса и Дажбога пропущена связка⁵⁾. Между тѣмъ уже въ то время когда писались „Mythologische Skizzen“ все болѣе выяснялось, насколько неправдоподобно предположеніе, будто боги индо-европейскихъ народовъ олицетворяютъ силы природы. Съ тѣхъ поръ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ древнегреческой мифологин проф. Фарнелемъ уже категорически формулировано то положеніе, что всѣ попытки этимологическихъ объясненій значенія древнихъ божествъ оказались безплод-

¹⁾ Ibid., s. 11.

²⁾ Ibid., s. 11—12.

³⁾ S. 8.

⁴⁾ Ibid., s. 4.

⁵⁾ S. 7.

ными ¹⁾. Но оставаясь на точкѣ зрѣнія скептицизма одинаково отнесется ученый и къ свидѣтельствамъ древнихъ памятниковъ и къ результатамъ научныхъ изслѣдованій. И то и другое вызоветъ лишь одно — сомнѣніе.

Скажу даже болѣе: скептицизмъ по самой сути дѣла консервативенъ. Онъ такъ же мало отрицаетъ какъ и признаетъ. Эта черта и сказывается въ большинствѣ статей и руководствъ по религіознымъ древностямъ славянъ. Матеріалъ растетъ. Онъ разнообразенъ. То, что собрали въ этомъ отношеніи фольклористы, можетъ безъ преувеличенія быть названо необозримымъ, а изслѣдованія запаздываютъ, новыя точки зрѣнія или теорій не возникаютъ вовсе или весьма рѣдко. Отчего? Именно потому, что наиболѣе распространеннымъ остается мнѣніе, что свѣдѣнія наши *сомнительны*.

Эта черта сказалась напр., въ книгахъ Махала ²⁾ и Луи Леже ³⁾. Онѣ задуманы, какъ руководства. Рубрики остались все тѣ же, уваслѣдованныя отъ Афанасьева. Сообщаются имѣющіяся свѣдѣнія подъ именемъ того или другого бога, того или иного обряда. Сообщаются и мнѣнія ученыхъ, старыхъ и новыхъ, однаково, они противопологаются другъ другу къ свѣдѣнію читателя, при чемъ иногда одно, иногда другое мнѣніе представляется менѣе вѣроятнымъ по случайнымъ признакамъ, но вѣтъ даже призыва къ изслѣдованію, не говорится даже больше симпатій къ той, а не другой теоріи осмысленія эволюціи религіознаго сознанія. Преобладаетъ взглядъ, который можно было бы формулировать слѣдующимъ образомъ: къ сожалѣнію мы ничего не знаемъ о славянскомъ язычествѣ; вотъ данныя, на основаніи которыхъ были высказаны нѣкоторыя предположенія; большинство изъ нихъ оказалось въ значительной степени увлеченіями мифологовъ, но за немнѣніемъ лучшаго, можно сохранить наиболѣе правдоподобныя; вотъ новыя данныя, подтверждающія эти старыя теоріи, а вотъ другія, которыя какъ будто-бы противорѣчатъ имъ.

Но что это значитъ: знать о древней давно угасшей вѣрѣ?

¹⁾ Farnell Cults of greek states. Oxzord. 1900. v. I, pp. 4—5.

²⁾ Máchal. Nákras slavianskeho bajeslovi. Praha. 1892.

³⁾ L. Leger. Mythologie Slave, Paris. 1902

Не ясно ли, что тутъ возникаетъ два совершенно различныхъ и даже мало соприкасающихся другъ съ другомъ въ своихъ конечныхъ цѣляхъ стремленій? Одно изъ нихъ я назвалъ бы художественной точкой зрѣнія. Именно художественностью своей, открывающаюся наслажденіемъ отъ созерцанія, какъ внѣшняго такъ и внутренняго, игрой незаинтересованнаго, гнѣшащаго воображенія привлекаетъ къ себѣ возможность проникнуть въ сѣдую старину, прочувствовать вѣру отдаленныхъ предковъ, оживить передъ собой мѣны, обряды, представленія, всю осложненность религиозныхъ переживаній. А такъ какъ современному человѣку древнія вѣрованія доступны лишь какъ осмысленіе, а не какъ живое чувство и живая вѣра, то при такомъ отношенія выступаетъ впередъ стремленіе догматизировать былую вѣру. Догматы какой-либо религіи возникаютъ лишь поздно, когда явятся уже возможность у ея ревнителей самимъ осмыслить свою вѣру и этимъ отвѣтить потребности, какъ бы представить уму давнія чувства. Оттого догматы присущи лишь высоко развитымъ религиознымъ системамъ. Догматы формулируетъ уже богословіе. Не ясно ли отсюда что возсоздать догматы угасшей религіи — задача настолько трудная, что ее можно съ полнымъ правомъ считать неисполнимой и что тутъ неминуемо должно вступить во всѣ свои права художественное проникновеніе? Но возможно и другое стремленіе и только его я назову научнымъ. Оно не заботится ни о возсозданіи ни о догматизированіи мертвой религіи. Какъ ни заманчива надежда когда-нибудь продумать и одѣнить былое религиозное сознаніе въ одномъ законченномъ цѣломъ, исторія религій, какъ наука отказывается отъ него. Она удовлетворяется лишь тѣми элементами вѣры, какіе она можетъ почерпнуть изъ источниковъ и пользуется ими для основной задачи всѣхъ культурно-историческихъ дисциплинъ: для объясненія того, какъ возникли и какъ сложились явленія современности.

Различіе, которое я стараюсь провести, можетъ быть, лучше всего объяснить такой примѣръ. Стремленіе возсоздать языкъ Гомера, языкъ провансальскихъ трубадуровъ, языкъ Беовульфа или Слова о Полку Игоревѣ — стремленіе художественное въ томъ смыслѣ, что оно надѣется расширить наслажденіе, доставляемое намъ этими произведеніями.

Оно свойственно въ той или иной степени каждому филологу, но опредѣляется оно, само по себѣ, не только знаніями, но трудно преодолимымъ препятствіемъ: талантомъ. На пути къ достиженію этой цѣли и стоять—уже мертвая фонетика, уже мертвая морфологія и мертвый синтаксисъ. Оттого филологъ, поскольку онъ только ученый, ограничиваетъ тутъ свои усилія. Онъ довольствуется лишь скромнымъ предположеніемъ, что напр., въ позднюю эпоху римской имперіи должна была, повидимому, возникнуть нѣкоторая разговорная *колумъ*; но ему важны лишь элементы этой *колумъ*, объясняющія необходимое для его построеній о восхожденіи романскихъ языковъ къ сродному пра-языку. Онъ довольствуется установленіемъ того, что напр., въ народной латыни ударяемый слогъ могъ быть и четвертымъ отъ конца, потому что отсюда объясняются такія словообразованія, какъ *A'relat* > *Arle*+s, $\frac{\text{mons Mércurii}}{\text{mons mártirogam}}$ > *Monmartre*.

Также точно должны мы отнестись и къ древнимъ религіознымъ вѣрованіямъ. Восстановленіе древняго язычества и попытки догматизировать религіозную систему, никогда не достигшую той высоты сознательности и стройности, на которой возникаютъ догматы,—одно, а изученіе элементовъ культа, вѣрованій, религіозныхъ потребностей и обрядовъ, составлявшихъ эту систему—совершенно другое. Повторяю: скептицизмъ былъ необходимъ. Но если подъ его влияніемъ изъ свѣтового круга научныхъ изслѣдованій вытѣсняются такія важныя данныя быта, повѣрій и понятій, какія представляютъ собою религіозныя древности, то скептицизмъ этотъ несомнѣнно должно преодолѣть.

Въ методологическомъ отношеніи между мифологомъ, мечтающимъ о воссозданіи древняго язычества и изслѣдователемъ религіозныхъ древностей, все равно, будетъ ли онъ историкомъ, историкомъ религій или филологомъ,— то весьма существенное различіе, что въ прежде всего интересуютъ совершенно различныя эпохи. Мифолога тянетъ все дальше въ глубь старины къ такъ назыв. эпическому быту, когда язычество представляется ему непочатымъ и изначальнымъ. Второму, напротивъ, все яснѣе становится то обстоятельство, что наибольше важнымъ моментомъ должны быть признаны, самые по-

слѣдніе прощальныя вздохи угасавшей вѣры. Именно въ памятивахъ того времени, когда язычество уже столкнулось съ христіанствомъ, и это послѣднее сказалося во всемъ укладѣ жизни, всего продуктивнѣе и цѣлесообразнѣе искать давнихъ для пониманія древнихъ вѣрованій. Вѣдь языческое міросозерцаніе должно было вліять. Христіанству совершенно неизбежно приходилось вести съ нимъ борьбу. Въ чемъ же выражалась она? Какъ велась эта борьба, въ какой средѣ, въ какой преемственности событій? Что оказывалось наиболѣе упорнымъ и неподдатливымъ изъ прежнихъ понятій, нравовъ и воззрѣній? Такъ подходимъ мы вплотную къ этому представленію возникшему въ первые вѣка христіанства—къ двоевѣрію. О двоевѣрїи упоминаетъ въ самыхъ первыхъ строкахъ знаменитое „Слово вѣкоего Христолюбца“. Осмыслить это двоевѣрїе и значить понять процессъ проникновенія свачала на Русь, а потомъ и ко всемъ сѣверо-восточнымъ славянскимъ племенамъ, объединеннымъ Русью, новой вѣры, очень скоро настолько укоренившейся, что Русь станетъ называться святою Русью.

Вчитываясь въ тексты тѣхъ произведеній, которымъ посвящено настоящее изслѣдованіе, преодолевая постепенно нагроможденные на нихъ несообразности, заставившія акад. Ягича дать имъ такую безотрадную оцѣнку, мнѣ стало все яснѣе казаться возможнымъ добиться въ нихъ смысла, дать имъ соотвѣтствующую историко-литературную оцѣнку. Послѣднія работы акад. А. А. Шахнатова освѣщали путь. Близость древнихъ проповѣдей къ лѣтописямъ становилась все понятнѣе. Наконецъ обнаружилось послѣ цѣлаго ряда зріегаціоні и та эпоха, когда возникли основныя поученія и слова противъ язычества и двоевѣрїя. И тогда самая возможность предположить, что рукою авторовъ, переписчиковъ и компиляторовъ руководили какія-то досужія мудрствованія, окончательно исчезла. Вмѣсто нея выяснились самыя серьезныя заботы и усилія древнихъ ввижянковъ, вызвавшія къ жизни цѣлое литературное движеніе, имѣвшее и своихъ классиковъ, и своихъ подражателей, волновавшее умы, напрягавшее волю. Изъ забытья встали и опредѣленныя личности, которыхъ имена скрыты отъ насъ, повидному, навсегда, но образъ жизни которыхъ, среда, знанія и заблужденія понятны

и въ историческомъ отношеніи заслуживаютъ полнаго вниманія.

Мнѣ остается только указать важнѣйшіе этапы того пути, который предстоитъ пройти, шагъ за шагомъ отвоевывая себѣ отъ глубокой древности крупныя знанія. Намъ предстоитъ выяснитъ:

- каковы взаимныя отношенія однородныхъ поученій, собранныхъ Тихомировымъ или разбросанныхъ по другимъ изданіямъ,
- каковъ ихъ слоевой составъ и является ли возможнымъ установить время возникновенія по крайней мѣрѣ наиболѣе значительныхъ изъ нихъ,
- при какихъ обстоятельствахъ, когда и для чего составлены и перерабатывались наши поученія,
- кто были ихъ авторы и чего хотѣли они ими достигнуть?

Отъ рѣшенія этихъ вопросовъ будетъ зависѣть рѣшеніе другихъ уже не филологическихъ, а религіозно-историческихъ:

- что въ нашихъ памятникахъ относится къ славяно-русскому язычеству,
 - что и при какихъ обстоятельствахъ было о немъ извѣстно составителямъ различныхъ редакцій нашихъ поученій,
 - какія данныя о древнемъ русскомъ язычествѣ даютъ намъ эти памятники,
 - нѣтъ ли возможности, при помощи заключающихся въ нашихъ памятникахъ свѣдѣній о язычествѣ, установить основныя черты его быта,
 - какою моментъ своего развитія переживала языческая вѣра нашихъ предковъ въ моментъ пріятія христіанства,
 - что сразу же дала новообращеннымъ христіанская проповѣдь?
-

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Библиографія и сокращенія.

I. Изданія основныхъ источниковъ и руководства:

- Азм. Т. И. III. . . = А. Алмазовъ. Тайная исповѣдь въ православной церкви. Томъ III. Приложенія. Одесса. 1894.
- Буд. XIII Сл. Гр. Б. = А. Будиловичъ. XIII Слово Григорія Богослова въ древне-славянскомъ переводѣ по рукописи Имп. Публ. Библ. XI в. Спб. 1875. (Изд. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.).
- Гол. Ист. р. ц². . . = Е. Голубинскій. Исторія Русской Церкви 2-ое изд. (Имп. Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ) Москва. 1901. [198-ая кв. *Чтеній общества* подъ ред. Е. В. Барсова].
- Горч. Отч. о Н. П. . = М. Горчаковъ. Отчетъ о Номоконовѣ изд. А. Павловымъ. Въ Отчетѣ о 16-омъ присужденіи наградъ гр. Уварова. Спб. 1874.
- Лейб. Св. Лѣт. . . = Л. Лейбовичъ. Сводная Лѣтопись, составленная по всѣмъ изданнымъ спискамъ лѣтопися. Выпускъ Первый. Повѣсть Временихъ Лѣтъ. Спб. 1876.
- Ник. Мат. . . . = Н. Никольскій. Матеріалы для исторіи древне-русской духовной письменности. Спб. 1907. (*Сборникъ Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.* т. LXXXII и *Извѣстія* того же отд. т. VIII (1903) кв. 1-ая и 2-ая).

- П. др. р. К. пр. . . . = Памятники древне-русского канонического права. Спб. 1880 (Русская Историческая библиотека, издаваемая Археографическою Комиссіею. Гл. VI).
- Пов. Пам. = А. Пономаревъ. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы подъ ред. проф. А. Н. П—а Спб. 1894—97 [вышло 4 выпуска]. (Издание журнала *Отрамыкъ*).
- Тих. Лѣт. = *Лѣтописи русской литературы и древности*, издаваемая Н. Тихоновымъ. Москва 1859—1862 [вышло 4 тома].
- Тих. Пам. р. Отр. л. = Н. Тихоновъ. Памятники Отреченной Русской Литературы т. I и II Москва 1863.
- Срезн. Др. п. р. п. в яз. = И. Срезневскій. Древніе памятники русскаго письма и языка, въ *Извѣстіяхъ Имп. Акад. Наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности* т. X (Старая серія in 4^o) Спб. 1861—64.
- Срезн. Свѣд. в зам. . = И. Срезневскій. Свѣдѣніе и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ т. I главы I—XI въ *Сборникъ отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Наукъ т. I*; то же т. II главы XLI—LXV въ томъ же *Сборникъ* т. XII.
- Шахм. О нач. К. св. . = А. Шахматовъ. О начальномъ Киевскомъ лѣтописномъ сводѣ. Москва. 1897. (Издание Имп. Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. Отдѣльный отд. Чтеній Общ.
- Шахм. Пред. въ Н. Св. = А. Шахматовъ. Предисловіе въ начальному Киевскому Своду в Несторова лѣтопись. Спб. 1908 въ *Извѣ-*

*стиль отд. русск. языка и слов. Имп.
Ак. Н. т. XIII кв. 1-ая.*

- Шахм. Корс. Лег. Сб. Л. = А. Шахматовъ. Корсунская легенда о крещеніи Владиміра въ Сборникъ статей въ честь В. Н. Ламанскаго Спб. 1908 (Изданіе Академіи Наукъ).
- Шахм. Раз. . . . = А. Шахматовъ. Разысканія о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ Спб. 1908, въ Лѣтописяхъ занятій Императорской Археографической Комиссіи т. XX.
- Ипат. Лѣт. П. С. Л. II² = Полное Собраніе Лѣтописей. Т. II изд. 2-ое Спб. 1908.
- Новг. Лѣт. по Сив. Сп. = Новгородская Лѣтопись по Синодальному Списку. Изданіе Археографической Комиссіей. Спб. 1888 г.
- Transact. of the 3d. Congr. Transactions of the 3d International f. the H. of Rel. . . = Congress for the History of Religions. Oxford 1908. 2 v.

II. Слѣсокъ древне-русскихъ поученій, легшихъ въ основаніе настоящаго изслѣдованія: *)

- Сл. св. ап. и пр. о тв. Слово істолковано мудростью от свя- и дѣи вед. . . . = тѣхъ апостолъ и пророкъ і отецъ о тварі п о днѣі рекомомъ ведѣля. Издава по тексту Пансьевскаго сбор- ника Срезн. Др. Пам. р. яз., стр. 697 и по т. Фвляевскимъ отрывкамъ имъ же Свѣд. и зам. т. II. г. ХLI. стр. 31.
- Сл. о в. и в. б. . . . = Слово о ведрѣ казньхъ божиныхъ. Изд. по Златоустую XII у Срезн. Свѣд. и зам. I, вып. III. стр 36—37.

*) Соблюдая правописаніе текстовъ, пишу однако для ж и с одинаково е, для ш и о одинаково о, для ѣ и у — у, для зѣ и ы — ы, для ѡ и га — я. Знаки препинанія разставляю сообразно тому, какъ понимаю смыслъ текста. Титлы раскрываю Тѣ же принципы проведены во всей работѣ при передачѣ пядать.

Находится въ лѣтописи подѣ 1065 годомъ, но текстъ не во всѣхъ спискахъ одинъ и тотъ же.

- Сл. Гр. Б. на Бог. . = Слово святааго отца нашего Григорія Богословца, бывша епископа Навязяѣ (на Богоявленіе). Изд. по рук. Публ. Библ. у Буд. XIII сл. Г. Б. стр. 1 и въ отрывкахъ по рук. Моск. Синодальной Библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 98. [Въ обонхъ рукописяхъ это слово названо „на крщенье“ и такъ озаглавлено и обонми издателями. Но это заглавіе невѣрно. У Гр. Бог. есть другое слово: *Λόγος εἰς τὸ ἄγιον βάπτισμα* (У Migne'a *Patrol. Cura. compl. Series graeca* Gr. N. I. p. 360). Замѣтка въ сербскомъ требникѣ, указанная Тихоурауовымъ (*Лѣт.* тамъ же стр. 85), называетъ это слово правильно, хотя очевидно разумѣетъ тотъ же сборникъ переводовъ т. к. считаетъ это слово „первымъ“, а оно именно и начинаетъ собою данный сборникъ. Какъ объяснить эту странность, разобрать не удалось].
- Б. Гр. о гр. . . . = Бесѣды святааго Григорія Θεолога о избнени града. Изд. по рук. Ими. П. Библ. у Буд. XIII Сл. Гр. Б. стр. 229.
- Сл. Гр. Б. в. кл. ид. . = Слово святааго Григорья, изобрѣтено в толцѣхъ о томъ, како первое по гани суще язды кланялися ідоломъ і требы ям клали; то і нынѣ творят. Изд. по текстамъ Паисьевакаго Сборника, Сборн. Новгородской Софійской Библиотеки № 1295 и Сборн. Кирилло - Бѣлозерскаго Монастыря № по кат. Духовн. Ак. въ Пб. 42/1120

въ *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 95—105. Перепечатаны всѣ три текста въ Пов. Пам., III стр. 231—235. Издаётся тутъ. См. Тенсты.

- Сл. св. Д. о ж. . . . = Слово св. Денися о жалѣющихъ. Неиздано. Указано по Златой Цѣпи Троице-Сергіевской Лавры л. 26 и Измарагду Кирилло-Бѣлоз. Монастыря 1115 л. 82 проф. Паномаревымъ Пов. Пам. III. стр. 294 прим.
- Сл. З. Ч. Г. . . . = Слово Зарупскаго Чернеца Георгія. Изд. у Срезн. Свѣд. и зам. I вып. 1-й гл. VII стр. 56—57.
- Сл. св. Ев. . . . = Слово отъ св. Евангелія. Изд. по рук. Новг. Соф. Собора № 1262 съ разночтеніями по Сб. Троице-Сергіевой Лавры № 784 у *Тих. Лѣт.* IV отд. 3-й стр. 104 и перепечатано Пов. Пам. III стр. 236.
- Св. еп. Евс. сл. к. д.
чѣст. н. . . . = Святаго епископа Еосевія слово, како достоятъ чѣтити ведѣлю. Изд. по финляндскимъ отрывкамъ у Срезн. Св. и зам. II гл. XLI стр. 34.
- Сл. св. Е. о кн. уч. . . = Слово святаго Ефрѣма о книжнѣмъ оученіи. Неизд. Указано Срезневскимъ при описаніи Паисіевскаго сборника Свѣд. и зам. II г. LVI стр. 300—301. Тутъ отрывокъ.
- Сл. ко н. І. бр. Г. . . = Слово ко ведѣли Іакова брата, Господня. Изд. по Измарагду Соловецкаго Мов. XV в. въ *Православномъ Собесѣдникѣ* 1859, I стр. 465. Переп. Пов. Пам. III. стр. 66.
- Сл. І. Зл. о игр. и пл. . . = Слово св. Іоанна о играхъ и плясаніи. Изд. по Измарагду Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 въ Пов. Пам. III стр. 103.
- Сл. І. Зл. о вл. . . . = Св. Златоустаго о влѣтвѣ. Изд. по

- тѣмъ же рук. въ Пов. Пам. III стр. 81.
- Сл. I. Зл. о хр. . . = Слово Іоанна Златоустаго о христіанствѣ. Изд. по рук. Новгор. Софійск. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-ій стр. 110 и по тому же Измарагду Пов. Пам. III, стр. 104.
- Сл. I. Зл. в. кл. вѣд. . = Слово святаго отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града о томъ, како первое поганни вѣровали въ идолы и требы ямъ клали, и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьянствѣ соуще, а не вѣдаютъ, что есть крестьянство. Изд. по двумъ текстамъ той же рук. Новгор. Соф. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-ій стр. 107. Перепечатано у Пов. Пам. III, стр. 237.
- Сл. I. Зл. п. хр. . . = Св. Іоанна Златаустаго поученіе христіаномъ. По тѣмъ же Измарагдамъ, что я названное выше Сл. Изд. въ Пов. Пам. III, стр. 107.
- Сл. Ис. пр. о р. в р. = Слово Ісаія пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ. Неизд. Оговорено у Горскаго и Новооструева. Опис. рук. Синод. Библ. № 231 л. 195 об. Ср. Волокола. библ. рук. № 435 л. 203 и 521 л. 242. Упомянуто у Гол. Ист. р. ц. I² стр. 828 прим.
- Сл. въ п. св. Л. Р. . = Слово въ память св. Леонтія Ростовскаго. Изд. въ *Прав. Соб.* 1858, I; ср. Титовъ въ *Чтеніяхъ Общ. Ист. и древн. Росс. при Моск. Унив.* 1893 кн. IV.
- П. Новгор. арх. Л. I. . = Поученіе Новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна. Изд. проф. Павловымъ въ *Журн. Мин. Нар. Пр.*

1890 севт. стр. 275 и слѣд. Переп.
у Пов. Пам. III стр. 240.

- Сл. св. М. о р. я кл. = Слово святаго отца Моисея о ротахъ и клятвахъ. Изд. по Паисьевскому сборнику Срез. Древ. Пам., стр. 703.
- Ск. св. Н. о п. м. и рус. = Сказанье святаго отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ. Изд. въ Памятникахъ стр. русск. литературы т. I. 207. Упом. при описаніи Паисьевскаго сб. Срезн. Свѣд. в зам. II гл. LVI стр. 300.
- Сл. св. от. к. д. пр. = Слово св. отецъ, како духовнѣ праздновати. Изд. по Измарагдамъ Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 у Пов. Пам. III стр. 64. Находится и въ Измарагдѣ Румянц. Музея XIV в.
- Сл. св. от. к. ж. хр. = Слово св. отецъ како жити христіяномъ. Изд. по тѣмъ же Измарагдамъ у Пов. Пам. III стр. 37; то же *Прав. Соб.* 1859. I. стр. 473.
- Сл. св. от. о постахъ. = Слово св. отецъ о постахъ. Изд. по Словецкому сб. XVI в. въ *Прав. Соб.* 1858 кн. I стр. 140. Переп. у Пов. Пам., III стр. 57.
- Сл. о сп. св. Д. на ап. = Слово о сшествіи святаго Духа на святыхъ апостолы царем и князем, епископомъ и попомъ и діакономъ и в всѣмъ православнымъ христіаномъ. Невзд. Прив. въ отрывкѣ при оп. Дубенскаго сборника Срезн. Свѣд. в зам. II гл. LVII стр. 306.
- Сл. в. Хр. . . . = Слово нѣкоего Христолюбца. ревнителя по правой вѣре. Изд. по Паисьевскому сб. и по Новгородской Софійской рукописи № 1285, оба текста у *Тих. Лѣт.* IV от. 3-й стр. 89 и 90. Они перепечатаны у Пов.

Цам. III стр. 224 и 227. По златой цѣпи Троице-Сергиевск. Лавры изд. Срезн. Др. пам. р. п. и я. Изв. А. Н. X in 4^o стр. 692 — 696. Издается тутъ. См. Тексты.

Сл. в. Хр. и в. отц. д. = Слово нѣкоего Христолюбца и наказание отца духовнаго. Изд. по р. Ярославскаго архіерейскаго дома Н. К. Никольскымъ Мат. др. р. д. п. стр. 108. Н. К. Никольскій указалъ и еще одно слово нѣкоего Христолюбца найденное имъ въ рук. Моск. Архива Мин. Иностр. Дѣлъ № 478—958. Можно назвать и четвертое, оно въ Цансьевскомъ сб. на листѣ л. 43 см. описаніе сборника у Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LVI стр. 299.

III. Статьи каноническаго характера, встрѣчающіяся въ Нормичь и сродныхъ сборникахъ, взяты изъ—

- | | | |
|--------------------------|--|--|
| Уст. Вл. | = Церковный Уставъ Владимира Гол. Ист. р. п. I ² , 1 стр. 617 и слѣд. | } Оба приводятся также по Лейб. Св. Лѣт. |
| Уст. Яр. | = Церковный Уставъ Ярославль. Тамъ же стр. 628 и слѣд. | |
| Уст. Бѣл. | = Уставъ Бѣлечевскій Гол. Ист. р. ст. I ² , 2 стр. 530 и слѣд. | |
| Кан. отв. I. II. | = Каноническіе отвѣты митрополита Іоанна II. П. др. р. в. пр. I стр. 1—20. | |
| Вопр. К. | = Вопросы Киряка. Саввы и Ильи съ отвѣтами Нифонта, епископа Новгородскаго и др. Тамъ же стр. 21—62. | |
| Опр. Вл. С. | = Определенія Владимирскаго собора, возложенныя въ грамотѣ Кирилла II. Тамъ же стр. 84—102. | |

- Св. п. = Святительское поученіе ново-поставленному священнику. Тамъ же стр. 102—110.
- Посл. Ф. Пск. д. . . = Посланіе Фотія Псковскому духовенству съ рѣшеніями по вѣкоторымъ вопросамъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 376—384.
- Св. Изв. о отр. кн. . = Сказаніе Изосимы митрополита русскаго о отреченныхъ книгахъ. Тамъ же стр. 789—796.
- Три св. п. = Три святительскихъ поученія духовенству и мряномъ о разныхъ предметахъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 917—926.
- Ст. М. Сян. р. 954 . = Статья канон. характ. изъ сборника Синодальной Московской библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV от. 3-ій стр. 85 и 86.
- Ст. Нс. 1262 . . . = Статья изъ Сборника библ. Новгородскаго Софійскаго собора № 1262 Тамъ же стр. 88.
- Сербск. К. = Сербская Кормчая 1262 г. Срезн. Слѣд. в зам. II гл. XLVII.
- Панд. Н. Ч. п. изд. . = Пендекты Никона Черногорца изд. Почаевской Лавры.
- Панд. Н. Ч. = Пендекты Никона Черногорца Срезн. Слѣд. в зам. II гл. LIV.
- Л. Г. А. = Лѣтовникъ Георгія Амартола прив. въ Панд. Ник. Черн. Тамъ же.
- Ст. П. = Статья каноническаго характ. изъ Пансьевскаго сборника. Тамъ же гл. LVI.
- Ст. Дуб. Сб. = Статьи канон. характ. изъ Дубенскаго Сборника. Тамъ же гл. LVII.

IV. Вопросы и поновленія въ русскихъ уставахъ исповѣди взяты изъ—

Аам. Т. И. III и Горч. Отч. о Н. П.

γ. Лѣтопись и др. литературныя произведенія, содержащія
указанія на язычество.

Древнѣйшій лѣтописный сводъ въ
ред. преп. Нинона и его дополненія.

Корсунская легенда о крещеніи
Владимира или житіе Владимира осо-
баго состава.

Начальный лѣтописный сводъ

Пов. времен. лѣтъ. . = Лейб. Св. Л. и Ипат. Лѣт. П. С.
Л. II².

Хожд. Бог. по мук. . = Срезн. Др. Пам. р. п. и из., 551
и слѣд.

Вид. апост. Павла. . = Тих. П. отр. р. лѣт. II стр. 43.

Всецѣло пользуюсь
тутъ указаніями ра-
ботъ А. А. Шахма-
това. Непомѣщенное
тутъ беру въ Нов. Лѣт.
по Синод. списку изд.
Арх. Ком.

II.

„Слово нѣкоего Христолюбца“.

На „Слово нѣкоего Христолюбца“ первымъ указалъ Шевыревъ. Онъ нашелъ его въ знаменитомъ съ тѣхъ поръ Писсьевскомъ Сборникѣ ¹⁾, тогда принадлежавшемъ еще Кирилло-Бѣлозерскому монастырю, а теперь перевезенномъ вмѣстѣ съ бібліотекой этой когда-то славной обители въ С.-Петербургскую Духовную Академію. Долгое время нашъ памятникъ и знали лишь по тексту Писсьевского Сборника ²⁾. Только позднѣе въ одномъ Сборникѣ тоже перевезенной въ С.-Петербургскую Духовную Академію бібліотеки Новгородскаго Софійскаго собора (№ 1285) проф. Чистовичъ нашелъ еще одинъ текстъ нашего поученія и указалъ на него Тихоуразову. Писсьевскій Сборникъ—XIV в., а Новгородскій Софійскій—конца XV в. Эти два текста и изданы въ *Лѣтописяхъ* Тихоуразовымъ. Къ нимъ однако тогда же присоединился и третій текстъ изъ Золотой Цѣпи XIV в. Троице-Сергіевской Лавры. Его издалъ Срезневскій въ своихъ „Памятникахъ

¹⁾ Писсьевскій Сборникъ подробно описанъ Срезневскимъ въ Свѣд. и зам. II, гл. LVI.

²⁾ Мнѣ осталась неизвѣстной ранняя статья Срезневскаго „Данныя Писсьевскаго Сборника о язычествѣ древнихъ славянъ“ (1851). За два года до выхода IV тома *Лѣтописей* Тихоуразова Слово Христолюбца было помѣщено Буславнымъ въ его Исторической хрестоматіи (Москва 1861 стр. 519—225) по тому же Писсь. Сб. Тутъ указанъ текстъ, оставшійся мнѣ тоже полностью неизвѣстнымъ Рук. Рум. Муз. № 181.

др. р. письма и языка⁴⁾. Назовемъ текстъ Павсеевскаго Сборника—П., Новгородскаго Софійскаго собора—НС. и Золотой Цѣпи—ЗЦ.

Тихонравовъ считалъ текстъ НС вариантомъ П и этимъ обстоятельствомъ объясняется то, что онъ далъ его цѣликомъ рядомъ съ П. Однако достаточно просмотрѣть прилагаемую къ этой главѣ таблицу разночтеній, пропусковъ и вставокъ, чтобы увидѣть, насколько мало подходит терминъ: вариантъ. Разночтенія между текстами весьма незначительны. Даже главнѣйшія изъ нихъ сводятся къ замѣнѣ одного слова другимъ, равнозначущимъ. Я насчиталъ ихъ всего 36. Правда, въ одномъ мѣстѣ именно въ строкахъ 111—118 текста ЗЦ онъ сильно отстаетъ отъ П и НС, но это сводится лишь къ тому, что та же самая фраза изъ отрицательнаго оборота превращена въ положительный, для чего и потребовались нѣкоторыя измѣненія. Передъ нами не варианты одинаково озаглавленнаго литературнаго произведенія, а одно и то же произведеніе въ трехъ текстахъ. Впечатлѣвіе вариантовъ наши тексты могли произвести лишь тѣмъ, что одинъ изъ нихъ, а именно НС распространеннѣе другихъ (см. таблицу I, А и В). Такъ какъ кромѣ того въ НС еще недостаетъ многого, что находится въ П, текстъ НС и показался Тихонравову совсѣмъ особымъ. Сравненіе же П и ЗЦ—что уже было сдѣлано Срезневскимъ—показываетъ присутствіе въ ЗЦ многихъ отдѣльныхъ словъ и цѣлыхъ предложеній, которыхъ нѣтъ въ П. Но этимъ ЗЦ лишь ближе къ НС, а самостоятельнаго въ немъ нѣтъ почти ничего. Оттого только тщательная считка могла обнаружить, каковы по существу отклоненія нашихъ текстовъ другъ отъ друга. Забѣгая нѣсколько впередъ скажу, что „Слово нѣкоего Христолюбца“ дошло до насъ въ двухъ редакціяхъ и

⁴⁾ Всѣ ссылки сдѣланы на строки изданій Тихонравова и Срезневскаго. Желаящіе проверить соблаговолить сосчитать строки и пронумеровать ихъ. Надо при этомъ имѣть однако въ виду, что текстъ вач. въ *Летописяхъ* не всегда совпадаетъ съ текстомъ, выписаннымъ изъ того же Павсеевскаго Сборника Буслаевымъ. Проф. Попомаревъ замѣчаетъ (Пам. III стр. 224, прим.), что онъ проверилъ текстъ по рукописи и въ Памятникахъ онъ и читается такъ, какъ въ въ *Христоватинъ* Буслаева. При такомъ положеніи вещей, следуя по тексту Тихонравова въ моихъ цитатахъ принимаю въ соображеніе текстъ Буслаева.

намъ предстоитъ ознакомится съ ихъ взаимными отноше-
ніями.

Минутіозная работа сличенія слова за словомъ въ на-
шихъ текстахъ при этомъ въ высшей степени поучительна.
Она даетъ больше, чѣмъ обѣщаетъ. Она раскроетъ намъ цѣ-
лую литературную исторію проповѣдей противъ язычества, а
отсюда явятся возможность установить и тѣ нѣсколько пере-
петій, черезъ какія онѣ прошли, слѣдствіемъ чего окажется
и возможность опредѣлить время и среду возникновенія этихъ
памятниковъ.

Такой же разборъ понадобится и для „Слова о томъ,
како первое погани суще языци клавялися идоломъ“. Но я
начинаю съ „Слова нѣкоего Христолюбца“, потому что, при
свѣтѣ его, лучше раскрывается слоевой составъ и того дру-
гого родственнаго ему памятника. Оба они сохранились вѣдь
въ однихъ и тѣхъ же сборникахъ. Но близость ихъ не только
въ этомъ. Одинаковы окажутся и среда, и время возникнове-
нія, и дальнѣйшая судьба.

Наиболѣе распространенная редакція „Слова нѣкоего
Христолюбца“—НС. Если мы обратимся къ табл. I мы уви-
димъ, что множество фразъ НС не находятся ни въ ЗЦ, ни
въ П. Но НС моложе, чѣмъ П и ЗЦ, на цѣлое столѣтіе,
такъ какъ оба, и П и ЗЦ, конца XIV вѣка. Это обстоятель-
ство уже намекаетъ на то, что распространенность текста
НС обозначаетъ не большую полноту первоначальнаго состава
Слова, а рядъ дополненій къ нему. Въ НС мы имѣемъ нѣ-
сколько вставокъ. Что дополненія НС именно вставки, это
подтверждается и ихъ тщательнымъ изученіемъ. Я обращаю
прежде всего вниманіе на слова въ строки 64-й НС: „коже
суть идолослужители?“ Тутъ совершенно несомнѣнная вставка,
такъ какъ она прерываетъ приводимыя слова Апостола Павла
(1-е Коринѳ. 5, 9, 10 и 11). Если ея нѣтъ въ П и ЗЦ, мы
имѣемъ полное основаніе считать ее введенной НС или его
родовачальникомъ. Но характеренъ и самый вопросъ: что
такое идолослуженіе? Не указываетъ ли онъ на то, что эта
вставка введена человекомъ, жившимъ въ пору, настолько
отдаленную отъ того, когда Русь была языческой, что слу-
шатели или читатели могли не понимать слова: идолослуже-
ніе? Возможно и другое объясненіе: авторъ могъ хотѣть при-

дать особое значеніе слову: идолослуженіе. Одно предположеніе не исключаетъ при этомъ другого: ко времени составленія редакціи НС объ идолослуженіи въ прямомъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи, и именно поэтому-то и потребовалось расширить его смыслъ. Дѣйствительно, НС даетъ такой отвѣтъ на поставленный вопросъ: „иже ставятъ трапезу роженицамъ, корованъ моудитъ виламъ, огневѣ подь овинномъ“. Все это вѣдь, конечно, — безъ всякаго присутствія идоловъ. Но наша редація хочетъ расширить терминъ: идолопоклонство до значенія: вообще соблюдать обряды. Это видно изъ еще одного мѣста, столь же очевидно носящаго характеръ позднѣйшей вставки. Въ строкѣ 75-й НС находятся слова: „въ пирехъ и свадьбахъ“ и далѣе въ стр. 76-й въ той же фразѣ: „аще ли то не бракъ наричется въ идолослуженіе“. Этнхъ словъ нѣтъ ни въ П, ни въ ЗЦ. И они придаютъ совершенно другой смыслъ фразѣ. „Не подабаеть христіанамъ, читаемъ мы въ П и ЗЦ, бѣсовскихъ игръ играти“. Замѣчаніе — общее. Въ редакціи НС получается: не подабаеть христіанамъ на пирахъ и свадьбахъ, бѣсовскихъ игръ играти, потому что то не бракъ, а идолослуженіе. Смыслъ — частный и намѣреніе редактора опять ясно: расширить значеніе слова идолослуженіе, чтобы можно было обвинять въ немъ соблюдающихъ обряды на пирахъ и свадьбахъ. При свѣтѣ этихъ очевидныхъ вставокъ, такой же вставкой надо будетъ признать и слова НС въ строкахъ 9 — 15, гдѣ также говорится о бракѣ и приводится чрезвычайно грязный фаллическій обрядъ, который изобличается проповѣдникомъ. Въ связи съ только что обнаруженными вставками, вставкой необходимо признать и эти слова НС.

Мы открыли, такимъ образомъ, три вставки въ редакціи НС. Значить ли это, что мы имѣемъ основаніе назвать вставками и всѣ другіе лишніе противъ П и ЗЦ слова и предложенія? Разумѣется, только отчасти. Въ строкѣ 104-й НС мы находимъ подлинныя слова апостола Павла. Они очевидно пропущены въ П и ЗЦ и сохранены, а вовсе не вставлены въ НС. Тоже надо сказать и о словахъ въ стр. 58-й, которыхъ нѣтъ въ П и ЗЦ. Несомнѣнная вставка однако слова: „и болгарь“ въ стр. 16-й послѣ словъ „жидовъ и еретиковъ“, такъ какъ понятіе о богомилахъ уже заключается въ понятіи еретики,

и редакція НС или ея родоначальникъ лишь нарочито оговариваютъ именно эту, въ то время особенно гонимую, ересь. Въ стр. 7-й вставлено „боги и“, чтобы получить „боги и богини“^а, хотя по основному смыслу надо было только упомянуть о богиняхъ, какими люди считаютъ виль. Совершенно очевидныя вставки составляютъ, по самому своему характеру, и тѣ лишнія предложенія, въ которыхъ редакція НС стремится усилить обличительное впечатлѣніе и нападаетъ при этомъ преимущественно на священниковъ. Таковыя находятся въ строкахъ 34—36-й, 38-й, 39—42, 46-й. Эти вставки намъ еще придется разсмотрѣть, когда пойдетъ рѣчь о томъ, къ кому обращалась наша проповѣдь. Любопытную вставку составляетъ тольк: „лнхонмьдемъ, рекше“ (стр. 63), чтобы объяснить слово: рѣзонмець, очевидно уже вышедшее изъ употребленія. Въ строкѣ 90-й находятся такія слова: „тръсвятыя Богородиця съ роженицами“. Ихъ вѣтъ въ П и ЗЦ. Тутъ НС пропускаетъ цѣлый рядъ словъ возстановимыхъ по П и ЗЦ, и, какъ мы еще увидимъ, слова эти не подходят по смыслу, какой нуженъ НС. НС хочетъ сказать вѣчто совершенно новое, то, что трапезы роженицамъ производятся, какъ служеніе или чествованіе Пресвятой Богородицѣ. Тутъ такое двоевѣріе, котораго, какъ мы увидимъ, не знаютъ древнія редакціи. Передъ нами явленіе, стало быть, новое.

Итакъ общія и частныя соображенія одинаково заставляютъ думать, что въ НС текстъ Слова значительно добавленъ. Если теперь мы обратимся къ разсмотрѣнію П съ одной стороны и НС вмѣстѣ съ ЗЦ съ другой, то намъ придется убѣдиться въ томъ, что вѣкоторыя добавленія сдѣланы къ нашему слову и въ такой редакціи, которая легла въ основу общаго родоначальника НС и ЗЦ. При этомъ, поскольку нашъ текстъ разрастается, его надо счесть редакціей болѣе молодой, чѣмъ представленная въ П. Мѣстъ обнаруживающихъ существованіе общаго родоначальника НС и ЗЦ, правда, очень не много, и они особаго интереса не представляютъ; но они тѣмъ не менѣе важны намъ именно для доказательства этого процесса постепеннаго нарастанія текста.

Если въ таблицѣ I, В мы бросимъ взглядъ на списокъ мѣстъ, находящихся въ НС и ЗЦ и отсутствующихъ въ П, мы увидимъ, что онъ довольно длиненъ. Однако почти все

это—только пропуски П. Очевидность пропуска устанавливается тѣмъ, что все это по большей части слова Апостола. Въ стр. 40-й П пропущены слова изъ 1-го Коринѣ. 5, 11, въ стр. 68-й—изъ 1-го Коринѣ. 5, 21, въ стр. 79-й—изъ 1-го Коринѣ. 11, 31, въ стр. 84-й—изъ 1-го Коринѣ. 1, 10. Такой же очевидный пропускъ и въ стр. 81-й. Тутъ не достаетъ: 1) конца фразы, восстанавливаемой по НС и ЗЦ, 2) слово: „в Тимовею рече“ и наконецъ 3) самой цитаты изъ посланія къ Тим. 1, 8, конецъ которой однако на лицо. Слѣдствіемъ пропуска надо счесть и то, что въ стр. 83-й слова: „въ чистотѣ божіей, а не въ мудрости плотней“ стоятъ внѣ связи, между тѣмъ какъ въ НС и ЗЦ это известное выраженіе ап. Павла входитъ въ составъ вполне понятной фразы. НС и ЗЦ, такимъ образомъ, прежде всего представляютъ собою болѣе исправную редакцію, особенно ЗЦ, потому что, какъ видно изъ таблицъ, въ НС также довольно много пропусковъ, восстанавливаемыхъ по ЗЦ и П. Итакъ, не все недостающее въ П—вставки. Тѣмъ не менѣе известное нарастаніе текста нужно признать и при сличеніи П съ одной стороны съ НС и ЗЦ съ другой. Родоначальникъ послѣднихъ, дѣйствительно, нѣчто прибавлялъ и, значить, дѣйствительно моложе. Въ строкахъ 18-й П, какъ и въ прочихъ редакціяхъ приводятся слова Исайи: „мнози постуси погубяша виноградъ мой“ (Ис. 16, 8) и далѣе идетъ толкъ: „пастуси суть учителя, а виноградъ вѣра“, а непосредственно за этимъ въ НС и ЗЦ такая фраза отсутствующая въ П: „а сущее въ виноградѣ въ вѣрѣ человѣци и погибають“. Въ П только вторая ея половина, при чемъ слова переставлены. Здѣсь: „человѣци въ вѣрѣ погибають“. Значить: „а сущее въ виноградѣ“ вставка, при чемъ она слита съ дальѣйшимъ путемъ перемѣщенія словъ „человѣци въ вѣрѣ“. Что это такъ, ясно изъ того, что глаголь „погибають“ остается безъ подлежащаго, отчего и понадобилось вставить союзъ: и, впрочемъ мало помогающій дѣлу. Вставлено одинаково въ НС и ЗЦ и „попове“ послѣ княжяци. Такой же вставкой общаго родоначальника НС и ЗЦ я считаю и цѣлую фразу недостающую въ П: „Тѣмъ же возлюбленія бѣгайте жертвы идольскимъ и требъ владенія и всея службы идольския“. Опа—въ строкахъ 106—108 ЗЦ и 81—83 НС. Въ пользу

того, что это позднѣйшая вставка, говорятъ два обстоятельство: во-первыхъ, въ противоположность всѣмъ прочимъ пропускамъ П отъ нея въ П нѣтъ слѣда, а въ НС в ЗЦ она вполне закончена и полна, во-вторыхъ, въ ней, идетъ рѣчь о требохъ и идолослуженіи, излюбленной темѣ НС.

Таковы—двѣ небольшія вставки, какія внесены въ текстъ, такъ сказать, на перепутьи между болѣе старой редакціей, представленной въ П и самой поздней изъ извѣстныхъ мнѣ: НС. Ихъ было важно показать потому, что намъ предстоитъ теперь раскрыть и еще болѣе раннія вставки. Нельзя ли обнаружить ихъ и въ общемъ родоначальникѣ всѣхъ трехъ нашихъ рукописей? Спрашивается: сплошной ли и изначальный передъ нами текстъ въ П? Можетъ быть и нѣтъ. Поскольку общій характеръ текста Слова представляется постепеннымъ развитіемъ, и мы уже видѣли два его этапа, мы приобрѣли право искать дальше. Состояніе текста П, служившее до сихъ поръ для насъ, какъ *terminus a quo*, ставитъ *terminus ad quem*. Но тутъ большое затрудненіе: переходя теперь къ болѣе раннимъ вставкамъ, мы не можемъ болѣе пользоваться сличеніемъ рукописей. Почти нѣтъ. Приходится прибѣгнуть къ какому-нибудь другому критерию. И онъ валидо. Искомыя болѣе раннія вставки должны раскрыть намъ неуклюжести нѣкоторыхъ фразъ и главнымъ образомъ тѣсная связь по смыслу и по обороту между фразами, отстоящими однако другъ отъ друга довольно далеко. То, что отдѣляетъ ихъ, можно счесть за вставку, если это подтвердится тщательнымъ наблюденіемъ. Я приступаю, такимъ образомъ, къ самому главному, къ вопросу о томъ, каковъ первоначальный видъ Слова. Въ частности дѣло идетъ о томъ, говорилось ли о бывшемъ язычествѣ Руса въ нашемъ Словѣ при самомъ его возникновеніи или то, чѣмъ оно такъ дѣйно, прибавлено позднѣе.

Уже проф. Голубинскій замѣтилъ что-то неладное въ самыхъ первыхъ словахъ нашего поученія. Въ самомъ дѣлѣ. Мы читаемъ тутъ: „Какъ Илья Фезвятявинъ, заколовшій триста идольскихъ іереевъ и жрецовъ и т. д.“, а непосредственно дальше слѣдуетъ „в рече: ревнуя поревновахъ по Господѣ Богѣ моемъ“ (3-ья Царствъ, 19, 10 и 14)“. Если бы авторъ Слова съ самаго начала хотѣлъ привести этотъ

обычный приступъ пророчества Или, кромя сообщенія о томъ, какъ овъ закололъ триста жрецовъ Ваала, овъ, конечно, выразился бы иначе. Слова: „и рече“, показывають начало вставки. Кто-то другой, а не авторъ, вспомнилъ, переписывая Слово, это известное выраженіе Ильи пророка и вставилъ его не совсѣмъ къ мѣсту. Между тѣмъ далѣе идетъ: „такъ и сеі“ т.-е. конструкция фразы далѣе вполнѣ правильна. Не ясно ли, что первоначально нашъ текстъ начинался такъ:

Якоже Илья Фезвитянинъ, заклавый ерея и жерца идольскыя числомъ т, тако и сеі не мога терпѣти крѣстьянъ во двоевѣрно живущихъ.

Предложеніе довольно ясное и стройное; цитата по самому его смыслу не нужна; заставить говорить пророка Илью, сославшись на его поступокъ, незачѣмъ. Такъ обнаруживается самая первая вставка въ нашемъ текстѣ. Она принадлежитъ какому-нибудь общему родоначальнику всѣхъ нашихъ трехъ редакцій. Такую же небольшую вставку, находимъ и ниже въ словахъ уже разобранныхъ при опредѣленіи вставокъ обидаго родоначальника ЗЦ и НС. Тутъ приводятся слова Исаяи 16, 8: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“, и далѣе идетъ толкованіе, которое мы уже знаемъ: оно пригодилось, чтобы обнаружить вставку въ немъ. Подчеркнувъ вставки въ НС и ЗЦ, получимъ: „Пастуси суть учителя, попове, а виноградъ вѣра, а сущее въ виноградѣ въ вѣрѣ человекѣ и посибають и т. д.“ Но слѣдующая фраза въ П, начинается съ переставленныхъ въ обратномъ порядкѣ послѣднихъ трехъ словъ и звучитъ такъ: „Человекѣ въ вѣри погибають лихими учителя“. Не ясно ли, что тутъ само по себѣ ни что иное какъ толкованіе изреченія пророка, „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“. Слова начинающіяся съ „Пастуси суть учителя“ лишь нагроможденіе еще новаго, но ничего не прибавляющаго толкованія. Оно втиснуто между текстомъ и прежнимъ толкованіемъ. Но мало этого, слѣдующая редакція, найдя сейчасъ же за словами: „а виноградъ вѣра“, слова: „человекѣ въ вѣрѣ“ еще по новому продолжала второе толкованіе, и тогда, чтобы идти дальше, пришлось поставить союзъ: и, котораго въ П нѣтъ и, конечно, „и“

надо было. Очевидно, что первоначальный текст развивался слѣдующимъ образомъ:

И самъ Господь рече: „мвози пастуси погубиша виноградъ мой“. Человѣди въ вѣрѣ погибають лихими учителями, безумными.

Итакъ дѣйствительно и въ коренномъ текстѣ Слова есть вставки. Мы теперь приобрѣли еще большее право ихъ искать.

Раньше чѣмъ перейти къ другимъ вставкамъ — а онѣ то и имѣютъ самое важное значеніе для мнѣолога и фольклориста — я остановлюсь однако еще на одномъ мѣстѣ нашего текста показывающемъ, насколько несомнѣнно, что онъ вообще подвергся переработкѣ до того, что появился типъ П. На это мѣсто непосредственно слѣдующее за самой первой вставкой также обратилъ уже вниманіе проф. Голубинскій.

Вторая половина самой первой фразы нашего Слова возбуждаетъ такія же сомнѣнія, какъ и первая. Она читается:

тако и $\frac{\text{НС: сѣй}}{\text{П: и ЗЦ: сеі}}$ не мога терпѣти хрестьянъ (П: во) двовѣрно живущихъ

Спрашивается: кто этотъ сеі или сѣй? Мы получаемъ отвѣтъ, лишь обратившись къ заглавію Слова. Этотъ: сеі или сѣй — някто иной, какъ самъ Христолюбець, которому оно приписано. Выходитъ, что онъ самъ про себя говоритъ въ третьемъ лицѣ. Очевидная несообразность. Она не должна однако насъ удивлять. Мы имѣемъ передъ собою очень распространенную въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ странность, и она легко объясняется при малѣйшей начитанности въ этой литературѣ. Въ заглавіи зачастую выносилось имя того христіанскаго авторитета, словами котораго начиналась проповѣдь. Въ Изборникѣ Святослава находится поученіе „св. Теодоры дѣтямъ ея“, начинающееся словами: „Возьмите же блаженнаго Теодора дѣтишты на лоно свое, лобза же и глаголишти“¹⁾. Въ Измарагдѣ Троице-Сергіевской Лавры есть „Слово Свя-

¹⁾ Изданіе Шимоповскаго стр. 56; прив. у Пономарева. Пам. III. стр. 37.

тыхъ Отецъ о славѣ мира сего“. Вторая фраза его такова: „Величїи же святїи: Григорїй Богословъ, Василїй Великій, Іоанъ Златоустый, Ефрѣмъ преподобный ревоша“¹⁾). Тамъ же поученіе, въ самомъ началѣ говорящее: „Святїи бѣ отци не взбровиша намъ того, еже пити я лсти законѣ“, озаглавлено: „Слово святыхъ отецъ о пьянствѣ“²⁾). Примѣровъ, такого соотношенїя заглавія и текста легко было бы, конечно, собрать гораздо больше. Почему вошла въ употребленїе подобная привычка озаглавливать статьи, можетъ быть объяснить слѣдующее зачалю „Слово св. Іоанна Златоустаго о берущихъ много ямѣнїя“ изъ того же Измарагда Троице-Сергіевской Лавры:“

„Нынѣ убо, братне, благо время есть возгласити къ вамъ пророческое слово я рещи чудесныя дѣла, а душа моя свѣсть я зѣло; ибо азъ днесъ пирвникъ вамъ, аще бо я не свое раздаваю, но взаимъ возьму отъ пира Златоустаго. Тѣмъ же молю вы и т. д.“³⁾).

Здѣсь какъ будто точка отправления. Русскїй книжникъ долго не рѣшался говорить отъ себя. Вѣдь истинное христіанство у грековъ. Они были намъ то, что во времена апостола Павла для нихъ самихъ были евреи. Оттого, составивъ проповѣдь и для этого „взаимъ возьму“ отъ кого либо изъ церковныхъ авторитетовъ, нашъ книжникъ и писалъ въ заглавіи его имя. Но тогда начиналось другое явленїе. Теперь заглавіе вліяло на текстъ и имя авторитета здѣсь казалось уже лишнимъ. Такъ, въ одномъ поученїи по списку XII вѣка: „Святого великаго Василїя о томъ, како подобаетъ въздрѣжати отъ пьянства“ начинается совсѣмъ схоже съ нашимъ „Слономъ нѣкоего Христолюбца“. Его первая слова: „Многож и о томъ пишеть въ правилахъ святыхъ отецъ“⁴⁾). Кто „пишеть“? Очевидно Василїй Великій.

Но если такъ, то спрашивается: не стояло ли первоначально выраженїе „Христолюбецъ“ въ самомъ текстѣ нашего

¹⁾ Пономаревъ. Пам. III стр. 83.

²⁾ Ibid. стр. 102.

³⁾ Ibid. стр. 88.

⁴⁾ Срезн. Свѣд. п зам. II гл. XVIII стр. 321.

Слова и только позднѣе ушло въ заглавіе? Тогда можно было бы предложить такое чтеніе: „такъ і христілюбець, не мога терпѣти и т. д.“ Однако полученіе такой приблизительно фразы: „какъ Илья пророкъ, заколовшій триста іереевъ и идольскихъ жрецовъ, такъ и христілюбець терпѣти не могъ христіанъ живущихъ двоевѣрно“ — не можетъ считаться заманчивымъ. Оно слишкомъ далеко отъ разговорнаго синтаксиса. Поэтому я предлагаю совершенно противоположное: исключить изъ вашего текста: сеі, а вмѣстѣ съ тѣмъ: „яко же“ и „такъ же“. Признаемъ все это за послѣдующія вставки и первоначальный текстъ представимъ себѣ въ видѣ слѣдующаго совсѣмъ простаго и лаконическаго оборота: „Илья Фезвѣтянинъ, заглавыи ерея и жерца идольския числомъ тристо не мога терпѣти...“

Рѣшившись на такой крайній исходъ, я волюнті предвидѣлъ, къ какой безсмыслицѣ по сути дѣла онъ ведетъ. Вѣдь, продолживъ фразу, мы получимъ, что Илья Пророкъ терпѣти не могъ христіанъ (?), двоевѣрцевъ. Несообразность вопіющая. Мнѣ однако припоминается одво замѣчаніе покойнаго Гастона Париса, которое мы часто слышали, когда передъ нами возникали подобныя затрудненія при изученіи текстовъ. Предупреждая своихъ учениковъ никогда не отдаваться во власть раціоналистической критики текста, т.-е., собственно, критики по здравому смыслу, онъ говорилъ, что, получая слово или выраженіе, кажущееся безсмысленнымъ никогда не надо падать духомъ. Даже напротивъ. Весьма возможно, что это выраженіе или слово показалось столько же безсмысленнымъ, какъ оно кажется намъ, и при томъ по совершенно тѣмъ же причинамъ, и переписчику, и оттого онъ и измѣнилъ его. Самый простой примѣръ подобнаго явленія имѣетъ мѣсто тогда, когда въ текстѣ устарѣвшее, болѣе не понятное слово. Именно такъ обстоитъ дѣло съ интересующей васъ фразой, но только не слово устарѣло, а мысль выраженная словами.

Въ самомъ дѣлѣ. Предположивъ, что наше слово начиналось слѣдующей фразой: „Ильи Пророкъ, взбившій іересвь и жрецовъ числомъ тристо, терпѣти не могъ христіанъ-двоевѣрцевъ“, мы должны либо взвалить на себя нелегкую задачу доказательства, что авторъ вашего Слова могъ такъ думать, либо немедленно отказаться отъ этой фразы, потому что она

безмысленна. Но дальнѣйшее изслѣдованіе дѣлаетъ первое вполне возможнымъ. Доказательство несомнѣнной правдоподобности такой мысли на лицо. Оно не только въ вѣроятности невѣжества автора Слова. У меня подъ рукою нѣсколько вѣсскихъ свидѣтельствъ о томъ, какъ путали наши древніе книжники Новый Завѣтъ съ Вѣтхимъ—и что еще важнѣе—прямое указаніе на усилія вразумить священниковъ, что пророки жили и проповѣдовали гораздо раньше Христа, потому что зачастую до XVI в. встрѣчались такіе, которые считали пророковъ преемниками апостола Павла. Но это было бы лишь косвеннымъ обходомъ затрудненія. Важнѣе, что мы имѣемъ прямой показатель распространенности въ древней Руси представленія о полномъ тождествѣ тѣхъ, кто шелъ за пророками Библии и современными христіанами, а рядомъ съ этимъ и о тождествѣ тѣхъ, кого бичевали пророка съ современными еврействомъ. Показатель этотъ—та лѣтописная Рѣчь философа, подъ вліяніемъ которой крестился Владиміръ¹⁾. Книжникъ, представляющій себѣ событія Вѣтхаго и Новаго Завѣта такъ, какъ изобразилъ ихъ философъ Владиміру, отнюдь не долженъ былъ видѣть существенную разницу между современными ему двоевѣрцами и тѣми, кто прислушивался въ обличеніямъ библейскихъ пророковъ, но продолжала жить въ древнемъ нечестіи.

Въ одиннадцатомъ вѣкѣ христіане называли себя на Русіи „новыми людьми“. Выраженіе это встрѣчается въ лѣтописи множество разъ²⁾. Иногда—и это намъ особенно важно—оно встрѣчается и въ такомъ видѣ: „повни люди хрестьянстия“ или просто „людие хрстьянпстии“³⁾ въ перемѣжку съ „новни людие“. Объясненіе этого выраженія находится въ житіи св. Владиміра: „Богъ възхотѣ исьбрати собѣ люди новы“⁴⁾. Вотъ это-то представленіе объ избранничествѣ

¹⁾ Она восходитъ къ древнѣйшему слову, Шахм. Раз. стр. 147—154.

²⁾ Тамъ же текстъ стр. 564, 26; 567, 13; 571, 15 и др; ср. также Похвальное слово Леонтію Ростовскому. *Прав. Соб.* 1858, II стр. 422. Объ этомъ выраженіи см. у Жданова. Сочиненія. I Слб. 1904 (Изд. Ак. Наукъ) стр. 51—55.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 583, 17.

⁴⁾ Соболевскій въ *Чтскіяхъ Лѣтописцахъ Нестора* II, 2 стр. 28 отд. № Шахм. Корс. Д. Сб. Д. II стр. IV.

ствѣ себѣ новыхъ людей проведено съ полной послѣдовательностью въ Рѣчи Философа, при чемъ тутъ новые люди избираются вмѣсто прежнихъ, отпавшихъ т.-е. жидовъ, совратившихся еще во времена пророковъ: „Тако же Богу возлюбившу новыхъ люди, рекъ: имамъ свити к нимъ самъ, и явится челоувѣкомъ плотню, и пострадати за Адамово преступленіе; и начаша пророчествовати о воплощеніи Божіи“¹⁾). Оттого крещеніе отъ Іоанна Крестителя названо тутъ: „новымъ людямъ обновленіе“²⁾). Главная мысль проводимая въ Рѣчи Философа и есть эта непрерывная преемственность между „новыми людьми“ Ветхаго и Новаго Завѣта. Это видно изъ того, что авторъ заставляетъ Владимира спрашивать о Христвѣ: „что ради отъ жены родися, и на древѣ распятся, и водою крестися?“³⁾ Дѣйствительно, вся трагедія искупленія въ изложеніи Философа оказывается не нужной. Даже переходъ отъ іудеевъ слова Божія и чистой вѣры къ грекамъ считается совершившимъ когда-то уже очень давно: „И нача (Богъ) послати пророкы, глаголя имъ: проричайте о отверженіи Жидовствѣ и о призваніи странъ“⁴⁾). Первый изъ этихъ пророковъ „странъ“ = gentiles оказывается Осія. Итакъ, вотъ древнерусскій памятникъ, показывающій наглядно, насколько возставаемая мною фраза могла не только не казаться неясностью, какъ она кажется намъ, но, напротивъ, вполне отвѣчать распространеннымъ воззрѣніемъ.

Не буду строить догадокъ объ отношеніи подобныхъ взглядовъ къ различнымъ ересямъ и въ частности къ жидовству⁵⁾). Во всякомъ случаѣ нашъ памятникъ не только

¹⁾ Новг. Лѣт. по Синод. Списку. Изд. Арх. Ком. ,стр. 47.

²⁾ Тамъ же стр. 49.

³⁾ Тамъ же стр. 50.

⁴⁾ Тамъ же стр. 45.

⁵⁾ Термиль: жидовствующіе, употребляется обыкновенно лишь въ прижизненіи къ болгарскимъ сектамъ XI в. и русскимъ XV. Но жидовствующіе часто сблизяють съ іудѣйствующими первыи вѣковъ христіанства съ одной стороны и съ современными іеговистами или субботниками съ другой. Я позволилъ себѣ назвать еретическія воззрѣнія смѣшивающія Ветхий и Новый Завѣтъ и возвеличивающіи при этомъ библейскихъ праведниковъ жидовствующими, потому что существуютъ явныя указанія на существованіе въ XI в. какого-то уклона въ сторону іудейства даже въ Киево-Печерской Обители. Такъ про Новгородскаго епископа Янкиту, Червоорнада

вполнѣ допускаетъ предположеніе о еретичествѣ его автора, но даже требуетъ, чтобы мы открыли признаки его еретическихъ воззрѣній. Наряду съ ссылками на Апостола наше поученіе называетъ еще и Апокрифическое Видѣніе ап. Павла ¹⁾. Но и этого мало. Ниже (строки 21—22 П.) приводятся слова пророка (Иер. 42, 2—6) послѣ такого замѣчанія: „глаголетъ бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ люднн приходящихъ во крещеніе“. И такъ во всѣхъ трехъ рукописяхъ. Чего же болѣе? Если въ одномъ мѣстѣ пророки и крещеніе одновременны, очевидно, что это возможно и въ другомъ.

Исторія первыхъ строкъ нашего поученія представляется слѣдующимъ. Первоначально оно начиналось фразой.

Илья Фезвитянинъ, заклавый ерѣя и жерца ідоля-
ская числомъ 300, не мога терпѣти крестьянъ во
двоевѣрнн живущихъ.

Оно было анонимно и заглавіе обозначало его автора „христороубецъ, ревнителемъ по правой вѣрѣ“ ²⁾. Но книжники-переписчики замѣтили несообразность этой первой фразы; отъ нея пахло апокрифомъ; поэтому, чтобы пользоваться поученіемъ, надо было его „исправить“. Употребляю сознательно это классическое выраженіе, гораздо позднѣе имѣвшее такое огромное значеніе для религіозной исторіи нашего отечества. Всего проще было это слѣлать превративъ ссылку на Илью Пророка въ уподобленіе: событія Ветхаго Завета представляютъ аналогія съ событіями Новаго, но они не одно и тоже. Кому же было уподобить Илью Пророка? Проще всего „христороубцу“, которымъ было надписано поученіе. Возможно, что вписали: „такъ я сеі христороубецъ“, а не только „такъ я сеі“.

Щечерскаго сказано въ его житіи: „по совѣщанію бѣса, мнимаго ангела, нача прилежати книгамъ ветхаго завета и извѣстно ихъ изыче“ Поп. Пам. VI, стр. 32.

¹⁾ Тих. П. отр. р. л. II, стр. 43.

²⁾ Мы увидимъ ниже, что слово: Христороубецъ встрѣчается въ заглавіи еще одной проповѣди. Она издава Н. К. Никольскимъ въ М. др. р. д. и. стр. 105. Н. К. Никольскій указалъ и еще третью въ рук. Московскаго Архива Мнв. Иностран. Дѣлъ №№ 478—499. Прибавлю къ этому и четвертую изъ Пансьевскаго Сборника Л. 43: „Сидящю вѣкогда стму оцю со учивка своїми і глаша о одше полезати и се припесоша житѣ вѣкоего холубна“. Срезн. Св. и зам. II, гл. LVII, стр. 299.

Все это затяннувшееся изслѣдованіе о самой первой фразѣ, важное, разумеется, и само по себѣ, имѣетъ для насъ огромное значеніе какъ указаніе для дальнѣйшаго разбора текста: оно такъ наглядно показываетъ, насколько далеко отстоитъ и редакція П отъ первоначальной. Это соображеніе намъ будетъ очень полезно, когда мы теперь примемся за выдѣленіе трехъ большихъ вставокъ въ этотъ первоначальный текстъ, вставки составляющихъ главный интересъ Слова.

Сейчасъ же за первой фразой, вѣдетъ, отчасти примыкая къ ней, сообщеніе о древне-русскихъ языческихъ вѣрованіяхъ и обрядахъ. Мы уже выдѣлили изъ нея то, что внесено сюда позднѣйшей редакціей, представленной въ НС. Поэтому я не буду останавливаться на этой второй вставкѣ и исключу ея текстъ. Тогда передъ нами будетъ

Вставка А.

... тако и $\frac{\text{НС: смй}}{\text{П: и ЗЦ: sei}}$ (ЗЦ: крестьяннѣ) не мога терпѣти крестьянѣ (П: но) двоенѣрно живущихъ — (НС: вже суще христыяне) $\frac{\text{ЗЦ вѣрюще}}{\text{П и НС и вѣрують}}$ въ Перуна, і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і въ Рѣгла, и въ вилы, іже числомъ тридесеть сестрѣницъ, глаголють певѣгласи и мнятъ богынями, и тако покладывахуть ивъ теребы і куры івъ рѣжутъ, и огневі молятъ ся, зовуще его сварожичемъ, і чесновитокъ, богомъ же творятъ; егда же оу кого будетъ пирь, тогда же владутъ въ ведра і в чаши и шьютъ о долѣхъ своіхъ веселящеса. — Не хужьше суть жидовъ и еретиковъ, вже в вѣре і во крщени таво творятъ.

Если читать только по мелкому шрифту, то получается вполне ясный смыслъ. Онъ сводится къ тому, что христіолобецъ терпѣти не могъ живущихъ въ двоевѣріи, потому что они нисколько не лучше еретиковъ и жидовъ. Далѣе таже мысль развивается безъ всякаго намека на древнихъ боговъ или вообще языческіе обряды. Говорится: такъ поступаютъ не только незнающіе, но и тѣ, кто знаетъ Слово Божіе. Контекстъ, такимъ образомъ, даетъ совершенно достаточныя основанія, чтобы заподозрить, что все сообщеніе о богахъ и обрядахъ — вставка.

Обратимся же теперь отъ общаго разсмотрѣнія текста къ его частностямъ.

Въ первой, т.-е. начальной изъ двухъ дошедшихъ до насъ редакцій Слова, въ II, мѣсто кажущееся вставкой начинается словами: „и вѣруютъ“. Оборотъ очевидно ненормальный. Онъ вполне соотвѣтствуетъ этому: „и рече“, съ котораго начинается обнаруженная уже нами вставка. Правда, въ ЗЦ находимъ: „вѣрующе“. Но не есть-ли это довольно неискusstная поздняя поправка? Вѣдь она нисколько не мѣняетъ дѣла, потому что всѣ дальнѣйшія глагольныя формы стоятъ въ изъявительномъ наклоненіи настоящаго времени и въ томъ же неопредѣленномъ третьемъ лицѣ множественнаго числа. Еще болѣе подтверждаетъ, что первоначально стояла именно эта форма: „и вѣруютъ“, текстъ НС съ его неуклюжимъ оборотомъ: „иже суде хрестьяне и вѣруютъ“. Миѣ кажется, что сомнѣній быть не можетъ: да, всѣ эти свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ—вставка. Но внесена ли она вся сразу? Тотъ же самый грамматическій аргументъ, на которомъ построено предположеніе о вставкѣ, остается въ полной силѣ и относительно отдѣльныхъ предложеній внутри этой вставки и онъ не даетъ остановиться, влечетъ усматривать все новыя вставки. Присоединяются и другіе аргументы. Въ самомъ дѣлѣ. Почему такъ лаконически говорится о богахъ, хотя,—какой ужасъ для хрестьянина!—констатируется вѣра въ Перуна и Хорса и Симаргла и Мокошь, а о вилахъ напр. болѣе подробно? Далѣе сказано вскользь объ огнѣ, называемомъ сварожичемъ, а послѣ много подробнѣе о чесновиткѣ на пиратъ т.-е. о самой что ни на есть частности? Такъ какъ каждая фраза начинается съ того же самаго оборота, т.-е. мы имѣемъ послѣдовательно: и мнать, и кладуть требы, и молятся, и кладуть въ ведра и чаши чесновитокъ, этимъ все болѣе отдѣляется связь съ начальной фразой, къ которой все это мѣсто принадлежитъ лишь какъ какое-то дополненіе, совершенно невозможно допустить, чтобы вся вставка принадлежала одному компилятору. Чувствуется, что нѣсколько человекъ приложило тутъ руку. Чтобы сдѣлать это послѣднее предположеніе болѣе вѣроятнымъ, я и старался разборомъ первой фразы нашего текста показать, что онъ росъ постепенно, и долга его литературная исторія,

пока достигнута редакція, представленная въ П. Однако, если разборъ первой фразы наводитъ на предположеніе о цѣломъ наслоевіи вставокъ, то онъ же долженъ предостеречь нашу пытливость. Мы должны остановиться и констатировать лишь одну, большую вставку, каковъ бы ни былъ ея слоевой составъ.

Мы перейдемъ теперь къ другому мѣсту нашего слова, гдѣ сообщается о языческихъ богахъ и обрядахъ. Я приведу его совершенно такъ же, какъ и первое вмѣстѣ съ окружающими его предложеніями, но опять исключивъ то, что въ предыдущемъ разборѣ уже оказалось вставками либо НС, либо общаго родоначальника НС и ЗЦ. Такимъ образомъ, я буду слѣдовать тексту П и на этотъ разъ намъ не понадобятся и различія изъ НС и ЗЦ. Если я тутъ прочесть только набранное мелкимъ шрифтомъ, то окажется, что свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ помѣщаются между двумя фразами первоначально долженствовавшими стоять непосредственно другъ за другомъ. Иначе говоря мы вновь обнаружимъ вставку. Я назову ее:

Вставка Б.

... Того ради не подобаетъ крѣстьяномъ игръ бѣсовскихъ играти, — еже есть плясанье, гуденье, пѣсни мирскія і жертвы идольскія, еже молятся огневѣ под овномъ, і вилам, і Мокоши, і Симу, і Рьглу, Перуну, і роду, і рожаницѣ і всѣмъ тѣмъ иже сутъ тѣмъ подобни. — Сеже оученье намъ вписася на конце вѣка. Да не во лжу будемъ ревя крещаше: отрицаемъса сотоны и всѣхъ ангель его и т. д.

Первая фраза, изъ вновь послѣ перерыва набраннаго мелкимъ шрифтомъ, правда, ня чѣмъ особенно не примыкаетъ къ предшествующей, находящейся за перерывомъ, но зато слѣдующая идущая непосредственно за ней, дѣйствительно, составляетъ дальнѣйшее развитіе мысли выраженной словами: „бѣсовскія игры“. Она подтверждаетъ необходимость воздерживаться отъ нихъ, такъ какъ при крещеніи говорятся эти слова: отрицаюся сотавы. Въ обѣихъ фразахъ при этомъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на язычество. Рѣчь идетъ только о бѣсовскихъ

играхъ. И если теперь мы примемъ въ соображеніе слова: „сеже оученъ намъ вписася на конецъ вѣкъ“, то ставеть уже совсѣмъ ясно, что все сообщеніе о язычествѣ и забавахъ—вставка. Вѣдь такъ страненъ этотъ неожиданный переходъ отъ двухъ, правда, прибавочныхъ, но всеже довольно длинныхъ предложеній, гдѣ читаемъ, что дѣлають какое-то „непотребство“ и молятся такимъ то богамъ, вдругъ сразу къ словамъ: „се оученъ“. Какое же? Между тѣмъ послѣ прямого заявленія: не подобаеть играть бѣсовскихъ игръ, приступъ: „се оученъ“, вполнѣ логиченъ.

Характеръ вставки и даже наслоенія вставокъ, совершенно такъ же, какъ и въ А носятъ слова о язычествѣ и сами по себѣ.

И разумѣю не только нагроможденіе подрядъ двухъ: иже, чего вообще нашъ текстъ помимо того, гдѣ явныя вставки, вовсе не дѣлаеть. Въ данномъ случаѣ вставка вызвана необходимостью. Она должна была возникнуть. Выраженіе: игры бѣсовскія вѣдь довольно неопредѣленное. Разъ текстъ попадаетъ въ руки не только переписчика, но и комментатора или, вѣрнѣе, разъ переписчикъ беретъ на себя задачу комментировать текстъ—а мы уже знаемъ, что это такъ,—ему было естественно пояснить значеніе этого слишкомъ общаго опредѣленія: игры бѣсовскіе. Какія? Что въ нихъ бѣсовскаго? Онъ и прибавляетъ: это пляска, музыка, пѣніе мірскихъ пѣсень. Но тотъ же ли толкователь прибавилъ еще: жертва идольская? Возможно, но сомнѣваюсь. Во всякомъ случаѣ, и тутъ уместно принять въ соображеніе то, что относительно этого самого мѣста было сказано, когда мы выдѣляли изъ него вставки, находящіяся только въ НС. Только тогда, когда болѣе или менѣе закончена или считается законченной борьба съ самымъ подлиннымъ жертвоприношеніемъ подлиннымъ идоламъ, уместно назвать и всѣ другіе, еще бытующіе пережитки древнихъ обычаевъ, идущихъ въ разрѣзъ съ христіанскимъ поведеніемъ, этими словами: жертва идольская. Но тогда тотъ же ли комментаторъ нашелъ нужнымъ еще разъ перечислить древнихъ боговъ? Это ужъ отнюдь нѣтъ. Я вовсе не буду разбираться въ томъ, что вставлено раньше и что позже. Для этого данныхъ нѣтъ. Но неужели это сдѣлалъ тотъ же, кто упомянулъ о богахъ въ А? Опять нѣтъ.

И такъ мы в тутъ имѣемъ возможность удостовѣриться въ постепенности нарастанія текста, хотя къ сожалѣнiю дальше этого общаго сужденiя мы пойти не можемъ.

Чтобы покончить съ вставкой Б, — еще только одно замѣчанiе. Вернемся пемного назадъ къ тому моменту нашего разбора, когда шла рѣчь о вставкѣ родоначальника НС и ЗЦ, составляющей вполне законченную фразу: возлюбленные, избѣгайте идольской жертвы и требоуладенiя, и всей службы идольской. Она находится между фразой: это ученiе написано намъ до конца вѣка, и слѣдующей набранной мелкимъ шрифтомъ: да не облыжво говоримъ мы при крещенiи: отрицаемса сатаны. Не ясно ли теперь что эта вставка была вынуждена? Когда какой-то слѣдующий переписчикъ-комментаторъ замѣтилъ, что связь съ указанiемъ на клятву при крещенiи утрачена, опъ захотѣлъ ее возстановить и это до нѣкоторой степени удалось ему.

Перехожу къ послѣднему отрывку, интересному фольклористамъ и мнѳологамъ и теперь уже болѣе смѣло говорю, что и тутъ вставка. Это будетъ

Вставка В.

Да аще ся обѣщомъ Христови, то чему ему не служимъ, но бѣсомъ служимъ и вся оугодья имъ творимъ на пагубу душамъ своимъ. — Не тако же зло творимъ просто но и мѣшаемъ нѣкии чистыя молитвы со проклятымъ моленъемъ идольскимъ, иже ставятъ лише ^{ЗЦ: трапезы кутныя} законнаго обѣда иже на-
рядуются ^{П: кутья ныя трапезы} законная трапеза, мѣнямая роду и рожанницамъ и въ ^{ЗЦ: гавязь} Богу. — Самъ бо Господь рече: не всякъ видет во дарствие мое, рекъ ми: Господи Господи, но троряи полю Отца моего.

Какъ и для обнаруженiя вставки Б, я привелъ текстъ П, т.-е. оставилъ въ сторонѣ уже извѣстную намъ прибавку въ этомъ мѣстѣ изъ НС, но въ самомъ томъ отрывкѣ, который я считаю вставкой, указываю разночтенiя изъ ЗЦ. Что передъ нами вставка, это очевидно. Опять стоитъ лишь прочесть по одному только мелкому шрифту, чтобы убѣдиться въ этомъ.

Мысль развивается съ еще большей отчетливостью, чѣмъ въ приведенныхъ раньше отрывкахъ. Мы обѣщались Христу, говорить проповѣдникъ, а служимъ бѣсамъ; но вѣдь мало обратиться къ Богу съ молитвой, чтобы унаслѣдовать царствіе Божіе надо и творить волю его, т.-е. отнюдь не совершать запрещенаго. Это кто-то другой потомъ прибавилъ, что мы совершаемъ вѣщій грѣхъ, смѣшивая съ беззаконіемъ чистыя молитвы. Дальше вѣдь никакого намека ни на что подобное вѣтъ. Напротивъ. Дальше противоположеніе рѣзкое, безъ промежуточныхъ звѣньевъ, безъ этого смѣшенія, т.-е. безъ указанія на рожаничныя трапезы, потому что приводится прятча о рабѣ, служащемъ двумъ господамъ.

Но обратимся къ самой вставкѣ. Развочтеніе между П и ЗЦ въ высшей степени любопытно. Неуклюжесть фразы особенно въ ЗЦ бросается въ глаза. Странна эта трапеза законнаго обѣда, называемая незаконной трапезой; странно и то, что прибавлено еще одно опредѣленіе: „мѣнимая роду и рожаницамъ“, когда раньше оговорено, что эта трапеза „кутиная“. Если бы авторъ сразу хотѣлъ сказать, что кутійная трапеза и есть та, что предвзначается роду и рожаницамъ, онъ выразился бы, конечно, иначе. Разобраться помогаетъ текстъ П; тутъ названы двѣ разныя вещи: во-первыхъ, кутья и уже затѣмъ трапеза предвзначаемая для рода и рожаницъ. Такъ, въ началѣ очевидно и было. Изначаленъ текстъ П. Мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, что никакой текстъ, говорящій о кутьѣ и обѣдахъ роду и роженицѣ, не смѣшиваетъ того и другого. Но пойдемъ дальше. Кто заговорилъ объ законныхъ и незаконныхъ обѣдахъ? Мнѣ кажется, что это не можетъ быть ни тотъ, кто противопоставилъ кутью трапезамъ роду и роженицѣ, ни тотъ, буде такой былъ, кто продолжилъ фразу обрывающуюся на „яже ставять лише кутья“ прибавивъ: а другіе трапезу такую-то. Въ этомъ противоположеніи законнаго и незаконнаго обѣда я вижу попытку какой-то позднѣйшей руки растолковать лучше, что хотѣлъ сказать предшествующій толкователь. Трапеза роду и роженицамъ часть обѣда. Она либо просто отставлялась, либо вносилась въ баню. Толкователю и надо было объяснить, что, молъ, не въ самомъ обѣдѣ бѣда. „Святин отцы не возбраняша памъ того, еже пити и ясти в закопѣ и въ подобное время“. И вотъ онъ

втискивается въ текстъ новыя опредѣленія и старается выразить свою несложную мысль этимъ противоположеніемъ обѣда и трапезы. Оно было болѣе или менѣе въ связи и съ тѣмъ, что трапеза означала, повидимому, именно такой обѣдъ, который имѣлъ жертвенное значеніе, при чемъ то же слово употреблялось, какъ для прежняго языческаго жертвеннаго обѣда такъ и для новаго христіанскаго. Напримѣръ въ монастыряхъ, гдѣ подобный обѣдъ назывался даже „святымъ обѣдомъ“¹⁾. Мнѣ кажется, что изъ всѣхъ приведенныхъ отрывковъ именно тутъ, въ этомъ нагроможденіи понятій, такъ логически сказапномъ, словно на скоро хотѣлось наговорить побольше, особенно ясно, настолько поздняя и запутанная все нарастающими вставками редакція представлена даже въ П. Но какъ и раньше было сказано распутать всѣ постепенныя наслоенія мы уже не имѣемъ болѣе никакой возможности.

Оттого всѣ три большія вставки болѣе равнія, чѣмъ П. Но всѣ эти вставки: А, Б, В приходится разсматривать какъ единыя и нераздѣльная. Ихъ сложное происхожденіе однако важно не только какъ показатель непрерывности процесса нарастанія текста, такого характернаго вообще для нашей древней письменности и въ частности, какъ это обнаружили работы А. А. Шахматова, для нашей лѣтописи. Типъ нашего слова представленный къ П застой на пути. Совершенно такъ-же, какъ потомъ далѣе появятся дополненія представленныя въ общемъ родоначальникѣ ЗЦ и НС, а затѣмъ и въ самой редакціи НС, такъ и ранѣе уже вносились вставка за вставкой. Вѣдь не случайно, что почти всѣ большія и малыя вставки НС, касающіяся язычества, не раскиданы въ разныхъ мѣстахъ текста, а словно кристаллики нарастаютъ именно тамъ, гдѣ кристаллизація уже началась раньше. Только одна вставка въ НС стоитъ совсѣмъ особнякомъ.

Итакъ, разборъ текста „Слова вѣскоеа Христолюбца“ позволяетъ установить, что доставляемыя имъ свѣдѣнія о языцествѣ находятся въ вѣкоторыхъ, постепенно все разраставшихся вставкахъ. Назовемъ же вставки НС, какъ примы-

¹⁾ См. воучевіе Феодосія Печерскаго о хожденія въ церковь и о молитвѣ. Попом. Памят. I, стр. 42.

раюція и, стало бытъ, въ концѣ концовъ вошедшія въ составъ вставокъ А, Б и В, а, б, в и т. д. Въ эту простую систему надо внести лишь такое маленькое осложненіе: въ составѣ А двѣ вставки НС, а такъ какъ отдѣльно стоящая вставка НС, имѣющая значеніе для миеологии и обрядности, находится между А и Б, я назову: а¹ и а² вошедшія, въ А, и а³, стоящую отдѣльно. Въ вставку Б входитъ также одно лишнее противъ П слово, находящееся на этотъ разъ лишь въ ЗЦ. ЗЦ прибавляетъ къ списку боговъ Волоса. Оттого тутъ дальнѣйшія вставки будутъ названы б¹ (изъ НС) и б² (изъ ЗЦ). Тутъ же рядомъ находится и увѣщаніе избѣгать идольскихъ жертвъ, составляющее отличительный признакъ общаго родоначальника НС и ЗЦ. Я назову ее б³.

Мы получимъ тогда слѣдующую шкалу:

- Вставка А:* перечень боговъ: Перунъ, Хорсъ, Симвъ и Рьгль, Мокось; вилы; ихъ считаютъ богинями: кладутъ требы, рѣжутъ курь; молятся огню и зовутъ его сварожичемъ; кладутъ чесновитокъ въ ведра и чаши на пирахъ; считаютъ его богомъ;
- а¹: въ жертву приносятъ еще корован;
- а²: фазлическій обрядъ на свадьбахъ;
- а³: идолослуженіе, это — ставить трапезу роду и рожаницамъ; корован — виламъ и огню подъ овивомъ;
- б¹: пѣсни бѣсовскія на пирахъ и свадьбахъ — идолослуженіе;
- Вставка Б:* пляска, гудьба, пѣсни мірскія; вновъ повторется то же, что въ А и а³: огонь подъ овивомъ, вилы, Мокось, Симвъ и Рьгль, Перунъ, Хорсъ; родъ и рожаницы;
- б²: Волось, скотій богъ;
- б³: увѣщаніе избѣгать идолослуженіе;
- Вставка В:* сочетаніе чистыхъ молитвъ съ идольскимъ моленіемъ: вутья, трапезы роду и роженицы, какъ въ а² и Б;
- в: смѣшеніе Богородицы съ рожаницами.

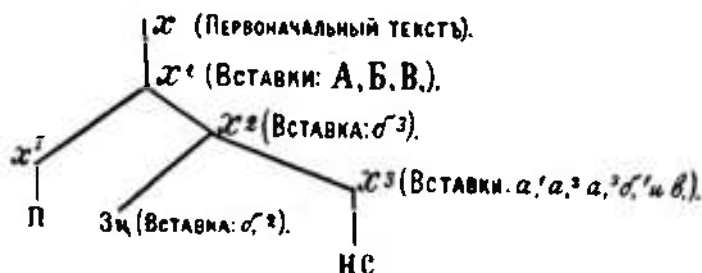
Таковы, пока что, наши выводы. Они оказались съ точки зрѣнія исторіи религіи въ значительной степени отрицательными. Исслѣдователю древняго язычества хотѣлось бы видѣть сообщающій о немъ свѣдѣнія древній текстъ стоящимъ возможно ближе къ тому времени, когда это язычество было еще живо. Оказалось, что—нѣтъ. Напротивъ, чѣмъ дальше отъ этого времени, тѣмъ больше свѣдѣній въ нашемъ памятникѣ. И родятся сомнѣнія. Мы увидимъ, насколько они мѣшаютъ придавать вѣру свидѣтельству „Слова нѣкоего Христолюбца“, и какъ они разсѣиваются.

Теперь же мнѣ остается лишь рассмотреть родословіе нашихъ трехъ редакцій. Вопросъ второстепенный, но его необходимо такъ или иначе продумать.

Въ сущности онъ уже предрѣшенъ. Мы уже достаточно видѣли, что П стоитъ особнякомъ, а у ЗЦ и НС—одинъ общій родоначальникъ. Ихъ заставляетъ возвести къ нему общая вставка б³. Но такъ ли это? Если мы бросимъ взглядъ на таблицу разночтеній (табл. II) окажется, что въ очень многихъ случаяхъ НС = П, а ЗЦ стоитъ особнякомъ. Это, повидимому, противорѣчитъ теоріи объ общемъ родоначальникѣ НС и ЗЦ. Я этого не думаю, и мы сейчасъ увидимъ, почему. НС = П и отлично отъ ЗЦ въ цѣлой довольно длинной фразѣ, непосредственно предшествующей вставкѣ В. Она приведена выше по тексту П. Какъ видно изъ таблицы II въ ЗЦ отсутствуют слова: „но бѣсомъ служимъ“, и соотвѣтственно этому измѣнено дальнѣйшее. Ясно, что только въ томъ случаѣ можно возводить НС и ЗЦ къ одному общему родоначальнику, отличному отъ П, если эта фраза будетъ признана изначальной въ такомъ видѣ, какъ мы ее находимъ въ НС и П. Отклоненіе ЗЦ тогда окажется его индивидуальной особенностью или особенностью такого родоначальника, который позднѣе общаго съ НС. При внимательной сяткѣ этой фразы съ контекстомъ окажется, что слова: „но бѣсомъ служимъ“ органически необходимы. Въ пользу этого говорятъ тѣ особенности дальнѣйшаго развитія проповѣднической мысли, что уже указаны при разборѣ вставки В. Далѣе идетъ противоположеніе между двумя господами: нельзя быть рабомъ двухъ господъ; мало того, чтобы взывать: Господи, Господи, надо творить волю Божію; а до интересующей насъ фразы гово-

рилось въ томъ же смыслѣ: человекъ при крещеніи отрывается отъ сатаны и идетъ за Христомъ. Проповѣдникъ значить и хотѣлъ связать двоевѣрцамъ именно вотъ это: вы служите бѣсамъ. Это его главный аргументъ противъ ихъ двоевѣрцевъ и аргументъ самый страшный. А вчитываясь въ ЗЦ нельзя не замѣтить, что эта редація не боится самостоятельности. Она самая полная и самая тщательная, но она хочетъ быть и высканной и логической. Оттого она въ самомъ началѣ въ приступѣ въ вставкѣ А, свлется преодолѣть неуязвимость этого: и вѣруютъ и т. д. и замѣнила формой „вѣрующе“. Оттого ей показался несообразнымъ образъ кроваваго облака въ видѣніи Апостола Павла, и она замѣнила облако словомъ: „оплатокъ“. НС сохранилъ „облакъ“, какъ и было въ общемъ прототипѣ. Такой индивидуальной особенностью объясняю я и слѣдующія замѣны словъ: вмѣсто: „погубиша“ виноградъ мой — „посмрадиша“, вмѣсто: „истини“ — „избоди“, вмѣсто: „праведникъ“ — „оправданны“, вмѣсто: „въ прогнѣванне“ — „въ гнѣвъ“; въ одномъ мѣстѣ ЗЦ также исправляетъ цитату, ставитъ вмѣсто „общинникамъ“ — „общинномъ“, что и соответствуетъ словамъ апостола (см. таблицу II).

Родословіе, значить, представится въ такомъ видѣ:



ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по шланиамъ Тихоураова и Срезневскаго).

A. Слова и предложенія, находящіяся только въ одномъ текстѣ.

| | | | |
|-------|------|-------|--|
| П 1 | ЗЦ 2 | НС 2 | какъ до |
| 3 | 5 | 4 | уже соуще хръстьяне |
| 5 | 9 | 6 | шканьни |
| | | 7 | богы в |
| 6 | 11 | 8 | корован имъ молать |
| 8 | 16 | 11—15 | и ѣгда же оу кого ихъ боудеть бракъ и творять съ боубчвы и съ сопѣльми и съ многими чудесы бѣсовьскими и иноже сего горѣ естъ оустроивше срамотоу моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ и пють и вынесше сморкывають и шлизываю и цѣлоуют |
| 9 | 17 | 16 | и болгаръ |
| 9 | 18 | 16 | соуще а |
| 15—16 | 51 | 25 | въ нихъ Бгъ бо имъ гави въ си не хотать оучити |
| 18 | 36 | 28 | невѣгласы |
| | | 30 | и смоль повозвръщати |

24

48

25

50

27

59

31

60

32

62

35

70

38

76

39

78

34 — 36 ты бо вѣдаѣтъ свѣдѣнїа бж҃а
а не вѣдающимъ свѣдѣнїа не до-
стоятъ попомъ быти тако бо ѿ въ-
заповѣдехъ гасѣ аще невѣжа боу-
детъ поставленъ попомъ да извѣр-
жетсѣ

38 въ се ѿ пришла и расплодѣласѣ
всюдоу

39 — 42 аще бы кто хотѣлъ наоу-
чити да прочїи невѣсласи не да-
дѣтъ зависти ради и на оубиство
попоуцаютсѣ тако же на Ісуса
жидовьстїи архїерѣи и книжьници.

44 то ссѣмъ вамъ попомъ молвѣть
Павель молѣ

49 — 51 аще ли ни то что имаши ѿвѣ-
щати а слышиши емоужѣ боудѣ даво
много много ѿ него и истѣжють. И
павы рече свѣзавше ему роуцѣ и
нозѣ вѣверзѣте лѣнѣваго раба въ
тъмоу кромѣшнюю скрѣвшаго та-
лантъ. талантъ естѣ оученьсѣ а прочѣсѣ

54 ѿ аще тако дѣюще естѣ

58 воѣ причастѣ свѣтоу въ тьмѣ

63 и в лихоѣмьцѣмъ рѣкшѣ

64 — 66 Коѣже соуть идолослужитѣли
то соуть идолослужитѣли иже ста-

П—

ЗЦ—

| | |
|-----------------------|------------------------|
| 46 | 97 |
| 46 | 98 |
| 47 | 100 |
| 50 | 106 |
| 55 | 119 |
| 51 | 145 |
| 83 | 182 |
| 88 | 196 |
| 2 | 4 крѣтъвъ |
| 21 | 41 оученнемъ бжтвнымъ |
| | 78 и къ клеветникомъ |
| 48 | 103 и Волосу скотью бу |
| 64 | 135 вонь шблевохомъсѧ |
| 64 | 137 жили есмѧ |
| 30 мѡѧ | 57 |
| 44 по во оупої и бжшѧ | 90 |
| пѣѧни | |
| 44—45 со ближники | 91 |

НС

вѣтъ трапезоу рожаницѣмъ короваи

молѣтъ вяламъ и шгнѣви подѣ швѣ-

7номъ и прочее ихъ проклятьство

75 въ пирехъ и на свадьбахъ

6 аще ля то не бравъ наричѣтсѣ

7нѣ идолослуженяе

88 сопѣля боубьни

91 мѣвѣсѣ стоятѣ да сѣ не падеть

10 трѣстыа бѣа съ рожаницѣми

103 и трапезѣ бѣсѣ

26 и раздроушающемъ заповѣди

1стыхъ шцѣ

36 ш Хѣ

3

32

64

79

97

98

48

73

74

В. Слова и предложенія находящіяся только въ двухъ текстахъ.

| П 9 | ЗЦ 19 то творять | НС 17 то творять |
|-----|---|---|
| 16 | 30 иже разумѣне бже в нихъ мавѣ есть | 24 иже разоумѣне Б жіе тавѣ есть |
| 17 | 33 попове | 27 попове |
| 17 | 27 сущия въ виноградѣ | 27 соущее въ виноградѣ |
| 18 | 35 тако творѣще | 28—29 тако творѣщии |
| 24 | 48 па рѣ | 50 паки рече |
| 32 | 63 ни дружбы ихъ не прѣимате | 55 ни дружба съ ними держатсѣ |
| 40 | 81—84 таковыи не примѣшатсѣ аще ти есть бра таковъ или блуд- никъ или рѣзонмець или грабитель или корьчмитъ или служители ну- миромъ или пѣвца или клеветникъ | 67—69 не примѣшатсѣ аще ти есть братъ такъ ли блудникъ ли рѣзонмець ли корьчмитъ ли пѣ- вца ли слоужитель коумирескъ |
| 41 | 87 и самѣ ва | 70 ни самѣхъ васъ |
| 50 | 106—108 тѣм же възлюблени бѣ- гате жертвъ идольскыхъ и требъ кладениа и всею службы идольскыа | 82—83 тѣм же възлюбленіи бѣгате жертвы идольскоѣ и трѣболаденыа и всею слоужбы идольскыа |
| 68 | 144 и чашъ бѣсъ | 102 и чашѣ бѣсъ |
| 68 | 145 и трѣпезѣ бѣсъ | 103 и трѣпезѣ бѣсъ |
| 70 | 148 того дѣла пзвѣдавшаго | 104—105 того дѣла повѣдавшаго |
| 77 | 163 и ведущая | 114 и ведущая |
| 77 | 164 надѣю же сѣ на ваше свѣдѣне тако не во тце глаю | 115—116 надѣюжсѣ на ваше сѣсе- не и на свѣдѣне тако не вътце глаю |
| 79 | 170 да с неказаныи соуужени бу ^а мъ | 118 да не с неказаныи соуужени будемъ |

| | | | | |
|------|--|---|--|--|
| П 80 | ЗЦ 173 | ваоучитисѧ | НС 120 | пооучитисѧ |
| 81 | 176—179 | и приѧли мѧть неже тѧ едни вои вы ко Тимофѣю рече вѣмъ тако добръ законъ аще кто законьво творить ꙗко правдиву законъ ва- лежать | 122—124 | и приѧли мѧть всѣхъ ти ѡни въ и вы и к Тимоѣю рече вѣмъ ꙗко добръ законъ аще кто законьвѣ творить ꙗко правдивоу законъ не дѣжати |
| 83 | 183—185 | хвала си есть вашего слова и сдѣланиа простѡвни въ чѡтѣ | 127—129 | хвала си есть съвѣдѣнниа нашего въ простѡвни и въ чистотѣ Бжви |
| 84 | 187—190 | да не бу ^а ть в васъ разори да бу ^а ть свершени въ томъ разумѣ в томъ оумѣ возвѣсти бо ми сѧ ѡ васъ и предъ вами блѧть и миръ ѡтъ Ба и ѡца Га нашего Іса Ха | 129—132 | да то же глѧте вси да не боудоуть въ васъ которы да боудѣте свѣршени въ томъ же оумѣ и въ томже разумѣ возвѣсти бо ми сѧ ѡ васъ и предъ вами блѧть и миръ ѡ ѡца Га нашего Іа Ха |
| 25 | во не многа ѡцѣ ѡ | 49—50 | 43 | въ не многа и отцѣ ѡ Хѣ бо Ісѣ |
| | Хѣ Ісѣ | | 57 | оудѣ |
| 34 | оудѣ | 66 | 93—94 | се есть |
| 60 | се есть | 127 | 98 | оумираемъ |
| 64 | оумираемъ | 134 | 107 | и конци |
| 71 | и конци | 150 | 34 | |
| 22 | и оученью добры ^а дѣ ^л | 39 | и въ оучениа добры ^а дѣ ^л | 34 |
| 25 | во цтви ^и вб немъ | 49 | пре б ^а мъ къ Римляво ^а рече | 39 |
| 30 | моѧ ꙗже ми далъ еси Гн | 59 | еже ми еси далъ Гн | 48 |

— 54 —

| | | |
|--|--|-----|
| 39 по должнв есте ш мира сего изыти рекше оумре' | 78 и къ клеветникомъ. елма же должны есмы из мира сего изыти рекше оумрети | 64 |
| 48 повиномъ | 101 подъ швиномъ | 78 |
| 54 нѣкии чѣтаи матвы | 118 нѣкии чѣтаи матвы | 89 |
| 55—57 иже ставѣ лише кутъѣ яви трапезы за- кон'наго шбѣда иже варѣ- дасть безакон'наи тра- пеза мѣнниама Роду і Ро- жавицамаъ | 119—122 иже ставѣтъ лише тра- пезы кутивниа и закон'наго шбѣда иже варѣдаеть незакон'наи тра- пеза имѣнниама Роду и Рожавицамаъ | 90 |
| 59 кровавъ | 127 кровавъ | 92 |
| 66 а не бу | 139 а не бу | 101 |

Таблица II. Главнѣйшія разночтенія.

(Счетъ строкъ—по изданіямъ Тихомирова и Срезневскаго).

| | | | | | |
|-----|---|------|--|------|---|
| П 1 | заклаваѣи | ЦЗ 1 | заклаваи | НС 1 | заклаваѣ |
| 3 | и вѣрують | 5 | вѣрующе | 4 | и вѣроуютъ |
| 3 | и в Хорса | 6 | и Хорса | 5 | и въ Хърса |
| 4 | вѣлы | 7 | Волаи | 5 | вѣлы |
| 4 | и | 8 | а | 6 | тридцатѣ |
| 5 | мнѣтъ | 10 | мнѣтъ | 7 | творѣтъ |
| 14 | сомѣвѣща | | | 22 | сѣмѣвѣша |
| 16 | погубиша | 32 | просмрадиша | 26 | погубаша |
| 18 | еще не лишать | 36 | да еще тако творѣще не шши- бутъ | 28 | да еще тако творѣщии и не шшибоутса |
| 21 | невѣрнѣи* | 42 | невѣжѣстственнѣи* | 32 | невѣжѣствѣннѣи |
| 23 | княжннѣо | 47 | княжннѣомъ | 34 | попомъ |
| 24 | же | 48 | еще кто | 39 | же кто |
| 25 | во прѣвнѣи и бѣсѣмъ | 49 | прѣ нимъ | | |
| 29 | истиннѣому | 57 | единому | 47 | единому |
| 31 | и нихъ | 61 | оу нихъ | 53 | оу нихъ |
| 33 | истѣвнѣи | 65 | избод | 56 | истѣвнѣи |
| 35 | правѣднѣи | 69 | опрѣвѣднѣи | 58 | правѣднѣи |
| 38 | въ посланнѣи | 74 | въ посланномъ писаннѣи | 62 | въ посланнѣи писаннѣи |
| 42 | шкѣмѣнѣи бо сѣрдѣе ихъ въ неистовѣо пытаннѣи | 88 | положи бо ихъ шкѣмѣнѣи бо шкѣмѣнѣи бо | 71 | положи бо ихъ шкѣмѣнѣи бо не- истовѣо пытаннѣи |

| | | |
|---|---|---|
| 46 еже есть пясавье | 98 я е пясавие | 77 еже есть пясба гоудьба |
| 47 гуденье | — гудба | |
| 47 мирьския | 99 бѣсовьския | 78 бѣсовьския |
| 53—55 да аще съ шбѣ- щомъ Х ви то чему ему не служимъ но бѣсомъ служи і всѣ оугодыа имъ творимъ на пагубу душамъ своимъ не тако зло тво- ри просто во і мѣ- шаемъ нѣви чистана м лтвы со проклѣтымъ моленье ідольски | 112—118 то аще шбѣщомся Х ви то чему не служимъ ему и всѣхъ оугодыихъ его чему не творимъ на спине душъ своей не тако же просто зло створимъ но смѣшаемъ нѣви чтани матвы с проклѣтымъ моле- ниемъ идольскимъ | 86—89 да аще съ шбѣщомъ Х ви сложити, то чему не сложимъ смоу нѣ бѣсомъ служимъ и всѣ оугодыа имъ творимъ на погоубоу душъ своихъ не такоже простотою злѣ сложимъ нѣ смѣшаемъ съ идольскою трапезою Трѣстна Биа съ романицами |
| 57 въ прогнѣванье | 122 въ гнѣвъ | 90 въ прогнѣваніе |
| 59 шбла | 127 шплатовъ | 92 шблакъ |
| 65 данымъ намъ | 138 да не погибне | 99 данымъ намъ тобою |
| 65 здѣ | 138 здѣ | 100 въ сесе вѣвъ |
| 67 общинымъ | 141 шбѣщиваемъ | 101 шбѣщникомъ |
| 73 дешевизна | 156 дѣшевизна | 110 дешевымъ |
| 75 по своимъ | 160 противу | 112 противоу |
| 76 воспримасмъ | 162 възспираемъ | 114 възспираемъ |
| 78 шсудимъ ш Га | 167 шсужени | 118 шсужени |
| 80 истерягните | 174 исторгъше многы | 121 многы исторгъше |
| | 175 и привели | и привели |
| 81 да приде | 183 шца и м тръ | 126 стага писаныа |
| 84 иманем | 186 моленьемъ | 129 именемъ |

III.

Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ.

Мы переходимъ теперь къ произведенію совершенно другого рода, чѣмъ „Слово нѣкоего Христолюбца“. Его полное заглавіе ясно показываетъ, насколько своеобразенъ его замысль. Своеобразно и его происхожденіе. Вотъ, что сказано, въ заголовкѣ: „Слово святого Григорія, изобрѣтено въ толцѣхъ, о томъ, како первое погани сущи языци кланялися ідоломъ і требы имъ клалн; то і нынѣ творят“. Мы имѣемъ дѣло не совсѣмъ съ проповѣдью, а скорѣе съ чѣмъ-то вродѣ изслѣдованія. Авторъ Слова хочетъ главнымъ образомъ что-то сообщить. Только по привычкѣ онъ сдѣлалъ это въ формѣ поученія. Онъ могъ бы придать и другое. Наше Слово могло бы быть названо „Сказаніемъ“, если бы это послѣднее опредѣленіе не было принято лишь для произведеній агиографическаго характера. Имя же св. Григорія поставлено въ заголовкѣ, какъ указаніе на источникъ свѣдѣній автора. Само заглавіе, оговаривается, что авторъ лишь почерпнулъ у Григорія Богослова; онъ „изобрѣтаетъ“ самостоятельно. Оттого его Слово—толковое: „въ толцѣхъ“.

Произведеніе Григорія Богослова, использованное составителемъ нашего Слова, какъ уже было указано,—проповѣдь на Богоявленіе, переведенная по-славянски очень рано. Намъ извѣстенъ текстъ подобнаго перевода по рукописи еще XI в., и эта рукопись напечатана проф. Будиловичемъ. То мѣсто

этой проповѣди Грвгорія Богослова, которое использовалъ составитель нашего Слова „въ толцѣхъ“, начинается на листѣ второмъ изданной проф. Будиловичемъ рукописи и тянется до конца листа четвертаго ¹⁾). Извѣстна и еще одна рукопись, содержащая переводъ этой проповѣди. Она поздняя. Отрывки ея были сообщены Тихонравовымъ ²⁾). Спрашивается теперь: одинъ и тотъ же ли переводъ сохранился въ обѣихъ рукописяхъ и, если нѣтъ, то какимъ изъ нихъ пользовался составитель Слова „въ толцѣхъ“? Сличая оба перевода на сколько это возможно, потому что одинъ изъ нихъ напечатанъ не цѣлкомъ, прихожу къ заключенію, что въ обѣихъ рукописяхъ: в синодальной XIV в., и въ рукописи XI в., изданной проф. Будиловичемъ, переводъ одинъ и тотъ же. Тексты, судя по выдержкамъ, совпадаютъ слово въ слово лишь съ тѣми небольшими отклоненіями, какія неизбѣжны при рукописной передачѣ. Чтобы читатель могъ убѣдиться въ томъ самостоятельно, привожу en regard отрывки изъ обѣихъ текстовъ, соблюдая и ихъ орѳографію.

Рук. Синод. Библ.
(Тихонр. Лѣт. IV, 3 стр. 98).

Едагда ядѣ чистота законна же истѣйна малогодѣиыми покропи ползующи и попеломъ телечнымъ постѣвающи оскверняющаѣсѣ? еда на сицю таину приводѣтъ елини вѣже блѣди мѣѣ всѣ жертви в таины бѣсовьско изобрѣтенье темной мѣслени и потворѣ зла бѣса лѣтомъ помогаемо и кощюною крадомо.

Рук. Публ. Библ.
(Будил. стр. 2).

Едакъде сица чистота законна же и истѣйна малогодѣиыми покропи ползѣюшти, ни попеломъ теличьнымъ постѣвалшти оскверняѣшталѣсѣ? Еда на сицевою таиноу приводѣтъ елини? якъ же блѣди мѣѣ всѣ жрътвы таини, бѣсовьско изобрѣтениетѣмно, и мыслѣннѣ потворѣ зѣло бѣсовъ, лѣтомъ, помогаемо и кощюною крадомо.

Итакъ, переводъ — мы знаемъ — одинъ и тотъ же. Этотъ переводъ для насъ terminus a quo. Все, что въ нашемъ Словѣ

¹⁾ XIII слово Грвг. Бог. стр. 2—4.

²⁾ Мнѣ совершенно непонятно, почему проф. Будиловичъ даже въ предисловіи къ своему изданію въ словѣхъ не оговаривается о синодальной рукописи.

совпадаетъ съ этимъ переводомъ, взято отсюда. Но тотъ же ли самый переводъ имѣлъ передъ глазами составитель Слова? Рѣшить этотъ вопросъ мы будемъ, конечно, имѣть возможность не равьше, чѣмъ опредѣлимъ первоначальный составъ Слова.

Нужно ли оговаривать, что это важно намъ главнымъ образомъ для выясненія характера свѣдѣній Слова о русскомъ язычествѣ? Все то, что взято изъ перевода проповѣди Григорія Богослова, русскому язычеству, разумѣется, приписывать нельзя, а относительно того, что прибавлено толкователемъ, хотѣлось бы точно дознаться, сразу ли оно прибавлено или вѣтъ и откуда оно взято.

Наше Слово напечатано было Тихоуравовымъ по тремъ рукописямъ. Двѣ изъ нихъ мы уже знаемъ. Это Паисьевскій Сборникъ и та же самая рукопись Новгородскаго Софійскаго собора, откуда взяты и тексты „Слова вѣкоего Христолюбца“. Буду называть ихъ опять также: П и НС. Третья рукопись — поздняя. Она XVII в. изъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и теперь находится въ Сѣбургской Духовной Академіи № 43/1120. Буду называть ея текстъ КБ ¹⁾. Рукопись эта по составу своему однако происхожденія древняго. Въ ней же найденъ былъ и одинъ изъ списковъ Давида Заточника ²⁾. Какъ мы сейчасъ увидимъ и разбираемое Слово эта рукопись сохранила въ болѣе древнемъ видѣ, чѣмъ НС, которое и тутъ относится къ П совершенно такъ же, какъ НС Слова Христолюбца относилась къ П того же Слова. Она вноситъ въ текстъ цѣлый рядъ вставокъ.

Что большая распространенность НС и тутъ объясняется новыми вставками, едва ли надо вновь доказывать. Сличивъ текстъ (см. табл. I) и найдя цѣлый рядъ лишнихъ словъ и предложеній въ НС противъ П и КБ, послѣ разбора „Слова Христолюбца“, я считаю себя въ правѣ сразу же констатировать вставки. Между вставками НС въ „Слово Христолюбца“ и вставками въ „Словѣ о томъ, какъ языци вланыяся идоломъ“ лишь та довольно существенная разница, что вставки эти не навизываются тутъ по преимуществу въ однихъ

¹⁾ Буду указывать строки опять по текстамъ Тихоуравова.

²⁾ Лѣт. IV, 3 стр. 86.

мѣстахъ, а разсѣяны повсюду. Это объясняется замысломъ нашего произведенія; разсужденій въ немъ нѣтъ, а только рядъ фактовъ; вставки зависятъ, отъ нихъ, а не отъ хода мыслей. Но, не все то, что мы находимъ въ НС и чего нѣтъ ни въ П, ни въ КБ, нужно назвать вставками НС. Возможенъ случай, когда какое-либо слово находится только въ НС и все таки обозначаетъ не вставку; таково все пропущенное въ П но принадлежащее къ исконному тексту. Такъ въ стр. 42 НС, гдѣ идетъ дѣло о фаллосахъ, сказано: „и въ образъ створены“; ни въ П, ни въ КБ нѣтъ этой подробности, но она соответствуетъ греч. „καὶ τοῖς σὺνμασι“, что переведено словомъ „образы“. Въ нашемъ Словѣ это однако случай единственный. Призваніе вставками словъ и предложений НС, не находящихся въ П и КБ по аналогіи со вставками НС въ „Словѣ Христолюбца“ узаконяется еще тѣмъ, что самое содержаніе того, что я считаю вставками, близко вставкамъ НС въ „Словѣ Христолюбца“. Вотъ одно замѣчаніе находящееся лишь въ НС, которое мнѣ кажется особенно характернымъ. Въ „Словѣ Христолюбца“ НС прибавилъ въ „еретиковъ и жидовъ“ еще: „и болгаръ“; тутъ, въ „Словѣ како языци кланялися идоломъ“, сообщается, что болгары „отъ срамныхъ удъ истекшую скверну вкушаютъ“; НС прибавляетъ: „и соуть всѣхъ языкъ сквернѣйше и проклятнѣйше“ (стр. 49—51). НС очевидно особенно враждебно настроенъ противъ богомиловъ. Другой примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца“ НС вставилъ рассказъ о фаллическомъ обрядѣ на свадьбахъ и потомъ еще разъ вернулся къ изоблаченію свадебныхъ обрядовъ; теперь въ НС говорится: „словѣне же на свадьбахъ въкладываюче срамотоу и чесновитокъ въ вѣдра пьютъ“ (стр. 43). Третій примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца“ редакція НС только одна сообщила о смѣшеніи почитанія Богородицы съ рожаничной трапезой; тутъ только НС сообщаетъ: „череву работни попове оуставиша трепарь прикладати Рождества Богородицы къ рожаничнѣ трапезѣ отклады дѣюче“ (стр. 114—116). Связь между вставками НС въ „Словѣ Христолюбца“ и тѣмъ, что я называю вставками въ разбираемомъ теперь Словѣ въ той же рукописи несомнѣнна. Позднѣе мы будемъ въ состояніи рѣшить, что гдѣ заимствовано, т.-е. въ которомъ изъ двухъ Словъ схожая вставка появилась раньше.

Мы можемъ теперь, стало быть, выдѣлать изъ нашего текста то, что уже нами признано вставками.

Я опять не буду, однако, оговаривать ихъ всѣ. Многія изъ нихъ не относятся къ тому, что насъ интересуетъ въ Словѣ. Оттого, что касается этихъ вставокъ, я лишь отошлю къ прилагаемой къ этой главѣ таблицѣ I. Вставокъ, интересныхъ для изученія древне-русскаго язычества, НС вносятъ всего четыре. Означу ихъ:

| | |
|-----------|-----------------|
| α' | — стр. 31—41 |
| β' | — стр. 43 |
| γ' | — стр. 108—109 |
| δ' | — стр. 114—121. |

Содержаніе этихъ вставокъ будетъ оговорено ниже.

Мы придвинулись теперь вѣсколько ближе къ первоначальному тексту. Можно ли его однако призвать сплошнымъ, послѣ того какъ изъяты вставки НС? Считаю это мало вѣроятнымъ, опять таки, послѣ разбора „Слова вѣкоего Христолюбца“, обнаружившаго постепенное варостаніе его текста.

Если мы бросимъ взглядъ на таблицу I, то мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ находится одновременно въ НС и КБ, но отсутствуетъ въ П. Въ какой мѣрѣ это отвѣтить на поставленный мною вопросъ? Мы уже видѣли, что П склоненъ къ пропускамъ. Эта особенность П наводитъ на мысль, что КБ можетъ оказаться играющимъ въ нашемъ разборѣ ту роль, что равнѣ выпала на долю ЗЦ. Нужды нѣтъ, что КБ рукопись очень поздняя. Происхожденіе текста рукописи всегда имѣетъ несравненно большее значеніе, чѣмъ время, когда она собственно была списана. Во всякомъ случаѣ, какъ видно изъ таблицъ, КБ ничего не прибавляетъ. Въ немъ совсѣмъ нѣтъ ничего лишняго противъ П и НС. Если КБ окажется ближе къ НС, чѣмъ къ П, мы будемъ имѣть основаніе искать общаго родоначальника КБ и НС, что въ свою очередь немедленно подыметъ вопросъ уже о томъ, нѣтъ ли въ нашемъ текстѣ вставокъ, введенныхъ этой промежуточной между П и НС редакціей. Все это должно обнаружить, разумѣется, сличеніе текста П съ одной стороны и НС и КБ съ другой. Первые шаги этого сличенія должны однако лишь расчистить путь. То, что находится въ НС и КБ и

чего нѣтъ въ П, можетъ быть просто пропущено въ П. Если эти слова или фразы восходятъ къ прототипу, т.-е. къ самому Григорію Великому, то это несомнѣнно такъ и есть. Вотъ эти слова: въ строкѣ 19-й КБ и 25-й НС стоитъ отсутствующее въ П слово: „стегнорожденіе“; оно на лицо какъ въ самой проповѣди Григорія, такъ и въ русскомъ переводѣ ея; по гречески будетъ: $\mu\eta\rho\beta\varsigma \omega\delta\iota\gamma\mu\omega\nu$ ¹⁾; стр. 20 КБ и 26 НС — „богомощенъ = богъ мочуженъ = $\alpha\upsilon\delta\rho\beta\omicron\gamma\omega\nu\omicron\varsigma$ ²⁾; стр. 38 КБ и 59 НС — „мясотвореніе“ = $\chi\rho\epsilon\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ ³⁾; стр. 40 КБ и 61 НС — „трипода“ = $\eta \tau\rho\iota\kappa\omicron\delta\omicron\varsigma$ ⁴⁾. Нѣтъ въ П и нѣтъ и не можетъ быть и въ прототипѣ, потому что тутъ — отступление отъ него, находящагося въ стр. 50 КБ и 76 НС слова: „я оказался“ но безъ него предложеніе остается безъ сказуемаго. Все это имѣетъ, такимъ образомъ, значеніе лишь дополненія къ П. Но вотъ, въ строкѣ 37 КБ и 57 НС находимъ слова: „и Кылоу“, отсутствующія въ П, и никакихъ признаковъ ихъ, ни въ греческомъ подлинникѣ, ни въ русскомъ переводѣ Григорія Богослова нѣтъ. Далѣе, когда рѣчь идетъ о гаданіяхъ, въ стр. 42 и 45 КБ и 65 и 71 НС — еще слова: „волхвованіе“, „оустряча и вѣшь“. Ихъ также нѣтъ въ прототипѣ, хотя это мѣсто соотвѣтствуетъ ему.

Вотъ эти послѣднія незначительныя добавленія счтано введенными общимъ родоначальникомъ НС и КБ. Пусть они носятъ названія: α и β .

Однако такъ ли это? Для этого надо еще твердо установить взаимное отношеніе рукописей. Иначе говоря, надо провѣрить, дѣйствительно ли у НС и КБ былъ общій родоначальникъ. Обратимся опять къ табл. I. Мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ и предложеній находится въ КБ и П и отсутствуетъ въ НС. Не перечисляю ихъ, такъ какъ они спеціальнаго интереса не представляютъ, а къ прототипу не восходятъ. Просмотрѣвъ табл. II, т.-е. разночтеніе, мы опять видимъ, что между КБ и П цѣлый рядъ совпаденій, когда НС стоитъ особнякомъ. Эти разночтенія надо оговорить. Между ними есть характерныя. Прежде всего отмѣчаю: стр. 41

¹⁾ Тихонр. Лѣт. I. с. стр. 103 противъ стр. 23 русск. текста.

²⁾ Ibid. противъ стр. 25 русск. текста.

³⁾ Ibid. стр. 104 противъ стр. 45 русск. текста.

⁴⁾ Ibid. противъ стр. 49 русск. текста.

НС — „Фаликады“, въ П и КБ — „Фали ваца“, что соответствует греч. „φάλλοι τίνας“¹⁾ и точно воспроизводить слова перевода²⁾. Замѣтимъ, что сказавъ: „фаликады“, НС пропускаетъ: „чтутся сромныя уды“ (стр. 14 П и стр. 26 КБ), а изъ дальнѣйшихъ словъ НС: „от ѳюфильскихъ же и от аравитскихъ писани наоучышеса болгаре“ ясно, что НС принялъ „Фаликаци“ не только за одно слово, но и за помет gentis; не понявъ также хорошенько ни П, ни КБ, потому что П говоритъ: „от нихже болгаре научився“, во именно, сопоставляя эти мѣста, мнѣ кажется яснымъ, что текстъ нарастаетъ и постепенно отдѣляется отъ первоначальнаго смысла, причемъ КБ и стоитъ на перепутьи между П и НС. Оттого, когда въ стр. 6 П и въ стр. 9 КБ, я нахожу: „Днева служенья“, а въ соответственной стр. 13 НС — „дьяволя служенья“, я заключаю, что совпаденіе между П и КБ показатель пропусковъ и сокращеній самаго НС и только. Но это аргументъ отрицательный. Чтобы убѣдиться въ существованіи общаго родоначальника НС и КБ, надо имѣть и положительныя признаки, т.-е. совпаденія между НС и КБ противъ П, при чемъ настолько существенныя, чтобы не оставалось сомнѣній. Такія совпаденія и не трудно розыскать, если внимательно прочесть таблицу разночтеній. Таковыми мнѣ представляются: во 1-хъ стр. 48 КБ и 75 НС — „Осиридя роженіе“, а въ П стр. 24 „Осиридя роженъ“: въ П совершенно другой смыслъ, и именно онъ и соответствуетъ прототипу, гдѣ мы находимъ въ текстѣ Синод. рукоп.: „осиридово дранье“³⁾, а въ рукоп. Публ. Библ.: „осиридово раздрожаніе“⁴⁾, — *Οσίριδος σπάρχημοί*⁵⁾; такимъ образомъ НС и КБ представляютъ отпаденіе отъ первоначальнаго смысла; забѣжавъ впередъ скажу, что оно произошло потому, что дальше говорится о рожаницахъ; во 2-хъ въ стр. 63 КБ и стр. 97 НС находимъ: „се же словенѣ“, а въ П стр. 32 — „i тѣ“. Кромѣ того два отклоненія НС отъ обеихъ КБ и П составляютъ явныя сокращенія. Такъ въ НС стр. 30

1) Ibid. стр. 103 противъ стр. 33 русск. текста.

2) Ibid. стр. 99 противъ 46 стр. Слова.

3) Ibid. стр. 100 противъ стр. 74 текста Слова.

4) Будил. XIII словъ. Стр. 4 столб. 1-й.

5) Ibid. см. прим. 4-е къ 1-му столбцу.

говорится: „вилуу богу вавилонскому его же разби Данило пророкъ“, а въ стр. 23 КБ, это мѣсто схоже съ II— „и видамъ иже есть был идолъ Виль нарицаем его же погуби Давиль пророкъ въ Вавилонѣ“. Не буду продолжать перечисленіе моихъ доказательствъ. Предположенное выше родословіе рукописей оказывается правильнымъ.

Итакъ, эти слова: „волхование“, „оустрича“, „къшь“ дѣйствительно—вставки общаго прототипа НС и КБ, и мы получаемъ вмѣстѣ со вставками НС вставки α , β , α' β' γ' δ' .

Теперь мы уже можемъ перейти къ разсмотрѣнію только редакціи II и сравнивая ее съ прототипомъ постараться разрешить поставленный выше вопросъ о вставкахъ редакціи типа III. Выдѣлить все, что есть въ II, отъ того, чего нѣтъ въ прототипѣ, конечно, легко. Но намъ нужно не это. Намъ надо дознаться: во 1-хъ существовала ли ранѣе II такая редакція, гдѣ не было добавленій къ прототипу и, стало быть, не было вовсе и свѣдѣній о русскомъ язычествѣ; этотъ вопросъ я ставлю потому, что при разборѣ „Слова нѣкоего Христолюбца“ мы видѣли, что именно такова его древнѣйшая редакція, какъ это не горько сердцу мифолога и фольклориста; во 2-хъ намъ важно, что собственно ранѣе всего внесено въ текстъ, т.-е. относительно давнаго Слова я позволяю себѣ категорически формулировать вопросъ, который можно было лишь приблизительно намѣтить, когда дѣло шло о „Словѣ нѣкоего Христолюбца“.

Сличеніе нашего Слова съ его прототипомъ, показываетъ, что толкованіе вовсе не значитъ большая распространенность. Авторъ, который „изобрѣлъ“ Слово, не только не использовалъ всей проповѣди Григорія Богослова, но и въ томъ отрывкѣ, какой онъ себѣ избралъ въ сущности гораздо болѣе совращалъ, чѣмъ прибавилъ. Это понятно. Ему вѣдь предстояло воспользоваться проповѣдью лишь какъ источникомъ для свѣдѣній. Задача трудная, потому что онъ никакого понятія не имѣлъ о древне-греческихъ вѣровавіяхъ, а Григорій Богословъ обращался въ людямъ вполне осѣдомленнымъ, понимавшимъ его съ полуслова. Его слушатели знали древне-греческое язычество не только потому, что оно еще въ тѣ времена не умерло, но и потому, что изученіе античной поэзіи, что и составляло предметъ швольнаго обученія, да-

вало объ этомъ обильныя свѣдѣнія. Нашъ же русскій книжникъ не только ничего не зналъ изъ другихъ источниковъ, во еще и самую проповѣдь Григорія Богослова имѣлъ въ рукахъ въ очень плохомъ южно-славянскомъ переводѣ, дословномъ и мало грамотномъ. Читая его, мнѣ кажется, что не только теперь нельзя его понять безъ греческаго контекста, но и некогда толкомъ нельзя было добиться въ немъ встоящаго смысла. И вотъ, оттого-то и понадобилось „толковое“ изложение давняго мѣста. Оно толковое лишь настолько, что его болѣе или менѣе можно воспринять. Авторъ нашего Слова въ его первоначальномъ видѣ, или скажемъ, не считая вставки, доказанными, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ вставокъ, не толкуетъ, а лишь излагаетъ свой источникъ. Дѣлаетъ онъ это неискусно, работа не дается, онъ лакониченъ, онъ недоговариваетъ, громоздитъ одно непонятное ему выраженіе на другое и думаетъ лишь о томъ, какъ бы ужаснѣе и отвратительнѣе, въ самомъ отталкивающемъ видѣ представить язычество. Въ его повимавіи своего источника есть и еще одна особенность. Онъ увѣренъ, что и язычество „отъ писанія“; за нимъ не вѣковая традиція, хотя и это, повидямому, иногда думаетъ авторъ, говоря: *извыкоша*, но главнымъ образомъ какое-то отратительное *ученіе*. Его онъ и поносить.

Приведу en regard вторую фразу нашего Слова по П и соответствующее мѣсто перевода. Первую фразу, служащую вступленіемъ, составитель слова заканчиваетъ: „мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечтивыхъ жертвъ“, и потомъ продолжаетъ:

Ү Диева служенья, Ү кладенья трѣбъ, критьскаго окаянаго оучителя, Ү Мамеда проклятаго, сраципскаго жерца, еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣльнаго звука, плясанья сотонина, фружьскія словнища, Ү гуслеі мусикѣнскія, Ү кі самара е бѣсятъся жруще матери бѣсовствѣ

Не Диева се сѣмени и краденія критьскааго мучителѣ, аште и елливи негодуютъ; ни куритѣся звуци, и плясъци, и плясанія въ оружи, богоу плачуштоуся гласъ покрываюште, да отца оутаятъся не навидяшта чадъ; люто бо бѣаше яко и дѣтиштю цвилити, его же яко камы пожърѣ; ни фружьскаа кроениа, и свирѣли, и ко-

Афродитѣ, богинѣ, ꙗ Корунѣ, и Артемидѣ, проклятѣ Деомиссѣ ꙗ стегвораженію ꙗ недоношенный породѣ и богомоуженѣ и фивіское безумное пьянство почитаютъ яко бога.

(Тутъ возстановлены по КВ указанныя пропуски П.).

риванти, ꙗ елико же о Ренчеловѣци бѣсѣются, жѣруште матери божѣстѣи, ꙗ жѣреми, елико же матери тацѣхъ подобаетъ; ꙗ ни дѣва намъ възхвѣштается, ꙗ Димитирѣ скѣтается в Келея каки прибираетъ и трипѣтоломи, и змиевѣ, ти ово творитъ, ово же приемлетъ. Стѣжду бо ся дѣнея дати нощѣную жѣрѣву, ти творитѣ зѣлообразне тайно. Вѣстѣ же Оулисеи, и ꙗже млѣчимаго, и млѣчаниа по истинѣ достоинныихъ видѣць. Ни Двоиисѣ снѣи, и стегноражданиа, несѣношенныи породѣ, авѣи нягда бѣ прѣвое; ꙗ богъ мужеженѣ, и лѣкѣ пьянѣхъ, и вон ослабѣвшѣи, и ѡивенское безумне сего чѣты ¹⁾).

Нашъ толкователь пишетъ, такимъ образомъ, сокращеніе, чѣмъ его источникъ. Онъ излѣлъ то, что понялъ, прибавилъ Магомета, о которомъ слышалъ, прибавилъ нѣсколько музыкальных инструментовъ ꙗ нѣсколько бравныхъ словъ. Онъ вставилъ еще Афродиту. Очевидно онъ зналъ, что Mater deorum образъ схожій съ ней. Откуда-то появилась еще богиня Корунѣ; можетъ быть изъ „корявантѣ“. Но намъ важнѣе стиль составителя, если только можно тутъ говорить о стилѣ. Намъ пригодится запомнить, какъ лакониченъ нашъ авторъ. Получается почти только одно перечисленіе непонятныхъ мнѣологическихъ терминовъ.

Подѣ свѣжѣмъ впечатлѣніемъ этого отрывка ꙗ приступимъ къ наиболѣе интересующему насъ мѣсту.

Раньше, однако, укажу на три совѣмъ незначительныя вставки, всего въ одно, два, три слова.

¹⁾ Будия. XIII Сл. Г р. В. стр. 2 л. 2, ѡ.

Прежде всего въ строкѣ 19 П читасмъ „вилу“, а въ соотвѣтственномъ мѣстѣ КБ „виламъ“. Это послѣднее чтеніе, конечно, и есть первоначальное, потому, что оно слѣдуетъ непосредственно за „молавьямъ“, а мы знаемъ уже изъ „Слова нѣкоего Христолюбца“, что виль было 23. Если вообще все, относящееся къ славянскому язычеству, введено въ нашъ текстъ позднѣе, то, очевидно, и это слово. Тогда вотъ

Вставка А:

виламъ.

По тѣмъ же соображеніямъ придется тогда признать и находящееся въ стр. 19 П замѣчаніе о Мокоши тоже вставкой, и это будетъ

Вставка В:

і Мокашь чтут.

Вторую вставку (В) можно выдѣлить и на основаніи контекста. Далѣе слѣдуетъ „и малакію вельми почитаютъ“. Если-бъ сразу было сказано тутъ и о Мокоши, то, почему вдругъ превосходная степень? Ея нѣтъ въ прототипѣ. Она появилась именно тогда, когда вписано было о Мокоши. Схоже обстоитъ дѣло и относительно третьей вставки. Она читается такъ: „і чары Ефроновы скверныя басни и кощуны“. Слова: „Евроновы скверныя басни и кощуны“ не находятся въ прототипѣ, но они не обозначаютъ ничего другого, какъ—античные мнѣя. Значитъ, теперь ихъ принимать въ соображеніе не надо. Тогда получится, что

Вставка С:

і чары.

Опять таки и тутъ не можетъ быть соображеній, исходныхъ изъ изученія контекста. Рѣшеніе того, вставка тутъ или нѣтъ, всецѣло зависитъ отъ общаго соображенія: введены ли

свѣдѣнія о славянскихъ языческихъ переживаніяхъ непосредственно вмѣстѣ съ составленіемъ текста или вѣтъ. Если вѣтъ, то в здѣсь вставка.

Теперь мы можемъ обратиться къ болѣе значительной вставкѣ, отъ которой будетъ зависѣть и рѣшеніе о только что указанныхъ маленькяхъ. Приведу весь контекстъ, изъ котораго должна быть выдѣлена новая вставка:

волшебная проповѣдъ наузи смраднн, халдѣйская остроумѣя і родопочитанье, і іеврачская гны, і чары, извыкше, ефроновы скверныя басни і кощюны, Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Освирада роженъ — мати бо его рожающа оказисл і того створиша богомъ собѣ, і требы ему силны творяхут оканьни; отъ гѣхъ извыкоша халдѣи, начаша требы имъ творити великия роду і роженцамъ пороженью проклятаго бога Осира, сего же Осарида, скажутъ книги сороцянскія, яко не лѣпымъ проходомъ проїде, но смердящимъ, того ради сороцянн мьютъ оходъ, і болгаре, і терканнн холми, откуда извыкоша елени власти требы Артеמידу і Артеמידѣ, рекше роду и роженцѣ; — тацѣ же ігуптяне — тако же і до словѣвъ доїде се слово, і ти начаша требы власти роду і рожаницамъ преже Перуна бога іхъ, а переже того влаиа требу оупирем і берегинямъ по святомъ же крещенья Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но і воне по оукраїнамъ моляться ему проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокوشي, і Вилу, і то творятъ отаі сего не могутъ ся лишити проклятаго ставленья 2-ыя трапезы нареченныя роду і рожаницамъ, велику прелесть вѣрнымъ крестьяномъ, і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. А се сгуптяне — чтуть и требы кладутъ Вилу і огневи и т. д.

Было бы слишкомъ долго оговаривать всѣ несообразности этого текста. И замѣчу прежде всего, что, когда мы перестаемъ чытать строки набранныя мелкимъ шрифтомъ, стили мѣняется, и онъ уже не тотъ, что въ приведенномъ выше отрывкѣ. Онъ не такъ лакониченъ. Обращу вниманіе еще на характерный для начала вставокъ, какъ мы это видѣли въ „Словѣ нѣкоего Христілюбца“, оборотъ: „и того створиша и т. д.“; начинается новое предложеніе, а первое еще не копчено. Особенно же важно мнѣ: о халдѣяхъ упоминается

дважды, объ Озирисѣ дважды, о родѣ и роженцахъ четыре раза, о Перувиѣ три раза. Нормально ли это? Но всего очевидно обнаруживается вставка повтореніемъ о египтянахъ сначала: „тація же егуптяне“, а послѣ: „а се егуптяне“. Постараемся же разобраться.

Предлагаю прежде всего прочесть только набранное лишь мелкимъ шрифтомъ. Мы получимъ нѣчто вполне определенное: такое же лаконическое перечисленіе, какъ и въ приведенномъ выше отрывкѣ, при чемъ все, сказанное тутъ, окажется и въ прототипѣ. Ничего не прибавлено. Эти нѣсколько словъ, разросшихся въ такую длинну, я и считаю основнымъ текстомъ или пра-текстомъ. Все остальное вставки.

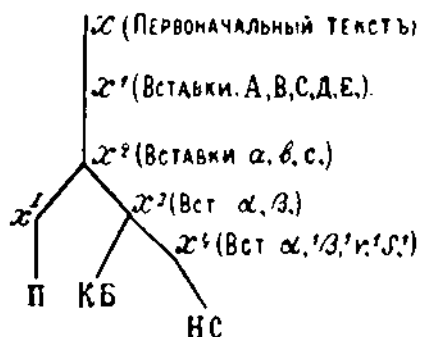
Какъ же ихъ выдѣлять? Для этого надо обратить прежде всего вниманіе на самый конецъ всего отрывка, гдѣ говорится, что дѣлается въ настоящее время, т.-е. и тогда, когда люди уже приняли христіанство. Нашъ текстъ тутъ явно путается. Въ самомъ дѣлѣ. Сказано во-первыхъ, что продолжаютъ тайно молиться Перуву, а тотчасъ же сообщается, что никакъ не могутъ люди отказаться отъ ставленія второй трапезы роду и роженцамъ. Конструкція не допускаетъ возможности ни на минуту предположить, что одинъ и тотъ же авторъ говоритъ и то, и другое. Онъ выразился бы иначе. Стало быть, о Перувиѣ тутъ написалъ не тотъ же, кто говоритъ и о родѣ и роженцахъ. Но пойдемъ дальше. Не ясно ли, что именно въ роду и роженцамъ влѣзаетъ все это мѣсто: три раза упомянуты выше родъ и роженцы. Ихъ знаютъ халдеи, потомъ эллины, и, наконецъ, это „слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженцахъ доходитъ до славянъ. Мало этого. Развѣ не ясно, что отъ самого слова „роженъ“ Озириса начинается приступъ къ сообщенію о родѣ и роженцахъ. Выше было сказано о родопочитаніи у халдѣевъ; тутъ, однако, комментаторъ находилъ свѣдѣнія о гаданіяхъ, что, очевидно, на-время отвлекло отъ рода и роженецъ. Но вотъ говорится о мукѣ Митры, потомъ о „рожиѣ“ Озириса, и мѣсто важется подходящимъ, стоятъ лишь опять упомянуть халдѣевъ съ ихъ родопочитаніемъ. Комментаторъ, очевидно, имѣетъ ввиду установить какую-то преемственность. Отсюда эти слова: „такъ же і до Словенъ доіде то слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженцахъ.

Однако, какъ выдѣлать вставку? Если слова о Перуѣ въ нее не входятъ, то какъ развивается ея текстъ? Гдѣ также его начало? Мы должны слѣдъ за слоємъ снимать нагроможденныя вставки.

Въ самой серединѣ всего интересующаго насъ мѣста стоять слова: „тацїѣ же ꙗгуптяе“. Они принадлежать къ пра-тексту. Такимъ образомъ, наша вставка раздѣляется надвое, какъ разъ передъ этимъ приступомъ: „такъ же ꙗ до словенъ доиде се слово“. Что принадлежать къ вставкѣ до этихъ словъ? „Родъ и рожаница“ уже упомянуты дважды. Ихъ знаютъ халдѣи и ихъ знаютъ греки. Не кажется ли удивительнымъ, чтобы комментаторъ, захотѣвшій поговорить о славянскихъ родѣ и роженицѣ сначала приписалъ ихъ другимъ народамъ? Мнѣ представляется это тѣмъ менѣе правдоподобнымъ, что вторая половина вставки разумѣетъ одновременно двѣ разныя вещи въ своемъ приступѣ: во-1-хъ, это ученіе дошло и до славянъ, а во-2-хъ, они начали класть требы роду и роженицѣ. Какое это ученіе? Если бы, когда писались эти строки, выше уже были упомянуты родъ и рожаница; не было ли бы логичнѣе сказать: такъ и славяне тоже стали класть требы роду и роженицѣ? Текстъ разумѣетъ, очевидно, что-то иное. Этого нельзя иначе понять, какъ въ томъ смыслѣ, что жертвы роду и рожаницѣ—слѣдствіе дошедшаго до славянъ какого-то сроднаго, но не тождественнаго ученія. Отсюда я заключаю, что въ первой половинѣ о родѣ и рожаницахъ не говорилось, что ни халдѣямъ ни грекамъ они сначала приписаны не были. И это въ свою очередь подтверждается вотъ чѣмъ: о халдѣяхъ читаемъ, что они „извыкоша“ отъ кого-то отъ „тѣхъ“, очевидно, отъ Митры и Озириса и затѣмъ уже „начаша требы имъ творити великия роду и роженицѣ по роженю“. Не удивительно ли то, что въ этой фразѣ не извѣстно, кому собственно кладутся требы; какимъ „имъ“? роду и рожаницѣ? Не удивительна ли я эта прибавка; „по роженю“, совсѣмъ не нужная! Именно эти слова „по роженю“ и объясняютъ дѣло. У халдѣевъ отмѣчено родопочитаніе. Вотъ, сказавши о мукѣ Митры (мукѣ родовъ?), объ рожнѣ Озириса, нашъ комментаторъ и говоритъ, что имъ клали требы халдеи „по роженю“. Значитъ „роду и роженицѣ“.

видѣ“ — вставка вмѣстѣ съ предшествующимъ словомъ „начаша“.

Придя къ этому выводу, легко уже увидѣть, что все сказанное объ Озирисѣ: и то, что его сдѣлали богомъ и то, что сообщаютъ сарацинскія книги, также вставки. А сообщеніе о грекахъ? Оно несомнѣнно уже было на своемъ мѣстѣ, когда вставлено было сообщеніе объ Озирисѣ по сарацинскимъ книгамъ. Иначе это начало предложенія: „откуда ъзвыкоша слени“ было бы странно; вѣдь теперь выходитъ, что отъ болгаръ, туримень и комлей, а это вовсе не такъ, потому что дѣло идетъ о родѣ и рожаницѣ, а этимъ народамъ они совсѣмъ не приписаны. Значить, вторая вставка послѣ „по роженію“ — вставка болѣе поздняя, чѣмъ объ еллинахъ. если



только это послѣднее тоже вставка. А мнѣ кажется, что это такъ. Прежде всего такъ ясна причина возникновенія этой тирады объ эллинахъ. Хотѣлось закрѣпить фильяцію: наши ближайшіе сосѣди вѣдь греки. Правда, о египтянахъ осталось по серединѣ, но это лишь болѣе подтверждаетъ то, что объ эллинахъ слова „Артемиду и Артемидѣ рек-

шѣ“, т.-е. какъ толкъ къ роду и рожаницѣ, находится лишь въ П; я склоненъ тутъ видѣть еще вставку и поставить за счетъ либо самого П, либо его родовачальника отличнаго отъ НС и КБ. Такъ получаемъ, наконецъ, первую половину искомой вставки. Теперь не трудно получить и вторую. Рѣчь шла, значить, только о родѣ и рожаницѣ. То же будетъ и дальше. Получаемъ представленіе о словахъ, касающихся Перуна, какъ о вставкѣ. И первоначальная вставка, очевидно, говорила о Перунѣ, и только. Разъ остальные боги упомянуты лишь, когда уже въ третій разъ зашла рѣчь о Перунѣ, они, конечно, прибавлены позже. Также легко опредѣляется вставка: „а преже того клали требу упыремъ і берегинямъ“. Далѣе объ нихъ вѣтъ и рѣчи; значить, о нихъ вписала какал-то еще другая, поздняя рука. Теперь, стало быть, ясно, какъ и гдѣ кон-

чается искомая большая вставка, при обнаруженіи которой мы донскались и другихъ. Все, что говорится послѣ словъ: „сего не могутъ ся лишити“ принадлежитъ ей. Это объясняетъ указанную въ самомъ началѣ несообразность нашего текста, изъ котораго не ясно, что же собственно продолжаютъ дѣлать по окраннымъ: молиться ли Перуну или ставить 2-ую трапезу роду и рожавицамъ? Очевидно, только второе.

Итакъ, изъ того, что относится до древне-русскаго язычества, передъ нами цѣлая комбинація обследованныхъ вставокъ: D; затѣмъ въ ней самой одна неразрывная съ другою и, наконецъ, третья, находящаяся внутри второй. То обстоятельство, что при чтеніи въ приведенномъ текстѣ по мелкому шрифту получается вполне осмысленная тирада, служитъ доказательствомъ справедливости моихъ догадокъ. Осмысленными оказываются и фразы введенныя потомъ и набранныя обыкновенимъ шрифтомъ. Обозначу эти надставки, а, б, с.

Вставка D:

Митрофа мука, паряцаемая прапедная, проклятаго же Осирада роженъ, — мати бо его рожавици овазися. Отъ тѣхъ извыкоша халдѣи начаша требы имъ творити великия. — Тацѣи же ігуптяне. — Тако же і до словѣвъ доіде се слово, і ти начаша требы власти роду и рожавицам, по святомъже крещеньи по Христа Бога яшася; но і ноне по оукраинамъ сего не могутъ ся лишити проклятаго ставленья 2-ия трапезы, нареченныя роду і рожавицамъ, на велику прелесть вѣршиимъ крѣстьяномъ, і на хулу святому крещенью и на глѣвъ Богу. А се егуптяне — чтуть и требы клодуть и т. д.

Вставка а:

... і ти начаша требы кластвя роду и рожавицамъ — преже Перуна, бога іхъ; — по святомъ же крещеньи Перуна отринувша, а по Христа Бога яшася; но і попе по оукраинамъ — молится ему, проклятому богу Перуну; і то творятъ отан; сего не могутъ и т. д.

Вставка в:

... преже Перуна, Бога ихъ; а преже того, клали требу
уширем и берегилам по святомъ же крещени и т. д.

Вставка с:

... проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокотши, і Валу;
і то творат отаі и т. д.

Мнѣ осталось указать теперь только еще одну въ высшей степени важную вставку, очень легко обнаруживаемую въ самомъ концѣ текста. Въ ней пѣтъ ни одного имени бога, ни одного обрядоваго представленія. Но она поздыѣ откроетъ намъ такое пониманіе древняго язычества, какое до сихъ поръ не было еще замѣчено въ литературѣ. Эта вставка, буду ее называть Е, находится въ связи съ извѣстіемъ о поклоненіи огню у египтянъ.

Вставка Е:

... а огонь творятъ спорыю, (і) сумить, і зрѣть.

Въ этой вставкѣ наши редакціи между собою не согласны. Я сообщаю ее лишь по ред. П, прибавивъ і, которое мнѣ кажется необходимымъ. Съ разночтеніями мы ознакомимся дальше. Они не имѣютъ значенія для установленія взаимнаго отношенія рукописей, но ихъ разнообразіе свидѣтельствуетъ о томъ, что это мѣсто интересовало переписчиковъ. Иначе и не могло быть, потому что они всѣ болѣе или менѣе близко стояли къ земледѣлію.

Теперь мы можемъ составить списокъ и описаніе нашихъ вставокъ по язычеству.

Вставка А: ви-
лы.

Вставка В: чтутъ
Мокотш.

Вставка С: чары.

вст. а: волхвованіс

вст. β: вѣра въ встрѣ-
чу и въ къпъ

вст. α': названы виды,

Вставка D: творятъ требу роду и рожаницамъ видѣ 2-ой трапезы. Такъ поступаютъ по окривнамъ и христіане.

вставка а: до рода и роженецъ существовалъ культъ Перуна. Тайно молятся ему и до сихъ поръ
вст. в: до Перуна молились упырямъ и берегивнамъ

вст. с: рядомъ съ Перуномъ названы: Хорсъ, Мокось и Виль.

Мокось, Дива, Церунъ, Хорсъ, родъ, рожаницы, упыря и берегивны; названъ Переплуть и верчение и питье ему въ розахъ; сказано о сварожичѣ и о банѣ навьямъ; дѣлаютъ мосты изъ тѣста

вст. β: Фаллическій обрядъ на свадьбахъ и чесночитовъ на пирахъ

вст. γ: подтвержденіе, что в доселѣ дѣлается то, что въ D, а, в, с.

вст. δ: попы, чревоугодники, уставили тропарь пресв. Богородицы приглядывать къ рожанвч-ной трапезѣ; они дѣлаютъ отклады; сказано также о поклоненіи воскресенью видѣ женскаго идола.

Вставка E: огонь творитъ спорышню; онъ же сунуть ее, когда она зрѣетъ, и оттого чтутъ полдень т.-е. солнце.



ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по изданію Тихоуравова).

| ИЗ | КВ,5 | требы | НС,8 | требы |
|----|------|--------------------|---------|---|
| 5 | 8 | бѣсовское | 10 | бѣсовское |
| 10 | 17 | | 23 | Короуна же боу- детъ антирисцѣ м ти |
| 11 | 19 | стегнорожа- вію | 25 | стегнорожалню |
| 11 | 20 | богомуже- жевъ | 26 | моужеженъ |
| 14 | 25 | | 31 — 41 | тѣмъ же богъмъ требоувладоуть и творѣть и словень- скый языкъ виламъ и Мокошми, Дивѣ, Пероувоу, Хърсоу, ролоу, рожевици, оу- пиремъ и берегиномъ и Переплутуоу и верь- тѣчесѣ пьютъ емоу въ розѣхъ и шгневи сво- рожицю молѣтсѣ и навѣмъ мѣвъ творѣть |

| | | |
|---|--|---|
| | | и въ тѣстѣ мосты дѣлають и володѣзѣ и на многая же оу тѣхъ |
| 11 14 і фюфули | КВ 26 и фавоули | НС 41 |
| 14 чтуться | 26 чтуть сромныа | 41 |
| сравнѣа оуды | оуды | |
| 15 | | 42 и въ образъ створены |
| 15 | 26 | 43 словѣне же на свадьбахъ въвладывающе срамотоу и чесновитокъ въ вѣдра пьютъ |
| 16 рекуще снмъ инушеньемъ одѣщаются грѣси | 30 рекоуще яко же тѣмъ вкоушеніемъ очищаются грѣси | 49 |
| 16 | 31 | 49—51 и соутъ всѣхъ языкъ сквървѣше и проклитѣше |
| 17 ідолом | 32—33 ідоломъ иже | 52 |
| 18 | 34 | 54—55 то ихъ ени-темья |
| 19 | 37 и Кылоу | 57 и Кылоу |
| 20 | 36 | 58 иже есть роучный блудъ |
| 20 рекущи Буа-кни | 38 рекоуще Буа-кни | 58 |
| 20 мѣсо | 38 мѣсотвореніе | 59 мѣсотворье |
| 21 | 40 ли тропода | 61 ли трипода |
| 21 | 41 | 62 и розгометанія писаная въ книгахъ |
| 21 | 41 | 64 чѣтоуть яко бга и салинское |
| 21 | 42 волхвованіе | 65 волхвованіе |
| 22 | | 69 иже есть марголой |
| 23 | 45 и оустрѣча | 71 и оустрѣчѣ |
| 23 | 46 и къшь | 71 и къшь |
| 23 ізвѣише | 46 | 71 |

| | | |
|---|----------------|--|
| П 24 | КБ 47 | НС 72 яже и всюда соуть |
| 25 | 50 и оказисѣ | 76 швозисѣ |
| 25 собѣ | 50 | 77 |
| 26 | 52 древле | 79 древле |
| 27 великии | 53 велики | 80 |
| 27 | 54 | 80 свояма бгома |
| 27 | 55 | 81 того |
| | 55 и сквернаго | 82 и сквернаго |
| 27 | 55 | 83 ихъ |
| 28 | 57 | 86 Маомеда и Бах- мита проклѣтого |
| 29 но смердѣ- щии | 58 смердѣчии | |
| 29 | 58 | 87—88 рожалси того ради и бгомъ его на- рекоша |
| 30 холми | 60 комя | |
| 30 | 60 | 91 шлико ихъ естѣ въ вѣрѣ той и шмыгѣ то въливають въ рѣтъ |
| 30—31 Арте- миду ꙗ Арте- мидѣ рекше | 60 | |
| 31 | 61 | 96 таже римляне |
| 36 | 70 | 108—109 наченше въ поганьствѣ даже и до- селѣ |
| 38 | 76 | 114—121 по стѣмъ крещеніи череву ра- ботни попове оуста- виша трепарь при- кладати ржтва бции къ рожоначьнѣ тра- пезѣ отклады дѣюче токовни нарицаются вармогоузьци а не раба бжьи и недѣли |

день и кланѣются
написаете женоу въ
человѣскъ образъ
тварь

Таблица II. Разночтенія.

(Счетъ строкъ — по изданію Тихонравова).

| | | |
|--|--|---|
| 11 4 истинную | КБ 6 истинною | НС 9 истинною |
| 5 вѣкос оухи- щенье творѣт | 7 нѣкое оухищреніе бѣсовское творѣще | 10 нѣкое оухищенье бѣсовско творѣще |
| 5 штиѣтаемься нечестивѣихъ жертвѣ | 8—9 штмещемсѣ не- честивыхъ жѣртвѣ | 12 штмещемся нечти- выя жѣртвы |
| 6 и Диева служеньѣ | 9 Диева слоуженна | 13 дѣволѣ служенна |
| 13 Вилу іже есть былъ идолъ нари- цаемѣй вилъ его же погуби Давиль про- рокъ в Вави- лоне | 23 и виламъ иже есть былъ идолъ Вилъ нарицаемъ его же погуби Давиль про- рокъ в Вавилонѣ | 30 Вилоу богу ва- вилоньскомуу его же разби Донило про- рокъ |
| 14 фали каци же | 26 фали каци же | 41 Оаликады |
| 15 шт ниже болгаре на- учившесѣ | 28 шт ни же ни- савин болгаре ва- оучшесѣ | 46 от ѳюфнльскихъ же и шт аравить- скихъ писавин на- оучшесѣ болгаре |
| 18 Екадию | 35 Екадию | 55 Екатию |
| 19 вѣѣнѣют | 36 мѣѣнѣт | 56 творѣтъ |
| 20 насыщаютъ боги | 39 насыщаѣа идоли творѣ я боги | 60 насышѣѣ боги творѣ с алъчпи |
| 24 Шсирада роженъ | 48—49 Осрида ро- женіе | 75 Шсирида рожене |
| 29 шходъ | 59 оходъ | 89 гоузицѣ |
| 32 і ти | 63 се же словени | 97 се же словенѣ |

| | | |
|--|---|--|
| II 36 | КВ 70 виломъ | НС 106 виламъ |
| 38—39 а се егуптѣне | 76 Паки же и еще и се египтѣне | 122 паки же и се и еще егюптѣне |
| 40 шгвѣ тво- рит спорѣню сушитъ зрѣеть | 80 огнь творѣт ре- куще спорѣню су- ша егда зрѣет | 125 а шгвѣ богъ егда сѣхне жито тогда спорѣню творять. |

IV.

Разборъ остальныхъ поученій, включенныхъ въ это изслѣдованіе.

Постепенное развитіе текстовъ обоихъ основныхъ Словъ противъ язычества и двоевѣрія путемъ вставокъ, обнаруженное въ двухъ предшествующихъ главахъ—явленіе общее значительному количеству памятниковъ русской древней письменности и, въ частности, самому крупному—нашей Лѣтописи. Тутъ въ общемъ ничего новаго нѣтъ, и оттого настоящая работа прежде всего лишь подтверждаетъ высказанныя раньше мнѣнія.

Проф. Голубинскій уже отмѣтилъ вѣроятность вставки въ „Словѣ Христолюбца“. Онъ, правда, не говоритъ того же о „Словѣ Григорія Богослова, како первое погани кланялися идоламъ“. Находящееся въ заголовкѣ этого поученія выраженіе: „въ толцѣхъ“, заставило его признать толковымъ уже прототипъ этого произведенія ¹⁾. Вставкой назвалъ однако проф. Голубинскій все, относящееся до язычества, въ другомъ, схожемъ по заглавію Словѣ, напечатанномъ въ *Лѣтописяхъ* вмѣстѣ съ двумя основными. Это—„Слово Іоанпа Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“. ²⁾ Равнымъ образомъ и относительно оставшейся еще не изданной проповѣди, носящей заглавіе: „Слово Ісаія пророка о

¹⁾ Исторія русск. ц. Г² стр. 827 прим. 2-е.

²⁾ Ibid. и *Тихомир. Лѣт.* IV, отд. III, стр. 107 и слѣд.

поставляющихъ трапезу Роду и роженицамъ“, проф. Голубинскій замѣчаетъ: „въ заглавіи слова: поставляющихъ трапезу и пр. суть позидѣйшая вставка или переправка вмѣсто чего-нибудь стоявшаго другого“¹⁾. Очень часто выдѣлить вставки, которыми пестрятъ такого рода памятники нашей древней письменности и не представляетъ никакого труда. Такъ стоило Срезневскому напечатать русскій текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ“ en regard съ греческимъ подлинникомъ, чтобы тотчасъ же обнаружилась несомнѣнность вставки и въ этомъ памятникѣ, а ее, конечно, нельзя было не предположить а priori: ²⁾ не греческій же книжникъ могъ упомянуть о русскихъ языческихъ богахъ? Иногда вставки легко замѣтить и по особымъ выраженіямъ, служащимъ переходомъ отъ нихъ къ дальнѣйшему. Когда издатели „Слова св. отецъ о постахъ“ въ *Православномъ Соборникѣ*, гдѣ эта проповѣдь напечатана по Соловецкой рукописи, замѣтили два раза встрѣчающееся въ ней выраженіе: „во на предняи возвратимся“; они не могли не заключать отсюда, что тутъ конецъ вставки ³⁾. На такую же вставку о русскомъ язычествѣ наткнулся и проф. Будиловичъ, издавая проповѣди Григорія Богослова по рукописи Спб. Публичной Библіотеки ⁴⁾.

Всѣ эти указанія подтверждаютъ законность нѣкотораго обобщенія выводовъ двухъ предшествующихъ главъ за предѣлы тѣхъ памятниковъ, какимъ онѣ были посвящены. Каждый разъ какъ въ какой-либо проповѣди найдется новое упоминаніе о язычествѣ или двоевѣрїи, придется спросить себя: не вставка ли это? и если вѣтъ данныхъ для того, чтобы отклонить такое предположеніе, отвѣтъ долженъ быть положительный.

Это соображеніе тѣмъ важнѣе, что поученїя, съ которыми намъ придется имѣть теперь дѣло, по самому своему замыслу отличны отъ двухъ разобранныхъ до сихъ поръ.

¹⁾ Исторія русской церкви. I² стр. 837 прим. 2-ое.

²⁾ Срезневскій. Древн. Пам. Извѣст. 2-го отд. X, 4^о, стр. 553—554 и 575—576.

³⁾ Прав. Соб. 1858, I, стр. 140.

⁴⁾ XIII Сл. Гр. В. Стр. 229 (см. прим. 2-ое къ л. 304) и 243 (см. прим. 5-ое къ л. 322а и прим. 1-ое къ л. 322, б).

„Слово нѣкоего Христолюбца“, и „Слово Григорія Бого- слова о томъ како погани суще языцы кланялися идоломъ“, оба специально посвящены язычеству и двоевѣрью. Большинство тѣхъ другихъ произведеній, какія мною включены въ это изслѣдованіе, не таковы. Когда эти проповѣди обозначаютъ въ заголовкѣ, о чемъ пойдетъ рѣчь, мы находимъ такія вещи какъ: „о постахъ“, „како духовнѣ праздновати“, „како жити христіаномъ“ „како достойтъ чѣтити недѣлю“. По самому ихъ замыслу упоминанія о язычествѣ и двоевѣрїи могутъ повстрѣчаться въ нихъ только вскользь. Мы и находимъ ихъ всего чаще только среди перечисленія грѣховъ. Заручившись опытомъ обоихъ, подробно разобранныхъ поученій, мы имѣемъ основаніе предположить, что эти именно грѣхи едва ли изстари принадлежали въ тексту проповѣди, а скорѣе всего введены тогда же, когда введены вставки о язычествѣ и въ поученія, основныя. Дѣйствительно. Можно ли представить себѣ, что проповѣди, поставившія себя специальной цѣлью борьбу именно съ этими грѣхами, цѣломудренно будутъ умалчивать о нихъ, когда другія, конечно, болѣе или менѣе извѣстныя составителямъ этихъ проповѣдей, давно говорятъ обо всемъ такомъ нечестїи, перечисляя передъ своею паствою, какихъ языческихъ обрядовъ долженъ избѣгать христїанинъ? Разумѣется, нѣтъ.

Особенно важно закрѣпленное за нами право усматривать вставки, когда есть основаніе считать поученіе не русскимъ и даже не славянскимъ, а переводнымъ. Однако тутъ нельзя быть вполне категоричнымъ. Всегда ли такъ? Это сомнѣніе касается главнымъ образомъ описанія игръ и забавъ. Вотъ — „Святаго еп. Евсевия слово, како достойтъ чѣстити недѣлю“. Тутъ такое замѣчаніе: „боун и лѣнниви жидоуть свитыи недѣля, да, дѣла оставльше, събираються на игрищихъ въ тѣцетоу. Не лъжь есть слово се. Изиди бо въ ины дни на игрища и обрящеши я поуоста, а язиди въ недѣлю на та же мѣста и обрящеши тоу овы гоудоущи, овы пляшюща, а друугыя сѣдяща и о друузѣ клеветчюща, а друугыя борющася, а друугыя помавающе и помязоающа друугъ друугоу на зло“¹⁾. Гдѣ происходитъ дѣйствіе? „Мѣста“ для игрищъ

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам., XLI—LXV стр. 34.

дѣло очень обыкновенное въ Греціи. Или дѣло идетъ о „бесѣдѣ“ на сельской или городской улицѣ у насъ? Это надо было бы еще доказать раньше, чѣмъ усматривать тутъ русскія отношенія. Другой примѣръ. Въ „Словѣ Іоанна Златоуста о христіанствѣ“, включенномъ въ число поученій противъ язычества еще Тихонравовымъ, читаемъ: „Егда вижу мужа, отъ сѣдинъ чества, дитя съ собою на позоры ведуща, въ пиръ или на корчму: что бо горѣ сего есть? Или что сквернѣе дѣла сего—отецъ сына на зло ведетъ? Аще же кто воспроситъ безстыдныхъ гѣхъ: кто есть Амосъ или Авдій, или колико число пророкъ и апостолъ есть—то не умѣетъ рещи. Аще ли же воспросятъ о конехъ или о птицахъ или о иномъ о чемъ—то философъ есть и литоръ. Отъ всѣхъ отвѣтъ положить“¹⁾. О Руси, или о византийскихъ спортсменахъ, любителяхъ цирка, идетъ тутъ рѣчь? Вѣрнѣе всего на счетъ Руси можно отнести только выраженіе: „на бесѣдахъ и на оулицахъ града“ тихонравовскаго извода проповѣди.

Постараемся выдѣлить вставки изъ поученій указаннаго типа.

Прежде всего—вставки при перечисленіи пороковъ. Въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіаномъ“ рядомъ съ воровствомъ, клеветой, пьянствомъ и т. п. названы: „рота“, т.-е. языческая варяго-славянская присяга и „во племяни понятіе (= поятіе), т.-е. бракъ на началахъ воспрещеннаго церковью эндогамизма²⁾. Въ „Словѣ св. отецъ о постахъ“ вмѣстѣ съ убійствомъ, разбоемъ, прелюбодѣянїемъ и т. п. упомянуты „моленія клодезнаа и рѣчнаа“³⁾. Среди длиннаго ряда общечеловѣческихъ грѣховъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца и наказаніи отца духовнаго“ приводятся: „идоломоленіе, чаротвореніе, наоузы, волхвованіе, ворожа, вуксы, рожавичною трапезоу, моленіе корованное, повѣданнаа вамъ, окаянаа желенїа и каравїа на пирахъ“⁴⁾. Составитель

¹⁾ Тихонр. Лт. IV отд. 3-й стр. 110; правому текстъ по Пов. Пам. стр. 105 и позволяю себѣ нѣсколько измѣнить его чтеніе,—вмѣсто непонятнаго мнѣ: „или торють всѣхъ“ поставилъ: „и литоръ. Отъ всѣхъ“. Въ текстѣ Тихонравова: „и хутрецъ“.

²⁾ Пов. Пам. III стр. 39.

³⁾ Тамъ же стр. 63.

⁴⁾ Никольскій. Матер. др. д. писем. стр. 113, отд. оттиска.

„Слова о твари и днѣ, рекомомъ недѣля“ даже совершенно выдѣлили подобную вставку о язычествѣ: „еже есть всего горѣе ставленіе тѣпезы роженицамъ і прочая вся служенія дьявола: тѣбы виламъ и поклоняніе твари“¹⁾. Всѣ эти маленькія вставки слишкомъ незначительны, чтобы было нужно долго останавливаться на томъ, когда онѣ собственно введены. Онѣ однако съ точки зрѣнія изученія религіозныхъ древностей иногда чрезвычайно значительны. Тутъ и это „во племяя поятіе“, довольно одинокое, какъ указаніе на андогамизмъ. Тутъ и „желенія“. Это заплачки, и противъ нихъ есть специальная проповѣдь въ сожалѣнію не изданная: „Слово св. Денися о желѣющихъ“²⁾. Такое же указаніе въ одно только слово находится въ поученіи озаглавленномъ именемъ Іоанна Златоуста, томъ самомъ, гдѣ упомянуты „игряца и глумы“ представляются греческими. Такъ переходимъ мы къ памяткамъ, въ которыхъ выдѣленіе вставокъ сложяѣе.

Сюда принадлежатъ „Слово отъ св. Евангелія“, которое какъ я только что названную сообщалъ впервые Тихонравовъ вмѣстѣ съ другими проповѣдями противъ язычества. Приведу сначала выдержку изъ „Слова о Евангелія“, типографскія отмѣтки въ томъ весьма немногое, что здѣсь можетъ быть съ полной увѣренностью отнесено въ русскому язычеству:

я инаго клятвы догоняти я — ротѣ водити — и къ япон вѣрѣ поганой приступати, я по крѣпѣмъ прю дѣяти, я оучитися астрономия, я вѣрвати л метаніе, я въ лживая писанія, я въ сляньскыя вягмы, кощуну и баснотворья — и въ оустрацю и в Мокошь и въ спосудецъ, птиция чарове, въ громникъ и въ воладпякъ и къ въ мартолов проглати³⁾.

Теперь—изъ „Слова Іоанна Златоустаго“. Тутъ два указанія я оба они выдѣляются изъ текста при помощи однихъ я тѣхъ же соображеній, что и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“:

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам. Изв. X, 4" стр. 699—700.

²⁾ Упомянуто въ Пов. Пам. III стр. 294; здѣсь указаны даѣ рукописи.

³⁾ Тихонр. Дѣт. IV, отд. III стр. 106—106.

какo есте пѣрви, обыкше кощоны елянскыя, баснн жидовскыя и оуродословья в глумленне на оулицахъ ~~~ и на беседахъ ~~~ града, чары же полхопанне в сневе ~~~ в кровняденне и давленныя ~~~ в ипа неподобная многа дѣюще ¹⁾).

Всѣ отмѣченныя слова: рота, устряча, Мовошь, беседы, кровояденіе и давленина, только потому не могутъ быть признаны принадлежащими всконному тексту, что все это несомнѣнно славянское; по контексту же пѣтъ оснований ставить эти слова отдѣльно. Тоже еще, въ „Словѣ св. отецъ како духовне праздновати“, когда сказано: „паче же отъ кровояденія соблюдайтеся“ ²⁾, только, зная, что именно у славянъ преслѣдовалось кровояденіе, можно сказать: здѣсь прибавлено, если этотъ текстъ переводный и въ сущности даже если онъ и не переводный, потому что древнѣйшія поученія не говорили о язычествѣ. Но были, можетъ быть, и на Руси гадальныя книги и глумленія на улицахъ? Вотъ опять тоже самое Слово и еще „Слово о недѣли Іакова, брата Господня“ говорятъ о „своморохахъ“ ³⁾. Критика текста не поможетъ тутъ, вопросъ останется открытымъ, хотя при другомъ сочетаніи словъ именно критика текста можетъ помочь выясненію подобныхъ затрудненій. Такъ—одна вставка, которая по смыслу могла бы восходить и къ греческому подлиннику, потому что описываемое извѣстно и изъ фольклора ново-грековъ, но именно констатированіе вставки даетъ право отнести сообщаемое тутъ во всякомъ случаѣ къ славянской народной обрядности. Перечисляются запрѣтныя гадальныя книги, что особенно умѣство, такъ какъ это „Слово святого Ефрѣма о книжнѣмъ оученіи“, и потомъ неожиданно замѣчаніе о совсѣмъ другомъ. Привожу все мѣсто:

Зеленіиак, колядник, громник, ~~~ благоухан-
вня воля, ім же въ лѣсе їли в поли вѣнчеваются

¹⁾ Пов. Пам. . III стр. 236; *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III стр. 110.

²⁾ Пов. Пам. III стр. 165; *Тихонр. Лѣт.* IV отд. 3-ій стр. 110; приведено по тексту Тихонравова, потому что въ другомъ вѣтъ слова: кровояденіе, а сказано: кроводавленіе.

³⁾ Пов. Пам. III стр. 66.

человѣди і по оудесом тычюются ~~~ і прочая книги, імя же бѣсѣв прываблявают...¹⁾.

Здѣсь разумѣется либо сербо-болгарскій обрядъ „за бѣлячки“, либо наши трондкіе и семикскія игры. Что о нихъ вспомнилось при упоминаніи о гадалынскихъ книгахъ, не удивительно; съ этимъ обрядомъ связано гаданіе. Но послѣдующія слова: „і прочая книга“ дѣлаютъ яснѣе, что тутъ вставка. Другую такую же вставку цѣлой фразы укажу въ „Словѣ о сошествіи святаго Духа на апостоловъ“. Тутъ неожиданно и безъ связи съ текстомъ сказано: „На роту к церкви не пущайте. То бѣ вы ест не ротница създана, но молебница. Но збярайтеся к ней на молитву, а не на роту“²⁾.

Однако, дѣйствительно ли передъ нами всегда вставки? Если мы обратимся къ „Слову Іоанна Златоустаго о томъ, како первое погании вѣровали въ идоли“, мы увидимъ, что развитіе литературныхъ памятниковъ совершалось и иначе. Прежде всего обратимъ вниманіе на заглавіе. Вотъ оно полностью, причѣмъ отдѣлены въ немъ выраженія хорошо знакомыя намъ по Слову „въ толцѣхъ“ Григорія Богослова:

Слово святаго Отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града о томъ, како първое погании вѣровали въ идоли и требы имъ клали и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьянствѣе соуще, а не вѣдають, что естъ крестьянство³⁾.

Отчего это поученіе приписано Іоанну Златоусту, понятпо. Приблизительно въ середнѣ его сказано: „якоже Иванъ Златоустый рече“, и дальше идетъ довольно значительная цитата изъ упомянутого только что „Слова Іоанна Златоуста о христیانствѣ“, въ которомъ нашлось нѣсколько интересныхъ упоминаній языческихъ пережитковъ. Но рядомъ съ этимъ два выраженія изъ „Слова Григорія Богослова въ тол-

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зап. XII.-LXV стр. 300—301.

²⁾ Ibid. стр. 306.

³⁾ Полн. Нам. III стр. 237.

цѣхъ“, при чемъ одно взято изъ самаго текста. Заглавіе такимъ образомъ сложнаго состава: самостоятельное переплетается съ заимствованнымъ; но на свое не вставлено въ чужой текстъ, ни какой-то чужой, но коренной текстъ не обновленъ въ новой редакціи добавленіями. Все заглавіе производитъ впечатлѣніе возникшаго сразу въ сознаніи автора, но позаимствованнаго у другихъ произведеній. Передъ нами—компиляція. Изучая самый текстъ мы и увидимъ, что въ данномъ случаѣ о вставкахъ не можетъ быть рѣчи. Проповѣдь вполнѣ стройна и только почти совсѣмъ не самостоятельна.

Поученіе начинается пересказомъ изъ Посланія Ап. Павла къ Римлянамъ (1, 21—32). Это то мѣсто, гдѣ противопологаются поклоняющіеся твари язычники христіанамъ, чтущимъ Творца. При этомъ самые первыя слова поученія: „Апостолъ Павелъ рече: „имже разумѣвше Бога“ вполнѣ совпадаютъ съ приступомъ „Слова истолкована отъ свв. апостолъ и пророкъ о твари и о днѣи, рекомомъ недѣля“²⁾. Надо только оговорить, что текстъ Апостола приведенъ пространнѣе въ „Словѣ I. Зл. о томъ, како поганія вѣровали идоламъ“, чѣмъ въ „Словѣ о твари и днѣи, рекомомъ недѣля“. Это намъ пригодится; не данное слово явилось источникомъ разбираемаго теперь компилятивнаго поученія; однако и самъ текстъ Апостола не былъ передъ глазами компилятора. Онъ не сталъ бы тогда его пересказывать, какъ-то смутно; онъ приводитъ текстъ очевидно по памяти, зная его не изъ подлинника, а по какому-то другому поученію схожему съ „Словомъ о твари и днѣи, рекомомъ недѣля“. Это намъ также пригодится. Дальше слѣдуетъ логически связанный съ предыдущимъ вольный пересказъ изъ того мѣста „Слова вѣкоего Христолюбца“, гдѣ священника обвиняются въ нежеланіи учить паству и потворствѣ ея грѣхамъ. Вслѣдъ за этимъ идетъ не относящееся до язычества. Потомъ послѣ небольшого перехода, гдѣ какъ будто опять сказались воспоминанія изъ „Слова о твари и днѣи, рекомомъ недѣля“,—уже упомянутая строка: „Иванъ Златоустыя рече“ и далѣе большой отрывокъ изъ поученія, въ заголовкѣ котораго стоитъ его имя. Кончается это Слово

²⁾ Срезневскій. Слѣд. и Зап. т. II, ХLI, стр. 31.

разсужденіемъ, заимствованнымъ изъ того же поученія Іоанна Златоуста, но попутно опять введены нѣкоторыя мысли изъ „Слова Христолюбца“. Говорится о томъ, что вѣдь, когда мы крестились, мы же отрелись отъ Сатаны, отчего же теперь мы дѣлаемъ его дѣла? Итакъ въ разбираемомъ Словѣ совершенно ясно можно отячить вліяніе трехъ хорошо пзвѣстныхъ намъ поученій.

Насколько совершенно неправильно для даннаго случая было бы говорить о вставкахъ, будетъ ясно, если мы обратимся къ тому мѣсту, гдѣ идетъ рѣчь о язычествѣ. Приведу его вмѣстѣ съ окружающими его фразами, отмѣтивъ типографскіи и то, что принадлежитъ одному только данному Слову и въ другихъ не встрѣчается:

Человѣчи, забывше страха Божия небреженнемъ, и крещенія отвѣргошася и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солню, и лунѣ. — А друзи Перену, Хоурсу, виламъ, в Момоши, оупиремъ и берегынямъ, ихже нарицають три Ѡ сестрениць. А инии въ сварожитца вѣрують и въ Артемиду, имже левеглаши человекчи молятся, и куры имъ режють. О оубогая коурята, оже не на честь святымъ породишася, ни на честь вѣрнымъ человекомъ, но на жертву идоломъ режються! И то блутивше сами ядятъ. И инѣми въ водахъ потаплаеми соуть. А друзи къ владызѣмъ приходлице молятся и въ воду мечють, Велеару жертву приносяще. А друзи огнѣви и камению и рѣкамъ и источанкомъ, и берегынямъ, и въ дрова, не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози я нынѣ то творятъ. А крестьяны ся варвчающе, мосты и просвѣты и бдѣлики, и черезъ огонь скачють. Мнящеся крестьяны, а поганьская дѣла творять: навѣи мовѣ творять и попель посреде сыплють. и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомъ и на печь, и льюще въ банн, мытися имъ велятъ, чехоль и оуброусъ вѣщающе въ молвици. Беси же злооумию ихъ сиѣющеся, поропръщуются в попелу томъ и следъ свои показють на пролщение имъ. Они же, видѣвше то, отходятъ, поведающе другъ другоу. И то все проповѣданье сами ядятъ и пють. ихже недостонт ни

псомъ ясти. О, злая дияволя прельсть, иже ни погании того не творять. А друзни вѣрують въ Стрибога, Дамьбога и Переплоута, иже вѣртячеся ему пють в розѣхъ, забывше Бога, створавшаго небо и землю, моря и реки и источнякы, и тако веселящеса о вдолѣхъ своихъ. Не помнаше слова речеваго: солнце свяеть на грѣшныя и на праведныя и дождь дождеть на праведныя и неправедныя и т. д.

Безъ большихъ натяжекъ трудно показать связь предложеній, предшествовавшихъ всему, что здѣсь сказано о язычествѣ, и слѣдующихъ непосредственно вслѣдъ за этимъ.

Мнѣ представляются особенно интересными такія фразы, встрѣчающіяся въ тирадѣ о язычествѣ: „иже нарицають три Ѡ сестрепидь“, „не томо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят“, „и Переплута, иже вертячеся ему пють въ розѣхъ“, „веселящеса о idolѣхъ своихъ“. Овѣ взяты одни изъ „Слова вѣкоего Христолюбца“, а другія, какъ и заглавіе, изъ „Слова Григорія Богослова о томъ, како клявлася идоломъ“, при чемъ использованы самыя послѣднія редакція типа НС. Однако можно ли заключать отсюда, что текстъ того или другого поученія находился передъ глазами составителя разбираемаго Слова? Мнѣ кажется — отнюдь. Составитель только зналъ тѣ поученія, откуда заимствовалъ, частью зналъ ихъ наизусть, частью помнилъ ихъ содержаніе, и выливался отдѣльными фразами, припоминаясь во время работы. О вставкахъ новой редакція, постепенно вводимыхъ переписчикомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи.

Такихъ проповѣдей компилятивнаго характера цѣлый рядъ. Ихъ главное отличіе отъ другихъ заключается въ томъ, что, хотя онѣ и ссылаются на священное писаніе и отцовъ церкви, мы напрасно стали бы подыскивать эти тексты; если таковыя и найдутся, то взятымъ изъ нихъ окажется два три слова, иногда короткая фраза, словомъ именно то, что легко можно запомнить наизусть и не будучи особымъ начетчикомъ. При этомъ и самыя эти ссылки очевидно дѣлаются изъ вторыхъ рукъ. Позади этихъ поученій стоятъ другія. Какія, это не всегда можно опредѣлить. Я укажу однако на нѣсколько поученій, въ которыхъ видно вліяніе „Слова вѣкоего Хри-

сталолюбца". Рядомъ съ нимъ большой распространенностью пользовалось еще „Слово о князяхъ Божіихъ“, отрывокъ котораго внесенъ, какъ извѣстно, и въ Лѣтопись подъ 1068 годомъ¹⁾. Такъ, въ „Словѣ св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясавіи“ говорится въ концѣ о томъ, что какіе-то люди въ числѣ 23000 „сѣдоша ясти и пити“, а потомъ увлеклись разгуломъ и даже, „начаша блудъ творити с чужими женами и с сестрами“, а кончилось дѣло тѣмъ, что земля разступилась и поглотила ихъ²⁾. Источникъ, откуда это взято, ясенъ. Если опустить блудъ съ родными сестрами и то, что подъ ними разступилась земля, явится текстъ ап. Павла, приведенный въ Словѣ Христолюбца. Составитель и пояснилъ, что тутъ какой-то текстъ; онъ вставилъ: „рече“, но кто рече, онъ либо забылъ, либо это пропущено переписчикомъ. Во всякомъ случаѣ, если бы текстъ попалъ сюда не черезъ Слово Христолюбца, какъ объяснить совпаденіе со „Словомъ Христолюбца“ слѣдующей фразы: „того ради, братіе и сестры, блюдитесь и не любите игръ бѣсовскихъ“. Также точно въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіаномъ“ встрѣчаются такіа выраженія: „горе будетъ таковымъ учителямъ: ипѣмъ бо подгвѣта будутъ въ негасимомъ пламени“, или: „бо іерейство держитъ, дабы тѣмъ кормилса“, или опять о священникахъ: „чрева ради все творить и глаголетъ“³⁾. Все это изъ „Слова Христолюбца“, и стоитъ лишь обратиться къ его тексту, чтобы убѣдиться въ этомъ. Насколько „Слово како жити христіаномъ“ компилятивно, видно еще изъ очень любопытнаго и самаго по себѣ, послѣдняго отдѣла, гдѣ развивается положеніе: „властители, да не щадите зло творящихъ, но казните я, а не по мздѣ отпускайте“. Это наставленіе составляетъ выводъ изъ всего предыдущаго. Но тутъ вспомнилось, можетъ быть, другое особое неизвѣстное намъ поученіе. Представляетъ интересъ это мѣсто совпаденіемъ съ увѣщаніемъ, находящимся въ Лѣтописи подъ 996 годомъ св. Владиміру: „ты поставленъ еси отъ Бога на казнь, злымъ, а добрымъ на милованье; достоинъ

¹⁾ О вліяніи этого поученія см. Голубинскій. Ист. русск. церкви. I, 817—818 и Шахв. Разыск. стр. 455—456 и 675—676.

²⁾ Пол. Пам. III, стр. 104.

³⁾ Пол. Пам. III, стр. 39.

ти казнити разбойника“. „Володимеръ же,—говорится немного дальше,—отвергъ вирш, вача казняти разбойники“¹⁾). Такое совпаденіе несомнѣнно свидѣтельствуетъ о близости взглядовъ проповѣдника съ составителемъ Древнѣйшаго Свода. Проповѣдь эта — древняя. На древность поученія — и на этотъ разъ вмѣстѣ съ предшествующимъ — указываетъ и то, что оно не воспользовалось вовсе вставками „Слова Христолюбца“. То же, что въ этихъ поученіяхъ относятся до языческихъ вѣрованій, самостоятелно.

„Слово св. Отецъ о томъ, како жити христیانомъ“, совпадаетъ и съ двумя другими поученіями того же типа: „Словомъ св. отца Моисея о ротахъ и клятвахъ“²⁾ и „Словомъ въ память св. Леонтія Ростовскаго“³⁾. Охожія мѣста всѣхъ этихъ трехъ проповѣдей взяты на этотъ разъ изъ знаменитаго „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“⁴⁾, приписываемаго иногда Θεодосію Печерскому⁵⁾. Передъ нами, такимъ образомъ, близость цѣлыхъ четырехъ памятниковъ. Составъ я происхождение „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ я, пока, разсматривать не буду. Эта проповѣдь, восходящая еще къ Златоусту Семеона Болгарскаго и извѣстная по Златоусту XII в., въ нѣскольکو нвомъ видѣ внесена и въ Лѣтопись подъ 1068 годомъ⁶⁾. Оттого собственно она и подвергалась обсужденію. Для насъ то обстоятельство, что ее вписали въ лѣтопись, послужить лишь указаніемъ на тотъ успѣхъ, какимъ она пользовалась среди древнихъ княжиковъ. Она стала образцовымъ текстомъ, ее мѣстами помнили наизусть. Вотъ мы и находимъ эти воспоминанія въ компилятивныхъ поученіяхъ. Я однако привлеку еще одно поученіе. Оно переводное. Это — „Бесѣда св. Григорія Θεолога о избіевни

¹⁾ Лейбовичъ. Сводъ. Лѣт., стр. 100; ср. Шахм. Раз стр. 570.

²⁾ Срезн. Дявля. Пам. Изв. 2-го отд. А. Н. X, 40 стр. 703—704.

³⁾ Праг. Соб. 1858 г. I, стр. 297 и 420, въ *Ученіяхъ Исторіи и дрскв. Росс* 1899 кн. IV. Ключевскій. Русскія житія святыхъ какъ историческій источникъ. Москва. 1871, стр. 3—19 объ этомъ Словѣ почему то не упоминаетъ вовсе, хотя это и есть повидному источникъ житія св. Леонтія.

⁴⁾ Срезн. Свѣд. и Зап. т. I, III, стр. 36—37.

⁵⁾ Еп. Антовій. Изъ исторіи христіанской проповѣди. 2-е изд. Спб 1892, стр. 284—294 и 327—336

⁶⁾ Лейбовичъ. Сводъ. Лѣт. стр. 143 прим.

града" по списку XI в. ¹⁾ Его издатель проф. Будиловичъ, сличая русскій текстъ съ греческымъ, опредѣлилъ въ немъ двѣ вставки, очевидно русскія. Овѣ были указаны въ началѣ при перечнѣ наиболѣе извѣстныхъ вставокъ, касающихся язычества въ различныхъ памятникахъ древней письменности ²⁾. Эти вставки какъ разъ въ интересующемъ насъ теперь мѣстѣ. Основная мысль, схожая во всѣхъ указанныхъ поученіяхъ, восходитъ однако еще къ Второзаконію (11, 13 — 18), отчего надо привлечь для сравненія и этотъ текстъ.

Итакъ буду приводить послѣдовательно совпадающія мѣста изъ всѣхъ названныхъ памятниковъ.

Начнемъ, значить, съ Второзаконія. (Правожу по современному переводу Правительствующаго Синода):

16 Берегитесь, чтобы не обольстялось сердце ваше, и вы не уклонились и не стали служить инымъ богамъ и не поклонились имъ,

17 и тогда воспламенится гнѣвъ Госнода на васъ и заключитъ Онъ небо, и не будетъ дождя, и земля не принесетъ произведеній своихъ и вы скоро погябнете съ доброй земля, которую Госнодь даетъ вамъ.

„Бесѣда Григорія Богослова объ испытаніи града“. Вставки обозначаются такъ же, какъ и раньше всѣ остальные, но кромѣ того ставлю ихъ вслѣдъ за проф. Будиловичемъ въ скобки.

Такъ възвѣщю я людѣи моимъ протявленіе свое имѣи си творя; негдѣи юнѣ тако оудочю чловѣколюбие и поклон. Овѣ отъ васъ оутѣшати нища, а часть отъ земля его прияти... Овѣ възненаднѣ въ вратѣхъ облячающа, а слово божие възненавидѣ. Овѣ пожре неводоу своему, имѣшю мьного,... ~ (Овѣ въ трѣбоу створи на стоуденьци, дѣжда исави отъ него, забывъ яко Богъ съ небесе дѣждь даетъ; овѣ не сущимъ богомъ жьреть я Бога створьшаго небо и землю раздражаетъ. Овѣ рѣку богиню паридаетъ и звѣрь, живущь въ ней,

¹⁾ Будиловичъ. XIII Слово Гр. Б. стр. 229 и слѣд.

²⁾ См. выше, стр. 82.

яко бога нарицан, трѣбу творить. Овъ Дюю жьреть, а други Дивин. А инь градъ чьтеть; овъ же дрьнь въскроушь на главѣ покладая, присягоу творить, Овъ присягы костыи чловѣчяи творять. Овъ кобені пѣтячь смотрити. Овъ сьрѣтєния сумьниться. Овъ могуцьнъ [тѣвстѣмь] скоть твоя оубляеть.— Овъ въ недѣлю и въ святѣи дѣни дѣлаеть, прибытъкъ себѣ твоя свою погыбѣлъ; да еяко всею недѣлією сьдѣлаеть, тѣмъ дѣньмъ погоубить. Овъ па мощьхъ лъжею присязаетъ) ~ Овъ хищенве нашаго въ домоу выи, ли пепомяны Бога, ли зьлі: помяны: благословенъ Господь реки, яко обогатихомься и непыщена незаконенне, яко собою то обрѣлъ есть и з негоже и мучень будеть. - Свѣхъ бо ради приходять гнѣвъ Божій на сыны протавьныя, сихъ радя ли затваряеться небо ли зьлѣ отьврязаеться... (овогда ведро твоя, овогда сланою оубивая я, овогда градъ въ дѣжда мѣсто поуцаая, ныпѣшнюю пашу казнь ¹⁾.....

„Слово о ведрѣ и казняхъ божнихъ“ по Златоустру:

Да того ради затваряеться небо, оволи зьлѣ отьврязаеться, градъмъ въ дѣжда мѣсто поуцаая, оволи сланою плоды оузнабляя и землю ведрѣмъ томя нашихъ ради зьлобь.... Не словѣмъ нарицающеся тѣкъмо крьстѣяни, а поганьскы живоуще.., чловѣкъмъ врагы Богу сьтворяеть вськыиными лѣстѣми прѣвабляны от Бога: трубами, и скомрахи и инѣми игрѣми влѣкъи къ собѣ гоуслѣмъ (и) свирѣльми, плясании смѣхы поустошьными лъжами, сьряцама, кобыми, влѣшьбамы (и) клеветами, татьбамы, розбой, блоудѣмъ...

Тоже по редакціи вошедшей въ Лѣтопись (привожу только по Новгородской 1-й):

Да того ради затворяеться небо, ово ли зьлѣ отьверзаеться градъ въ дожда мѣсто пуцаеть, ово ли сланою плоды ознобляя и землю зноемъ томля, нашихъ ради злобь.... Не словомъ нарѣчающеся кре-

¹⁾ Будиловичъ, XIII Сл. Гр. Бог. стр. 242—243.

стиянѣ, а поганьскы живуще. Се бо не поганьскы ли живемъ, аще въ усрацю вѣруемъ? Аще бо кто усрацетъ черворизьца, то възрацаетъ, ни единецъ, свиный; то не поганьскы ли есть то? Се бо по дяволу наученію кобъ сию творять. Други же и зачуханію вѣрують, еже бываетъ на здравіе главѣ. Нъ сими дьяволъ лстать в другыи правы, всякыи лстѣми пребавля ны отъ Бога, трубами, гусльми и русальми.

„Слово св. Моисѣя о ротахъ и о клятвахъ“:

Жертву приносятъ бѣсомъ. Недуги лечатъ чарами и маузы немощнаго бѣса, глаголемаго. Трасцю мнѣть прогоняюще нѣкыи ложныи писмаы проклатыхъ бѣсов еленьскыхъ, пиша имяна на яблоцѣхъ, покладают на святѣй трапецѣ въ годъ люторѣчнѣй. И тогда оужаснутъся со страхомъ ангельская воинства. И того ради разгнѣвленъ Господь Богъ не пушчетъ дожда на землю, овагда же пожаромъ и ратми частыми и прочими бѣдами многими казни намъ посылаеть, да мы предстанемъ отъ злобъ и на покаянье обратимъся.

Слово св. отецъ како жити христیانомъ:

О семъ бо небо дивитъся, пророкъ рече. За то ва ны казни посылаеть Богъ, овагда ведромъ, иногда пожаромъ и нѣкыи бѣдами, зане человекы Богомъ кленутъ в Его святыи и другъ друга доводятъ, церковь ротою скверняще. Того дѣля вся небесныя силы трепещуть страхомъ, видяще злобу человекю. Сему же и вина вина подобна, еже немощь волшбаы лечатъ, и маузы и чарами, бѣсомъ требы приносятъ и бѣса, глаголемаго трасовицу, творять, отговяще, еллинская слова пишуть на яблоце и кладуть на престолѣ во время святыхъ службы: се бо есть проклато. Да того дѣля, многа казни отъ Бога за неправды наша бывають.

„Слово въ память св. Леовтію“:

Служиши твари бездушном яко богу, да того ради бываетъ небо затворено бездождіа, плодомъ пагуба, ова славою, ова градомъ, ова язвами различными.

Не будемъ задаваться вопросомъ о томъ, какое поученіе зависить отъ какаго ближайшимъ образомъ. Въ данномъ случаѣ это не имѣетъ для насъ значенія. Совершенно ясно лишь то, что библейская мысль, разрабатываемая во всѣхъ приведенныхъ текстахъ, вошла въ нихъ черезъ посредство либо „Бесѣды Григорія Богослова о градобити“, либо черезъ „Слово о ведрѣ и казняхъ божьихъ“ — я оставляю въ сторонѣ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ двухъ родоначальниковъ приведенныхъ отрывковъ — и разработана приемами вообще не свойственными письменности. Въ самомъ дѣлѣ. Не случалось ли тутъ съ текстомъ нѣчто, очень близко напоминающее перепѣвы въ народной памяти произведеній писанной поэзіи? Что-то вспоминается, и путается, и претворяется, но преслѣдуетъ одно какое-либо слово наир. „того ради“, „опогда“. Литературные памятники, подлежащіе здѣсь изученію, вообще развиваются какъ народная словесность. Одно произведеніе не приходитъ на смѣну другому. Не выступаютъ одинъ за другимъ все новые авторы. Растутъ и обновляются одиѣ и тѣже проповѣдв. Рядомъ съ новымъ въ нихъ сохраняется очень старое. Старое словно бытуетъ. Въ чемъ можно видѣть нѣчто вродѣ переживанія, и это тѣмъ очевиднѣе, что первоначальное запечатлѣно вполне определенными выраженіями, когда-то записанными черное по бѣлому. Оттого такъ трудна и запутана литературная исторія древне-русскихъ проповѣдей. Но этимъ еще болѣе необходимо пристальное изученіе ихъ. Теперь передъ нами самая молодая формація, послѣдній этапъ: спѣвы съ одной стороны и забвеніе съ другой. А отсюда какая-то первая ячейка хронологіи. Она очень неопредѣленна и строго относительна. Но основные наши памятники „Слово Христолюбца“ „Слово, како погави суще языци кланялися идоламъ“ все-таки оказались такими же очень древними и изначальными, какъ

и подвергавшееся въ той же мѣрѣ новому редактированію путемъ вставокъ поученіе Григорія Богослова о градобитіи.

И обращаюсь теперь къ еще одной такой же поздней и компилятивной проповѣди. Тутъ намъ придется только преодолѣть нѣкоторыя своеобразныя трудности. Дѣло въ томъ, что главнаго источника этой проповѣди найти мнѣ не удалось вовсе. Есть только основаніе подозрѣвать, что онъ существовалъ. Данное, такимъ образомъ, только одна компилятивность замысла: безсистемность, говоренье о разныхъ предметахъ, неточность ссылокъ на священное писаніе, при чемъ встрѣчается даже такая фраза: „яко же бо о всемъ томъ въ Іовѣ глагольтъ“, путемъ которой составитель даже какъ бы самъ сознается, что приводитъ свои цитаты по памяти. Отчасти этой проповѣди уже пришлось коснуться. Это—та, что началось или приступомъ своимъ схожа съ „Словомъ Іоанна Златоуста о томъ како поганинъ кланялся идоломъ“¹⁾. Но я тогда называлъ лишь сокращенную редакцію по финляндскому отрывку²⁾. Такое же „Слово истолковано мудростью отъ святыхъ апостолъ і пророкъ и отецъ о твари и о днѣ, рекомомъ ведѣля, яко не подобаетъ вкрстьяномъ кланятися ведѣлѣмъ пи целовати ея заπε тварь есть“ существуетъ и въ болѣе распространенномъ видѣ въ Пансьевскомъ сборникѣ.

Обѣ редакціи этого поученія почти дословно совпадаютъ, что касается всего перваго отрывка, дошедшаго до насъ въ финляндскихъ палимпсестахъ. Пансьевскій текстъ, что впрочемъ, какъ мы знаемъ, обычно для этого сборника, лишь допускаетъ нѣсколько пропусковъ. Въ данномъ случаѣ оставляться на нихъ не буду. Но дальше пансьевскій текстъ тянется на нѣсколько листовъ, а каковъ былъ цѣликомъ текстъ, дошедшій въ финляндскомъ отрывкѣ мы, конечно, не знаемъ. Оттого и остановимся только на началѣ. Мы уже видѣли, что если въ разбираемомъ теперь Словѣ начало, состоящее изъ цитаты по ап. Павлу (Римл. 1, 21—32) крайне сокращено, приводятся лишь слова: „послужаши твари паче творца“, то въ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како поганинъ кланялся идоламъ“ находится нѣсколько словъ

¹⁾ См. выше стр. 88.

²⁾ Срезневскій. Др. пам. Изв. 2-го отд. А. И. X, 4^о стр. 697 и слѣд.

и изъ послѣдняго 32-го стиха: „такъ дѣюще достойны суть смерти“ (= „дѣлающіе такіе дѣла достойны смерти“. Переводъ по Синод. изд.) Это сопоставленіе допускаетъ три предположенія: во 1-хъ приступъ Слова Іоанна Златоуста вовсе не связанъ съ пристуномъ разбираемаго теперь поученія, и отмѣченное совпаденіе—простое сходство, изъ котораго не надо дѣлать никакихъ выводовъ; во 2-ыхъ Слово Златоуста или его родоначальникъ прибавили изъ апостола Павла то, чего не было въ прототипѣ, расшаривъ цитату; въ 3-ихъ цитата изъ ап. Павла сохранилась лишь въ болѣе сокращенномъ видѣ въ „Словѣ о твари и дни, рекомомъ недѣля“ и болѣе пространно въ Словѣ Златоуста. Выше уже было признано наиболѣе правдоподобнымъ третье предположеніе; на немъ, мнѣ кажется, и надо остановиться. Приступъ ап. Павла сдѣланъ въ Словѣ Златоуста слишкомъ ни въ селу ни въ городу, чтобы можно было не подозрѣвать тутъ заимствованіи. Это подтверждается общимъ компилятивнымъ характеромъ поученія. Но той же компилятивностью подтверждается и недопустимость того, чтобы у этого Слова было длинное родоначаліе и чтобы вообще оно составлялось съ книгами передъ глазами. Развѣ мы не имѣли бы въ такомъ случаѣ настоящую цитату, а не пересказъ? Итакъ, есть основаніе предположить, что у „Слова о твари и дни, рекомомъ недѣля“ былъ прототипъ книжного характера, начинавшійся длинной цитатой изъ посланія къ Римлянамъ о поклоненіи твари вмѣсто Творца, и этотъ же самый прототипъ использованъ и составителемъ „Слова Іоанна Златоустаго о томъ, како погани кланялися идоломъ“ -

Сочтя такое предположеніе вѣроятнымъ, приходится прежде всего спросить себя: говорилъ ли этотъ прототипъ тоже „о твари и дни недѣля“ или о чемъ-либо одномъ?

Мнѣ кажется, что объ одномъ, и это намъ въ данномъ случаѣ всего важнѣе. Наше Слово въ той его части, что представлена финляндскимъ отрывкомъ, противъ поклоненія недѣлѣ не говоритъ собственно ни слова. Чтобы найти наставленіе противъ главнаго, стоящаго въ заголовкѣ, т. е. противъ поклоненія олицетворенію воскресевья, изображеннаго антропоморфически, нужно обратиться къ болѣе распространенной редакціи. Тамъ составитель проповѣди самъ задаетъ себѣ

такой вопрос отъ лица слушателей: „аще ли кто хочетъ: да чему се есть писана недѣля?“ ¹⁾ и отвѣчаетъ какъ умѣетъ. (Отвѣтъ—слабъ; авторъ, хотя и заявляетъ, что будетъ говорить „пророческимъ оученьемъ“, но лишь рассказываетъ болѣе или менѣе по Библіи, какъ древніе евреи отступали отъ Истиннаго Бога и кланялись идоламъ. Но дѣло не въ этомъ. Дѣло въ томъ, почему такъ мало въ нашемъ поученіи о самомъ главномъ? Мнѣ кажется, что объясненіе именно въ томъ, что прототипъ его говорилъ только о твари и Творцѣ, а объ олицетвореніи недѣли тамъ вовсе не шло рѣчи. Значитъ, составитель новой проповѣди тутъ долженъ былъ уже „изобрѣтать“ самостоятельно, и у него, увы, ничего существеннаго не получилось. Было не подъ силу. Въ самомъ началѣ проповѣди—это мѣсто приведу по редакціи финляндскихъ отрывковъ—встрѣчается такая фраза: „такъ бо и мудрый рече: Господь створи заря и солнце и свѣтъ проля и освѣти всю вселенную, а не рече о болванѣ; болванъ бо есть съпрятанъ, выдолбень, написанъ, осажень, а не проляся яко свѣтъ на всю вселенную и есть свѣтъ неосажень“ ²⁾). Спрашивается: при чемъ тутъ свѣтъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: очевидно протографъ говорилъ противъ олицетворенія и почитанія свѣта или свѣтилъ. Это подтверждается тѣмъ, что въ нашемъ поученіи рассказывается о солнцѣ и лунѣ, о сотвореніи міра и т. п. Все это вполне идетъ къ тезѣ: надо почитать Творца, а не тварь. При этомъ дѣлается ссылка на Соломона: „Соломонъ глаголетъ: никто же не можетъ изобрѣсти всеи твари створенья“ ³⁾), что болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ Прем. 7, 17—22. Схожая мысль высказывается и дальше сноской на книгу Іова 38, 19—20. Но тогда спрашивается, нельзя ли видѣть и въ словахъ о болванѣ воспоминанія о наставленіи того же „мудраго“, прямо направленномъ противъ поклоненія твари и идолопоклонства, Прем. 13, 2?

Я не буду продолжать этой попытки восстановленія прототипа нашего Слова. Уже изъ сказаннаго становится правдоподобнымъ, что оно черпало изъ какаго-то неизвѣстнаго (по крайней мѣрѣ мнѣ) поученія о твари и Творцѣ

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам. Изв. 2-го отд. А. Н. X, 4^о стр. 699.

²⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. ХLI стр. 31.

вообще. Имѣя въ виду изболчить поклонниковъ олицетвореннаго въ вещественномъ образѣ воскресенія было естественно вспомнить, что говорилось—вообще гдѣ-то?—объ идолопоклонствѣ. Олицетвореніе стяхій не совсѣмъ шло къ дѣлу, но составитель не примянулъ сказать въ заголовкѣ: „за не тварь есть“ и о воскресномъ днѣ.

Итакъ, данная проповѣдь составлена по другой, но съ спеціальной цѣлью противодѣйствовать лишь одной изъ многочисленныхъ формъ двоевѣрія, и отсюда нѣкоторыя несообразности текста. Это обстоятельство вводитъ насъ въ еще одну характерную черту второй серіи разобранныхъ въ этой главѣ поученій. Вспомнимъ заголовки большинства компилятивныхъ проповѣдей вторичной формаціи, этихъ проповѣдей—спѣвовъ. Не то же ли самое можно сказать и о всѣхъ нихъ? И онѣ не составлены ли съ спеціальною цѣлью противодѣйствовать какой-либо одной изъ формъ двоевѣрія? „Слово Іоанна Злоторуста“, позаимствовавшее свое заглавіе отъ „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще языцы клянялися идоломъ“ задумано шире. Оно стремится охватить все двоевѣріе цѣликомъ. Такое же общее заглавіе носить и „Слово св. отецъ како жити христіаномъ“. Но вотъ поученія о хожденіи на роту и клятвахъ, объ „играхъ и плясаніяхъ“, о поклоненіи недѣли. Есть еще поученіе оставшееся неизданнымъ: „Сказаніе святого отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ“; тоже неизданы еще „Слово Исаія пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ“ и „Слово св. Денясія о желѣющихъ“, т.-е. о заплачкахъ. Не того же ли характера и онѣ? Спеціализація въ проповѣднической литературѣ легко объясняется особымъ интересомъ, какой развился въ ней къ двоевѣрію. Появленіе проповѣдей второй формаціи, въ которыхъ запечатленъ успѣхъ предшествующихъ, вполне подходит къ такому разчлененію вопросовъ. Это въ сущности завершеніе процесса, который можно прослѣдить по развитію заглавія „Слова Христолюбца“. Сначала оно, хотя и говоритъ о язычествѣ и предостерегаетъ противъ его переживаній, зоветъ на борьбу съ нимъ, во въ оголовкѣ объ этомъ не сказано. Но вотъ въ самой распространенной и поздней редакціи НС прибавлено: „на раздрошеніе лъсти неприязнивѣ“, т.-е. противъ преступныхъ заблужденій двоевѣрія.

Литературная исторія древнихъ проповѣдей противъ язычества в двоувѣрїа представится, такимъ образомъ, слѣдующей. Когда-то — никакихъ точныхъ хронологическихкихъ указаній у насъ, пока, еще нѣтъ — явилась потребность высказаться съ церковной кафедры противъ двоувѣрїа, состоящаго въ томъ, что и христіане не гнушаются ѣсть „моленное брашно“, т.-е. вкушать отъ жертвоприношенія, а также на пирѣхъ предаются „играмъ“. Проповѣдникъ напоминалъ, что не только не допустима подобная терпимость, но самое общеніе съ невѣрными — грѣхъ. Таково „Слово Христолюбца“ въ первоначальной редакціи. Одновременно распространяются преимущественно переводныя или возникшія для поученія византійскихъ славянъ, уже славянскія проповѣди аналогичныя. Въ центрѣ ихъ — преслѣдованіе игрищъ, позоровъ, кощюновъ, глумъ, скоромошества. Очень рано несомнѣнно говорилось или упоминалось въ поученіяхъ и о томъ, что въ пищу христіанинъ не долженъ употреблять нечистаго, удавленныя и ѣсть кровь. Тогда же, а можетъ быть, и нѣсколько позднѣе, „новые люди“ стараются отдать себѣ отчетъ и въ томъ, что такое, собственно говоря, язычество, пережитки котораго еще даютъ себя знать и даже увлекаютъ людей „возвращаться вспять“. Кажется, что даже знаменія являются. Казнить Богъ за нечестіе. Такъ говоритъ „Слово о ведрѣ и казняхъ божіихъ“. Источниками для свѣденій о язычествѣ служитъ „Слово Григорія Богослова на Благовѣщеніе“. Но текстъ труденъ. Переводъ плохъ. И что могъ повясть русскій княжчикъ изъ намековъ Григорія Богослова? Однако дѣлается попытка осмысленно суммировать находящіяся въ этой проповѣди свѣдѣнія. Возникаетъ „Слово Григорія Богослова о томъ како погани суще языци явланіся идоломъ“. Таковъ первый періодъ. Продолжался онъ всего нѣсколько лѣтъ, или затягивается на гораздо болѣе продолжительное время т.-е. появилось ли быстро вслѣдъ за первой редакціей „Слова нѣкоего Христолюбца“ много другихъ проповѣдей, хотя бы тѣ, что извѣстны намъ? — этого мы не знаемъ.

Но установимъ второй моментъ. Обиція выраженія, употребляемыя Словомъ Христолюбца, не удовлетворяютъ. Надо называть вещи ихъ именами и прежде всего необходимо категорически высказаться противъ вутійныхъ трапезъ и особенно

вторых трапезъ или „откладовъ“ роду и роженицамъ. Потребность тѣмъ болѣе настоятельна, что священники еще поощряютъ, читаютъ на этихъ послѣднихъ трапезахъ тропарь Богородицѣ. Возникаетъ первая серія вставокъ, и онѣ начинаютъ наростать одна надъ другой. Называютъ уже боговъ. Увѣряютъ, что тайно до сихъ поръ имъ молятся на окраинахъ. Но не лучше и тѣ, что совершаютъ по-изычески свадьбы. Они такіе же идоломольцы. Проповѣди и начинаютъ пестрѣть напоминаніями о грѣховности двоевѣрныхъ обрядовъ, вѣрованій и обычаевъ. Становится обычнымъ перечислять ихъ. Надо еще бороться противъ гаданій и гадальныхъ книгъ. Ихъ порицаютъ в поученіяхъ, пришедшихъ отъ южныхъ славянъ. Точно перечисляютъ проповѣди весь этотъ „мартолой проклятый“.

Третій періодъ—спеціальныя поученія противъ отдѣльныхъ пережитковъ язычества. Тутъ, конечно, не можетъ уже помочь иностранная литература. Нужна своя. Мнѣ кажется, что несправедливо говорить о нашихъ древнихъ княжникахъ-христіанахъ нашъ маститый историкъ церкви, что они не дѣлали въ этомъ направленіи никакихъ усилій. Нѣтъ, работала мысль; „бысть языкъ яко трость книжника скорописца и увѣтлява уста аки рѣчная быстрость“,—можно сказать о нихъ, выражаясь словами одного изъ самыхъ блестящихъ нашихъ древнѣйшихъ авторовъ. Наша вина, что мы не всё еще такіа поученія прочли и, конечно, не всё даже и собрали. Навѣрно еще не мало найдется ихъ въ пергаментныхъ и харатейныхъ сборникахъ, Златоструяхъ, Измарагдахъ, Золотыхъ Цѣпяхъ и тому подобныхъ. А какая малая доля подобныхъ поученій должна была не только дойти до насъ—отъ этой изстари погорѣлой деревянной Руси! А какое незначительное число ихъ могло еще вообще попасть въ письменность! Вѣдь для этого нужна была огромная затрата. 500 рублей на наши деньги стояла когда-то книга, и передъ самымъ началомъ книгопечатанія цѣна спускается лишь до внушительной цифры 100 руб. Въ такую книгу вписывается отборное, самое важное, слово значительнаго человѣка, а не одного изъ тѣхъ „поливовъ“, что на мѣстахъ, по пригороднымъ вѣсямъ и селамъ поучали „невѣгласей“. О тѣхъ, кто сами „невѣгласамъ“ оставались долгіе вѣка, раскиданные кое-гдѣ по волостямъ и погостамъ,

о тѣхъ священникахъ, что еще въ XVI вѣкѣ не твердо знаютъ, кто раньше жилъ земной жизнью Илья пророкъ или Христосъ, кто святѣе тайны звалъ „запасомъ“ — о нихъ, что и говорить! А вѣдь и она просвѣщала... конечно, какъ умѣли. Но именно заблудшіе, заброшенные, неученые, загнанные боярскимъ своеволіемъ, малые сѣи, содѣлали Великую и Малую и Бѣлую Русь одной Святою Русью.

Этотъ періодъ, конечно, — самый важный, несмотря на дробность работы, по малу, отъ мелочей виѣдряющей въ сознаніе народа, не то, что „свѣтъ почитаніе книжное“ — куда тамъ! — сами читать не умѣли! — но хоть то, чего не надо дѣлать: вѣшать убрουςъ въ баня и топить ее для предковъ, молить корованъ рѣкамъ, вѣрить въ берегинь, избивать „старую чадь“, когда жавется въ проголодь — потому что вѣдь и этотъ послѣдній пережитокъ язычества запечатлѣнъ въ нашей лѣтописи. Что этотъ дѣлательный, хотя и плохо книжный, третій періодъ начался довольно рано, можно заключить изъ отраженія на такого рода проповѣдяхъ первоначальной редакціи „Слова вѣконого Христолюбца“. Оттого какъ бы завершаетъ всю эту лишь чуть намѣченную и еще хронологически не приуроченную литературную исторію поученій противъ язычества и двоевѣрія новос „Слово о томъ, какъ первое поганни служили идоломъ“, на этотъ разъ ссылающееся не на авторитетъ Григорія Богослова, а на благочестивое витійство, по проложному разсказу, писавшаго со словъ самого „Павла великаго учителя“ — Іоанна Златоуста.

Въ сторонѣ отъ этой эволюціи нашихъ поученій стоитъ только одна проповѣдь. О язычествѣ въ ней мало, но проф. Попомаревъ былъ совершенно правъ, включивъ и ее въ число тѣхъ, что вѣкогда были изданы Тихомировымъ¹⁾. Это — „Поученіе новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна“. Различіе его отъ прочихъ въ томъ, что оно есть произведеніе опредѣленнаго лица и сочинено было, по случаю назначенія на епископскую кафедру въ Новгородѣ въ 1166 г.²⁾ Владыка обращается съ общимъ наставленіемъ къ священникамъ своей

¹⁾ Нов. Пэм. III, стр. 240 и слѣд.

²⁾ Проф. А. Павловъ. Неизданный Памятникъ русск. церк. права XII в. Ж. М. II Пр. 1890. Октябрь, стр. 277.

епархіи и поучаетъ ихъ о разныхъ предметахъ, указываетъ ихъ промахи и разъясняетъ ихъ обязанности. Относительно пережитковъ язычества тутъ почерпнуть можно только лишнее указаніе на хожденія жевщины къ волхамъ, на злоупотребленія присягой, на кулачные бои по праздникамъ, на внесеніе кавуна и кутьи въ алтарь и питье кавуна священникомъ. Сближаетъ поученіе Луки-Іоанна съ нашими поученіями не столько это, сколько вліяніе на него „Слова вѣлаго Христолюбца“. Откуда этотъ образъ: „а порученныхъ душъ намъ человекъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатество царства небеснаго и тѣхъ довести, о нихъ же мы есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть далъ Богъ“? Да блюдемъ, братне, себе и о нѣхъ, да на насъ съблюдется книжное слово: „си пастоуси, вземлюще отъ овецъ млеко и волвоу, а о стаде небрегоуть и повинні соуть Богови....“¹⁾ Все это, конечно, не безъ вліянія „Слова Христолюбца“. И совершенно такъ, какъ комплятивныя поученія не точно, а изъ вторыхъ рукъ, и тутъ смысляетъ авторъ на приведенное въ „Словѣ Христолюбца“ изъ Апостола: „Пишетъ бо святыи апостоль Паоуль: «прілѣжащія поповѣ соугоубѣи чести достойнѣ соуть»“²⁾.

Но это уже въ Новгородѣ — сѣвернѣе, все это также уже въ XII в.

¹⁾ Пов. Пам. III, стр. 243.

²⁾ Тамъ же; точь-въ-точь такихъ словъ у Апостола нѣтъ.

Два взгляда на язычество у древне- русскихъ книжниковъ.

Разобравшись въ текстахъ основныхъ двухъ поученій и ознакомившись съ перепетіями ихъ дальнѣйшей литературной исторіи въ связи съ общей исторіей схожихъ проповѣдей, мы должны теперь постараться выяснитъ себѣ наиболѣе распространенные взгляды на язычество тѣхъ отдаленныхъ временъ. Подъ взглядами я разумѣю при этомъ взгляды не только теоретическіе, не только то, что собственно думали о язычествѣ наши князья, но и какъ они относились къ нему, какія оно вызывало поступки и чувства. Оттого было бы, можетъ быть, правильнѣе озаглавить эту главу: не два взгляда, а два различныхъ отношенія къ язычеству. Однако, въ основѣ обоихъ нѣсколько различныхъ отношеній лежатъ именно взгляды и взгляды книжные, почерпнутые изъ Слова Божія и изъ писаній отцовъ церкви. Различать ихъ поэтому гораздо удобнѣе теоретизируя и вчитываясь во мнѣнія, чѣмъ разсматривая поступки и стараясь уловить чувства.

Мнѣ представляется болѣе удобнымъ установить обѣ точки зрѣнія нашихъ книжниковъ на язычество раньше, чѣмъ мы приступимъ къ вопросу о возникновеніи литературы поученій, потому что и эти точки зрѣнія доставятъ аргументы хронологическаго характера.

Изъ священнаго писанія самое опредѣленное указаніе получаютъ русскій князь о томъ, какъ относиться къ язы-

честву, когда, въ самый острый моментъ борьбы, надо было дѣйствовать. Пока стоятъ еще въ своихъ мѣстахъ языческіе идолы и имъ приносятся жертвы, иногда человѣческія, что дѣлать и какъ поступить съ ними,—совершенно ясно. „Второзаконіе“ не оставляетъ тутъ мѣста ни для малѣйшаго сомнѣвія. Оно говоритъ: „жертвенники ихъ разрушите, столбы ихъ сокрушите, и роци ихъ вырубите, и истуканы боговъ ихъ сожгите огнемъ“ (7, 3). Тамъ же Моисей напоминаетъ о томъ, что онъ сдѣлалъ съ тельцомъ, которому стали поклоняться люди; „я взялъ сожегъ его въ огнѣ, разбилъ его и всего истеръ до того, что онъ сталъ мелокъ, какъ прахъ, и я бросилъ прахъ сей въ потокъ, текущій съ горы“ (11, 21). Точно также искоренялось язычество и въ Греціи, начиная съ IV вѣка. Библейская традиція сохранилась, и въ житіяхъ святыхъ рассказывалось часто о томъ, какъ святители уничтожали капища. Не такъ ли описываетъ и наша лѣтопись, какъ было поступлено съ идолами при крещеніи? Не стану приводить этихъ извѣстныхъ всякому текстовъ, по свидѣтельству которыхъ было велѣно жечь и изсѣчь кумиры. А идолъ Перуна былъ именно сброшенъ въ Беричевъ и сташенъ внизъ по теперешнему Крещатику и Подольскому спуску на Ручай и потомъ въ Дыбръ ¹⁾. То же сдѣлано было и съ Волосомъ ²⁾. И радуются „вовше люди“, какъ называютъ себя христіане при Ярославѣ Мудромъ тому, что, гдѣ прежде стояли кумиры, тамъ воздвигнуты теперь кресты и церкви ³⁾. На томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ въ первый годъ своего княженія, на горѣ, рядомъ съ Теремнымъ дворомъ Владиміръ поставилъ цѣлый пантеонъ языческихъ боговъ, была воздвигнута церковь ⁴⁾. Владиміръ представляется новымъ Константиномъ ⁵⁾. Памятники наши, сообщающіе о крещеніи Руси, изображаютъ событія именно, какъ совершенно вещественное уничтоженіе

¹⁾ Лейбовичъ Св. Лѣт., стр. 86—87. Древнѣйшее извѣстіе объ этомъ см. у А. А. Шахматова. Корсунская легенда. *Сб. Л.* т. II, стр. 1143.

²⁾ Тамъ же и ср. стр. 1057 и 1124.

³⁾ А. А. Шахматовъ. Предисловіе къ Начальному Киевскому Своду. Текстъ стр. 52 отд. отт. *Изв. 2-го отд. А. II.* 1908 г.

⁴⁾ Лейбовичъ Св. Лѣт. стр. 87; ср. Шахм. Размек. стр. 556.

⁵⁾ Житіе бл. Владиміра, особ. гост. См. напр. у Голуб. Ист. р. Ц. I, стр. 236.

язычества. „Сожжены“ и „посѣчены“ боги и это самое главное. Затѣмъ слѣдуетъ крещеніе, и тогда сразу же вачивается совсѣмъ другая эра, другая пора, уже христіанская. Такъ характерно въ этомъ случаѣ обращеніе къ слушателямъ одной изъ древнихъ проповѣдей: „Братіе! Первое—примыте святое крещеніе правы вѣры, потомъ наоучимся боятись Бога и творити волю Его“¹⁾.

Въ самый моментъ крещенія случилось наиболѣе важное; тогда съ язычествомъ сразу покончено. Не долженъ ли былъ тогда русскій книжникъ всего болѣе вдохновляться словами Псалма „не упомяну именъ ихъ устами мои“ (15, 4)? Умерли, исчезли эти боги. Надо твердо помнитъ, что еще Иисусъ Навинъ училъ: „не вспоминайте имени боговъ ихъ“ (ис. Нав. 23, 7). И не упоминали. Такъ объясняется отмѣченая странность древнѣйшей редакціи „Слова вѣкоего Христолюбца“. Это умолчаніе служитъ очень важнымъ показателемъ. Оно родитъ нашъ памятникъ съ древнѣйшимъ сводомъ лѣтописи, какъ онъ возстановленъ А. А. Шахматовымъ. И въ этомъ памятникѣ не названы были боги, которымъ установилъ капища Владиміръ, а лишь послѣ, и не въ редакціи преп. Никона, возникшей въ Печерской обители, а уже въ слѣдующей были вставлены имена боговъ²⁾. Памятники наши даже усвоили себѣ особую формулу, по своему, передающую предписаніе Иисуса Навипа и псалма. Въ одной проповѣди Ефрема Сирина, противъ вновь впадающихъ въ язычество, очень рано переведенной по-славянски и находимой еще въ глаголической письменности, сказано: „дѣла безбожныхъ странъ . . . и словеса яже срамъ іестъ и открыти и по среду известъ“³⁾. Это выраженіе: о язычествѣ срамъ говорить, мы и находимъ въ памятникахъ нашихъ множество разъ. Въ

¹⁾ Поученіе правыл вѣры. Поп. Нам. III, стр. 23.

²⁾ Шахм. Разыск. текстъ стр. 555 и 561; А. А. однако не оставилъ вѣдется подробно на томъ, почему онъ считаетъ пужнымъ не включать и именъ боговъ въ возстановленный имъ текстъ Древнѣйшаго Свода; онъ говоритъ лишь: „думаю, что Древн. Св. ограничивался словами: «и постави кумиры на холмѣ вѣ двора теремнаго.» Въ настоящемъ изслѣдованіи, насколько дальше, будутъ приведены аргументы, заставляющіе меня съчесть догадку А. А. глубоко справедливой.

³⁾ Среднезвскій. Свѣд. и Зам. т. I, выш. 1-й стр. 31.

Древнѣйшемъ Сводѣ Лѣтописи подѣ 986 годомъ сказано; „много лѣтъ ея же вѣлѣтъ писати срами ради“¹⁾. Тоже и подѣ 1065 годомъ; „вѣ лѣтъ казати срама ради“²⁾, хотя въ данномъ случаѣ самое постыдное сообщено. Но такъ принято выражаться. Тоже и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“ одномъ изъ сообщенныхъ еще Тихонравовымъ поученій о язычествѣ. „Всего нужно писати“, „нужа велика писати“³⁾— читаемъ мы здѣсь. Выраженіе это будетъ повторяться еще долго. „Много неподобная творя, ихъ же вѣсть лѣ излагати здѣ“, сказано въ „Словѣ св. отецъ, како жити христьяномъ“⁴⁾. Въ этой повторности нельзя не видѣть слѣдствія упорной традиціи.

Для такого умолчанія имени древнихъ боговъ было основаніе и помимо запрещенія Иисуса Навина или мотива, приведеннаго Ефремомъ Сириномъ. Языческіе боги—бѣсы. Такой взглядъ присущъ нашей лѣтописи съ древнѣйшихъ изводовъ. И разумѣю стenanія дьявола изъ проложной статьи о варягахъ-мученикахъ, приведенное въ Древнѣйшемъ Сводѣ непосредственно вслѣдъ за рассказомъ о крещеніи: „увы мѣвѣ яко отсюда прогонимъ есмь! сде бо мѣвахъ жилище имѣти, яко сде не суть учения апостольска, ни суть вѣдуще Бога, ни веселяхъся о службѣ ихъ, юже служазу мѣвѣ; и се уже побѣженъ есмь...“⁵⁾. Строго говоря, этого мѣвѣнія нельзя считать возрѣвнѣемъ ни апостольскимъ, ни библейскимъ⁶⁾. Во Второзаконіи языческія боги, правда, названы бѣсами (82, 16—17) Тоже и въ Псалмахъ (105, 37). Но уже пророкъ Самуилъ называетъ ихъ „ничто“ (1-ая Царствъ 12, 21) и такъ именно училъ и ап. Павелъ. Слова Апостола однако можно понять и какъ подтвержденіе теоріи, что языческіе боги—бѣсы. Современный богословъ поэтому справедливо называлъ мысль Апостола „тонкой“ и подвергъ ее подробному толкованію⁷⁾. Апостолъ не считаетъ, чтобы идолъ былъ

¹⁾ Шахи. Разыск. стр. 557, 21.

²⁾ Тамъ же, стр. 598, 16.

³⁾ Пон. Пам. III, стр. 236.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 38.

⁵⁾ Шахи. Разыск. стр. 562: 1—5; ср. стр. 146.

⁶⁾ См. объ этомъ въ книгѣ проф. Алексѣя Введенскаго Религіозное возрѣваніе язычества. Москва. 1902, стр. 225—228.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 227.

„что-нибудь“, но все-таки говорятъ: „язычники, привося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу“ (1-ое Коринт. 10, 20). Какже было тутъ разобратъся древнему книжнику? Къ тому же въ житіяхъ святыхъ онъ находилъ совершенно отчетливо выраженное отождествленіе языческихъ боговъ и бѣсовъ¹⁾. Оттого, въ сознаниі древняго книжника „тонкая мысль“ Апостола должна была пріяять самую грубую форму: боги—бѣсы. Это и есть одивъ изъ взглядовъ, которые мы должны осмыслить.

Тутъ в еще одна причина и, можетъ быть, самая важная, почему не надо называть именъ древнихъ боговъ. Въ называніи боговъ-бѣсовъ увидѣли не только нарушеніе этого правила: „не назову именъ ихъ“, но прямую опасность. А не значить ли тогда, что тѣмъ менѣе можно впясывать имена боговъ въ книги, имѣющія цѣлю наставленіе вѣрующихъ. Если мы получаемъ такъ мало указаній о язычествѣ особенно на первыхъ порахъ—причина этому тутъ, въ этомъ взглядѣ христіанскихъ книжниковъ на языческія божества. Названіе „игры бѣсовскія“ выродилось въ простое ругательство, по первоначально оно несомнѣнно основано на прочно укоренившейся въ сознаниі особой теоріи.

Не надо забывать, что самое это распространеннѣйшее названіе Злого Духа: Веельзевулъ—имя бога одного изъ народовъ, съ которыми сталкивались древніе Іудеи (4-ая Ц. 1, 2 и 6). Въ признаніи бѣсами древне-славянскихъ боговъ въ моментъ распространенія христіанства сказалось, такимъ образомъ, нѣчто закономѣрное. И достаточно вдуматься въ положеніе вещей, чтобы увидѣть, насколько былъ необходимъ такой взглядъ на язычество. Современнаго читателя коробятъ, когда онъ встрѣчаетъ въ Лѣтописи рассказы о томъ, что сказалъ Перунъ, сброшенный въ Волховъ при крещеніи Новгорода²⁾. Но иначе княжикъ того времени, и именно книжникъ русскій, не могъ понимать великаго событія пріятія новой, истинной вѣры. Эти рассказы о Перунѣ, какъ о живомъ существѣ были неизбѣжны. Вѣрованія легче пріобрѣтаются, чѣмъ

¹⁾ Напр. въ житіи св. Николая при описаніи его столкновенія съ бѣсой Артемиды. См. мою статью: св. Николай и Артемиды Эфесская. *Зап. Вост. Отд. Арх. Общ.* 1895 г.

²⁾ Лѣтб. Св. Лѣт. 92—93.

исчезаютъ изъ сознанія. Оттого, при встрѣчѣ двухъ многобожныхъ религій, онѣ просто па просто заимствуютъ другъ у друга. Множественный принципъ растяжимъ. Когда боговъ нѣскольکو, современемъ непремѣнно явится еще больше. Но вотъ столкнулся принципъ единства съ принципомъ множественности. Тутъ была большая трудность, чѣмъ при испроверженіи кумировъ. Поверженный кумиръ уже тѣмъ самымъ перестаетъ быть богомъ, вѣра въ него гибнетъ вмѣстѣ съ его поруганіемъ. Но остается вѣра въ сверхъестественное особаго порядка, и съ нею борьба труднѣе. Древне-русскіе книжники отдавали себѣ отчетъ очень ясно въ томъ, что идолы, выражался словами апостола — „ничто“. Это ясно изъ лѣтописнаго разсказа объ уничтоженіи Перуна, восходящаго, по соображеніямъ А. А. Шахматова, къ Древнему житію св. Владиміра. Въ немъ ясно сказано, что, когда Перуна тянули привизаннаго за хвостъ лошади внизъ, по Боричеву, и били палками, это дѣлали „не яко древоу чююще, но на пороуганье бѣсоу, иже прельщаше симъ образъмъ челоуѣви“¹⁾. Итакъ, Перунъ-бѣсъ—одно, а Перунъ-идолъ—другое. Вотъ искоренить вѣру не въ идола, а во всю силу древнихъ религіозныхъ представленій было не такъ легко, и это видно изъ словъ, какъ того Древнѣйшаго Свода лѣтописи, который былъ заново отредактированъ, по мнѣнію А. А. Шахматова, преп. Никономъ въ Кіево-Печерскомъ монастырѣ²⁾, такъ и „другого“ Древняго житія св. Владиміра. И тутъ я тамъ находимъ это характерное разъясненіе: „сиде бо многы чудеса я воисви створиша бѣсовьскимъ мечтаніемъ“³⁾. Если такъ думали книжники подобныя преп. Никону, то не ясно ли, что простымъ людямъ необходимо было говорить о томъ, что древніе боги ихъ злы, коварны, что сила ихъ сила свверная, т. е. что они исчадія и прелесть Злого Духа.

Насколько распространенъ былъ этотъ взглядъ и насколько онъ укоренился, показываетъ то, что славянская демонологія будетъ долго похвять имена древнихъ боговъ именно въ видѣ бѣсовъ. Бѣсъ-Перунъ, бѣсъ-Хорсъ встрѣчаются въ позднихъ

¹⁾ Шахматовъ. Корс. легенда *Св. Л.* II, стр. 1143—44

²⁾ Его же. Разыск. стр. 604—605.

³⁾ Соболевскій. Пам. ар. р. л. посв св. Владиміру *Чт. Общ. Н. Л.* стр. 15 огд. отт.

памятникахъ ¹⁾. А Дабогъ = Дажьбогъ оказался въ современномъ пересказѣ дуалистической богомильской сказки у южныхъ славянъ ²⁾. И вернѣе всего, только благодаря этому переходу въ демонологию и встрѣчаются имена древнихъ боговъ Руси у прочихъ славянъ ³⁾.

Таковъ одинъ изъ взглядовъ на язычество, распространенный среди нашихъ книжниковъ и проповѣдниковъ. Другой несравненно сложнѣе.

„Уставъ Бѣлическій“ объявляетъ: „Иже всея твари видима же и не видима не мвять Богомъ створены, да будетъ проклять“ ⁴⁾. Тутъ не просто требованіе признанія всемогущества Божія. Уставъ имѣетъ ввиду языческое міросозерцаніе, которому присваивается иное міропониманіе. Какое, это видно изъ той вставки въ „Хожденіе Богородицы по мукамъ“, гдѣ названы славянскіе языческіе боги; здѣсь сказано: „забыша Бога и вѣроваша юже бѣ тварь Богъ на работу створилъ“ ⁵⁾. Въ своемъ знаменитомъ „Словѣ на Юмьину недѣлю“ Кириллъ Туровскій восклицаетъ: „Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источницы, ни дрѣвеса“ ⁶⁾. Итакъ, язычество представлялось вѣрой не въ Творца, создателя всего видимаго и не видимаго, а въ тварь. Это и есть второй взглядъ.

Главное отличіе его отъ перваго заключается въ томъ, что происхожденіе язычества, согласно этому взгляду, можетъ и не быть сверхъестественнымъ. Даже — напротивъ. Удержаніе перваго взгляда т.-е. того, по которому въ язычество увлекаетъ дьяволъ, составить лишь осложненіе этого. Теперь язычество оказывается совершенно такъ же, какъ и для современнаго богослова религіей *естественной* ⁷⁾. Всякая вѣра, преднизируемая этимъ опредѣленіемъ, — ложная вѣра, какъ для

¹⁾ См. у L. Léger Myth. slave pp. 111 sqq.

²⁾ Jagić. Mythologische Skizzen ss. 11—13.

³⁾ См. мою статью „Old Russian Pagan Cults“ въ *Transactions of the 3rd Intern Congress f. the H of R.* II, p. 257.

⁴⁾ Прив. у Голуб. Ист. р. у. I², 2 стр.

⁵⁾ Срезв. Древн. Пам. Изв. Аж. Н. X, 4^o, стр. 553—554.

⁶⁾ Пол. Пам., I стр. 136.

⁷⁾ Проф Алекс. Введенскій. Религіозн. созн. измч. стр. 6 и 9 ср. 226 и пр

древняго христіанина-книжника, такъ и для современнаго богослова, и она не можетъ быть ничѣмъ инымъ кромѣ *отпаденія* отъ истины. Ни тотъ ни другой не могутъ ни на минуту допустить, чтобы истина изначала не была бы дава *вовсе* ¹⁾. Оттого если и позволительно представить себѣ, что отпаденіе отъ истины или во всякомъ случаѣ лучшіе изъ отпавшихъ отъ истины *томятся* о ней и этимъ оказываются какъ бы предтечами того момента, когда она явится вновь, то совершенно не приемлимо, чтобы ложныя религіи развивались какъ бы изъ ничего, изъ полнаго безбожія и, постепенно стремясь къ истинѣ, все ближе и ближе настигали ее ²⁾. Ложная вѣра остается ложной, и изъ лжи ея выходъ лишь одинъ: отвергнуть ложь. Но въ чемъ ложь? Гдѣ заблужденіе? Чѣмъ оно опредѣляется?—вотъ вопросы, какія должны были возникнуть передъ сознаніемъ, чтобы получился отвѣтъ: язычество обоготвореніе твари вмѣсто Творца. Намъ всего важнѣе въ данномъ случаѣ то, что данный взглядъ на язычество не можетъ уже сосуществовать съ полнымъ отсутствіемъ интереса къ его явленіямъ. Онъ требуетъ уже дальнѣйшаго предцированія язычества, основаннаго на томъ или иномъ его пониманія. Мы уже стоимъ въ преддверіи къ изученію язычества.

Представленіе о язычествѣ, какъ объ обоготвореніи твари вмѣсто Творца—представленіе апостольское; мы находимъ его въ посланіи къ Римлянамъ (1, 21 — 32) ³⁾. Значитъ оба взгляда, какъ первый такъ и второй наши книжники лишь усвоили себѣ. Они только повторяли то, что вычитали изъ книгъ. Но самое воспріятіе этого втораго взгляда, самый интересъ къ нему объясняются не только начитанностью. Увилавъ потребность сдѣлать шагъ впередъ, всмотрѣться попристальнѣе въ заблужденія язычниковъ и уяснить себѣ, что такое на самомъ ихъ странное нечестіе, гдѣ смыслъ его я какъ опредѣлять основную черту, проходящую красною нитью черезъ всѣ ихъ обряды и вѣрованія. Оттого и получаетъ у насъ вторая, болѣе сложная теорія распространеніе не въ моментъ острой борьбы, не въ самые первые годы столкно-

¹⁾ Тамъ же, стр. 32, 37, 96—99.

²⁾ Тамъ же, стр. 160, 165, 206 и 222—229.

³⁾ Совр. толкованіе см. тамъ же, стр. 220.

всѣя двухъ вѣрь, а уже тогда, когда испровергнуты кумиры, и Русь, считаетъ себя Русью христіанскою.

Но что это значить: обоготворять тварь вмѣсто Творца? Когда Кирилль Туровскій говорилъ: „уже не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источникъ ни дерева“, онъ разумѣетъ обоготвореніе силъ природы. Огонь и деревья, правда, не, совсѣмъ подходятъ подъ это опредѣленіе. Но разъ названо солнце, сомнѣній какъ будто бы не можетъ быть.

Надо ли напоминать, что подобное пониманіе сущности язычества до сихъ поръ распространено среди міеологовъ? Языческія религіи вѣдь оттого и называются: природными религіями ¹⁾. Только это самое послѣднее время, въ 80-хъ годахъ, поколеблено это положеніе, и историки религій начинаютъ приходить къ тому выводу, что нѣтъ, языческіе боги повсе не обоготворенныя силы природы, а нѣчто совершенно другое. И какъ только было выражено подобное сомнѣніе, такъ тотчасъ же и явился вопросъ: откуда пошло такое пониманіе язычества? На него, правда, еще нѣтъ отвѣта вполнѣ опредѣленнаго ²⁾. И не можетъ быть. Вѣдь для этого нужна даже не исторія міеологіи, какъ отрасли научныхъ знаній, съ древнѣйшихъ временъ, а новое изученіе прежде всего самаго античнаго язычества, которое было бы задумано совершенно иначе, уже не какъ комментарий къ этой теоріи и—что все сложнѣе—доведена до самаго того момента, когда язычеству суждено было встрѣтиться съ юдаизмомъ и христіанствомъ. Однако уже теперь извѣстно, что это мнѣніе принадлежитъ только философамъ и никогда не было ни народнымъ ни жреческимъ ³⁾. Такъ стали осмысливать свою національную религію философы послѣ Сократа. Въ III в. по Р. Хр., какъ это видно изъ сочиненій Блаженнаго Августина, это воззрѣніе составляетъ основу школьнаго языческаго богословія ⁴⁾. Отсюда оно и переходитъ къ отцамъ церкви. На вопросъ, что такое язычество, съ самаго момента перенесенія апостольской пропо-

¹⁾ См. напр. у Шантели-де-ла-Соссей. Исторія религій р. пер. 1899, стр. 8—13.

²⁾ См. L. R. Farnell. Cults of greek states v. I, 3—8.

³⁾ Ibid. pp. 9—10.

⁴⁾ Творенія Блаж. Августина. I², Кіевъ 1901. Словѣдь, VI, 5 и X, 6.

вѣди на западъ, in gentiles, стали отвѣчать такъ, какъ учили въ школахъ понимать воспѣваемыхъ поэтами боговъ: боги—силы природы.

Не буду, разумѣется, останавливаться на томъ, насколько подобный взглядъ широко былъ распространенъ среди отцевъ церкви и чрезъ чье посредство онъ пришелъ на Русь. Пристальное изученіе текста „Слова о твари я дни, рекомомъ недѣля“ заставило предположить существованіе спеціальнаго поученія, проводившаго этотъ взглядъ и предостерегавшаго повоображеннхъ христіанъ не впадать вновь въ поклоненіе твари. Это поученіе начиналось основнымъ въ этомъ отношеніи текстомъ ап. Павла (Римл. 1, 25) и развивало дальше то же самое положеніе при помощи библейскихъ текстовъ. Оно предполагало существованіе солярнаго культа и для этого разбиралось въ томъ, что такое свѣтъ ¹⁾. Примитивность этого Слова какъ будто бы указываетъ на его русское происхожденіе. Непосредственно русское язычество названо обоготвореніемъ твари въ „Словѣ въ память св. Леонтія Ростовскаго“. „Служили твари бездушной яко богу“ ²⁾—читаемъ мы здѣсь о строптивыхъ язычникахъ Ростовской земли, не поддававшейся христіанизации. Въ „Словѣ о ведрѣ я казняхъ божіихъ“ этотъ взглядъ уже вполне усвоенъ. А мы видѣли, что это поученіе стало какъ бы классическимъ. Ему подражаютъ, изъ него заимствуютъ ³⁾. Отсюда такое противоположеніе двухъ міросозерданій проникаетъ уже дальше, и мы находимъ его въ цѣломъ рядѣ проповѣдей.

То, что наши древніе книжники прежде всего извлекли изъ подобнаго взгляда, что казалось имъ наиболее важнымъ, это настоятельное требованіе отъ христіанина строго проведеннаго эгоцентрическаго взгляда на вселенную и при томъ глубоко оптимистическаго въ своей основѣ. Творецъ создалъ всю тварь „на работу“ человѣку. Тварь должна служить. Она не сама по себѣ. Этимъ она подчиняется волѣ Творца. Никогда не выходитъ она изъ Его воли. Она послушнѣе человѣка. Завися всецѣло отъ своего Творца, тварь, такимъ

¹⁾ См. выше, стр. 99.

²⁾ *Прав. Соб.* 1858 г. I, стр. 429.

³⁾ См. выше, стр. 92 и слѣд.

образомъ, лишь какъ бы отраженіе Его. Оттого человѣкъ долженъ думать только о Творцѣ, угождать только Ему и тогда благо ему будетъ, и на всякое благо послужить ему тварь. Въ трогательныхъ выраженіяхъ представлена эта метафизическая теорія въ „Словѣ св. отецъ о постахъ“:

„Како вы было не бояться Господа своего и не трепетати словесъ Его и не творити волю Его! А тотъ есть створилъ небо и землю, и море, и вся яже суть в них, и возма отъ земля створилъ пысть тѣло, не токмож тѣло, и душу вдохнулъ и живых ны створилъ естъ. И видима створил, також створил ангелы и архангелы, хѣрувимы и сѣрафимы и прстоли господствія, сляце и мѣсяць, звѣзды, езера и рѣки, источныкы, вся горы и холмы, вѣтры и снѣзи, дожди, скоти и звѣри, и птица, и гады, и всяко древо земное. И то все Бога боятся и трепещет и не преступаетъ повелѣнія его, но все то в уставѣ своемъ стоит, работая человѣчю естъству, не преступая повелѣнія Его: земля даетъ плоды своя наслѣдъ человѣкомъ, жита и траву, древа, цвѣты, плоды всякого овоща земного, па потребу нам и на снѣдь скотамъ, и звѣремъ, птицамъ, и гадамъ, всему земному дыханію. Свѣтъ же, освѣщая землю, творя повелѣнія Божія; сляце, осияя и грѣя вся отъ земля, восходя и заходя и работая человѣкомъ, все творя повеланія Божія и не преступая заповѣди Его; также луна и звѣзды, стражюще всю нощь, восходя и заходя и свѣтъ дая человѣкомъ, показующе всѣмъ шествующимъ путь (по) морю, по рѣкамъ, по озерамъ... Також и море творить и озера, и рѣки, и сточныкы, работающе человѣкомъ: овѣхъ взяще в короблѣхъ вѣтры повелѣніемъ Божиимъ изъ града въ градъ, пути творяще через море, носяще в лодьехъ, въ челнѣхъ лѣте, а зимѣ на возѣхъ; напоюще водами, кормяще рыбами всякими, омывающе насъ; тако намъ работаютъ, боящися Творца своего; також и огонь творить, повинулся Господеву, работая человѣкомъ:

грѣя и варя, пека, зноя, суша; все творя на потребу намъ. Аще ли не повелитъ Господь чего творити, то все стоитъ во уставѣ своемъ, не смѣя ничтожъ створити. Аще ли чему повелитъ Господь, что створити, то створитъ, во по Божию повелѣнію и по суду Его, а собѣ ничтоже не смѣеть створити, ни земля, ни море, ни озера, ни рѣкы, ни источники, ни кладези, ни горы, ни пропасти, ни огонь, ни звѣрь, ни гады, ни рыбы, ни мрази, ни свѣзи, ни вѣтры, и никакая тварь ¹⁾).

Всю эту выдержку я привелъ цѣликомъ, чтобы показать какъ тщательно перечислялъ древне-русскій книжникъ явленія природы. Ничего нельзя было забыть. Малѣйшее отступление могло быть истолковано такъ, что, значить, не все „въ уставѣ своемъ стоитъ“ и не все „боится Творца“, а отсюда на эти независимыя, не подчиненныя великому единству, отдѣльныя явленія возможно воздѣйствіе помимо Бога. Христіанинъ же долженъ твердо помнить, что и на виѣшнюю природу, чтобы она дѣйствительно „работала на пользу“, можно вліять лишь благочестіемъ. „А на ипо ни на что же не надеетесь—говорить „Поученіе правыя вѣры“—но только на добрыя дѣла“ ²⁾).

Для полноты пониманія обоихъ взглядовъ древне-русскихъ книжниковъ на язычество необходимо имѣть въ виду, что оба оны тѣсно связаны съ метафизическими системами, боровшимися между собою въ предѣлахъ самого христіанства среднихъ вѣковъ. Мавихейскій дуализмъ еще живъ. Онъ возрождается въ ученіи богомиловъ. И вотъ первый изъ очерченныхъ взглядовъ на язычество, поскольку въ немъ содержится также дуалистическій принципъ, т.-е. борьба съ язычествомъ представляется борьбою противъ злого духа, носителя злого начала, какъ будто ближе стоитъ къ мавихейскому дуализму, чѣмъ къ православному единству. Напротивъ признаніе того, что служеніе твари, а не Творцу—главный признакъ языче-

¹⁾ „Слово св. отецъ о постахъ;“ см. Пон. Пам. III, стр. 59—60; все это мѣсто принадлежитъ какой-то вставкѣ, а не первоначальному тексту

²⁾ „Поученіе правыя вѣры“ Пон. Пам. III, стр. 24.

ства исходить изъ представленія вполне православнаго; когда Уставъ Бѣлическій прокликаетъ всякаго, кто „всѣя твари видима и не видима не мнитъ Богомъ сотворена“, онъ, конечно, имѣлъ въ виду и богомилловъ и, можетъ быть, даже больше ихъ, чѣмъ язычниковъ.

Намъ всего важнѣе то, что при этомъ обѣ точки зрѣнія должны были быть сохранены. Ни одна изъ нихъ отнюдь не могла быть отброшена всецѣло и въ то же время каждая возбуждала по своему тревогу ума, такъ какъ обѣ онѣ вызвали трудности и помимо отношенія къ богомилству. Наши памятники отражаютъ сильное умственное волненіе. Мысль напряжена. Умъ мятется. Обойти молчаніемъ эти затрудненія и сомнѣнія нашихъ древнихъ книжниковъ значило бы отклонить отъ себя попытку вдуматься въ смыслъ и значеніе тѣхъ препятствій, какія стояли передъ ними въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія Руси.

Если встать цѣликомъ на точку зрѣнія язычества, какъ служенія бѣсамъ и помимо того, что этимъ вызывается представленіе дуалистическое, въ такомъ признаніи заключается какое-то оправданіе язычества. Вѣдь тогда какъ бы устанавливается какая-то таинственная сила, нечестивая и ужасная, но все таки сила. Тотъ, кто служитъ бѣсамъ, готовитъ себѣ гибель вѣчную. Проповѣдникъ могъ угрожать ему всѣми казнями преисподней. Онъ могъ говорить, что Злой Духъ коваренъ и помогая здѣсь на землѣ, послѣ смерти возмѣщаетъ съ торжествомъ все, что дано имъ, и того, кто отдался ему, ждетъ вѣчная мука. Но для людей, еще не укрѣпившихся въ вѣрѣ въ вѣчную жизнь, этого было мало. Имъ надо было показать гибельность ихъ нечестія въ посюсторонней юдоли. Надо было отстаивать, что служеніе бѣсу невыгодно, что совершенно тщетно возлагать на бѣсовъ надежду. Вотъ такія мысли мы и находимъ разсѣянными въ нашей Лѣтописи. Онѣ вовсе не размышленія, вошедшія туда случайно. Чтобы понять взгляды нашихъ книжниковъ на отживавшее язычество, ихъ надо не только отмѣтить, но и осмыслить. Такъ очень важнымъ, проливающимъ свѣтъ и на интересующіе насъ въ этомъ изслѣдованіи вопросы, представляется мнѣ замѣчаніе лѣтописца, вставленное въ статью 1015 года послѣ перечисленія слугъ Святослава, убившихъ князя Бориса. „Сиди бо слугы бѣси

бываютъ—говорить Лѣтопись—бѣси бо на злое посылаеми бываютъ, а ангели на благое. Ангель бо чловѣку зѣла не сѣтворяеть, нѣ благое мыслить ему вѣсьгда, паче же хрѣстианомъ помогаетъ и заступаеть отъ супротивнаго дѣвола; а бѣси на злое вѣсьгда ловять, завидяще ему, повеже видать чловѣки Богъмъ польщена, и завидяще ему на зло сѣлеми скори суть“¹⁾. Безумень, стало быть, тотъ, кто надѣется угодить дѣволу. Дѣволъ ничего не можетъ дать чловѣку кромѣ злого. И не надо бояться дѣвола. Безсилень онъ передъ хрѣстианскимъ Богомъ. Въ одной изъ статей о волхвахъ разсказывается о томъ, какъ какой-то новгородецъ обратился къ чюдскимъ волхвамъ, но они ничего не могли сдѣлать для него: онъ не спялъ съ себя креста²⁾. Значить, хрѣстианину бѣсъ и не страшенъ. Крестъ спасаетъ. Надо было также унизить и освѣдомленность бѣса. Язычество воспитываетъ въ людяхъ вѣру въ прозрѣніе волхвовъ, которымъ сообщаютъ о будущемъ ихъ боги. Но лѣтописецъ замѣчаетъ: „Богъ единъ сѣвѣсть помышления чловѣчская, бѣси же не сѣвѣдаютъ ничтоже; суть бо немощни и худя взорьмъ“³⁾.

Но убѣдительнѣе всего показывало ничтожество бѣсовъ и равныхъ имъ языческихъ боговъ ученіе о Творцѣ, Создателѣ всего видимаго и невидимаго. Православіе именно тутъ было гораздо категоричнѣе по отношенію къ язычеству, чѣмъ богомилство. И богомилство не признавало поклоненія твари, не допускало обоготворенія силъ природы. Приписывая въ своихъ сказаніяхъ о Мірозданіи совершеніе всего вещественнаго Сатанинлу, или по другимъ, болѣе умѣреннымъ версіямъ того же сказанія, объявляя происхожденіе отъ него всего злого, противнаго чловѣку въ природѣ и не служащаго ему на пользу, оно представляло земное существованіе, какъ постоянную борьбу и звало побѣждать и преодолевать скверну и отца ея дѣвола⁴⁾. Мы собственно не знаемъ, какъ оно отпослосъ къ язычеству. Прямыхъ свидѣтельствъ тутъ вѣтъ. Но именно

¹⁾ Привожу текстъ по Шахи. Раз. стр. 574.

²⁾ Тамъ же, стр. 602—603.

³⁾ Тамъ же, стр. 602.

⁴⁾ Богомилскія сказанія о мірозданіи на основаніи трудовъ А. Н. Веселовскаго разобраны мною въ Исторіи Русской Литературы. Москва, 1908, въ т. „Народная словесность“ подъ моею редакціей.

ово могло способствовать представлению о язычествѣ, какъ о служеніи бѣсу. И бѣсъ этотъ представлялся страшнымъ, неукротимымъ. Онъ подстерегалъ свои жертвы и неуставно губилъ ихъ. Оттого жизнь являлась какъ бы подвигомъ, и звалъ на него образъ героя, убившаго дракона, этотъ старинный образъ, болѣе древній, чѣмъ первыя слова христіанской проповѣди, воплотившійся въ легендѣ о Георгіи Побѣдоносцѣ, также болѣе старинной, чѣмъ Христово ученіе ¹⁾. Господствующей церкви одинаково были ненавистны, какъ апокризъ, замѣняющій библейское ученіе о сотвореніи міра, такъ и эта мистическая напряженность, безпокойная и мрачная. Церковь не хотѣла трагедіи и не превращающейся борьбы. Борьба должна быть кончена. Отцы церкви приучали въ свѣтлomu взгляду на жизнь. Какъ ни бичевала проповѣдь грѣхи, она давала не только надежду, но утѣшительное и законченное ученіе. Зло искоренено съ крещеніемъ, встало время свѣтлое. Этотъ то оптимизмъ и долженъ былъ унижить діавола и представить его ничтожнымъ, даже не раздражателемъ Бога, какъ учило умѣренное богомилство, а испуганнымъ грѣшникомъ, падшимъ и жалкимъ, лишь исподтишка соблазняющимъ людей на злое.

Оптимистическій принципъ единства, однако, заключалъ въ себѣ еще большія трудности, и съ ними было не такъ легко справиться какъ съ опредѣленіемъ языческихъ боговъ бѣсами.

Откуда зло? Какъ объяснить бѣдствія? Если въ мірѣ царить и властвуетъ лишь одно пачало и начало это—Добро, Благость, Милосердіе, то какъ объяснить себѣ, что не всегда тварь работаетъ на пользу человѣку, а зачастую оказывается источникомъ страданія и гибели. На эти вопросы отвѣчало какъ будто бы вполне опредѣленно библейское ученіе о казняхъ Божіихъ. (Второзаконіе 11, 13—12). Ученіе это, какъ мы видѣли, и легло въ основу „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“, которое мы находимъ приведеннымъ и въ Лѣтописи. Тутъ самыя бѣдствія обращены на проповѣдь противъ игръ бѣсовскихъ и всего, что считалось переживаніемъ языческаго нечестія, по слову Исаи: „въ бѣдствіяхъ опъ искалъ Тебя;

¹⁾ Тамъ же.

изливалъ тихія моленія, когда наказаніе Твое постигало его* (26, 9). Слово говорить:

„Глаголетъ Господь... взнищють мене злыя и не обращють, не всхотѣша бо ходити путемъ моимъ, въ оуклоняшася въ слѣдъ соуетвѣныхъ бѣсъ и поклоняшася тварьмъ роуку своею. Да того ради за творяется небо, оволи зльѣ отвързается, градомъ въ дѣжда мѣсто поушца, оволи сланою плоды оузнабляя и землю ведрьмъ томя нашихъ ради зльобъ. Но аще ся прѣдъреченныхъ всѣхъ зльобъ отвържемъ, то яко чадомъ своимъ подасть намъ вся прошения я одѣждитъ на ны дѣждь ранъ я поздньъ и напльнаться гоумна пшенице и прѣлѣются точила винная и елѣина я въздамъ вамъ, рече, за лѣта яже пояша проузи я хроустове, сѣрие и оусѣница, сила бо моя великая“¹⁾.

Этимъ библейскимъ наставленіемъ, фактъ существованія стихійныхъ бѣдствій получалъ объясненіе, не противорѣча оптимистическому единству мірозданія. Но уже въ тѣ отдаленныя время положеніе: „а на нво ня на что же не надѣйтеся, но толико на добрыя дѣла“, лежащее въ основѣ и „Слова о ведрѣ я казняхъ божіихъ“ смущало сердца. „Слово о постахъ“, изъ котораго была приведена длинная выдержка полная такого оптимистическаго воодушевленія, два раза повторяетъ эту фразу: „все то въ уставѣ своемъ стоятъ, работанъ челоувѣчю естеству“²⁾. Нѣтъ ли здѣсь въ этой фразѣ представленія о законахъ природы? Да, все могущество Божіе дѣлаетъ одного счастливымъ и другого посѣщаетъ бѣдствіемъ и печалью, но какъ объяснить то, что по самымъ законамъ природы неизмѣнно и для всѣхъ несетъ съ собою страданія и гибель?

Мы имѣемъ положительныя свидѣтельства, что подобное сомнѣніе вкрадывалось и въ сердца тѣхъ, кто не давалъ увлечь себя болгарской сектой. Это сомнѣніе высказано въ

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. в зам. т. I, XXIV стр. 39—40.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 60.

одномъ изъ классическихъ, центральныхъ памятниковъ древнерусской духовной литературы. Что особенно важно, оно связываетъ наступленіе стихійныхъ бѣдствій съ возникновеніемъ сомнѣній у „нетвердыхъ вѣрою“. Приписываемое митрополиту Иларіону „Слово о законѣ и благодати“ восклицаетъ: „Не попущай на ны скорби и глади и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры нетвердіи вѣрою“¹⁾. Нетвердые въ вѣрѣ, конечно, новообращенные изъ язычества. Это подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что приблизительно въ то самое время, когда и это поученіе было вписано въ Лѣтопись, та же Лѣтопись сообщаетъ о возвратѣ къ язычеству подъ руководствомъ волхвовъ цѣлыхъ областей, что случается какъ разъ въ моменты неурожая и голода²⁾. Другой памятникъ, гдѣ находится такое же сомнѣніе въ оптимистическомъ единствѣ, какъ основномъ принципѣ міроздавія, — славянской переводъ уже знакомой намъ проповѣди Григорія Богослова. Тутъ и находится разрѣшеніе трудной задачи, единственно возможное и не уклоняющееся для этого въ ересь. Не значить ли слишкомъ отступать отъ христіанскаго смиренія, ожидать чудесной заботливости Творца? Григорій Богословъ помнитъ это, говоря „о избіеніи града“. Это поученіе начинается такими словами: „Что есть о мнѣ великая си тайна? Како по образу божию бывъ, събъреніемъ растворенъ есмь? Како же тварь си вься, видимая, въ работу ми бывъши да слоужить яко господоу своему, на мя вьстаетъ. Покоушуся оубо въ малѣ съказати, аще възмогу чьто розоумѣти отъ непостижельныхъ божиныхъ судъ“. Пр. Будиловичъ, издавшій древній переводъ поученій Григорія Великаго предполагаетъ по большей ясности языка этого мѣста, что это русская вставка. Во всякомъ случаѣ въ подлинникѣ такого начала Слова нѣтъ³⁾.

Представленіе о тайнѣ и непостижимости, вотъ, что разрѣшаетъ, стало быть, сомнѣніе о великомъ единствѣ дѣла Творца.

¹⁾ Пол. Пам. I, стр. 78; объ этомъ произведеніи см. у пр. Голубинскаго Ист. р. у. I², 1, стр. 841 и слѣд.

²⁾ Я разумѣю статьи о возстаніи волхвовъ, Шахм. Раз. стр. 598—604 и 621; о времени записи этихъ событій см. стр. 424 и особенно 455—456.

³⁾ Будиловичъ. XIII сл. Гр. Бог., стр. 229.

Таковы оба взгляда нашихъ проповѣдей на язычество: одно съ сильнымъ уклономъ въ сторону богомилскаго дуализма, другое, напротивъ, основанное на признаніи единаго начала добра, создавшаго міръ. При этомъ первый взглядъ, называющій языческихъ боговъ бѣсами, ничего не хочетъ ни звать, ни слышать о нихъ; даже самое произношеніе ихъ именъ запрещается. Но за то именно этотъ взглядъ содержитъ въ себѣ самый сильный призывъ бороться съ язычествомъ и уничтожать всѣ малѣйшіе его пережитки. Другой взглядъ уже тѣмъ самымъ, что въ немъ заключается какъ бы своя собственная миеологическая теорія, осмысливающая язычество, какъ обоготвореніе силъ природы, наталкиваетъ на изученіе древнихъ вѣрованій. Завѣтъ искоренять язычество сохранилъ, конечно, и этотъ взглядъ; однако, чтобы увлечь, зажечь сердца, показать весь ужасъ и всю пагубность продолженія этого поклоненія твари вмѣсто Творца, какъ онъ опредѣляетъ язычество, ему приходится прибѣгать къ первому взгляду, объяснять, что обоготвореніе твари вмѣсто Творца есть ни что иное, какъ угожденіе діаволу.

Различно, сообразно каждому изъ этихъ двухъ взглядовъ должно быть понято и то, что собственно имѣлъ передъ собою древне-русскій проповѣдникъ. Я разумѣю двоевѣріе. Вѣдь во все не съ язычествомъ вели борьбу наши проповѣдн. Приведенная выше формула: сначала принять крещеніе, а послѣ научиться творить волю Отца, не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ. Если бы оно возникло, во всякомъ случаѣ, оно должно было бы немедленно исчезнуть при чтеніи нашихъ памятникѣвъ. Они всѣ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ обращаются къ христіанамъ, и только къ христіанамъ. Значить язычество упоминается лишь какъ какое-то возвращеніе назадъ. И я сознательно употребляю это выраженіе потому, что мы именно его и находимъ въ наиболѣе древнихъ памятникахъ, опредѣляющихъ смыслъ двоевѣрія. Выраженіе это принадлежитъ Ефрему Сирию. Онъ говоритъ „ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ἄνω“, а его славянскіе переводчики: „возвращаться вспять“ ¹⁾. Вотъ, что такое по существу поведеніе тѣхъ, кто

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зап. т. I, I—V, стр. 30—31.

по слову „Хожденія Богородицы по мукамъ“ „кръстьяне ся творяще словѣмъ тѣмъ“¹⁾). Таково — двоевѣріе, какового бы взгляда на язычество не придерживаться.

Однако, если призвать язычество служеніемъ бѣсамъ, то представление о двоевѣрїи окажется значительно шире. Оно обвинитъ тогда рѣшительно всѣ человѣческіе недостатки, потому что вѣдь всякій грѣхъ — навожденіе врага человѣческаго, а христіанство и есть освобожденіе отъ грѣховности и жизнь въ Богѣ. Но разъ основа язычества опредѣлена, и категорически сказано, что язычество есть поклоненіе обоготворяемыхъ силъ природы, то какимъ образомъ, напримѣръ, запрещаемое христіанамъ кровоуденіе, употребленіе въ пищу удавливы, „въ племенн полтїе“, т. е. женитьбу съ состоящими въ родствѣ и т. д. мы сочтемъ за двоевѣріе? Это также „возвращеніе всплѣть“, потому что христіанство запрещаетъ все это, но это возвращеніе къ извѣстнымъ правамъ, а не къ самому язычеству, какъ въ формѣ религіознаго сознанія. Теорія, по которой язычество есть поклоненіе твари вмѣсто Творца, такимъ образомъ, не могла охватить всѣхъ фактовъ двоевѣрїа безъ особенныхъ натяжекъ. Особенно огромный отдѣлъ двоевѣрїа, что напряженно преслѣдуетъ проповѣдь въ глубокой древности и будетъ преслѣдовать до самыхъ временъ Петра Великаго: народныя пѣсни и забавы, ни въ коемъ случаѣ не подходятъ подъ опредѣленіе язычества, какъ служенія твари. Оттого такъ уверилось это названіе: игры бѣсовскія, пѣсни бѣсовскія. Если само по себѣ это названіе не даетъ права заключать о томъ, что именно бѣсовскимъ навожденіемъ представляется язычество, то теперь разъ существованіе подобной теорїи въ сознанїи древнихъ книжниковъ удостовѣрено, этотъ терминъ „игры бѣсовскія“, получаетъ смыслъ уже не только обще ругательный; рядомъ съ другими указанїями, онъ можетъ быть принятъ въ соображеніе. Выраженіе это извратилось, но позади его стоитъ цѣлая любопытная страничка литературно-церковной исторїи.

Преслѣдованіе игръ и пѣсней тамъ, въ Греціи, откуда пришло къ намъ христіанство, имѣло совершенно другой смыслъ. Христіанство объявило войну театральнымъ зрѣли-

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам., Изв. Ак. Н. X, 4¹, стр. 576.

щамъ, потому что они занимали слишкомъ большое мѣсто въ языческомъ мирозерцаніи и все еще, по далекой и угасавшей, но твердо укоренившейся традиціи имѣли определенное религиозное значеніе. Оттого ихъ было логично назвать бѣсовскими игрищами, исходя изъ положенія: Діопись—бѣсъ. Такое отношеніе къ народнымъ игрищамъ было усвоено и славянскими книжниками, усвоено, не взирая на то, что у насъ никакой театральной традиціи не было. Когда въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ встрѣчаешь такія выраженія какъ „на позоры и на игры упражняться“, „дита съ собою на позоры ведущи“, „оу поганьскыя щюди ходити“ и т. д., нельзя съ увѣренностью сказать, что это просто переводъ ¹⁾. Но древніе проповѣдники наши, чтобы ихъ поняли, должны были представлять отношенія знакомыя. И вотъ они говорятъ объ „бесѣдѣ“ объ „улицѣ“ ²⁾ объ пѣсняхъ, о плесаніи, о бубнахъ, свирѣляхъ, сопѣляхъ, гудцахъ, о скоморозахъ, гусляхъ и т. п. Все это уже понятно. Это народные забавы. Связаны ли они были съ язычествомъ такъ, какъ въ древней Греціи? Какое было ихъ отношеніе къ культу? На это у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Но еще у Ефрема Сирина наши книжники читали, что „дьяволъ зоветь гуслями и плясци и пѣснями неприязнинами“. И вотъ возникаетъ это представленіе объ искушеніи дьяволомъ путемъ пѣсенъ и плясокъ, какое находится въ лѣтописномъ разсказѣ объ инокѣ Печерской Лавры, Исакин, замученномъ бѣсами, которые заставили его плясать подь бубны, и сопѣли, и гусли ³⁾.

Признаніе народныхъ игръ и забавъ, этой важной и особенно ненавистой отрасли двоевѣрія, бѣсовскими поможетъ намъ теперь поставить вопросъ о томъ, какой же изъ двухъ взглядовъ на язычество можно считать болѣе древнимъ. Если тутъ не сказалось вовсе вліяніе ученія о Творцѣ и твари, не паводитъ ли это па мысль, что это ученіе какъ бы наносное, второстепенное и едва ли изначальное? Законность этого вопроса подтверждается тѣмъ, что уже оказавшееся основнымъ и самымъ первоначальнымъ умалчиваніе о язычествѣ даже въ

¹⁾ См. выше, стр. 83—84.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Шахм. Разыск., стр. 594—595.

проповѣдяхъ, спеціально направленныхъ противъ него, лучше всего объясняется именно прамѣненіемъ того взгляда, по которому язычество навожденіе бѣсовское и боги языческіе бѣсы. Однако теорія язычества, какъ поклоненія „твари паче Творца“ яля „твари писаннѣи въ образъ человѣчь“, сама восходитъ къ XI в. Это, разумѣется, осложняетъ дѣло. Если и можетъ быть установлена хронологическая преемственность между распространеніемъ обоихъ взглядовъ въ древней русской письменности, она должна опредѣляться десятилѣтіями, которые такъ трудно различить въ столь отдаленныя времена. Такъ я сразу скажу, что не выѣю давныхъ опредѣлить время возникновенія ни самаго извѣстнаго намъ „Слова истолкована мудростью отъ святыхъ апостолъ і пророкъ і отецъ о твари я о днѣи рикомомъ ведѣля“, ни его предположеннаго мною прототипа, а эти поученія должны быть признаны классическими съ точки зрѣнія теоріи: язычество—обоготвореніе твари. Однако оставивъ въ сторонѣ эти поученія, косвенно можно установить извѣстную преемственность между обоими взглядами.

Противоположеніе между поклоненіемъ твари и Творцу ни въ „Словѣ Христолюбца“, ни въ „Словѣ о томъ, какое первое погани суще языци кланялися идоломъ“ не отразилось вовсе. Нѣтъ никакого признака подобнаго взгляда и во всѣхъ наслонившихся на эти поученія вставкахъ. Но вотъ въ другомъ „Словѣ како погани кланялися идоломъ“, приписанномъ Іоанну Златоустому, этой компиляціи, такъ много почерпнувшей изъ обѣихъ основныхъ нашихъ проповѣдей, мы взглядъ этотъ уже находимъ. Съ него начинается изложеніе. Миѣ и кажется весьма вѣроятнымъ, что теорія поклоненія твари и Творцу, какъ принципъ различія язычества и христіанства въ тѣ времена, когда „изобрѣталось“ Слово о язычествѣ на основаніи проповѣди Григорія Богослова и возникло въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово вѣкоего Христолюбца“, и даже иѣкоторое время позднѣе, еще не была въ ходу среди нашихъ книжниковъ. Этотъ взглядъ становится извѣстнымъ въ какой-нибудь промежуточный моментъ между окончательной редакціей Слова Христолюбца и компиляціей о язычествѣ. обозначенной именемъ Іоанна Златоуста. Выводъ — неопредѣленный. Все, что можно изъ него извлечь это представленіе о сравнительно болѣе позднемъ времени, когда явилась

теорія протнвопоставленія твари и Творца. Но преимствепность этимъ все-таки устанавливается, а отсюда мы получаемъ аргументъ въ пользу большей древности „Слова Христолюбца“ и „Слова о язычествѣ“, „изобрѣтеннаго“ по Григорію Богослову.

Возникновеніе обоихъ основныхъ поученій.

По общимъ признакамъ „Слово Христолюбца“ относится обыкновенно къ до-монгольской эпохѣ ¹⁾. Дѣйствительно. Признаковъ того, что это памятникъ очень древній, въ немъ достаточно. За это говорятъ самыя упоминанія языческихъ боговъ. Вѣдь правдоподобнѣе счесть это Слово не такъ далеко отстоящимъ отъ времени, когда еще не совсѣмъ было искоренено язычество, чѣмъ настаивать на его современности съ самой старой изъ содержащихъ его рукописей и тогда удивляться, зачѣмъ это было въ XIV в. такъ много говорить объ исчезнувшемъ язычествѣ.

Одно, на мой взглядъ, вполне достовѣрное извѣстіе заставляетъ приурочить наше слово не какъ не позже, какъ къ началу XII в.

Подъ 1166 годомъ Новгородская лѣтопись сообщаетъ: „Поставленъ бысть Илія архіепископъ Новгородскій отъ митрополита Іоанна, при князѣ Русьстѣмъ Ростиславѣ мѣсяца Марта въ 28, на вербницу, и приде Новгороду мѣсяца мая въ 11, при князи Новгородстемъ Святославе, а при посаднице Захаріи“ ²⁾. Проф. Павловъ нашелъ и издалъ поученіе этого архіеп. Іліи, иначе Луки-Іоанна. Оно включено пр. Повомаревымъ

¹⁾ Голуб. Цер. р. ст. I, ²⁾ стр. 827; ср. Пыпинъ, Ист. Р. Лит. т. I Сиб. 1898, стр. 111.

³⁾ Новгор. Лѣт. изд. Археогр. Ком. стр. 145.

въ число поученій противъ язычества. Мы его уже знаемъ. Поученіе обращается къ Новгородскимъ попомъ и наставляетъ ихъ все въ тѣхъ же добродѣтеляхъ, плохо дававшихся, повидимому, и священству: пусть не пьютъ они до обѣда, пусть не сидятъ на бесѣдахъ и т. д. Среди другихъ наставленій архіепа. Лука-Іоаннъ говоритъ между прочимъ слѣдующее:

Речемъ бо ли тако: „попы есмь, да темъ избоудемъ моукы“. Не мни, яко избоудемъ, во тако болши ны есть моука всѣхъ. Сами бо вѣсте, яже которшй человекъ ремество имый, ти его не дѣлаеть, можетъ ли ся обогатети? Тако и мы есме попове, а пороученныхъ душъ намъ человекъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатства царства небеснаго и тѣхъ довести, о нихже ны есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть даль Богъ?“

Все это изъ Слова Христолюбца. Тутъ нѣтъ такого очевиднаго заимствованія, какъ въ томъ поученіи, гдѣ пересказанъ со словъ Христолюбца рассказъ Апостола о 23000, погибшихъ во время пьянства, но и тутъ пересказъ по памяти. Это видно изъ меньшей силы выраженій, какъ въ упоминаніи о большемъ мученіи, ожидающемъ перадивныхъ поповъ, такъ и въ этой картинѣ священника, представшаго передъ Творцемъ со своею паствою и говорящемъ: „се азъ и дѣти мои“. Если, дѣйствительно, поученіе Луки Іоанна было составлено имъ при вступленіи на архіепископскую кафедру, изъ этого сопоставленія должно вытекать, что „Слово Христолюбца“ было уже широко распространено до 1166 г. ¹⁾

Мы имѣемъ, однако, всѣ основанія отнести наше Слово ко времени гораздо болѣе раннему. Вѣдь оно оказалось стоящимъ въ самомъ началѣ одной литературно-исторической страницы нашей древней письменности. Сравненіе его съ прочимъ поученіями противъ язычества привело насъ къ мысли, что оно болѣе древне, чѣмъ всѣ остальные. Я постараюсь прежде всего всмотрѣться въ явленія XI в. и поискать тамъ

¹⁾ Ср. выше, стр. 103—104.

такихъ событій, которыя можно было бы сблизить съ нашимъ Словомъ. Оказалось, что искать не долго. Въ своемъ первоначальномъ видѣ наше Слово схоже съ „Древнѣйшимъ Лѣтописнымъ Сводомъ“. Сходство это въ томъ, что хотя наше Слово и направлено нарочито противъ пережитковъ язычества, въ немъ о старой вѣрѣ не говорится почти ни слова, совершенно такъ же, какъ и „Древнѣйшій Сводъ“ умалчиваетъ о ней, когда рассказываетъ о крещеніи Руси. „Не упомяну имени ихъ“ — вотъ отношеніе къ древнимъ богамъ обонихъ памятниковъ.

Это сближеніе требуетъ, однако, оговорки. Въ немъ содержится лишь косвенное доказательство. Его нельзя признать рѣшающимъ.

Чѣмъ доказано, что Древнѣйшій Сводъ не называлъ боговъ? Это — предположеніе А. А. Шахматова ¹⁾. Мнѣ кажется, что доводы его для восстановленія Древнѣйшаго Лѣтописнаго Свода сами по себѣ, въ цѣломъ и главномъ, непоколебимы. Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, возникшій при св. Софій въ Кіевѣ около 1039 года такое приобрѣтеніе изначальнаго періода нашей литературной исторіи, которое въ ней останется навсегда. Но дѣло идетъ о двухъ, трехъ строкахъ изъ текста этого Древнѣйшаго Свода. Все сводится къ тому, сказано ли въ немъ, что Владимиръ вообще поставилъ „кумиры“ внѣ двора Теремнаго, когда „сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ“, или шло тутъ то перечисленіе Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши, какое мы находимъ и въ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ и въ Новгородской лѣтописи? Мнѣ кажется, что А. А. Шахматовъ совершенно правъ, исключивъ для Древнѣйшаго Свода это перечисленіе. Но *opus probandi* имъ не выполненъ, и оттого намъ въ данномъ случаѣ, только сославшись на мнѣніе А. А. Шахматова, никакихъ выводовъ обосновывать еще нельзя. Дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ трехъ памятникахъ, которые есть основаніе считать одновременными, находятся одни и тѣ же слова — перечисленіе языческихъ боговъ:

¹⁾ Раз. стр. 139 я текстъ 555, 561; ср. выше стр. 107, прим. 2-ое.

- 1-ый пам.—Лѣтопись: „Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Самарьгла, и Мокошь“¹⁾.
- 2-ой пам.—Слово Христолюбца: „въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и Рыгла, и въ Мокошь“²⁾.
- 3-й пам. Хожденіе Богородицы по мукамъ: „Хърса, Велеса, Перуна“³⁾.

Въ 3-мъ памятникѣ названія боговъ оттого надо счесть вставкой, что вообще все данное мѣсто не соотвѣтствуетъ греческому подлиннику, а добавлено. Во 2-мъ памятникѣ мы видѣли также, что все данное мѣсто—вставка. Что же касается перваго памятника, гдѣ перечень наиболѣе полонъ, объективныхъ данныхъ для признанія вставки не имѣется.

Мнѣ и кажется, что единственное объективное данное доставляетъ подобное сопоставленіе со „Словомъ нѣкоего Христолюбца“. *Opus probandi*, такъ сказать, переносится: вся его тяжесть въ хронологическомъ приуроченіи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Древнѣйшій Сводъ возникъ около 1039 года и при св. Софїи въ Кіевѣ. Когда и гдѣ возникло „Слово нѣкоего Христолюбца“? Мы сейчасъ увидимъ, что есть основаніе не бояться взвалить себѣ на плечи этотъ *opus probandi*: три ряда совершенно различныхъ соображеній постепенно подведутъ насъ къ признанію родства обоихъ произведеній: они сверстники и порожденіе одной и той же литературной среды; схожа и ихъ дальнѣйшая судьба. Доказываетъ, что въ Древнѣйшемъ Сводѣ не упомянуты имена боговъ только аналогія съ Словомъ Христолюбца, а отнюдь не наоборотъ.

Первый рядъ соображеній, который надо выдвинуть, я заимствую у Н. К. Никольскаго. Въ списокѣ поученій, составляющихъ предметъ настоящаго изслѣдованія, указано кромѣ Слова, уже разобраннаго, еще три, въ заголовкѣ которыхъ упомянуть Христолюбца. Это какъ будто бы псевдонимъ

¹⁾ Лелб. Своди лѣт. стр. 71, ср. Шахм. Разыск. 555.

²⁾ Вставка А, ср. также Б, хотя эта послѣдняя очевидно явилась лишь повтореніемъ первой.

³⁾ Срезневскій. Др. Пам. стр. 553; я исключилъ предшествующія слова и упоминаніе Трояна, потому что они могли быть вставлены и не у насъ, а среди славянъ—сосѣдей.

одного опредѣленнаго лица. Два произведенія съ упоминаемъ Христолюбца неизданы. Таковы: отрывокъ, непосредственно за „Словомъ Григорія Богослова“ о язычествѣ, вписанный въ Пансьевскомъ сборникѣ и начинающійся словами: „сидящу нѣкогда святому отцю со ученики своими и глаголаша о душѣ полезнѣи и се привесомъ житѣ нѣкоего Христолюбца“¹⁾, и затѣмъ, указанное издавшимъ четвертое произведеніе Христолюбца Н. К. Никольскимъ, „разсужденіе о цѣломудрїи“ въ рукописи Московскаго Архива Мин. Иностран. Дѣлъ (№ 478—589)²⁾. Но изданное Н. К. Никольскимъ „Слово нѣкоего Христолюбца и наказаніе отца духовнаго“ онъ старался хронологически приурочить. Эти доводы Н. К. Никольскаго и составляютъ первый рядъ находящихся въ нашемъ распоряженіи аргументовъ. Объ этомъ повомъ Слово Христолюбца уже было два раза упомянуто. Намъ помогло оно, если не совсѣмъ справиться, то, по крайней мѣрѣ, освятить трудности представляемыя самыми первыми строками нашего Слова. Мы видѣли также, что и въ этомъ другомъ Слово Христолюбца находится вставка о язычествѣ и мы выдѣляли ее вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ такихъ же, разсѣянныхъ по различнымъ поученіямъ. Теперь намъ важно самое содержаніе этого другого Слова Христолюбца. Н. К. Никольскій справедливо замѣчаетъ, что характерную особенность издаваемаго имъ памятника составляетъ возведеніе неразрывно связываемыхъ между собою „покоренія и послушанія“ въ высшую христіанскую добродѣтель. Дѣйствительно, мы читаемъ въ этомъ Слово: „христолюбець рече: Оче уважи ми, что есть страхъ божїй? И рече отецъ: Аще ся покоряшы, и послушливъ будешы, отседе увѣси истину. И рече христолюбець: Пожорюся и послушливъ буду, отче“³⁾. Н. К. Никольскій и видитъ тутъ данныя для хронологическаго приуроченія; „самое сообщество этихъ двухъ монашескихъ добродѣтелей,—пишетъ онъ—можетъ служить косвеннымъ подтвержденіемъ древности памятника, такъ какъ и въ другихъ наиболѣе раннихъ произведеніяхъ русской и славянской письменности покореніе и послушаніе обыкновенно оста-

¹⁾ Срезв. Свѣд. и зам. LVI стр. 299.

²⁾ Матеріалы по др. р. д. п. стр. 108.

³⁾ Тамъ же, стр. 109.

вались неразлучными" ¹⁾). Основываетъ свое мнѣніе Н. К. Никольскій на Пандектахъ Антіоха, на приписываемомъ Кириллу Философу разсужденіи о послушливыхъ людяхъ и на притчѣ о заповѣди Господней ²⁾). Но на ряду съ такими общими соображеніями приводятся и болѣе частныя. Сближается это Слово Христолюбца и съ „Предисловіемъ чистаго покаянія“ и что всего важнѣе, съ извѣстными словами преп. Нестора въ житіи свв. Бориса и Глѣба: „Видите ли, братіе, коль высоко покореніе, еже стяжаеши святая къ старѣйшему брату“. Рядомъ съ этимъ высшей похвалой братіи Печерской обители, каковой она удостоена въ лѣтописномъ разсказѣ признаны тѣ же „покореніе и послушаніе“. О св. Феодосіи сказано, что онъ училъ „имѣти въ собѣ любовь всѣмъ меншимъ и к старѣйшимъ покореніе и послушаніе“ ³⁾). Мнѣ остается только добавить, что можно указать нѣкоторую близость воззрѣній этого Слова Христолюбца съ вашими. Отецъ духовный, исходя изъ своего основного тезиса, противопоставляетъ любовь и покорность; Господь сказалъ, по его мнѣнію: „любите врагы ваша, а не рече врагы моя“ ⁴⁾). Отсюда онъ полагаетъ, что не надо быть снисходительнымъ къ тѣмъ, кто „престоупающе заповѣди его, творящии ся крестьяне, а маловѣрны соуще“. Не прямой ли это намекъ на нечестія двоєвѣрцевъ? И не то же ли говорится и въ нашемъ „Словѣ Христолюбца“, когда тамъ предлагается съ роднымъ братомъ порвать, если онъ „творить волю бѣсовъ“?

Итакъ, Н. К. Никольскій даетъ намъ право считать Слова съ подписомъ: Христолюбецъ, восходящими къ серединѣ XI в. А что такое середина XI в., какъ не время, когда, по крайвей мѣрѣ, продолжался Древній Сводъ? По хронологіи А. А. Шахматова мы, значить, подошли, либо въ 1039—1054, либо къ 1054—1095 гг. ⁵⁾).

Второй рядъ соображеній еще болѣе утвердить насъ, мнѣ кажется, въ томъ убѣжденіи, что мы имѣемъ передъ собою произведеніе середины XI и этимъ отдалить отъ конца этого

¹⁾ Тамъ же, стр. 106.

²⁾ Тамъ же, стр. 104—105.

³⁾ Тамъ же, стр. 106.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 110.

⁵⁾ Размск. стр. 414—419.

столѣтія назадъ. Эти соображенія характера стилистическаго. Если вчитаться въ первоначальный текст „Слова нѣкоего Христолюбца“, то обнаружится, что это произведеніе чрезвычайно своеобразное. Оно не похоже по композиціи ни на одну изъ прочихъ проповѣдей. Нечего и говорить о тѣхъ, у которыхъ можетъ быть предположенъ греческій или славяно-византійскій источникъ. Въ сравненіи съ Словомъ Христолюбца они созданія первокласснаго вѣтѣйства. Но даже „Слово о законѣ и благодати“, „Слово о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ и всѣ наши поученія позднѣйшаго компилятивнаго типа, все это представляется совершенствомъ и дѣломъ высокой ораторской выучки рядомъ съ „Словомъ нѣкоего Христолюбца“ въ его первой редакціи. Между тѣмъ есть нѣсколько поученій въ высшей степени схожихъ съ нимъ. Это — тѣ пять словъ, что ученая критика считаетъ дѣйствительно принадлежащими Θεодосію Печерскому¹⁾. И въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ и въ поученіяхъ Θεодосія Печерскаго то же самое усваиваніе цитатами изъ священнаго писанія, при чемъ онѣ навязаны одна на другую, приводятся пространно и какъ бы не оставляютъ мѣста для собственныхъ разсужденій составителя проповѣди. Въ нашихъ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ цитаты составляютъ около 40% текста. Робко развивается мысль. Она какъ бы топчется на мѣстѣ. Чувствуются первые шаги церковнаго проповѣдничества. И такое опредѣленіе стилистическихъ особенностей Слова Христолюбца, дѣлающихъ его схожими съ поученіями Θεодосія Печерскаго, вовсе не результатъ только впечатлѣній. Утверждая, что тутъ одни и тѣ же приемы, одна и та же школа, я вовсе не отдаюсь критической оцѣнкѣ, неизбежно субъективной. Высказанное опредѣленіе можетъ быть объективировано. Инымъ поученіе это и не могло быть.

При чтеніи одной проповѣди Θεодосія Печерскаго „Слово о грѣшнѣхъ и любви“ меня поразило, какъ много взято изъ Евангелія отъ Маттея: пять цитатъ изъ девяти; остальные — двѣ изъ апостола, одна изъ псалмовъ и одна изъ пророка Іереміи. При этомъ главы Ев. отъ Маттея совершенно правильно слѣдуютъ другъ за другомъ: 20-ая, 25-ая, 26-ая,

¹⁾ Собраны и у Пов. Пам. I, стр. 33 и слѣд.

27-ая. Если предположить, что проповѣдникъ зналъ наизусть тѣ четыре мѣста изъ Апостола, псалмовъ и пророчествъ — а это вполне правдоподобно, — мы будемъ имѣть проповѣдь, сказанную съ Евангелиемъ отъ Матѳея передъ глазами, проповѣдь — чтеніе священнаго писанія. Оттого такъ мало собственного. Центръ тяжести былъ въ томъ, что читалось, а не въ томъ, что говорилось. Тоже и въ другихъ поученіяхъ. Другое „Слово о трѣпѣніи и любви“ развивается отъ текста къ тексту Евангелія отъ Іоанна гл. 14-ая и 15-ая. Въ третьемъ поученіи, гдѣ приводятся тексты, они почти всѣ изъ Псалтыря. Словно переворачивалъ проповѣдникъ тяжелые пергаментные листы, и спрашиваетъ себя, не читалъ ли онъ на самомъ дѣлѣ гораздо больше изъ Священныхъ книгъ, чѣмъ это вошло въ писанный текстъ поученія, уже какъ самостоятельнаго произведенія, уже какъ произведенія литературы, а не словесности. Въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ тексты приводятся въ слѣдующемъ порядкѣ: восемь цитатъ взято изъ 1-го Коринѳ., при чемъ послѣдовательно тексты берутся изъ 5, 6, 10 и 11 гл. и только послѣдняя цитата возвращается къ главѣ 1-ой. Правда, раньше составитель приводитъ два текста изъ 2-го Коринѳ. гл. 6 и 4, а раньше онъ пользовался посланіемъ къ Римлянамъ; два раза взялъ также изъ пророка Ісаіи, одинъ разъ изъ Іереміи и еще три раза прибѣгнулъ къ Евангелію; но вѣдь это не мѣняетъ дѣла. Поученіе наше всетаки послѣдовательно, глава за главой, использовало 1-ое посл. Коринѳлянамъ. Мнѣ кажется, нельзя сомнѣваться, что основнымъ приѣмомъ проповѣдника было именно чтеніе, послѣдовательное слѣдованіе по тексту. Мы не можемъ опредѣлить, что онъ зналъ наизусть или, что прибавлено при записи, намъ важнѣе слѣдъ, оставленный этимъ самымъ первоначальнымъ еще робкимъ приѣмомъ поученія отъ писанія. Словомъ, передъ нами проповѣдь начетчика, гораздо болѣе, чѣмъ церковнаго оратора.

Если наше поученіе, такимъ образомъ, по школѣ, въ которой оно принадлежитъ, сближается со Словами Θεодосія Печерскаго, изъ этого мнѣ не хотѣлось бы дѣлать вывода, что породившая его среда Печерская обитель. Нѣтъ. И мы сейчасъ увидимъ, почему. Но нельзя ли почерпнуть изъ этого стилистическаго наблюденія нѣкоторыя хронологическія ука-

завія. Не отнесетъ ли наше поученіе тогда къ третьей, а не къ четвертой четверти XI в., т. е. не во времени болѣе зрѣлому и развитому въ литературномъ отношеніи, наступившему послѣ кончины Θεодосія Печерскаго въ 1072 году, а къ болѣе раннему и первоначальному періоду, современному ему?

Это станетъ еще болѣе правдоподобнымъ послѣ опредѣленія того, для кого и гдѣ возыкло наше Слово.

„Слово вѣжого Христолюбца“ въ своей самой поздней редакціи НС имѣетъ въ виду совершенно опредѣленныхъ слушателей. Не вообще паству вѣрующихъ поучаетъ проповѣдь, а главнымъ образомъ „попомъ“. Въ ней говорится: „то се вамъ, попомъ, молвятъ Павелъ“. Сказано достаточно опредѣленно. И далѣе эта, самая послѣдняя редакція упомянула еще о томъ, что какіе то прочіе „невѣгласи“ не дають учить народъ тѣмъ, кто и захотѣлъ бы. Выраженіе: „а не вѣдающимъ свѣдѣніа недостойтъ попомъ быти в т. д.“ также указываетъ на обращеніе слова къ священству. Говорить вѣчто подобное священнику своимъ собственнымъ прихожанамъ было бы болѣе, чѣмъ странно. Однако, если таково назначеніе поученія въ его послѣдней редакціи, имѣла ли это въ виду первоначальная? Несомнѣнно. Я только оттого и началъ съ указанія этой особенности въ послѣдней редакціи, что передъ вами не только произведеніе проповѣднической литературы, имѣвшее въ виду особую паству, выстую, не просто мірянъ, а слушателей или читателей изъ духовенства, но что назначеніе нашего Слова освѣтилось традиціей и дальнѣйшія редакціи еще усиливаютъ тѣ мѣста, гдѣ это назначеніе слызывается. Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ самый пррѣръ Ильи пророка не рассчитанъ на то, чтобы произвести впечатлѣніе именно на священниковъ? Къ кому также, какъ не къ священникамъ относятся вся тирада о томъ, что даже не только ничего худого не дѣлая я не видя, что дѣлають другіе, но лишь слыша о худыхъ поступкахъ, нельзя успокоиться, а надо поучать. „Будете же вы, книжица попове, подбници Павлу, великому учителю?“ — восклицаетъ Слово. Мало того. Наше поученіе категорически говорить: „того бо ради пьете и ясте и дары емлете у нихъ“. У кого у нихъ? Конечно, у паствы. Значитъ, не къ паствѣ обращается поученіе, а къ тѣмъ, кто

живеть на счетъ этой паствы, кого эта паства содержитъ для наставленія ея въ вѣрѣ. Да, все Слово надо было бы переписать, если привести всѣ заключающіяся въ немъ указанія на то, что оно имѣеть въ виду слушателей или читателей-священниковъ.

Соображеніе о томъ, къ кому обращалось „Слово нѣкое Христолюбца“ не только наводитъ на пониманіе той среды, изъ какой оно возникло, но, мнѣ кажется, прямо и настоятельно требуетъ одного вполне опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Только рядомъ натяжекъ можно избѣжать этого отвѣта. Искомая среда — кафедральный Софійскій соборъ въ Кіевѣ. При немъ была бібліотека, какъ говоритъ проф. Голубинскій, „первая на Руси публичная бібліотека“¹⁾. При немъ былъ значительный штатъ клирошанъ²⁾ и, наконецъ, что самое главное, туда на „сборную недѣлю“ съѣзжались приходскіе священники³⁾. Никакого другого мѣста, гдѣ проповѣдникъ могъ бы съ кафедры обращаться къ слушателямъ-священникамъ, даже и вообразить себѣ нельзя для той отдаленной эпохи. Конечно, тутъ. А слушатели были, несомнѣнно, не только священники, а именно приходскіе священники. Можетъ быть было среди нихъ не мало и священниковъ безъ приходовъ и настоятелей частныхъ церквей, каковыхъ, по мнѣнію нашего историка церкви, завелось такъ много въ Кіевѣ⁴⁾. Но, когда проповѣдникъ упрекаетъ священниковъ, что они ѣдятъ чей то хлѣбъ, что они приставлены наставлять, а этого не исполняютъ или исполняютъ нечестиво, неразборчиво въ средствахъ, это можетъ относиться именно къ болѣе или менѣе самостоятельнымъ приходскимъ священникамъ, а вовсе не къ частнымъ, подвластнымъ, поставленнымъ изъ холоповъ нарочитой чади, и не къ клирошанамъ, священникамъ въ той или иной степени не у дѣлъ. Особенно характерно это: „не примѣшайтесь къ нимъ“. Къ кому къ нимъ? Конечно — къ населенію, упорно не поддающемуся христіанскому ученію, но такому, что тутъ же рядомъ, съ кѣмъ приходится ежедневно имѣть дѣло. Гдѣ же такое положеніе вещей, какъ не въ приходахъ, по селамъ

¹⁾ Голубинскій. Истор. русск. церкви I². 1 стр. 190.

²⁾ Тамъ же стр. 344—346, 376—377 и 382.

³⁾ Тамъ же стр. 482—483.

⁴⁾ Тамъ же стр. 471.

и вѣсямъ, на бляжнихъ погостахъ? Дальнихъ, пожалуй, въ тѣ времена и не было или было весьма мало.

Если этотъ запрашивающійся выводъ о происхожденіи и непосредственномъ назначеніи „Слова нѣкоего Христолюбца“ справедливъ, то это произведеніе оказывается въ известной степени каноническимъ. Его и надо такимъ признать. Нужды нѣтъ, что среди ссылокъ на Апостола встрѣчается здѣсь ссылка и на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“. До насъ дошла дѣлая проповѣдь построенная на немъ ¹⁾. Это только лишнее свидѣтельство древности разбираемаго памятника. Въ этой мысли меня утверждаетъ и то обстоятельство, что другое произведеніе, озаглавленное именемъ Христолюбца, составляетъ такое же вопрошеніе, какъ „Вопросы Кирика“ или „Вопрошанье Ізяслава ігумена Федосья“. „Вопросники“ и отдѣльныя статьи изъ рѣшеній Вселенскихъ соборовъ, часто апокрифическія съ самыми немислимыми вставками ad hoc, по видимому, и составляли главную массу канонической литературы рядомъ съ первыми древнѣйшими коричми.

Предположенное мною опредѣленіе основного характера „Слова Христолюбца“ въ свою очередь придаетъ большую точность его хронологическому приуроченію. Если въ серединѣ XI в., отъ времени перевесенія митрополита изъ Переяслава въ Кіевъ и освященія св. Софія въ 1037 году до смерти Ярослава въ 1054 г., литературная жизнь сосредоточивается тутъ, а именно послѣ смерти Ярослава, она какъ будто уходитъ изъ этого центра, и при этомъ ея становится Кіево-Печерская обитель, то, имѣя передъ собою памятникъ, возникшій при св. Софій, не будетъ ли естественно отнести его къ этимъ 1037 — 1054 гг.? Въ это время, отъ 1051 года, митрополитъ—русскій, Иларіонъ, имя котораго связано съ „Словомъ о законѣ и благодати“. Оттого ли, въ концѣ вѣка, в Лѣтопись продолжается въ Печерскомъ монастырѣ, житія свв. Бориса и Глѣба, св. Феодосія Печерскаго пишутся тоже тамъ, а о литературной производительности св. Софіи мы ничего не узнаемъ, что вновь митрополитами становятся греки? Мы этого не знаемъ. Не рѣшаетъ вопроса о причинахъ переноса въ Печерскъ литературнаго центра и А. А. Шахматовъ, ко-

¹⁾ Поев. Нам. III. стр. 53

тому онъ былъ особенно важенъ ¹⁾. Онъ только констатируетъ фактъ. Но очевидно что-то произошло; какая-то помѣха развитію литературной производительности Кіевской епископіи и митрополичьяго двора имѣла мѣсто. Не принять ея въ расчетъ было бы, мнѣ кажется, не правильно.

Отнесемъ, значить, Слово Христолюбца къ серединѣ XI в. и будемъ считать его возникшимъ для поученія священниковъ, сходившихся въ Соборъ св. Софін. Что на соборахъ имѣли мѣсто именно поученія священниковъ, на это есть указанія. Они позднѣе ²⁾, но тѣмъ болѣе умѣстными надо считать поученія священникамъ на сто лѣтъ раньше.

Эти предположенія относительно „Слова нѣкоего Христолюбца“, повидимому, могли бы повести къ сложимъ выводамъ и, что касается „Слова Григорія Богослова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ“. Вполнѣ естественно думать, что разъ епископія находила нужнымъ предостерегать сельское священство противъ двоевѣрія, тутъ же, въ центрѣ митрополичьяго управления русской церковью, найдется книжникъ, который постарается уяснить, что же такое язычество и, не найдя для себя никакого другого источника, какъ одно изъ поученій Григорія Богослова, „изобрѣтетъ“ Слово „въ толцѣхъ“ въ назиданіе и къ свѣдѣнію приходскаго священства. На такихъ общихъ соображеніяхъ я бы и былъ весьма склоненъ остановиться и поставилъ бы точку, считая вопросъ о возникновеніи обоихъ нашихъ памятниковъ, на сколько это было можно и удалось лично мнѣ, поконченнымъ. Однако цѣлый рядъ соображеній вызываютъ кое-какія сближенія, которыя не выдвинуть вовсе и нарочиво обойти молчаніемъ нельзя.

Возстановляя Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, А. А. Шахматовъ далъ намъ собственно не одно, а два большихъ литературныхъ произведенія XI в. Первое изъ нихъ, это — Древнѣйшій Сводъ въ тѣсномъ смыслѣ; онъ возникъ въ 1039 или 1040 г. Второе произведеніе составляетъ тотъ же Древнѣйшій Сводъ, но только продолженный до 1073 года и про-

¹⁾ Размыск. стр. 419; А. А. Шахматовъ впрочемъ видитъ тутъ скорѣе естественное развитіе литературныхъ интересовъ въ возникшей при митрополитовѣ обители.

²⁾ Голубинскій. Иссл. русск. церкви I. стр. 483 прим.

редактированный въ Печерскомъ Монастырѣ преп. Никонемъ ¹⁾; редактированіе же состояло какъ въ новыхъ фактахъ, находящихся въ продолженіи Древнѣйшаго Свода, такъ и въ вставкахъ въ основной части Лѣтописи. Если вчитаться въ эти два произведенія въ отдѣльность, строго памятуя, что появленіе второго отдѣляютъ отъ перваго болѣе четверти вѣка, не трудно замѣтить важное различіе между обѣими сводами въ основной точкѣ зрѣнія. Это сказалося главнымъ образомъ на отношеніи къ язычеству. Взглядъ на вещи Древнѣйшаго Свода, какъ такого, свѣтлый, оптимистическій, полный надежды, радующійся событіямъ развивающимся въ моментъ составленія. И отсюда о язычествѣ нечего и говорить; что было когда-то, то миновало; теперь основана Кіевская митрополія; самъ князь-христіанецъ печется о книгахъ и распространеніи христіанства, онъ доблестный сынъ Владиміра, этого втораго Константія. Оттого крещеніе Руси тутъ, въ Древнѣйшемъ Сводѣ, представлено въ самыхъ радужныхъ цвѣтахъ; изъ болгарской хроникѣ взятъ разсказъ о томъ, какъ христіанскій проповѣдникъ убѣдилъ князя; стоило только произнести рѣчь такую, какъ „Слово о Законѣ и Благодати“ митрополита Иларіона и немедленно явилось рвеніе у Владиміра къ христіанству и именно византійскому ²⁾; онъ отвергъ иѣмцевъ, пришедшихъ отъ папы, болгарскихъ магометанъ и казарскихъ іудеевъ, и съ нимъ согласились сначала бояре, а послѣ и весь народъ. Болѣе скептическая таъ наз. Корсунская легенда явится позже ³⁾. Пока, походъ на Корсунъ Владиміръ долженъ совершить, уже будучи крещенъ, черезъ два года послѣ этого событія. Препод. Никонъ сохраняетъ все это. Онъ не темнитъ яркихъ красокъ; но послѣ смерти Ярослава въ 1054 г. событія представлены уже мрачно; надежды не сбылись; нарушено крестное цѣлованіе Всеславу Ярославичу; потомъ за освобожденіе Всеслава изъ поруба слишкомъ круто наказываются кіевляне; на Русь приведены ляхи, когда раздоры начались между Изяславомъ и Свято-

¹⁾ Шахм. Разнск., стр. 423—436.

²⁾ Тамъ же, 152—153; это свѣтлое настроеніе выразилось въ рѣчи Владиміра послѣ крещенія и слѣдующихъ послѣ того разсужденій, а затѣмъ и въ заключительной статьѣ 1037 г.

³⁾ Тамъ же, стр. 154 и предл. 134 и слѣд.

славомъ; наконецъ, и это показатель грядущихъ бѣдствій, украшенная, было, христіанской Русью степь посылаетъ новыхъ враговъ. Явились Половцы. При такихъ то обстоятельствахъ измѣнилось отношеніе къ древнему злу, къ кознямъ дьявола, къ язычеству. Это и надо было оговорить ¹⁾.

Лѣтописецъ готовитъ насъ ко всѣмъ этимъ бѣдствіямъ заравѣ. Разказавъ подь 1065 годомъ, какъ былъ сначала посаженъ, а послѣ выгнанъ изъ Тмутаракани близкій ему человекъ, князь Глѣбъ Святославичъ, преп. Никонъ сообщаетъ о „звѣздѣ превеликой“, этомъ „знаменіи на западѣ“ и о страшномъ уродѣ ребенкѣ, выловленномъ неведомъ рыбаковъ, и еще о солнечномъ затменіи. „Се же проявляше не на добро; по семь бо быша усобицы многы и нашествове поганыхъ на Русьскую землю“ ²⁾—говорится тутъ. Что всѣ эти бѣдствія „грѣхъ нашихъ ради“ можетъ ли тутъ быть сомнѣніе? Какіе же это грѣхи? Разумѣется нечестіе. Это впоследствии и объяснитъ вставленное непосредственно послѣ сообщенія о побѣдѣ Половцевъ на Лѣтѣ „Слово о казняхъ божіихъ“. Покамѣстъ, потому что Слово это появится по соображеніямъ А. А. Шахматова лишь въ Начальномъ Сводѣ, идетъ повѣствованіе о возстаніи волхвовъ въ Суздальской землѣ, о новгородскомъ волхвѣ при Глѣбѣ, о появленіи волхва въ Кіевѣ и небольшое разсужденіе о волхвахъ, о которомъ я уже имѣлъ случай упомянуть ³⁾. Значитъ не умерло еще язычество. Оно даетъ себя знать. Тутъ и причина мрачнаго взгляда на вещи новой редакціи. Прочтя эти извѣстія о жизненности язычества, конечно, приходится смотрѣть не такъ радужно на крещеніе Руси и на просвѣтительную дѣятельность Владиміра и Ярослава.

Мы имѣемъ собственно три различныхъ эпизода, вѣроятно, одного и тогоже долгаго возставанія волхвовъ, не сразу, а въ нѣсколько пріемовъ, подавляемаго князьями, сначала самимъ Ярославомъ, послѣ Глѣбомъ Святославичемъ и наконецъ бояриномъ и даньщикомъ Глѣбова отца Святослава, Явемъ, сы-

¹⁾ Тамъ же, стр. 421; о событіяхъ, которыя я разумѣю, см. стр. 608 и слѣд.; наиболее характерно опять окончаніе, та статья, что начинается словами: „Въздвигне дьяволъ котору въ братиѣхъ сѣн Ярославичехъ“.

²⁾ Тамъ же, стр. 598.

³⁾ Далѣе до стр. 604.

вомъ Вышатинимъ. Все это тянулось долго. Ярославъ имѣлъ дѣло съ волхвами давнымъ давно, еще въ 1024 году ¹⁾. Глѣбъ Святославичъ убилъ волхва, подвѣяшаго противъ него весь Новгородъ когда-нибудь между 1066 — 1069 годами; съ 1066 года сидѣлъ онъ тутъ, а въ 1079 году былъ изгнанъ Новгородцами и убитъ Чюдью ²⁾. Но въ 1069 году объ укро-

¹⁾ Обнаруживъ, что разсказъ о походѣ Ярослава въ Суздальскую землю — вставка, А. А. Шахматовъ отвесъ ее къ Новгородской первоначальной лѣтописи, очевидно, потому, что это касается новгородскихъ дѣлъ (Раз., стр. 179 и 219, текстъ стр. 621). Однако на стр. 455 (прим.) онъ отрицаетъ большое сходство этой статьи со статьями о другихъ столкновенияхъ съ волхвами, отнесенными насчетъ вставки преп. Никона. Обстоятельство — важное, но А. А. Шахматовъ допускаетъ, что это сходство могло быть и „случайнымъ“. Исходя изъ этой мысли, онъ предполагаетъ, что сходство, сначала случайное, было усилено въ Начальномъ Сводѣ, куда вошло извѣстie о столкновении Ярослава съ волхвами изъ Новгородской лѣтописи. Это усиленie могло быть достигнуто, напр., прибавкой въ рѣчи Яны волхвамъ словъ: „и не вѣсть ничтоже, токмо единъ Богъ вѣсть“. Они и исключаются изъ текста Древнѣйшаго Свода редакціи Никона (стр. 600 прим.) Не проще ли было однако допустить, что данная вставка вся цѣлкомъ принадлежитъ Никону, автору остальныхъ схожихъ вставокъ и вообще всего, касающагося волхвовъ? Препятствіи этому вѣтъ. Вставка начинается какъ многія, приписанная Никону: „В се же дѣло“. Авторство Никона тѣмъ болѣе вѣроятно, что непосредственно дальше въ статьѣ, тѣсно связанной съ тѣмъ же временемъ и тѣми же событіями Никонъ, по мнѣнію А. А. Шахматова, вводитъ двѣ вставки. Онѣ говорятъ о Лиственской битвѣ. Пока Ярославъ ходилъ на волхвовъ въ Суздальскую землю, его братъ, Мстиславъ, изъ Тмутараканя, черезъ Кіевъ, перебрался въ Черниговъ и занялъ его Нѣсколько новыхъ подробностей въ эги обстоятельства внесъ именно Никонъ, потому что онъ звалъ хорошо Тмутараканскія дѣла и часто о нихъ вспоминалъ въ лѣтописи. Въ Тмутаракани онъ основалъ монастырь и вѣсколько разъ туда отпирался, чтобы жить по догу (стр. 425). О борьбѣ же съ волхвами тоже могъ знать именно Никонъ лучше всякаго другого. Ему должны были разсказать о томъ, что еще Ярославъ ходилъ на волхвовъ, его хороший знакомецъ, Янъ сынъ Вышатинъ (стр. 442—444). Объ этомъ, разумѣется, вспоминали на сѣверѣ, гдѣ самъ Янъ избилъ волхвовъ, о чемъ такъ подробно разсказалъ Никонъ. Прибавлю еще, что сообщаетъ же Никонъ объ укрощеніи волхва Глѣбомъ Святославичемъ, также близкимъ ему человекомъ (стр. 423, 435 и 438—439), и этого извѣстія Новгородской лѣтописи А. А. Шахматовъ отнюдь не приписываетъ. Такимъ образомъ всего, правдоподобнѣе допустить, что все, что сказано въ Лѣтописи о волхвахъ и ихъ возстаніяхъ, принадлежитъ перу или вѣрнѣе трости преп. Никона.

²⁾ Ср. извѣстія подъ этими годами; у Шахм. Раз. они отвесены къ древнѣйшему Новгородскому своду (стр. 628—629)

щени имъ волхва уже занесено въ Лѣтопись ¹⁾: Когда встрѣтился съ волхвами на Бѣлоозерѣ Янъ Вышатинъ, мы ве знаемъ. Можно думать, что раньше князя Глѣба, потому что извѣстіе о его походѣ записано раньше ²⁾. Значить, можно считать, что цѣлыхъ полвѣка, почти непрерывно, по всему сѣверу, отъ Новгорода до Ростова, въ Суздальской землѣ, на Бѣлоозерѣ, на Волгѣ и по Шекснѣ, иногда даже въ самомъ Новгородѣ, забирала власть волхвы, и народъ шелъ за ними. Случалось это во времена голодовокъ. Мы видѣли, что это обстоятельство было извѣстно митроп. Иларіону, автору „Слова о законѣ и благодати“, потому что онъ молился не посылать бѣдствій, дабы не усумнились нетвердые вѣрою ³⁾. Если бы не измѣнилось общее настроеніе, подъ которымъ составлялась лѣтопись, узнали ли бы мы объ этихъ дѣлахъ? Сомнѣваюсь. Но именно съ этими событіями надо соединять развитіе проповѣдничества противъ язычества и двоевѣрія. Именно они, эти событія, показывали, насколько язычество еще живо, насколько оно все еще угроза. Умолчаніе становилось недостаточнымъ. Надо было дѣйствовать. Надо было еще постараться уяснить самимъ себѣ, что такое язычество. Знали ли его христіанскіе книжники? Огвѣтомъ на это будетъ разсмотрѣніе того, что они сообщали. Мы увидимъ нѣсколько дальше, что знала довольно мало.

Такъ, мнѣ кажется, должно быть объяснено развитіе литературы проповѣдей о древнемъ язычествѣ и, прежде всего, „изобрѣтеніе“ этого маленькаго и, конечно, такого несовершеннаго изслѣдованія о немъ, какое представляетъ собою

¹⁾ А. А. Шахматовъ предполагаетъ, что преп. Никонъ принялся за обработку Древн. Свода въ 1669 году (стр. 440—441); такъ какъ даты Никонъ не указалъ, то можно утверждать лишь то, что это случилось раньше начала его труда.

²⁾ Янъ уморъ 90 лѣтъ въ 1016 году (Лейб. Св. Лѣт., стр. 211 и Шахм. Раз., стр. 443); Никонъ пишетъ: „были еднвою скудости въ Суздальской землѣ“, очевидно онъ считалъ, что это произошло когда-то, а не именно въ то время, въ какое онъ заноситъ рассказъ въ Лѣтопись. А такъ какъ юнъ поставленъ до разсказа о волхвѣ и Глѣбѣ, то можно думать, что дѣло нѣкогда мѣсто раньше. Когда? Можетъ быть я очень давно. Въ годъ смерти Ярослава, Янъ было 38 лѣтъ. Онъ уже тогда могъ быть давнѣшникомъ Святослава.

³⁾ См. выше, стр. 121.

„Слово о томъ, како первое погани суще кланялися идоломъ“, этотъ первый трудъ по мифологии у русскихъ. Язычество не исчезло, оно живо; при Ярославі происходятъ всплывши его приверженцевъ, а князья подавляютъ ихъ силою. Послѣ смерти Ярослава, повидному, еще сальнѣе разгораются эти волненія народа, руководимыя волхвами. Было ли это, потому что „скудость“ усиливалась, или потому, что между князьями илутъ раздоры и слабѣетъ правительственная власть?—мы этого не знаемъ. Но общественное мнѣніе, поскольку оно представлено лѣтописью, заговорило объ этихъ явленіяхъ лишь послѣ смерти Ярослава. Значитъ какъ будто въ это время должно было „изобрѣтать“ Слово о язычествѣ. Это, однако, весьма неопредѣленно.

Насъ нѣсколько пододвинетъ къ рѣшенію вопроса разсмѣриваніе тѣхъ совпаденій, къ которымъ я и вель Всѣ три представителя, которые сталкиваются съ волхвами по лѣтописному разказу: Ярославъ, Глѣбъ Святославичъ, Янъ Вышатичъ, произносятъ схожія рѣчи и потомъ умерщвляютъ волхвовъ. На эти рѣчи нельзя не обратить вниманія. Онѣ, конечно, совпадаютъ по своимъ основнымъ мыслямъ и съ заключеніями самого лѣтописца. Приведу эти рѣчи цѣлкомъ, такъ какъ онѣ не длинны.

Рѣчь Ярослава:

„Богъ наводитъ по грѣхомъ на куюждо землю глодьмъ или морьмъ, ли ведрьмъ, ли иного казнию, а чловѣкъ не вѣсть ничьтоже; Христосъ Богъ единъ вѣсть на небеси“¹⁾.

Рѣчь Глѣба Святославича:

„то вѣси ли, чьто утро хочеть быти и чьто ли до вечера?“ Онъ же (волхвъ) рече: «провѣдѣ вься». И рече Глѣбъ: «то вѣси ли, чьто ти хочеть быти дньсь?» Онъ же рече: «чюдеса велика сѣтворю». Глѣбъ же вывѣмъ топоръ, растя и паде мьртвъ“²⁾.

¹⁾ Шахм. Раз., стр. 621.

²⁾ Тамъ же, стр. 604.

Рѣчь Явя:

„Сътворилъ бо есть Богъ чловѣка отъ земля, съставлю костью и жилами, и отъ крѣве; нѣсть въ немъ ничтоже и не вѣсть ничтоже, нъ тѣкмо единъ Богъ вѣсть“.

Послѣ этого онъ тоже собирается убить волхвовъ и совершенно такъ же, какъ и Глѣбъ Святославичъ, уличаетъ волхвовъ, что они передъ смертью не знаютъ, что съ ними будетъ ¹⁾.

Замѣчаніе самаго лѣтописца (оно уже было приведено по другому поводу):

„Богъ единъ свѣсть помышления чловѣчская, бѣси же не свѣдаютъ ничтоже; суть бо немощныи и худи взоромъ“ ²⁾.

Можно ли сомнѣваться, что все это написано однимъ и тѣмъ же лицомъ, и высказываются взгляды глубоко продуманные, отнюдь не случайныя, а опирающіеся на какую-то твердо укоренившуюся въ сознаніи теорію? Откуда же взяты всѣ эти мысли? Нѣтъ ли въ древней русской письменности произведеній, которыя выражали бы именно вотъ эти взгляды?

А. А. Шахматовъ въ рѣчи Ярослава призналъ отраженіе „Слова о ведрѣ и казняхъ божиихъ“ ³⁾. Какъ раньше, когда пришлось вѣдаться съ этимъ знаменитымъ поученіемъ, такъ и теперь привлеку еще „Бесѣду Григорія Θεолога о побитии градомъ“, а рядомъ съ нею и поученіе того же отца церкви, именно то самое, которое послужило прототипомъ для „Слова о томъ, како погани кланялися идоломъ“.

Особенно важно въ этомъ отношеніи то мѣсто проповѣди Григорія Богослова, гдѣ говорится о тайнѣ. Мы видѣли, что именно ею, этимъ смиреніемъ чловѣка, передъ непостижимой премудростью Творца разрѣшилось сомнѣніе о томъ, почему тварь, созданная на работу чловѣку, возстаеъ на него

¹⁾ Тамъ же, стр. 600—601, ср. прим. 1-ое.

²⁾ Тамъ же, стр. 602.

³⁾ Тамъ же стр. 168—169 и 675—676.

и становится казвью для человека ¹⁾. Въ приведенныхъ отрывкахъ упорно повторяетъ лѣтописецъ, что не знаетъ чловѣкъ. Это главный его аргументъ противъ волхвовъ, о которыхъ говорятъ, какъ о пророчателяхъ и очевидцахъ, своими особенными странными приемами—на нихъ не буду здѣсь останавливаться—заставляющихъ тварь вновь подчиниться чловѣку. Знаніе это, конечно, отъ діавола, и оттого это лишь кажущееся знаніе. Не въ силахъ отрицать сверхъестественное и даже самъ поддающійся чарамъ предсказаній волхвовъ, какъ это видно изъ статьи о появленіи волхва въ Кіевѣ ²⁾, лѣтописецъ всю силу убѣжденія полагаетъ въ томъ, что все это отъ діавола, а самъ діаволь вовсе не такъ силенъ и страшенъ. Отношеніе къ колдовству, вѣдовству и волхвованію, ко всякаго рода чудесамъ—классическое. Его будетъ многие вѣка придерживаться церковь у насъ и на западѣ, пока не явится возможность простаго и полного отрицанія всѣхъ подобныхъ сверхъестественныхъ явленій. Но то, что особенно явно сближаетъ эти мнѣнія преп. Никонова съ поученіями Григорія Богослова, это одно совсѣмъ частное замѣчаніе о волхвахъ. При изслѣдованіи зависимости взглядовъ и мнѣній частное вѣдь всегда и бываетъ лучшимъ показателемъ. Мы видѣли, что преп. Никошъ утверждаетъ, будто волхвы о себѣ ничего не могутъ сказать, ошибаются, не предвидятъ. Эта-то мысль и находится въ прототипѣ „Слова о томъ, како первое погани кланялися идоломъ“, т.-е. въ „Словѣ Григорія Богослова на Благовѣщеніе“. Тамъ сказано о халдейскихъ астрологахъ: *μηδέ εαυτοῦς ὅτι πότε εἰσίν, ἢ ἔσονται γινώσκει δουλεύον·* ³⁾. И привелъ это мѣсто въ подлинникѣ, потому что въ напечатанномъ проф. Будиловичемъ древне-славянскомъ переводѣ по рук. XI в.—тутъ пропущено отрицаніе: „иже... сами себѣ слите когда суть или будутъ могутъ вѣдѣти“ ⁴⁾.

Итакъ въ Печерской обители знали и запомнили наставленія Григорія Богослова, знали и запомнили и его поуче-

¹⁾ См. выше, стр. 121.

²⁾ Предсказаніе волхва явившагося въ Кіевѣ въ сущности сбывается Ср. стр. 598 и 608 текста А. А. Шахматова.

³⁾ Тихонр. *Лѣт.* IV, отд. III, стр. 104.

⁴⁾ Будиловичъ. XIII, см. Гр. Бог. стр. 3, л 4, а и прим. 5-ос.

піе на Благовѣщеніе. Указанія на это нельзя было обойти. Историко-литературныхъ извѣстій всегда такъ мало, когда дѣло идетъ о столь древнихъ временахъ. Ихъ надо подбирать, какъ крупинки золота. Въ данномъ случаѣ приведенное соображеніе даетъ право поставить вопросъ: не тамъ ли, въ Печерской обители, гдѣ внимательно вчитывались въ тексты поученій Григорія Богослова пришла мысль на основаніи ихъ составить трактатъ по мнѳологій? Возникновеніе его отнесется тогда на вѣсколько лѣтъ позже уже къ 60-ымъ годамъ XI столѣтія.

Впрочемъ не русскимъ принадлежалъ вѣрнѣе всего починъ въ использованіи проповѣди Григорія Богослова для цѣлей борьбы со славянскимъ язычествомъ. Проф. Тихонравовъ указалъ на любопытную замѣтку, найденную имъ въ сербскомъ требникѣ и номоканонѣ, находящемся въ Сборникѣ Московской Синодальной Библіотеки 1423 года (№ 307). Тутъ говорится: „Сказаніе о скаръшнихъ бозѣхъ еллинскихъ, сутже и испагѣхъ въ прьвомъ словѣ Григорія Богослова, па Богоявленіе, емоуже начало: паки Исусъ мой, паки таинство“ ¹⁾. А къ этому слову Григорія Богослова и составлено толкованіе Никиты Ираклійскаго. Его нашелъ Тихонравовъ въ той рукописи, изъ которой онъ приводитъ отрывки древняго славянскаго перевода Слова (той же библіотеки № 954). Эти толкованія тутъ сокращены и вписано именно относящееся до того самаго мѣста, какое использовано и нашимъ Словомъ „въ толцѣхъ“. Нельзя не пожалѣть, что эти толкованія остались неиздаанными. Они не заинтересовали Тихонравова, такъ какъ по его словамъ въ нихъ нѣтъ ничего, что поясняло бы изданія имъ поученій ²⁾. Итакъ, и у другихъ славянъ проповѣдь Григорія Богослова уже была использована. Она, повидимому, считалась какъ бы классическимъ руководствомъ для поученій новообращенныхъ, не отстававшихъ отъ своихъ прежнихъ давнихъ привычекъ вѣры, культа и обряда. Всего правдоподобнѣе, мнѣ кажется, предположить, что замѣтка сербскаго требника непосредственно византийскаго происхожденія. Именно греку должно было казаться, что Григорій Богословъ сказалъ все, что

¹⁾ Тих. Лѣт. IV, от. 3-ій, стр. 83.

²⁾ Тамъ же.

можно сказать о язычествѣ и выставилъ все его вѣчество съ такой силой и съ такимъ званіемъ. Оттого, когда пришлось византійскимъ книжвикамъ вновь столкнуться съ фактами язычества — и черезъ сколько лѣтъ! — на этотъ разъ язычества славянскаго, па что было указать славянамъ-христіанамъ, какъ не па это поученіе?

Оно, значить, уже пришло на Русь какъ руководство, и оставалось только воспользоваться имъ. Писколько подходило оно для этой лѣли, мы это достаточно могли извѣсить и оцѣнить.

Экскурсъ.

Составъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“.

Предложенное въ этой главѣ приуроченіе „Слова иѣкогю Христороубца“ станетъ еще болѣе правдоподобнымъ, если будутъ признаны справедливыми слѣдующія соображенія о составѣ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“. Тѣ же соображенія заключаютъ въ себѣ и новое подтвержденіе произведенной въ этой работѣ критики текста Слова Христороубца.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ извѣстно въ трехъ версіяхъ: 1-ая находится въ Златоструѣ XII в. и нап. Срезневскимъ съ дополненіями по списку 1474 г. (Свѣд. и Зап. XXIV, стр. 36 и слѣд.), 2-ая — та, что вписана въ Лѣтопись и 3-ья — въ Торжественникѣ Румлиц. Музея № 435 л. 340—344, изданная пр. Макаріемъ (*Ученый Зап. 2-го Отд. Ак. Наукъ* [1856] II, 2 стр. 193 и слѣд.). Последняя названа поученіемъ бл. Θεодосіа, игумена Печерскаго, и вызвала по этому особый интересъ. Это поученіе Θεодосію Печерскому однако не принадлежитъ, и версіа Торжественника паиболѣе молода¹⁾. Равнымъ образомъ трудно сомнѣваться и въ томъ, что лѣтописная версіа моложе паходящейся въ Златоструѣ²⁾. Значить, общій источникъ 2-ой и

¹⁾ В. А. Чаговецъ Преп. Θεодосіа Печерскій, его жизнь и сочиненія Кіевъ 1901. (*Изв. Университетскихъ Извѣстій*), стр. 100—101.

²⁾ Тамъ же и ср. стр. 102—103

3-ей версiй составляет первая. Выше я и упоминалъ только о первой версiи. Но какъ относиться къ пей? Надо ли считать это поученiе оригинальнымъ русскимъ произведенiемъ или вѣтъ? Если же это произведенiе русское, то въ какой мѣрѣ оно оригинально? Последнiй вопросъ и подведетъ насъ къ темѣ этого небольшого экскурса. Выше я сопоставлялъ „Слово о казняхъ Божiихъ“ со „Словомъ Григорiя Богослова о избiенiи градомъ“, но при этомъ отклонялъ отъ себя задачу установить взаимныя отношенiя этихъ двухъ поученiй ¹⁾. Мыѣ казалось, что это было бы отступленiемъ въ сторону. Теперь надо произвести это кропотливое изслѣдованiе, потому что, походи, можно будетъ установить и взаимныя отношенiя „Слова о казняхъ Божiихъ“ со „Словомъ Христолюбца“ ²⁾. А отсюда и получатся интересующiя насъ хронологическiя данныя.

Подробно изслѣдовавшiй „Слово о казняхъ Божiихъ“ В. А. Чаговецъ уже раньше меня указалъ на зависимость этого поученiя отъ названной проповѣди Григорiя Богослова ²⁾. Приведа отсюда двѣ, казавшiяся ему особенно убѣдительными выписки, В. А. Чаговецъ пишетъ: „Несомѣнно, что авторъ поученiя „о ведрѣ и казняхъ Божiихъ“, вошедшаго въ составъ Самеоновскаго (?) Златоструя, былъ знакомъ съ этимъ сочиненiемъ Григорiя Богослова, которое, такимъ образомъ, было однимъ изъ его источниковъ. Это положенiе еще болѣе доказываетъ греческое происхожденiе Слова—мыѣнiе высказанное И. Срезневскимъ въ формѣ догадки“. Я постараюсь обосновать зависимость „Слова о ведрѣ и казняхъ Божiихъ“ отъ „Слова объ избiенiи градомъ“ нѣсколько иначе, и тогда окажется, что едва ли можетъ быть и тѣнь сомнѣнiя въ томъ, что „Слово о ведрѣ и казняхъ Божiихъ“ произведенiе русское.

В. А. Чаговецъ опредѣлилъ восемь цитатъ изъ Слова Божiя, встрѣчающихся въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божiихъ“, Эти цитаты слѣдующiя: Иовль 2, 12; Ис. 48, 4; Амось, 4, 7—8; то же 4, 9; то же 4, 10; Малахiя 3, 5—7, 10—14; Кн. Притч. 1, 28—29; Иовль 2, 23—25 ³⁾, Но г. Чаговецъ не замѣтилъ, что первыя три цитаты встрѣчаются и у

¹⁾ См. выше стр. 96.

²⁾ В. А. Чаговецъ, I. с. стр. 122.

³⁾ Тамъ же, стр. 107—109.

Григорія Богослова въ проповѣди о градобитіи. Приведу en regard соотвѣтственныя мѣста изъ древне-славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова и изъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“. Приведу тутъ же и самыя тексты по переводу св. Синода.

Слово Гр. Бог. Слово о ведрѣ и
объ изб. града. казняхъ Божіихъ.

Св. Писаніе.

Плачеться бла- Глаголетъ бо самъ „Но и нынѣ говоритъ
жеяи Иониль, пророкъмъ къ намъ: еще Господь: обрати-
истыльнниа зем- „обратитесь къ мнѣ тесь ко Мнѣ всѣмъ
ли. всѣмъ сердцьмъ ва- сердцемъ своимъ въ по-

Буд. XIII Сл. шимъ, постымъ и стѣ плачѣ и рыданіи“.
стр. 231, л. плачымъ и въплемъ“.
307, Ѳ. Срезн. Свѣд. изам. Іюль 2, 12.

(Подлинныя XXII, стр. 36—37.
словъ пр. нѣтъ).

Разоумѣю яко Богъ пророкъмъ намъ „И зналъ, что ты упо-
жестокъ еси, и глаголетъ: „розоу- репѣ, и что въ шеѣ
жила желѣзна мѣхъ, рече, яко же- твоей жилы желѣзныя,
выя твоя; си ре- стокъ еси, и пия же- и лобъ твой—мѣднѣй“.
четь къ мнѣ. лѣзна выя твоя“.
Ис. 48, 4.

Тамъ же, стр. Тамъ же, стр. 37.
235 л. 312, а.

И оудръжахъ отъ Того ради оудръжахъ „И удержалъ отъ васъ
васъ дъждь; дѣлъ отъ васъ дъждь дѣлъ дождь за три мѣсяца
единаъ одъжденъ же единъ отъждитъ до жатвы; проливалъ
бысть; и дѣлъ и другаго не отъ- дождь на одинъ городъ,
егоже не одъ- ждитъ и исше а на другой городъ не
ждитъ, исше. Тамъ же, ниже. проливалъ дождя; одинъ

Тамъ же, не-
много выше.

участокъ напоемъ былъ
дождемъ, а другой не
окропленный дождемъ,
засыхалъ“.

Амосъ 4, 7.

Поразихъ вы ик- Поразихъ вы зноимъ Я поражахъ пась ржою
теремъ, и раждь- и различными язл- и блеклостью хлѣба;
женнемъ, и ос- ми, то и тако не обра- множество садовъ ва-
лабляемъ, и тистеса къ мѣя... шихъ и виноградниковъ
ничто же боле сего ради винограды вашихъ, и смоковницъ
бысть. Извѣноу- ваша и смокъви ваша вашихъ и маслинъ ва-
бещадьствопахъ и явы и доубравы шихъ пожирала гусе-
вы оружиимъ, и истьрохъ, глаголетъ ница—и при всемъ томъ
питакоже обра- Господь, а зълость вы не обратились ко
титсся къ миѣ— вашихъ немогохъ ис- Миѣ, говоритъ Господь.
глаголетъ Гос- тьрти. Посылахъ на Посылалъ Я на пась
подь. вы розлячпыя болѣз- моровую язву. подобную

Тамъ же, стр.
236 л. 313, β.

пи и смърти тяжь- Египетской, убивалъ ме-
кы и яа скотѣхъ чемъ юношей вашихъ,
каши свою показяхъ, отводя коней въ плѣнъ,
то и тако не обрати- такъ что смрадъ отъ
тосся...

Тамъ же, стр.
37—38.

малелъ въ ноздри ваши,—
и при всемъ томъ вы
не обратились ко Миѣ,
говоритъ Господь.

Амосъ 4, 9—10.

Далѣе въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ слѣдуетъ однако длиннал цитата изъ Малахін, которой пѣтъ въ „Словѣ Григоріа Богослова“, и можно было бы считать, что всѣ сдѣляныя сближенія случайны, если бы еще дальше не нашлось того наибольшаго совпаденія между обонми словами, на которое было уже указано.

Сл. Григ. Бог. о градо-
битіи.

Сихъ бо ради приходитъ гнѣвъ божи на сныи противныи; сихъ ради, ли затваряется небо, ли зълѣ отъпрѣзается, ... (овогда ведро гвора, овогда славою оуби-

Слово о ведрѣ и казняхъ
Божіихъ.

Да того затваряется небо, ово ли зълѣ отъпрѣзается, градъ въ джда мѣсто поуцал, ово ли сланою плоды оузнабляи и землю ведръмъ томл нашихъ ради зълость.

вая, овогда градъ въ дѣжда
мѣсто поущая, пятнѣшнюю
нашу казнь).

Буд. XIII сл. Гр. Б.
стр. 243—244.

(Овъ пожьре неводу своему
няишю мноого... (Овъ грѣ-
боу створи на стоуденыци,
дѣжда нескы отъ него).

Тамъ же, стр. 243.

Срезп. Свѣд. и зам.
XXII, стр. 40.

Рскосте створимъ зълая да при-
дутъ на ны добрая: пожьртѣмъ
стоудепьцемъ и рѣкамъ п
сѣтымъ, да оулоучимъ проше-
ния свол.

Тамъ же, стр. 37.

Г. Чаговецъ приводитъ два другихъ отрывка, схожихъ
въ обоихъ поученіяхъ. Но первое, какъ это показаль самъ
Г. Чаговецъ цитата изъ прор. Амоса 4, 7, (Л. 312, α Буд.
стр. 235), а другое еще дальнѣйшіе отрывки изъ приведеннаго
мною мѣста. (Л. 321 α—323 α Буд. стр. 242—243).

Остановимся, покажемъ, на сдѣланныхъ только-что сопо-
ставленіяхъ и постараемся вдуматься въ то, какіе отсюда
слѣдуютъ выводы для работы надъ составомъ „Слова о ведрѣ
и казняхъ Божіихъ“.

Зависимость отъ Слова Григорія Богослова по случаю избіенія
градомъ не подлежитъ сомнѣнію. В. А. Чаговецъ, первый
высказавшій это предположеніе, совершенно правъ. Но онъ
однако не правъ, когда вслѣдъ за Срезневскимъ думаетъ
о греческомъ происхожденіи Слова о казняхъ Божіихъ. Нѣтъ,
это поученіе русское. Авторъ его имѣлъ передъ глазами не
подлиннякъ проповѣди Григорія Богослова, а его славянскій пе-
реводъ и именно тотъ, что въ числѣ другихъ переводныхъ пропо-
вѣдей Григорія Богослова изданъ проф. Будиловичемъ по
рук. XI в. Заключаю это изъ того, что вся тирада, начинаю-
щаяся со словъ: „овогда ведро творя“, стоящая въ скобкахъ, —
славянская, вѣрнѣе даже русская вставка ¹⁾, а она использована
въ Слово о казняхъ Божіихъ. Тоже самое и замѣчаніе о требохъ
у источниковъ ²⁾. Это первый выводъ. Второй касается самой

¹⁾ Буд. XIII пр. Гр. Бог., стр. 243, прим. 5-ое къ третьему столбцу.

²⁾ Тамъ же, прим. 5-ое ко второму столбцу.

фактуры Слова. Оно не вполне подходит подъ типъ тѣхъ поученій, какія названы выше компилятивными ¹⁾. Тутъ другое. Да, авторъ этого Слова компилировалъ. Но развѣ не видно изъ сопоставленія библейскихъ цитатъ въ обѣихъ Словахъ, что русскій авторъ не просто взялъ ихъ у своего протографа? Это особенно ясно изъ цитаты Іоиля. Григорій Богословъ лишь упомянулъ его, сослался на него; подлинныхъ словъ Іоиля онъ не привелъ. Что же дѣлаетъ русскій авторъ? Онъ обращается къ самой Библии, находитъ подходящее мѣсто у Іоиля и приводитъ его. Онъ, значитъ, составлялъ свое поученіе, пользуясь проповѣдью Григорія Богослова; она служила ему образцомъ; но работаетъ онъ самостоятельно и съ книжками въ рукахъ. Онъ цитируетъ не по памяти, какъ авторы проповѣдей, охарактеризованныхъ мною, какъ вѣчто вроде „спѣвовъ“, извѣстныхъ намъ изъ исторіи развитія произведеній устной словесности.

Мало этого. Авторъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ уже совершенно самостоятельно, безъ указанія на него въ проповѣди Григорія Богослова, вводитъ длинное разсужденіе основанное на прор. Малахіи. Это обстоятельство требуетъ оговорки. Оно опредѣляетъ совершенно особую черту разбираемаго Слова. Авторъ его руководствовался не одной проповѣдью Григорія Богослова. Всѣ тѣ двѣ страницы (по изданію Срезневскаго), которыя начинаются съ цитаты изъ Малахіи до того мѣста, гдѣ авторъ привелъ почти подстрожно выдержку изъ самаго текста проповѣди Григорія Богослова, составлена подъ влияніемъ какого-то другого произведенія проповѣднической литературы. Какое, я не буду стараться опредѣлять. Оно схоже съ тѣми поученіями, что бичуютъ воскресныя народныя забавы и игры и зовутъ вмѣсто нихъ идти на молитву въ храмы Божіи. Намъ важнѣе всего самый фактъ отступленія отъ основнаго прототипа. Прототипъ у этой проповѣди не одинъ. Ихъ было нѣсколько. Въ этомъ отношеніи „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ и должно быть признано произведеніемъ компилятивнымъ.

Слѣдя далѣе за текстомъ Слова и стараясь угадать, какія еще поученія имѣлъ передъ глазами авторъ, когда составлялъ

¹⁾ См. выше стр. 88, 90 и 96—97.

свое знаменитое произведение, мы и наталкиваемся на Слово нѣкоего Христолюбца, два раза использованное и процитированное.

Слово нѣкоего Христолюбца.

Сеже оученье намъ вписася на конецъ вѣка, да не во лжю будемъ рекли, крещающеса: отпадаемъ сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангель его, і всего студа его, да обѣцахомъся Христови. Да аще ся обѣцахом Христови, то чему ему не служим, но бѣсомъ служим і вся оугодья имъ творимъ на пагубу душамъ своимъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ видеть во царствне мое, рекъ ми: Господи, Господи, но творяі волю отца моего“ (Мат. 7, 21).

Привожу по восстановленной мною 1-ой редакціи. См. Тексты.

Слово о ведрѣ и казняхъ Божіяхъ.

Не всякъ бо, рече, глаголяй мнѣ: Господи, Господи внидетъ въ царство небесное, пѣ творяі волю отца моего. Се же есть воля отца небеснаго чистота, въздержанне отъ всего, пощевне, милостивни, покаяние.

Срезн. Свѣд. и зам. XXII, стр. 41.

Якоже ся обѣцахомъ на святѣмъ крещенни, рскоуще: отрицаемъ ся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ слоужбъ его, и всѣхъ злобъ его, яже выше слышасте, и обѣцаваемъся Единому Богу и т. д.

Тамъ же, стр. 42.

Настоящес изслѣдованіе обнаружило, такимъ образомъ, относительно состава „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ слѣдующее: Во-1-хъ это произведение русское, по не вполнѣ оригинальное, а, по самому замыслу своему, компилятивное. Его авторъ прежде всего использовалъ славянской переводъ Слова Григорія Богослова по случаю избіенія градомъ, взявъ оттуда сначала своски на Священное Писаніе, при чемъ эти своски дополнял, а послѣ привелъ и одинъ доподлинный отрывокъ Григорія Богослова, тоже пересказывающій текстъ Священнаго Писанія. Во-2-хъ между текстами почерпнутыми изъ этого Слова Григорія Богослова авторъ разбираемаго нами поученія использовалъ еще какую-то проповѣдь, говорившую о праздничныхъ народныхъ забавахъ и призывавшую ходить по воскресеньямъ въ церковь. Въ-3-хъ нашъ авторъ воспользо-

вался я Словомъ Нѣкоего Христолюбца. Если я правъ, предположивъ, что именно у Григорія Богослова нашъ авторъ заимствовалъ ссылки на Юлиа, Исаяю и Амоса, нѣтъ основаній сомнѣваться въ томъ, что ссылки на Апостола явились подъ вліяніемъ знакомства со Словомъ нѣкоего Христолюбца, и отсюда же взята и фраза напоминающая крещенымъ, что они обѣщались служить Богу и отрелись отъ Сатаны. Итакъ, „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ обнаруживаетъ знакомство со Словомъ нѣкоего Христолюбца, совершенно такъ же, какъ и указавшя выше ¹⁾ „Слово св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясаніи“, „Слово св. отецъ, како житя христіаномъ“ и Поученіе Луки-Іоанна. При этомъ ясно, что извѣстно было автору „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ Слово Христолюбца въ его первой редакціи. Это оказывается цѣннымъ подтвержденіемъ моей работы надъ текстомъ. Последнее вытекаетъ изъ того, что никакія замѣчанія Слова Христолюбца о язычествѣ и двоевѣрїи въ „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ не вошли.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ уже существовало, когда возникалъ Начальный Кіевскій Сводъ. Можетъ быть это поученіе было составлено и раньше ²⁾. Особенно если мы примемъ въ соображеніе, что въ лѣтопись оно вписано нъ уже измѣненномъ видѣ, примѣненное не въ „скудости“, а къ другому бѣдствію: нашествію иноплемениковъ, составленіе этой проповѣди можно отнести назадъ на нѣсколько лѣтъ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что использованное ею ¹⁾ Слово нѣкоего Христолюбца ²⁾ отнюдь не моложе середины XI в. Предложенное въ предшествующей главѣ приуроченіе подтверждается, такимъ образомъ, еще однимъ совершенно объективнымъ аргументомъ.

¹⁾ Стр. 91 и 103—104.

²⁾ Шахм. Раз стр 168, § 114. На стр 675 въ прим., къ стр. 520 строк 17 и слѣд. А. А. Шахматовъ высказываетъ предположеніе, что Слово это было извѣстно уже въ 1050 году.

УІІ.

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово нѣкогого Христолюбца“ преслѣдуетъ только одно: пириства и сопряженія съ ними игри, пѣсни и забавы. Таковъ нашъ памятникъ при своемъ возникновеніи въ серединѣ XI в. Ни о чемъ другомъ не говорилось въ немъ ни слова. Все остальное называется уже сверхъ этого, причѣмъ настолько заглушаетъ первоначальный замыселъ, что только вчитываясь очень внимательно, можно его доискаться. Однако, вставка В вносила прежде всего свѣдѣнія о схожемъ: о кутьѣ и трапезѣ роду и роженяцамъ, а затѣмъ, въ вставкѣ в, запутывался въ этомъ противоположеніи „законнаго обѣда“ и „незаконной трапезы, мѣвмой роду и роженяцамъ“, компиляторы опять-таки развивали дальше то же самое. Они какъ бы говорили, что лучше ужъ прямо пировать съ язычниками и по-язычески, чѣмъ предавать своему печестію какое-то христіанское обличье и прямишивать къ нему „чистыл моляты“. Въ данномъ мѣстѣ первоначальный замыселъ, значить, развивается безъ перерыва и дальше. Въ „Словѣ Григорія Богослова како погаци суще изици кланялися идоломъ“, гдѣ послѣдовательность вставокъ видна ясясе, и оказалось, что самыя первая касались именно

рожаничной трапезы, т.-е. прежде всего внесено было опять-таки извѣстіе о нѣкотораго рода пиршествѣ. Ни о чемъ такъ часто не упоминаютъ и другія поученія, какъ о разнаго рода идолжертвенныхъ моленіяхъ. Только объ играхъ и забавахъ, пѣсняхъ, гудцахъ, скаморохахъ, гусяхъ, позорищахъ, копуцахъ еллинскихъ и басняхъ жидовскихъ, пляскахъ и томъ, под. говорятъ наши памятники еще чаще. Но вѣдь все это тѣсно сопряжено съ пиромъ, особенно, когда пиръ брачный. Красной нитью проходить, стало быть, одинъ мотивъ: борьба противъ пировъ и игрищъ. Вотъ, на чемъ съ самаго начала сосредоточилось вниманіе христіанскихъ просвѣтителей.

Это обстоятельство заставляетъ при изслѣдованіи древнѣйшихъ редакцій памятниковъ, поставленныхъ въ центрѣ настоящей работы, отвлечься отъ вопроса о составѣ древнерусскихъ языческихъ вѣрованій, но оно даетъ за то возможность продумать одну изъ самыхъ важныхъ задачъ исторіи литературы: взаимныя отношенія христіанства и поэзіи. Таково и будетъ содержаніе слѣдующихъ главъ.

Что церковь прежде всего преслѣдуетъ пиры, пѣсни и игрища, это бросается въ глаза и при самомъ первомъ и бѣгломъ знакомствѣ съ литературой нашихъ древнихъ поученій. Поэтому оно никогда и не замалчивалось. Пьянство, пѣсни и игры бѣсовскія, всевозможныя пиршества: тризны, брачныя пиры, праздничный разгулъ, скоморошество, а отсюда вся цѣлкомъ народная поэзія всегда и церковью, и фольклористами, и историками литературы признавались послѣднимъ пріютомъ язычества, послѣднимъ напоминаніемъ о немъ и его послѣднимъ пержиткомъ. Считается, что христіанская аскетическая мораль не терпѣла и не можетъ терпѣть всего этого. Ревнителі древней народной поэзіи оттого нѣсколько исподлобья посматриваютъ на христіанство, не мирясь съ его ригоризмомъ, не пожалѣвшимъ „человѣческую слишкомъ человѣческую“, а, можетъ быть, и нечестивую, по такую заманчивую своей пестротой, красоту поэзіи. Широко распространено также мнѣніе, что именно восточная церковь была въ этомъ отношеніи особенно сурова. Считается, что она тутъ послѣдовательнѣе западной, что наши средніе вѣка оттого и не дали намъ почти никакой художественной литературы, кромѣ этого чуда изъ чудесъ, единственной блеснув-

шей звѣзды: „Слова о полку Игоревѣ“. Отсюда все средневѣковье, у насъ тѣмъ болѣе, во и на западѣ, кажется суровымъ, и сумрачнымъ, напряженно раздумывающимъ только о будущей жизни и требующимъ въ настоящей отреченія отъ міра и презрѣнія плоти. Такъ смотрѣть даже многіе изъ тѣхъ, кому однако знакома поэзія трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ, тамъ, на западѣ, даже судя по тому, что дошло до насъ, такая богатая, яркая, жизнерадостная, воспѣвающая славныя боевыя схватки, прекрасныхъ дамъ, пиры, пляски и забавы подъ свѣжей весенней зеленью, словомъ поэзія, сама назвавшая себя: „любовь, радость и молодость“ (amors, joi e joven).

При свѣтѣ такихъ именно взглядовъ прежде всего разсматривается лѣтописный разсказъ о пирахъ Владиміра ¹⁾, этого „ласковаго князя“, въ сѣняхъ или въ терему котораго до сыти пила и ѣла его дружина, потому что „Руси веселіе пити“, засѣдая совсѣмъ такъ, какъ рыцари Артура вокругъ заколдованнаго Круглаго Стола. Пирь Владиміра и стали точкой отправленія, мѣстомъ встрѣчъ и мѣстомъ подвиговъ нашихъ „славныхъ и могучихъ богатырей“. Думается потому Владиміръ и капоцизованъ довольно поздно, что ужъ очень онъ былъ ласковъ на своихъ пирахъ ²⁾, ласковъ и къ женамъ, многоженъ удивительный, которому даже его христіанскіе папегиристы приписываютъ двѣнадцать жевъ ³⁾. Первое, что сдѣлалъ Владиміръ крестясь, по словамъ одного изъ этихъ папегиристовъ, это и былъ разрывъ со всѣми жепами, и съ Рогвѣдой ⁴⁾, и съ грекиней и чехиной и т. д. Съ этого времени у него была лишь одна жена Аня. Это извѣстіе объ измѣненіи образа жизни Владиміра вполне подходитъ къ общепринятой теоріи о христіанскомъ ригоризмѣ и подтверждаетъ его. Однако жены женами, а пирь пирами. Крестясь, Владиміръ долженъ былъ перестать быть многоженомъ. И уже, конечно, не могъ онъ иваче вступить въ бракъ съ византійской царевной. Но вѣдь пирь Владиміра впосятъ

¹⁾ Обыкъ подъ 996 годомъ; Лейб. Свода. Лѣт., стр. 98—100; Древн. Сл. у Шахм. Раз., стр. 568—569.

²⁾ Голубинскій. Ист. р. ц. I², 1, стр. 185.

³⁾ Шахм. Корс. Лег. Сб. Лам. II, стр. 1148; Раз., стр. 136.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 1151.

въ Лѣтописяхъ, какъ особенность христіанскаго, а не языческаго періода его жизни. Пирами, описывается, что онъ отпраздновалъ посвященіе Десятиной Церкви ¹⁾. Такъ говорилъ внесенный въ Лѣтопись рассказъ о походѣ на Корсуень ²⁾. Необходимо ли тогда одно связано съ другимъ, т.-е. женолюбие и принципъ „Руси есть веселіе нити“? Дѣйствительно ли широкое должно было прекратиться по принятію христіанства вмѣстѣ съ жаркой жизнью въ Берестовѣ? Вотъ сомнѣніи историко-культурнаго характера, тѣсно связанныя съ пониманіемъ истиннаго смысла всѣхъ этихъ нападковъ нашихъ поученій на пирь и транезы съ „моленнымъ брашномъ“ и сопряженныя съ ними „игры и пѣсня Бѣсовскія“.

Мѣ уже приводилъ по другому поводу, но въ связи съ тѣмъ же наставленіемъ „Слова Христолюбца“ это выраженіе: „святїи отци не вѣсбрашиша намъ того еже нити и листи и в законѣ и в подобно времїи“ ³⁾. Тутъ, конечно, не просто трупамъ, но все не разрѣшеніе вообще принимать пиво. Дѣло идетъ именно о пьянствѣ. Наши проповѣди довольно часто бичуютъ пьянство и изображаютъ всѣ его послѣдствїя въ самыхъ мрачныхъ краскахъ ⁴⁾. Онѣ представляютъ дьявола восклицающимъ: „никогдаже тако веселюся и радуюся о жертвѣ поганыхъ челоувѣкъ, яко же о пьянствѣ христіяныхъ“ ⁵⁾. Но прямого требованія воздержанія отъ крѣпкихъ напитковъ и вообще анти-алкоголизма въ нашихъ проповѣдяхъ нѣтъ. Дѣйствіе алкоголя само по себѣ вовсе не считается сквернымъ. „Слово о недѣлїи Іакова брата Господня“ высказывается въ этомъ отношеніи совершенно ясно: „Рече бо пророкъ: хлѣбъ сердце челоувѣку укротитъ, а вино возвеселитъ. А ми же сгда пиемъ, то не въ веселїе, супротивъ закону Божею творимъ: питие на веселїе дано, а не на пьянство“ ⁶⁾. Противоположеніе веселія пьянству указываетъ не на ригоризмъ, требующій аскетизма, а лишь на упорядоченіе пир-

¹⁾ Лѣтб. Св. Лѣт, стр. 98.

²⁾ Шахм. Корс. Лѣт. Сб. Лам. II, стр. 1117.

³⁾ См. выше стр. 15—46.

⁴⁾ Такого особенно поученіе о пьянствѣ какъ у Срезневскаго Свѣд. и зам. г. III, стр. 321 и слѣд.

⁵⁾ Пов. Нам. III, стр. 103.

⁶⁾ Тамъ же стр. 69.

пешественнаго веселья. „Слово святыхъ отецъ о пьянствѣ“ говоритъ: „Питие убо умнымъ на веселіе есть, а несмысленнымъ, иже упиваются часто, во пьянство“¹⁾. Мораль не далекая отъ поговорки: пей, да дѣло разумѣй. Въ этомъ же направленіи существовали и болѣе подробныя наставленія: не надо пить больше трехъ чашъ²⁾, не надо пить до обѣда³⁾. Такъ учатъ даже каноническіе памятники не только миряны, но и священниковъ. Поэтому терминъ: упорядоченіе и будетъ самымъ точнымъ. Подъ него подойдетъ и увѣщаніе священниковъ не ходить на пиры не зваными⁴⁾.

Иначе и не могло быть. Чтобы понять это, стоитъ лишь вздуматься въ экономическія условія того времени. Мы вѣдь имѣемъ дѣло съ обществомъ, живущимъ самодовлѣющимъ хозяйствомъ. Имущій отличается отъ немущаго прежде всего количествомъ запасовъ различныхъ продуктовъ потребленія. То же самое въ деревнѣ и въ городѣ. Въ городѣ живутъ владѣлицы лѣсей и сель. Кто поить и кормить, не только угощаетъ: этимъ самымъ богатый и благотворитъ. Благотворительное значеніе пира выразилось ясно въ одномъ изъ отвѣтовъ митропол. Іоанна II. Онъ говоритъ о пирахъ въ монастыряхъ устраиваемыхъ мирянами. Извѣстіе странное. Казалось бы, какимъ образомъ могли пиры имѣть мѣсто въ обителяхъ? А между тѣмъ митрополитъ и ихъ не бичуетъ какъ вопіющее нечестіе. Нисколько. Приведу все это любопытное мѣсто:

Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзываютъ мужа ввупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣваетъ, кто лучей створитъ пиръ, си ревность не о Бозѣ, но отъ лукаваго бываетъ ревность си и [де]сною лестью приходяци и образъ милости и духовное оутѣшенье привидяцимъ [и] творящимъ пагубу. Подобаетъ сихъ всею силою възбранити епископомъ, наочаючи иво пьянству

1) Тамъ же стр. 102.

2) Голубинскій Ист. русск. ц I², 1, стр. 815—816 и указанное выше слово сообщ. Срезневскимъ Свѣд. и зам. III стр. 321 прим.

3) Тамъ же р. в. пр. I, 273 и 279, стр. 920.

4) Тамъ же I, 104 и Срезн. Свѣд. и зам. ч. II, LVII стр. 309.

злу царства Божия лишаться; яко пьянство иного зла послѣдуетъ ¹⁾).

Далѣе и развивается эта послѣдняя мысль. Но вѣдь запретъ опять не самыхъ пировъ, а ихъ безудержности, ихъ обилія, истекающаго изъ желанія выказать щедрость. Эта черта въ ея хорошемъ, а не плохомъ смыслѣ, не какъ похвальба, а скорѣе какъ неразумное усердіе, выставляется въ самомъ концѣ этого отвѣта; иначе трудно понять слѣдующія слова:

и мнѣть, что добро творять нищелюбы, иже ко мнѣхъ любви, [и] не примати изды. ²⁾

Пиръ, такимъ образомъ, одновременно и милостыня. Древній пиръ всегда былъ болѣе или менѣе для званныхъ и не званныхъ, и никогда, ни въ коемъ случаѣ, какъ въ наши времена, не для избранныхъ. Широко должно быть извѣстно, что идетъ пиръ и что заготовлено столько, что хватитъ про всѣхъ. Только при этомъ условіи прихода на пиръ незванныхъ, какъ установленнаго обычая, и имѣетъ смыслъ запретъ священникамъ являться безъ зова.

Но пиръ одновременно и жертва. Трудно прослѣдить въ какой мѣрѣ и всегда ли, но вельзя сомнѣваться въ томъ, что почти каждое „моленіе“, каждая жертва, каждое справленіе того или другого праздника или просто обряда — все это было сопряжено съ пиршествомъ. Для насъ особенно важно вникнуть въ это застарѣлое чувство, по которому прѣвсшіе обильной жертвы и самая возможность совершать великое моленіе составляютъ главную надежду и центральную религіозную заботу человѣка. Это чувство не исчезло; оно лишь претворилось. Обиліе праздничнаго стола — показатель довольства, источникъ радости, предметъ гордости и въ нынѣшнее время. Праздничный разгулъ, въ которомъ часто обвиняють крестьянъ и который важется безумнымъ, исходить изъ этого древняго бытового пиршества, когда не жа-

¹⁾ Тамъ же. р. к. пр. I, 16 § 29.

²⁾ Тамъ же.

дѣли запасовъ, потому что и дѣвать ихъ было, строго говори, некуда, и потому что именно къ этому времени и для этой цѣли и скоплялись запасы всякаго съѣдобнаго добра, варилось пиво, готовилась обильная пища для себя, и ввидѣ моленія, и для всякаго, кто захочетъ прійти, для званыхъ и незваныхъ, особенно же для людей веселья, позднѣе для скомороховъ.

Наши памятники упоминаютъ о двухъ такихъ моленіяхъ — пиршествахъ. Одно изъ нихъ моленіе въ бани павьимъ, сохранившеся и до сихъ поръ почти въ такомъ же точно видѣ. Всего подробнѣе объ этомъ рассказано въ компилятивномъ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“. Топить бани, думая, что придутъ мыться предки и потому сыпуть пепелъ, по составію котораго судятъ о томъ, явились ли предки или нѣтъ. Тутъ же ставятъ мясо, яйца, масло и послѣ все это сами ѣдятъ. Другое подобное моленіе это тѣ трапезы роду и рожавицамъ, что особенно безпокоили проповѣдниковъ и стали предметомъ двоевѣрія.

Фольклористовъ и мифологовъ родъ и рожавицы интересовали всего болѣе въ связи съ вопросомъ о томъ, правъ ли былъ Проконій, отрицавшій у нашихъ предковъ самое существованіе представленія о судьбѣ. А. Н. Веселовскій сопоставилъ рядъ сказокъ, иллюстрирующихъ вѣрованія въ уготованную и разъ на всегда предрѣшенную человѣку судьбу или долю съ представленіемъ о случаѣ, встрѣчѣ, при чемъ оставилъ открытымъ вопросъ о томъ, что преобладало въ славянскомъ міросозерданіи: оба вѣрованія борются между собою ¹⁾. Недавно проф. Солянн, напротивъ, старался показать, что всѣ сказки о Долѣ античнаго происхожденія ²⁾. Проф. Владиміровъ высказалъ предположеніе, что родъ не что иное какъ

¹⁾ „Судьба и Среча принадлежать во всякомъ случаѣ двумъ исключаяющимъ другъ друга міросозерцаніямъ, разнообразно поминувшимся въ славянскомъ представленіи судьбы. И не въ одномъ славянскомъ: *sorte et forte, доля и тѣлѣ*, точно также отнчаются содержаніемъ идеи“. Разыск. въ области духовнаго стиха XIII. Судьба-Доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ *Сборникъ Отд. русск. яз. и сл. Академіи Наукъ Спб.* 1890 т. 46 стр. 172—261.

²⁾ Горе и Доля въ народной сказкѣ. *Университетскія Известія* № 10 Кіевъ 1906 г.; ср. еще Полянск. Новыя данныя для исторіи рожавицъ. *Этнограф. Обзорніе* 189

современный доявой, судя по пуганью дѣтей родомъ, упомянутому въ „Словѣ Данила Заточника“ ¹⁾. Такъ обстоитъ дѣло въ учебной литературѣ. Намъ покажется важно не то. Всего существеннѣе самая обрядовая трапеза. „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“ называетъ эти требы „великими“. Очевидно имъ предавало населеніе большое значеніе и самый размѣръ жертвы могъ подходить подъ такое опредѣленіе. Тоже Слово называетъ рожаничскую трапезу „второю“. Значить, отдѣльно отъ обычной ставилась еще одна, жертвенная ставилась свачала, вѣроятно, такъ же напоякъ, какъ трапеза вавьямъ въ банѣ, а послѣ съѣдалась въ молитвенномъ настроеніи. Изъ чего состояло приношеніе, сообщаетъ одна изъ разсѣянныхъ по сборникамъ каноническихъ статей. Она называетъ крупичные хлѣбы, сыры и черпала добровоннаго вина ²⁾. Другая такая же статья говоритъ, что „крають хлѣбъ“, и кромѣ сыра упоминаетъ еще медъ ³⁾. Тѣ же лства перечислены и въ „Вопросахъ Кирика“ ⁴⁾. Что эти трапезы были сопряжены и съ питьемъ, на это указываетъ выраженіе „черпала добровоннаго вина“. Еще опредѣленнѣе свидѣтельство „Вопросовъ Кирика“, гдѣ сказано „горе пьющимъ рожаницѣ“.

Все это вызываетъ представленіе о рожаничвой трапезѣ, какъ объ особомъ обрядовомъ пиршествѣ, а о самихъ нихъ, какъ о тѣхъ феяхъ, являющихся при рожденіи младенцевъ, о которыхъ мы всѣ знаемъ съ дѣтства по сказкамъ аббата Перо и ихъ очень популярнымъ передѣлкамъ. Рожаницы, конечно, не свойственны древнему религиозному сознанію, только славяно-русскому. Всѣ индо-европейскіе народы молились и заклинали, справляли требы и вѣрили своей первобытной вѣрой не только схоже, но и почти одинаково, а элементы ихъ вѣрованій, культовъ и обрядовыхъ дѣйствъ роднятъ ихъ со всѣмъ человѣчествомъ. Это обстоятельство заставляетъ изслѣдователей древнихъ религій расплываться по широкому раздолью сопоставленій и сближеній. Отсюда шаткость построеній. Но оттого менѣе всего достигаетъ истии

¹⁾ Пош. Пам III стр. 319.

²⁾ Тихопр. Литт. III, ота III стр. 86.

³⁾ Срезв. Свѣд и Зап. т. II, LVII стр. 314.

⁴⁾ и. др. р. к. пр. I, 31 § 30.

наго пониманія древняго религіознаго уклада тотъ, кто хочегъ искать съ самаго начала, прежде всего національнаго. Особенности сказывались, конечно, лишь въ подробностяхъ. Но и то? Поэтому и не вдавался въ сложный вопросъ о значеніи и смыслѣ культа рода и рожаницъ, объ отношеніи ихъ къ понятіямъ фатума и судьбы, о томъ, насколько правъ былъ Прокопій, сказавшій, что славяне не знали фатума и, наконецъ, какъ надо понимать вѣру въ судьбу и долю, какіи она должна была претерпѣть измѣненія на пути своего развитія у простого народа и у волхвовъ, носителей сокровенной мудрости, у болѣе развитыхъ простыхъ людей и на самой высшей ступени осмысленія у философовъ древности, — оставивъ все это въ сторонѣ, приведу все же одну апалогію изъ міра не русскаго и даже не славянскаго. Мнѣ кажется она существенной особенно потому, что она взята не изъ пестрой неустойчивости сказочныхъ образовъ, а изъ быта и обряда. Наши рожаничьи трапезы прежде всего напоминаютъ „ставянье приборовъ“ феямъ, извѣстное изъ фольклора Запада. Оно засвидѣтельствовано и даже воспроизведено въ пьесѣ трувера Адама де-ла Галь: *le jeu d'Adam* ¹⁾. Произведение это XIII в. Феи являлись вслѣдъ за ихъ вѣстникомъ *Neglequin*, и публика должна была видѣть, какъ усядутся онѣ за столъ и слышать ихъ прорицанія объ самомъ авторѣ пьесы. Чтобы можно было такъ подшутить, надо было, конечно, чтобы вѣра въ фей-рожалницъ уже исчезла. Но о нихъ помнить еще долго; вѣра эта исчезла далеко не безслѣдно. Она едвали не дождала до времени Перо т.-с. до XVII в. Въ процессѣ Іоанны д'Аркъ упоминается тоже о трапезахъ фей-рожалницамъ въ той мѣстности Лотарингіи, откуда была родомъ Орлеанская дѣва ²⁾.

Итакъ роженницы — прежде всего моленіе, объектъ жертвы и жертвеннаго пира. Онѣ окутывали мысль и чувство, укоренены были въ привычкахъ, освящены созданіями воображенія и имѣли значеніе въ самомъ главномъ и основномъ — въ хозяйствѣ. Если мы задумаемся теперь въ положеніе при-

¹⁾ См мою статью „Литературная исторія Арраса въ XIII вѣкѣ“ *Ж. Мин.* Нар. пр. 1900. Февраль стр. 284.

²⁾ *Anatole France Vie de Jeanne d'Arc Paris 1908 г. II pp. 12 — 13.*

принести. Вѣками въ это отчужденіе продуктовъ привыкли вкладывать надежду; главное религіозное отправление было именно въ этомъ. Тутъ священнику надо было не требовать, просить, можетъ быть, вымогать, тутъ нужно было совершенно другое и очень опасное для чистоты вѣры: обставать выгодный священнику по существу пріемъ продуктовъ такъ, чтобы приносящій чувствовалъ удовлетвореніе, чтобы это успокаивало его и отвѣчало потребностямъ его темной вѣры. Такъ подошли мы вплотную къ возникновенію тѣхъ именно проявленій двоевѣрія, какія бичуетъ „Слово Христолюбца“.

Съ самаго момента распространенія христіанства на Руси устанавливается два привошенія этого послѣдняго типа; это кануны отъ греческаго *κάνυον* = корзина ¹⁾ и кутья. Кутья имѣла, вѣроятно, болѣе широкое значеніе чѣмъ теперь, но какое, мнѣ дознаться не удалось. Кануны привосятся на канунѣ т.-е. подъ праздникъ. И то, и другое доставлялось охотно; заключаю это изъ того, что центральное церковное управленіе сдерживаетъ рвеніе, запрещаетъ его слишкомъ большое обиліе. Въ довольно позднемъ памятникѣ въ „Сказаніи Изосимы о отреченныхъ книгахъ“ XV в. ²⁾ паходится такое любопытное мѣсто: „носятъ масленую ядь и молочную и яйца съ просирами въ церковь, или съ кутьею, а то все вмѣстѣ попове покажаютъ и свящаютъ: такая дѣйствуя попь, да извержется сана своего: развѣ достойно кутію часту и канунъ вносити въ церковь и свящети, и то по алтарь по посити, а брашно на потребу нищамъ, а не свящати съ кутьею“. Тутъ ясно сказываются и приходятъ въ столкновеніе два взгляда на вещи. Привошившій хотѣлъ освященія. Для этого онъ и несъ. Это ему всего важнѣе, какъ и теперь освященіе пасхальнаго розговена для многихъ важнѣе самаго присутствія на заутрени. Священникъ шелъ на встрѣчу, и вотъ кутья, очевидно въ угоду прихожанамъ, вносится въ алтарь. Самос раннее запрещеніе этого торжественнаго освященія кутьи мнѣ встрѣтилось въ Определеніяхъ Владимірскаго Собора, названныхъ „Правило Кирилла митрополита“ ³⁾.

¹⁾ Тамъ же стр. 535.

²⁾ II. др. р. к пр. I, 791 Памятникъ поздній, самаго конца XV, но значеніе очевидно касается глубокой древности.

³⁾ Тамъ же, 99—100

ходскаго духовенства, то станетъ совершенно ясно, во-первыхъ, почему тутъ была наиболѣе подходящая почва для двоевѣрія, а во-вторыхъ, почему центральное духовное управленіе должно было съ особой заботливостью отнестись къ прекращенію именно вотъ этого моленія народнаго.

Намъ трудно себѣ представить приходъ безъ земли и священника, вовсе не ведущаго никакого хозяйства. Однако „церковная земля“ явленіе весьма недавнее. Оно не восходитъ дальше Екатерины ¹⁾. Въ XVI в. къ нѣкоторымъ церквямъ была приписана земля, а къ нѣкоторымъ нѣтъ ²⁾. Чѣмъ же жилъ священникъ? Онъ стало-быть зависѣлъ исключительно отъ такъ наз. „славъ“ т.-е. сборовъ съ прихожанъ натурой, какъ это дѣлается до сихъ поръ, и отъ отпращиванія требъ ³⁾. Но ни сборы, ни требы не могли быть правильными въ первые вѣка христіанства. Ни то ни другое не могло имѣть характера обязательности. Населеніе надо было еще приохотить къ молебнамъ, крестинамъ, христіанскому браку и христіанскому погребенію. Въ другой связи мы сейчасъ увидимъ, что все это было весьма мало распространено. Оттого не плата за потребу, какъ плата за трудъ, должна была выдвинуться на первое мѣсто, а приношеніе, какъ приношеніе жертвенное. Различіе между тѣмъ и другимъ, т.-е. приношеніемъ—платой и приношеніемъ—жертвой, громадное. Въ первомъ случаѣ происходитъ простой переходъ дѣнностей изъ однихъ рукъ въ другіе. Священникъ за оказываемыя имъ услуги становится обладателемъ извѣстныхъ дѣнностей и, вѣдѣхъ, безразлично. Онъ принимаетъ натурой, но платитъ препятствія къ тому, чтобы ему было заплачено деньгами. Во второмъ случаѣ вся тяжесть, все значеніе въ самихъ продуктахъ приносимыхъ и отчуждаемыхъ по религіознымъ побужденіямъ, и священникъ только пользуется ими, какъ представитель культа. Въ первомъ отношеніи мірянину нужна треба т.-е. крестины, похороны, вѣнчаніе, молебенъ, а плата за это, пожалуй, даже тягостна, какъ въ силу матеріальныхъ, такъ и религіозныхъ причинъ. Во второмъ случаѣ хочется

¹⁾ Голубинскій. Ист. русск. ц. I², 1 стр 542 прим

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же стр 536—538.

Въ пунктѣ 1-омъ сказано: „Ничто же да не внесено боудеть въ Божия алтарь, ни коутья, ни ино что отиноудъ“. Тоже повторено и въ „Епископскомъ поученіи повопоставленному священнику“¹⁾: „въ алтарь не носи коутьѣ, ни пива“. Въ „Словѣ Христолюбца“ сказано только „а лише коутья“, и эти слова принадлежатъ къ самымъ первымъ вставкамъ. Надо ли заключать отсюда, что въ XI в. кутья считалась вообще не допустимой? Это остается не яснымъ. Но во всякомъ случаѣ можно признать канунъ и кутью первыми, и возникшими, и оставшимися лишь наполовину запрещенными обрядами церковнаго двоевѣрія.

Что касается кануна, то можно пойти и дальше. Канунъ, названіе превратившееся въ календарное обозначеніе, можетъ быть въ такомъ распространенномъ смыслѣ и зашедшее на Русь, сталъ праздникомъ и празднествомъ, не только предметомъ и срокомъ приношеній, но и пиршествомъ, а отсюда и временемъ игрищъ. Этотъ послѣдній характеръ кануна засвидѣтельствованъ 8-ымъ пунктомъ „Правилъ Кирилла митрополита“:

Все слышахомъ і въ субботу вечерѣ собираются вкупѣ мужи и жены, и играютъ и пляшутъ бестудно, и скверну дѣють въ ночь святаго въскресенія, яко Дионусовъ праздникъ празднують нечестивіи елви вкупѣ мужи и жены, яко в кони вискають и ржутъ, и искверну дѣють. И шнѣ да останутся того²⁾.

Суббота вечеромъ, это вѣдь несомнѣнно канунъ. Что канунъ значить и праздникъ со всѣми его обычными радостями: обильной пищей и питьемъ, можно заключить изъ апокрифической легенды о св. Николаѣ, сохранившейся въ древней письменности, гдѣ бражникъ встрѣтивъ у воротъ рая Николая Угодника, исполняющаго тутъ обязанности ап. Петра, оправдывается, что самъ святитель велѣлъ кануны справлять т.-е. бражничать³⁾. Никола Угодникъ оттого упоминаеть въ подоб-

¹⁾ Тамъ же, 106.

²⁾ Тамъ же 100.

³⁾ См. мою работу о „Никола Угодникъ и Св. Николай“ *Зап. Неофил. Общ. при Спб. Универс.* 1892, стр. 55.

номъ разскажѣ, что въ его честь— „братчины инкольщны“, общественныя пиршества, воспѣтыя въ былинахъ о Василіи Буслаевѣ. И братчина связана съ канунами. Братчинами долго назывались деревенскіе праздники т.-е. теперь уже праздники въ честь того святого, которому, посвящена деревенская часовня ¹⁾, а когда-то, несомнѣнно приуроченная къ чему-нибудь другому, весьма вѣроятно и къ культу предковъ. Такъ влекла сама жизнь, самый древній укладъ ея, замѣстителей языческаго жречества, все ближе притягивая ихъ къ тому же обрядовому обиходу, къ тѣмъ же, только заново и по новому осмысленнымъ потребностямъ населенія, къ тѣмъ же, по во имя новаго, преслѣдуемымъ выгодамъ самихъ священнослужителей.

Но одними ли требами, славами, канунами жило приходское духовенство? Проф. Голубинскій предполагаетъ, что выходившіе изъ среды крестьянъ священники оставались крестьянами т.-е. продолжали жить земледѣльческимъ трудомъ ²⁾. Это очень вѣроятно по аналогіи съ послѣдующимъ, хотя прямыхъ указаній на подобное положеніе вещей нѣтъ. Не будетъ ли тогда позволительно провести и другую аналогію съ послѣдующимъ, аналогію съ положеніемъ тѣхъ, кто находится на попеченіи крестьянскихъ обществъ, не владѣя землею? „Слово Христолюбца“ въ обращеніи къ священникамъ говоритъ имъ: „Того бо ради пьете и ясте и дары смлите у нихъ. Аще ли поучити ихъ не хотите, да не примѣшантесе къ нимъ“. Поученіе, такимъ образомъ, различаетъ двѣ разныя вещи: дары съ одной стороны и питье и ѣденіе у паствы съ другой. Нельзя ли понять это въ самомъ прямомъ и буквальномъ смыслѣ? Какъ будто бы ничего не мѣшаетъ этому, а аналогія на лицо. Еще такъ недавно „ученикъ“ т.-е. вольнонаемный учитель, котораго приглашали не совсѣмъ еще обнищавшія деревни для обученія ребятинекъ грамотѣ столовались, переходя изъ дома въ домъ, отъ однихъ родителей своихъ воспитанниковъ къ другимъ. Они именно „пили и ѣли у нихъ“. Самый простой способъ платы натурой. Не находился ли когда-то и священникъ въ томъ же положеніи?

¹⁾ Голубинскій Ист. русск. ц. I², стр. 539.

²⁾ Тамъ же стр. 543.

Представленіе о чѣмъ-либо подобномъ возникать неволью, когда знакомилъ съ запрещеніемъ „Святительскаго поученія повопоставленному священнику“: „Не званъ не ходи на пиръ и на покормъ“¹⁾. Или когда читася такое наставленіе священникомъ: „Яко пси пакостивѣи налезаете чюжая трапезы и не можете насытитися от неюдържанія своего и домы чюжая обходите и непозвани, гдѣ яко скоти на заколснїе питаются и пїете яко въ оутель мѣхъ вливаете“²⁾. Какъ можетъ ходить домовитый, осѣдлый, имѣющій собственное хозяйство священникъ „на покормъ“? И что значитъ это выраженіе, если въ немъ нельзя видѣть только что указанной формы общественной оплаты пастырскаго труда. Что она должна была приводить къ недоразумѣніямъ, къ объясненіямъ и столкновеніямъ самаго грубого свойства—это понятно, и этимъ и объясняется только что приведенное наставленіе, но не отсюда ли и стремленіе сдѣлать самихъ священниковъ хозяйственными, стремленіе и ихъ самихъ приобщиться къ хлѣбопашеству, получить, сразу и разъ навсегда землю, вмѣсто этого очереднаго прокорма?

Таковы обстоятельства, дѣлающія болѣе чѣмъ необходимыми увѣщанія на соборахъ: „взлюблени, бѣгайте жертвы идольскѣи и трѣбокладеня и всея слоужьбы идольскыя“. Эти слова выселы въ „Слово Христолюбца“ непосредственно вслѣдъ за тѣмъ какъ оно приняло форму, сохраненную текстомъ Паисьеваго сборника. Жизнь какъ бы предлагала мириться этимъ двумя боровшимся началамъ: христїянскому міросозерцанію и древнему укладу языческихъ жертвоприношеній. И когда не устоятъ священники передъ открывавшимся соблазномъ, когда потянетъ ихъ злая воля приобщиться и въ этомъ запретномъ для нихъ „вторымъ трапезамъ“ роду и рожаницамъ, которыя они должны были бы всячески искоренять, когда они „смѣшаютъ въкыл чыстыл молитвы съ проклятымъ молениемъ идольскимъ“, тогда будетъ справедливымъ этотъ рѣзкій упрекъ, бросаемый послѣдней окончательной редакціей „Слова Григорія Богослова о томъ како погани кланялися идоломъ“: „череву работни пополе уставина трепарь при-

¹⁾ Пам. др. р. к. пр. I, 104.

²⁾ Срезн. Свѣд. Зап. II. LVIII стр. 309.

кладати Рожество Богородици къ рожаличывѣ тряпезѣ, отклады дѣючи. Таковыи нарицаются кормогузцы, а не рабы Божьи*?

Центральное управление церковью, стало быть боролось со зломъ дѣйствительнымъ, съ опасностью, вытекавшей изъ природы вещей. Но мы теперь увидимъ, что бороться такъ сказать по всей линіи, безъ компромиссовъ, ставя требованія пасторщаго воздержанія, осуждая крѣпкіе напитки, какъ таковыя, пиры какъ сляткомъ плотское празднованіе, и добиваться того, чтобы новообращенные христіане дѣйствительно „стоячили плоть“¹⁾ и „праздновали не еллински, а духовно“, не могло, не имѣло ни охоты, ни основаній я центральное управленіе церковью. А отсюда и то двойственное отношеніе къ парамъ, какое было указано въ началѣ этой главы, и то своеобразное восхваленіе пяровъ Владиміра, какое мы видѣли въ лѣтописи.

Христіанство распространялось у насъ постепенно. „Уничтоженіе язычества въ древней Руси—писалъ еще Буслаевъ,—можно опредѣлить не столько вѣками, сколько мѣстностями. Въ кіевской области, на примѣръ, уже въ XII в. господствовало христіанство, тогда какъ сѣверо-восточная Русь была погружена въ язычество“²⁾. Проф. Голубинскій счтаетъ, что Владиміръ крестилъ все восточно-славянское населеніе Руси³⁾, но онъ высказываетъ предположеніе, что Новгородъ во время построенія св. Софіи былъ еще настолько языческимъ, что епископію Новгородскую пришлось обнести стѣнами и отсюда — Кремль на лѣвомъ берегу Волхова⁴⁾, сохранившійся и до сихъ поръ, тогда какъ княжескій дворъ, по сомнѣнію, стоялъ вовсе не тутъ, а на торговой сторонѣ т.-е. на правомъ берегу. Въ настоящее время христіанизация представляется однако все съ большей опредѣленностью процессомъ не только географическаго распространенія, но кромѣ того и въ самой тѣсной связи съ этимъ еще и распространеніемъ отъ сословія къ сословію, внизъ и въ ширь по скалѣ: соціальныхъ отношеній. Крестилась при Владимірѣ Русь въ

¹⁾ Выраженіе одной изъ проповѣдей Θεодосія Печерскаго.

²⁾ *Уч. Лѣт.* (1859) I, отд. III стр. 94.

³⁾ Голубинскій Истор. русск. ц. I², 1 стр. 172—179.

⁴⁾ Тамъ же стр. 176 прим.

ея не вынѣшнемъ географическомъ смыслѣ, а въ болѣе первоначальномъ этнографически-сословномъ ¹⁾). Крестилась знать, сначала кievская, потомъ новгородская; только позднѣе христіанство захватываетъ болѣе широкіе слои населенія и все болѣе отдаленныя отъ Кіева области. Русь и означаетъ первоначально знать; такъ называются захватившіе власть и освѣтле на югѣ варяги, въ противоположность ихъ сѣвернымъ сородичамъ въ Новгородѣ, еще долго продолжавшимъ носить имя: варяги. Таково мнѣніе А. А. Шахматова; таково же—проф. Ключевского ²⁾).

Самыя обстоятельства распространенія христіанства тѣснымъ образомъ связаны съ ростомъ сначала русьской, а послѣ и русской государственности. А. А. Шахматовъ основныя черты этого процесса для IX, X и XI столѣтій представляетъ какъ „борьбу между варяжскимъ сѣверомъ и русскимъ югомъ“ ³⁾). „Страшный оборотъ,—пишетъ онъ,—принимаетъ эта борьба; сѣверный князь остается не разъ побѣдителемъ; онъ захватываетъ Кіевъ, изгоняетъ соперника; но потомъ осѣдаетъ въ Кіевѣ, и становится самъ уже русскимъ, а не варяжскимъ княземъ: „и быша у него мужи Варязи и оттолѣ прозвашася Русью“. Вспомнимъ Олега Игоря, позже Владиміра, накопецъ, Ярослава. Въ этой борьбѣ проигрываетъ тотъ или иной русскій князь, но выигрываетъ русскій югъ; напротивъ, побѣждаетъ князь варяжскій и проигрываетъ варяжскій сѣверъ. Ясно, что государственность покоилась на югѣ на болѣе прочныхъ основаніяхъ. Соревнованіе между русскимъ и варяжскимъ пачалами оканчивается полнымъ торжествомъ пачала русскаго“ ⁴⁾). Не остается ли только прибавить къ этимъ словамъ: а одновременно и торжествомъ христіанства, чтобы картина получила свою совершенную законченность? Варяги стремятся въ Византію и по пути захватываютъ вмѣстѣ съ собою въ томъ же видѣ и патріархъ славянъ и частью финновъ, болѣе другихъ чудь, по одповре-

¹⁾ Пр Голубинскаго этого послѣдняго вовсе не беретъ въ соображеніе. Для него Русь—народъ. Оттого и крещеніе понято имъ иначе.

²⁾ Шахм. Рал. стр. 324 и Ключевскій Русск. Ист. Москва 1906 т. I стр. 197.

³⁾ Шахм. Рал. стр. 327.

⁴⁾ Тамъ же.

менво съ этимъ они сами ославяниваются и Владиміръ „отъ племени варяжска“¹⁾ поклоняется Перуну, Дажьбогу, Стрибогу, божествамъ славянскимъ. Этому вихрю и патиску сѣверныхъ народовъ опытная въ дипломатіи и богатая Византія противопоставляетъ приглашеніе ихъ въ свои полки подъ сяюю имперскую дисциплину и крещеніе, т.-е. подчиненіе своей церкви, на встрѣчу варварамъ въ ихъ собственную среду вносившей Слово Божіе²⁾. Митрополія въ Переяславль, при Владиміръ и Святполкъ и въ первое время при Ярославль, была послѣднимъ этапомъ, послѣдней остановкой христіанства. Отсюда оно двигается частью оваряженное, частью славянизованное, двигается дальше уже русскимъ и отишиъ русской и будетъ значить христіанинъ, а Русь вскорѣ назовется святою Русью.

Для настоящаго момента этого изслѣдованія намъ всего важнѣе близость христіанства на Руси, какъ къ государственности вообще, такъ и къ правящимъ классамъ. Что крестилась сначала именво знать, эту существеннѣйшую особенность первой поры Христова ученія и такъ называемыхъ „новыхъ людей“ т. е. вновь избранныхъ Благостію Божіей себѣ въ сыны, ярко изображаетъ часто приводимое обращеніе древней проповѣди на недѣлю мытаря и фарисея: „не хвались родомъ, ты, благородный, не говори: отецъ у меня бояринъ, а мученики христовы братья мѣя“³⁾. Тутъ намекъ на варяга Туры и его сына. Проповѣдь эта, такимъ образомъ, показываетъ, что въ сознаніи людей того времени вичиться знатностью, значило выставлять свое варяжское происхожденіе, а на равнѣ съ этимъ напоминать и о своей принадлежности къ христіанству. И въ самомъ дѣлѣ. Наши древнѣйшія проповѣди почти всѣ обращаются къ богатымъ и знатымъ. Ихъ они поучаютъ и только ихъ и имѣютъ въ виду. Насколько укоренилось это воззрѣніе, что христіанство для знати, можно судить изъ этихъ не требующихъ никакого комментарія словъ поученія, приписываемаго либо св. Нифонту, либо св. Афа-

¹⁾ Древняя проложная статья о Владиміръ прим. Тамъ же стр. 309 ир. 2-ос.

²⁾ См. объ этомъ статью В. Г. Васильевскаго о варяго-русскихъ почку въ Византіи Собр. Соч. т. I. Изд. Ак. Н. Спб. 1918

³⁾ См. Шахи. Раз. стр. 310 и прим.

насію: „Смиренна челоѡка не осудитъ Богъ. Мощно убо спастися аще кто и имѣнія веймать, или вдова или сирота“¹⁾. Говорить это имѣло смыслъ только передъ обществомъ, видѣвшимъ въ христіанствѣ религію высшаго сословія. Но вотъ другое свидѣтельство, въ „Отвѣтахъ митрополита Іоанна II“, гдѣ констатируется это воззрѣніе въ еще болѣе ясныхъ выраженіяхъ. Дѣло идетъ о христіанскомъ бракѣ; огазывается, что не только онъ не сталъ еще обычнымъ, но возникаетъ сомнѣніе, дѣйствительно ли и простые люди должны вѣнчаться въ церквахъ. Митрополитъ, конечно, отвѣчаетъ: да, самымъ папостельнымъ образомъ и требуетъ наложенія епитимьи на тѣхъ, кто „кромѣ благословенья творять свадьбу“. Вотъ слова вопрошанія: „оже не бываетъ на простыхъ людяхъ благословенье и вѣнчанье, по боярромъ токмо и княземъ вѣнчались; простымъ же людемъ, яко и меньшицѣ понимаютъ жевы своя с пилсаньемъ и гуденьемъ и плесканьемъ“²⁾.

Итакъ, если священники ходили „на прокормы“, пили и ѣли у паствы, то не кт. крестьянамъ ходили они со двора на дворъ, какъ въ нынѣшніе деревенскіе праздники. Это происходило въ сѣняхъ богатыхъ и знатныхъ домовъ, гдѣ трапеза или законный обѣдъ были одинаково близки пиру. Священникъ вращался въ кругу правящихъ, на первыхъ порахъ и долго потомъ, онъ вхожъ въ княжескіе дворы. Его называютъ рядомъ съ дружинниками; входитъ въ употребленіе давать попамъ и монахамъ дипломатическія порученія. Уже возникаетъ терминъ дьякъ³⁾. Къ этой-то близости кт. княжескимъ дворамъ и къ ихъ дружинѣ я и велъ все дѣло. У богатыхъ имѣли мѣсто и „отклады“ и вторыя трапезы Роду и роженицамъ, и моленіе навьямъ, и тѣмъ еще соблазнительнѣе ставовилось приобщиться кт. этимъ обильнымъ брашнамъ и многому питію. Для нашей задачи это существенно и въ другомъ отношеніи. Христіанство на Руси уложилось въ уже готовыя формы дружиннаго быта, приспособилось къ нему, влило въ него новый смыслъ, увлекло дальше къ знакомой уже изъ греческой канонической литературы государственно-

¹⁾ Пов. Пам. III стр. 42; см. также прим. на стр. 263.

²⁾ Пам. др. р. в. лр. I, 18 § 30.

³⁾ Обо всемъ этомъ см. у Голубинскаго Ист. р. ц. т. I, 1 стр. 560—563.

сти. Но пока корсунскіе греки и ихъ потомки, ютившіеся преимущественно около Десятинной церкви¹⁾ и митрополичьяго двора, это лишь отчасти зависѣвшее отъ князей духовенство, добываются десятины и самостоятельной юрисдикціи, какъ это выражено въ уставахъ псевдо-Владимира и псевдо-Ярослава²⁾, коренное русское духовенство все болѣе вживается въ устоя дружнаго быта, вливаетъ на него, но и само подвергается его вліянію.

Яркимъ свѣтовымъ пятномъ среди сумерокъ нашихъ древностей встали эти три очерченныя А. А. Шахматовымъ фигуры: преп. Никонъ, Нья, сыяъ Вышатинъ, и Глѣбъ Снитославичъ³⁾. Мы уже знаемъ, что всѣ три они были близки другъ къ другу, обмѣнивались знаніями и мнѣніями и всѣ три, каждый по своему, боролись съ изычествомъ. Нья, сыяъ Вышатинъ—типичный дружняникъ и сыяъ дружняника. Его отецъ при Ярославѣ принималъ участіе въ несчастномъ походѣ Владимира Ярославича на Царьградъ, послѣднемъ походѣ Руси противъ римской имперіи. Вышата тогда попалъ въ плѣнъ и преп. Никонъ со словъ его сына рассказываетъ, при какихъ обстоятельствахъ это случилось⁴⁾. Самаго Няя мы видимъ сначала давищникомъ Святослава Ярославича, потомъ тысячникомъ Кіева, потомъ уже деспяностолѣтнимъ старикомъ воеводой Ярослава. Онъ умеръ въ 1106 году и это обстоятельство вписано въ Лѣтопись, потому что онъ многое сообщилъ составителямъ; „еже и вписахъ въ лѣтописаньи семь, отъ него же слышахъ“⁵⁾,—говорить то лицо, которому принадлежитъ продолженіе лѣтописи въ началѣ XII в. Няя Вышатичъ былъ въ близкихъ отношеніяхъ съ преп. Феодосіемъ Печерскимъ, и тотъ напророчилъ Япевою жсиѣ Маріи,

¹⁾ О корсунскихъ полахъ см. у Шахм. Корс. Лст. *Сборн. Лам.* т. II стр. 1102 и слѣд., 1127 и слѣд. и стр. 1138.

²⁾ Оба устава цок. у Лейб. Св. Лѣт. стр. 296—306; о нихъ подложности и о томъ, что они всетаки имѣютъ историческое значеніе см. у Голубинскаго *Ист. р. ц.* I². 1, стр. 399—408 и 420 и слѣд.; о происхожденіи Устава Владимира см. также у Шахм. Корс. Лст. *Сборн. Лам.* II стр. 1127 и слѣд.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 435, 438—439, 443—444.

⁴⁾ Тамъ-же стр. 442—443 и текстъ стр. 534.

⁵⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 211.

что ова будетъ похоронена рядомъ съ нимъ ¹⁾). Что Ишь Вышатиць былъ дружинникомъ-христіанникомъ и христіолюбомъ, что онъ всецѣло принадлежалъ къ числу „новыхъ“ и „вѣрныхъ“ людей, видно изъ замѣчанія о немъ составителей лѣтописи, вписавшихъ его кончину. Они называютъ его „старецъ добрый“; онъ жилъ „въ старости мастятѣ, живъ по Закову Божію; не хужѣй бѣ первыхъ праведниковъ“ ²⁾). О столкновеніи князя Глѣба Святославича съ новгородскимъ воиномъ сказано всего нѣсколько словъ ³⁾). Но „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ даютъ и ему оцѣнку подобную Ишевой: „бѣ же Глѣбъ милостивъ убогимъ и страннолюбивъ, тщавъ имѣя къ церквамъ, теплъ на вѣру и кротокъ, взоромъ красенъ“ ⁴⁾). Никонъ былъ на его сторонѣ въ его борьбѣ за Тмуракань съ Ростиславомъ, хотя и Ростиславъ хвалилъ Никонъ за то, что тотъ, когда пришелъ Святославъ возстановить на столѣ сына, отнюдь не подвѣлъ руки на дядю своего и только потомъ, когда удалился Святославъ, вновь выгналъ Глѣба изъ Тмутаракани ⁵⁾). Тутъ рано сказала одна изъ вѣнболѣе дорогихъ „новымъ людямъ“ мысль, мысль именно христіанъ-дружинниковъ, что не должны князья „кромолу ковать“ другъ на друга, что слѣдуетъ наблюдать право первородства и быть солидарными другъ съ другомъ передъ общими врагами — поганой степью ⁶⁾). Въ такой поэтической формѣ эта мысль будетъ выражена въ Словѣ о Полку Игоревѣ.

Всего важнѣе намъ однако самъ Никонъ, печерскій монахъ и писатель. Онъ ведетъ дѣятельную жизнь. Мы видимъ его то въ обители, гдѣ онъ редактируетъ за-ново лѣтопись, то въ Тмутаракани, гдѣ онъ основываетъ на островѣ монастырь св. Богородицы ⁷⁾). По порученію Тмураканцевъ онъ ѣдетъ въ Черниговъ къ Святославу просить его сына Глѣба на кня-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 168—169 (подъ 1091 г.).

²⁾ Тамъ-же стр. 211.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 604.

⁴⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 156.

⁵⁾ Подъ 1065 г. Шахм. Раз. стр. 597.

⁶⁾ См. рѣчь Ярослава передъ смертью. Тамъ-же стр. 585.

⁷⁾ Житіе Θεодосія Печерскаго у Яковлева Памятники русской лит. XII и XIII вв. Сиб. 1872 стр. XVIII.

женіе и привозить его съ собою ¹⁾. Его зовутъ „великимъ Никономъ“, позднѣе онъ будетъ игуменомъ Кіево-Печерскаго монастыря. И вотъ этотъ центральный человекъ общественной жизни юга Россіи, посетитель и литературный выразитель возрѣвнѣйшихъ людей несомнѣнно ближе всего стоитъ именно къ дружинникамъ и дружиннымъ возрѣвнѣямъ. Его идеалы, если можно такъ выразиться о монахѣ, не церковные, а свѣтскіе. Онъ прежде всего патріотъ ²⁾. Въ его сознаниіи уже сложилось представленіе о единствѣ Руси подъ властью Владиміровичей, которыхъ скоро его преемникъ по лѣтописанью назоветъ Рюриковичами ³⁾. Печерская обитель была вся по своимъ стремленіямъ какъ бы не только подоязнически-церковной, но и свѣтской въ томъ смыслѣ, что она стоитъ и хочетъ стать ближе къ князьямъ и ихъ дружинѣ, чѣмъ къ митрополитическому двору. Съ этимъ послѣднимъ она ведетъ борьбу; она хочетъ подчиниться одному только князю и когда она будетъ введена въ Лавру, эта борьба утѣняется успѣхомъ; она въ церковномъ отношеніи получитъ право сносясь непосредственно съ Византіей ⁴⁾. Но все это наступитъ позднѣе, а въ XI в., когда не забыть еще русскій митрополитъ Иларіонъ, самъ поспособствовавшій основанію обители ⁵⁾, Печерскій монастырь въ лицѣ Феодосія и Никона отзывается на политическія событія, спорится и мирится съ князьями, принимаетъ сторону то одного то другого, т.-е. дѣлаетъ именно все то самое, что происходило и въ влѣжскихъ сѣвяхъ, живишь тѣми интересами, какими жили и дружинники, участники в сообщники, а въ значительной мѣрѣ и вдохновители княжеской политики ⁶⁾.

Въ никоновской редакціи Древнѣйшаго свода точка зрѣнія дружинника сказывается такъ ярко, когда дополняются свѣ-

¹⁾ Тамъ-же стр. XXVIII.

²⁾ Факты о Никонѣ см. у Шахм. Раз. стр. 423 и слѣд.; это пониманіе личности Никона однако всецѣло на моей ответственности.

³⁾ А. А. Шахматова считаетъ, что впервые названіе Рюриковичей Игорь въ Начальномъ Сводѣ Раз. стр. 316, 321 и 339.

⁴⁾ Д. И. Абрамовичъ. Исслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. Сиб. 1902 (изд. Ак. Наукъ) стр. 75—77.

⁵⁾ См. Лѣт. объ постройкѣ пещеры Иларіономъ. Труды Шахматова Раз. стр. 587.

⁶⁾ Шахм. Раз. стр. 421—422 и 436—437.

дѣнія о столкновеніи Ярослава Мудраго съ его братомъ Мстиславомъ Тмутараканскимъ. Преп. Никонъ замѣчаетъ объ этомъ послѣднемъ князѣ:

Бѣ же Мстиславъ дебелъ тѣломъ, чърмнѣвъ
лицѣмъ, великома очима, храбръ па рати, мило-
стивъ, и любяще дружину по велику, имѣннѣя не
щадяще, ни питиѣ, ни идениѣ брашише ¹⁾.

Характеристика эпического героя. Особенно любопытны для насъ слова Никона о щедрости. Всякій знакомый со средне-вѣковой поэзіей запада вспомнить при этомъ эти часто повторяемы похвалы пѣвцовъ всякаго рода, древне-германскихъ scopовъ, трубадуровъ, труверовъ, миннезингеровъ и конглеровъ болѣ позднихъ вѣснѣвъ, для которыхъ щедрость первое качество и скарденность самое презрѣнное свойство. Никонъ на дѣлѣ показываетъ любовь Мстислава къ своей дружинѣ, когда при осмотрѣ поля битвы на Альтѣ заставляетъ его воскликнуть: „кто сему не радъ? се лежитъ Сѣверяпяль, а се Варигъ, а дружина своя цѣла“ ²⁾. Не очень это по-христіански, но дружинники не могли не цѣнить подобныхъ чувствъ.

Но если близокъ Никонъ по міросозерцанію къ княжескимъ данищикамъ и дружинникамъ, можно ли обобщать это? Если даже подобные взгляды были свойственны всей Печерской обители, то и тогда, развѣ это показатель? Среда возникновенія нашихъ проповѣдей иная, хотя и близкая. Можетъ быть, въ указанныхъ чувствахъ и повлѣтіяхъ лишь вліяніе дружишниковъ, сказавшихся на лѣтописцахъ, какъ таковыхъ, и эти взгляды и чувства вовсе не характерны для всего духовенства?

Мнѣ думается, что, разъ нельзя сомнѣваться въ постепенной христіанизации Руси сверху внизъ, черезъ высшіе классы общества, властью князей, разъ мы знаемъ, что еще до крещенія, именно среди варяговъ княжеской дружины, нашлись первые мученики за вѣру Христа, что христіанство шло че-

¹⁾ Тамъ-же текстъ стр. 582.

²⁾ Тамъ же, стр. 580.

резь Византию, при посредствѣ ея вліяніи на сѣверныхъ варваровъ, а вліяніе это должно было сказаться прежде всего именно на паригахъ, привлекаемыхъ въ Царьградъ и для цѣлей своихъ военно-торговыхъ экспедицій по великому пути изъ варягъ въ греки; и потому что имъ охотно предлагали тамъ службу, обсудивъ все это, вельзя сомнѣваться: да, „новые люди“ нашлись прежде всего въ княжескихъ сѣняхъ, за стольнымъ пиромъ, среди ратныхъ людей, и эти особенности ихъ должны были сказаться. Близость, а можетъ быть и тѣсная дружба Мпя Вышатича и Никола, это въ цѣлостномъ родѣ сотрудиничество ихъ и единомысліе—не только показатель, *mensura speciei*, но и необходимое слѣдствіе, образъ который, должно было бы возсоздать воображеніе по требованіямъ логики, если бы этотъ образъ не дала сама жизнь, живая и запечатлѣнная чернымъ по харатейной или пергаментной бѣлизнѣ. Духовенству, и пришлому, и туземному, а послѣднему еще болѣе, нужны были и княжеская ласка и и княжеская щедрость; только черезъ ея посредство можно было обосноваться и стать самостоятельствомъ. И вотъ эти то необходимыя качества князя христіанство нашло готовыми въ формахъ еще языческаго дружиннаго быта. Дружинникъ не только ходитъ на прокормъ къ князю, онъ столуется у него, для него просторны княжескія сѣни, и варятся медъ и пиво, и ставятся трапезы, и идутъ пиры ¹⁾. Пиры—право дружины; сѣни князя ея достояніе; сама воля князя какъ бы составляетъ одно съ волею дружины; князь силенъ только „люби дружину и съ ними думая о строи земльнѣмъ“ ²⁾. Тутъ христіанство не только не могло достигнуть, ничего большаго какъ внести упорядоченіе, но ничего другого ему и не надо было.

Проф. Голубинскій очерчивая бытъ духовенства въ домонгольскую пору приводитъ это извѣстіе изъ Ипатьевской Лѣтописи подъ 1150 годомъ; дѣло идетъ о Бѣлгородскомъ князѣ Борисѣ, сынѣ Юрія Долгорукого; „Въ то же время,—записываетъ лѣтописецъ,—Борисъ пѣшетъ въ Бѣлгородъ на сѣньници съ дружиною своею и съ попы Бѣлгородскими“ ³⁾.

¹⁾ Brunner. Deutsche Rechtsgeschichte ². I. рз. 1887. S. 197.

²⁾ Древн. Св. Шахм. Раз. стр. 569, 24—25.

³⁾ Ист. русск. п. I², стр. 561—562; извѣстіе изъ Ипатьи Лѣт. подъ 1188 г.

Слово: „пьянеть“ проф. Голубинскій переводитъ: „по-просту пьянствовалъ“¹⁾). Зачѣмъ такъ строго и вообще зачѣмъ оцѣнивать съ точки зрѣнія нашей морали? Князь Борисъ дѣлалъ то, что и подлежало князю. Онъ совершалъ „медо-питіе“ или „пиво-питіе“ со своею дружиною. Народное воображеніе правильнѣе оцѣниваетъ подобныя образы, когда Владиміра заставляетъ пировать съ богатырями, но ни о какомъ пьянствѣ не упоминаетъ. Княжескій пиръ, какъ и братчина—актъ обрядовой, установленный издревле. Неразрывно связаны на всемъ съ угощеніемъ и подарки. Это—проявленіе щедрости, бывшая шуба со своего плеча, серебряныя ложки дружины Владиміра²⁾). А поводъ для щедрости всегда одинъ и тотъ же: щедростью силенъ богатый, когда сила нужна не только, чтобы достигать богатства, но чтобы сохранить его. Всякій дружинный князь долженъ знать: „яко серебръ и златѣмъ не имамъ палѣсти дружины, а дружиною налѣзу сребро и злато ивоже дѣдъ мой и отць мой донскася дружиною“³⁾).

Старо-англійскій поэтъ, авторъ „Всомульфа“, говоритъ о первенцѣ такого же родоначальника славнаго княжескаго рода, какимъ сталъ Рюрикъ, его далекій сородичъ, только занесенный не на крайній западъ, а на крайній востокъ Европы; онъ воспѣваетъ этого князя въ такихъ выраженіяхъ:

| | |
|----------------------|----------------------------|
| Swā sceal geong guma | gōde gwyrcēan |
| fromum feoh-giftum | on fāder wine, |
| ſæt hine on ylde | eft gewunigen |
| wil-gesidas, | ſonne wīg cume, |
| leōde gelasten: | lof-dædum sceal |
| in mæda gelwære | man geſeōn ⁴⁾ . |

А когда дѣло дойдетъ до главнаго героя Хродгара, тогда

¹⁾ Истр. р. и. I, стр. 562 прик.

²⁾ Лейб. Св. Дѣт. стр. 99; Древн. Св. у Шахн. Раз. стр. 569

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Привожу по тексту изъ Heine-Socin 6-ое изд. (Paderborn 1896); стихи 4—11 [Переводъ: „Такъ хорошо будетъ дѣлать молодой человѣкъ (рассточал) богатые дары друзьямъ отца, чтобы за это, позднѣе, когда онъ будетъ старше, онъ спомян за него въ его предпріятіяхъ: будетъ повсюду расти слава о его дѣланіяхъ].

появится это описание его великолѣпнаго Хеорта, этой залы для медо-питія: *medo-āgn micel*. Поэтъ говорить намъ, что имя его широко славилось и имѣло большое значеніе и объяснить, почему, заставляя Хродгара щедро раздавать тамъ подарки:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| <i>ædre mid yldum,</i> | <i>Him on fyrste gelomp</i> |
| <i>heal-ārna mæst;</i> | <i>fæt hit weard eal gearo,</i> |
| <i>sē pe hīs wordes geweald</i> | <i>scōp him Heort namian,</i> |
| <i>Hē heōt ne ālēh,</i> | <i>wide hāfde.</i> |
| <i>sinc āt symle.</i> | <i>beāgas dælde,</i> |
| <i>heāh ond horn-geār 1).</i> | <i>Sele hlifade</i> |

Medu-seld, medo-beal или *beor-sele*, для пиво-питія — вотъ, чѣмъ славится и едѣ причина успѣховъ князи или княжича. *Beagas sinc āt symle*— вотъ, на что не долженъ онъ скупиться, какъ не поскунился Владиміръ выковать серебряныя ложки для своей дружины.

Христіанство несло съ собою на Русь и болѣе строгую мораль. Оно учило: „паче же всего достоинъ человеку въздержатися отъ бесѣдъ женскихъ и отъ меду питія“ 2). Оно называло добродѣтели: „кормлю не сладку, одежду не хулаву, храни не краси“; 3) но эта суровость застревала у порога книжескихъ сѣней, а только черезъ нихъ лежалъ путь, и здѣсь было первое прѣстанище. При томъ же и мірскія, суетныя блага жизни тоже сулились тому, кто, „пришедше къ крещенію“, станеть истиннымъ христіанцемъ. Мы это достаточно видѣли. Въ княжескихъ сѣняхъ, среди медопитія, сказывались высокія христіанскія добродѣтели: милость, нищелюбіе и странюлюбіе. Эти добродѣтели прежде всего необходимы были самимъ „повымъ людемъ“. Они зависѣли

1) Тотъ же текстъ стиха 76—82. [Переводъ: „Внегдо случилось ему (достигнуть того), что при помощи людей возникла и была совѣтъ готова огромная палата; онъ надумалъ назвать ее Хеортъ, такъ что далеко распространялась и власть и значеніе этого слова. Онъ одержалъ свои обѣщанія: раздавалъ на миру козыня и драгоцѣнности. Зала возникла высокая и просторная“].

2) Нов. Пам. III, стр. 22.

3) Тамъ же, стр. 24.

отъ князя, отъ важныхъ людей. Неужели можно было не поощрить и не одобрить княжескую щедрость, поскольку она была нищелоубіемъ и страшнолюбіемъ? Какъ было ополчиться на эти ширш, когда они были и для незваныхъ, когда за нихъ и благодаря имъ, только и можно было получить милости и учить милосердію? Такъ слились двѣ добродѣтели, и отсюда эта двойственная и двойная, сразу съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія одобряемая и хвалимая широкая щедрость Владиміра, описанная лѣтописью.

Оттого христіанская проповѣдь прежде всего должна была поставить себѣ задачей упорядоченіе уже даннаго жизнью дружиннаго пира. Оно упорядочивало и самый бытъ, воплощая идею государственности: правильность престолонаслѣдія, неизмѣнимость суда, единство крещеной Руси и ея политическое самосознаніе передъ лицомъ уже наступавшей изыческой и магометанской степи. Оно отстаивало интересы дружины, потому что дружина была близка его носителямъ, и отсюда восхваляла щедрость. Въ такой связи надо понимать это восклицаніе одной проповѣди, приведенное проф. Голубинскимъ и названное имъ весьма замѣчательнымъ: „Вижу бо мнози бьюща дружину свою изъ беззаконныхъ павладовъ, дождеже продадятся поганымъ. Окаянне! Кого еси выгналъ въ поганьство мала ради прибытка? Такого же челоуѣка, наче же христіанина!“¹⁾ Дѣло идетъ здѣсь не о княжеской дружинѣ, а о болѣе скромной, о подчиненныхъ людяхъ просто знатныхъ бояръ. Но слова эти не теряютъ отъ этого своего значенія. Заступаясь за зависимыхъ, христіанство бичевало однако и ихъ, останавливая ихъ требовательность и домогательства. И вотъ возникаетъ этотъ дружиново-христіанскій идеалъ князя, какой набрасываетъ вступительная статья въ Начальный сводъ. Осуществилъ этотъ идеалъ, конечно, Владиміръ. Авторъ настолько увлекся тономъ эпохи, что идеалъ оказался не только вообще позади, но чуть ли не въ изыческой древности: „Вась молю стадо Христово съ любовью, — пишетъ составитель Начальнаго свода, — приклоните ушеса

¹⁾ Впервые сообщено А. В. Горскимъ. О древнихъ словахъ на св. 10-мъ преддѣлѣ *Прибавл. къ твореніямъ св. отци*. Т. XVII, стр. 45; см. *Ист. р. и. Р.*, стр. 822 прим.

ваша разумно како быша древнии князи и мужие ихъ и како обрааху Русьскыя земля и иныя страны приимаху подъ ея. Тия бо князи не събирааху многа имѣния, ни творимыхъ вирь, ни продажъ вскладааху на люди; нъ оже будише правыя вира, и ту възма даише дружинѣ на оружие. А дружина его кормяхуся, воююще иныя страны и бякоуся а рѣкуще: „братие! потягѣмъ по своему князи и по Русьской земли“. И не жадааху, глаголюще: „мало ми есть, княже, двѣ сътъ гривны“. Они бо на вскладааху па споя жены злотыхъ обручь, пѣ хождааху жепы ихъ въ серебряныхъ. И расплодили были землю Русьскую“ ¹⁾. Велико ли разстояніе отъ этихъ взглядовъ до „Беовульфа“?

Свидѣтельство древне-англійскаго „Беовульфа“ я привелъ выше не только потому, что это классическій памятникъ для дружиннаго быта и именно па него ссылается Брунпертъ, чтобы выяснитъ основу и сущность этого строя. „Беовульфъ“ произпеденіе песомѣвно христіанина. Авторъ его тоже христіанинъ-дружинникъ. Оттого сходство его взглядовъ съ возрѣніями „новыхъ людей“ времени Ярославичей пойдеть и далѣе. Дружинникъ - христіанинъ привѣтствуетъ постройку Хеорта этого „hcel reced“, „medo-ārri“ Хродгара, потому что

| | |
|---------------------|-----------------------------------|
| ...þær on innan | eall gedalan |
| geongum ond caldum, | swylc him god sealde, |
| būton sole-scare | ond feorum gumena ²⁾ . |

И онъ также проповѣдуетъ упорядоченіе пировъ. Прекрасенъ Хеортъ, и часто тамъ пировали. Но завистливъ врагъ рода человѣческаго, и возсталъ страшный Гредель, изъ колѣнія Каяпа, проклятый Богомъ и живній на лукоморьѣ въ мрачномъ болотѣ. Когда приблизился онъ къ Хеорту, онъ увидѣлъ дружину Хродгара беззаботной:

¹⁾ Статья эта у Лейб. Сл. Лѣт. въ Прил. № 1-омъ стр. 219 приведенъ текстъ Шахматова. Предисл. къ Сач. Кіевск. Своду. *Изв. Отд. Русск. яз. и слов.* т. XIII (1908) стр. 53 отд. оттиска.

²⁾ Тоже изданіе *Zeitschrift für deutsche Philologie* стихи 71—74. [Переводъ: „онъ тамъ со всеми: и съ молодыми и со старыми кромѣ (развѣ) иноземцевъ п отдавленныхъ сосѣдей дѣлался всемъ тѣмъ, что Богъ ему послалъ“.

Fand þá þær inne ädelinga gedrilit
 swefan äfter symble; sorge ne cüdon,
 wonscaft weras ¹⁾).

Горе безработнымъ. Если бы не упились они послѣ пира, не случилось бы великаго горя, продолжавшагося двѣнадцать зимъ. Символизмъ ясенъ! Не бросаетъ ли опть снѣтъ и на значеніе Тугарина Змѣя, подобно Гренделю, захватившаго килжескія сѣни и осквернившаго ихъ, пока такой же герой какъ и Беовульфъ и такой же змѣеборецъ, подобный еще и Акриту, Армури, Георгію Побѣдосцу, Осодору Тирону, — Алеша Поповичъ, не явится освободить отъ напасти? Образъ змѣеборца и одицетвореніе скверны, образъ славнаго пира, но слишкомъ безработнаго, медо-питія „не на веселіе, а на пьянство“, святой, остріемъ копья поражающій дракона, и богатырь, готовый постоять за вѣру православную — все это образы одного типа и одного культурно-историческаго момента. Къ нему нельзя прикладывать мѣрки аскетизма и искупленія, цолпаго разрыва съ мірскими заботами и радостями.

Христіанскій пиръ, а не запрещеніе пировъ, преслѣдованіе пьянства, а не проповѣдь воздержанія неминуемо должны тогда выступить впередъ и занять главнос мѣсто. Звмическое пиришество тогда какъ бы разсѣкается пополамъ. Одна часть его признается дозволенной и законной, другая бичуется со всей силой. Отсюда и теорія трехъ чашъ, о которой было упомянуто. Уготавлиются три чаши и пиръ, пока ихъ пьютъ, изображается чиннымъ, вполне упорядоченнымъ, полнымъ радости и довольства. Но вотъ продолжаютъ пить. Тогда быстро мѣняется картина. Если и не явится страшный Грендель изъ потомковъ Каина, настанетъ „поганыхъ веселіе еже уживатися безъ мѣры“. Оттого поученіе о трехъ чашахъ приписанос Василию Великому, о 7-ой чашѣ отзывается такъ: „сже естъ богопрогнѣвительна, Духа Силтого оскорбительна, ангель отгопительна, бѣсъ возвеселительна“ ²⁾).

¹⁾ Тамъ же стихи: 118—120. [Переводъ: „Ониъ кашель бравыхъ здешнговъ силными тамъ послѣ пира; не заболгли (они о себѣ) безпомощные зимы“].

²⁾ „Святото великаго Василиа о томъ како подобаетъ владръжатися отъ мавнства“ Срезневскій Свѣд. и Зап. т. II, LVIII стр. 322.

VIII.

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Объясняя, почему позавидовалъ Гревдэлъ, страшный духъ, язт. поколѣнїа Каниа, людямъ, пировавшимъ въ Хеортѣ, древней поэтъ англо-саксовъ описываетъ пиры Хродгара во всемъ ихъ великолѣпїи. Пользуясь выраженїемъ только что приведенной проповѣди, можно сказать—онъ описываетъ пиръ до „седьмой чаши“, или даже пиръ, на которомъ испито лишь три, позволенныхъ. Онъ говоритъ:

swutel sang seopes.
frumsceaft fira
cwud þat se ðlmihtiga
wlite-beorhtne wang,
gesette sige-hrædig
lcóman to leóhte
ond gefrætwaðe
loomum ond leáfum;
cynna gehwylcum,

þær wæs hearpan swðg
Sägde se þe cude
feorran reccan,
eorðan worhte,
swá wäter behðged,
sunnan ond mōnan
land-būendum,
foldan sceatas
lif eac gesceop
þāra þe cwice hwyrfad ¹⁾.

¹⁾ Тоже изд. стихи 89—99 (Переводъ: „тамъ арфы звенѣли, и слышался сладкій голосъ скопа. Скалывалъ, кто утѣлъ, повѣсть о первомъ древнемъ происхожденїи людей, говорилъ, что Всемогущїи создалъ твердь, свѣтъ

Наши проповѣди далеки отъ того, чтобы „swutol sang scores“ или „heagraп swég“ считать украшеніемъ пира. Напротивъ. Великія „гоусельныя гласы“, „заморьшыя писки“, „гудѣніе“ и „пласци“ все это наступастъ уже послѣ „бѣсопъ възвеселительной“ чаши. Только, когда упьются люди и „начнутъ бѣся своя потребности“¹⁾, тогда представляется автору поученія, наступастъ время пѣсенъ и плясокъ, по истинѣ бѣсовскія. Оттого онѣ изображаются потъ въ какой обстановкѣ: „ипъ спары и лаяніа и за пласы рваніа, ипъ кропопролятіе и оубинство, ипъ же любодѣяніе и блудъ и всяку нечистоту и стоуды, ипъ же високоуміе и гордость, ипъ же игры бѣсовскія и пѣсни и плясаніе и, что потреба много глаголати, велку казнъ сатанину и всяко коварьство пражіе исполнятъ“¹⁾.

Нѣтъ, какъ будто, не въ застольныхъ пѣсняхъ упорядоченіе пира. Застольныя пѣсни существовали и у насъ, и въ княжескихъ сѣняхъ онѣ были обычнымъ развлеченіемъ. Въ подтвержденіе этого, въ чемъ прочемъ было бы и такъ странно сомнѣваться, приводится обыкновенно очень извѣстное мѣсто Патерика, гдѣ рассказывается, какъ Θεодосій Печерскій посѣтилъ князя Святослава Ярославича²⁾, тогда временно занявшаго великовняжескій столъ въ Кіевѣ. „Тако пѣсмъ играющимъ и веселящимся, яко обычан естъ предъ килземъ“ — сказано здѣсь, занялъ пресп. Θεодосій свое мѣсто. На этотъ же самый рассказъ ссылаются однако и какъ на доказательство того, насколько петерпимо относились „новыс люди“ къ играмъ и пѣснямъ на пирахъ. Преподобный Θεодосій, слушая музыку и пѣніе, „бѣ въ края сго (т.-е. князя) сѣдя и долу нича, яко же мало въсклонився рече къ тому: то боудеть ли сиде на ономъ свѣтѣ; тоу абіе онъ о словѣ блаженнаго оумилвися и мало прослезивсел повелѣ: тѣмъ престати“. И повѣствованіе продолжаетъ: „оттоле аще коли приставляше тѣхъ играти, ти слышавше блаженнаго при-

лое пространство, которое окружала вода, уставилъ всеобѣждающіе солнце и мѣсяцъ, чтобы свѣтилъ свѣтъ для населенія земли и украсилъ допо почвы цвѣтами и листьями; и въль онъ также о жизни разныхъ поколѣній, о тѣхъ, что живы (и) движутся“¹⁾.

¹⁾ Ореановскій. Свѣд. и Зам. II, LVIII, стр. 322.

²⁾ В. Яковлевъ. Пам. р. лѣт. XII и XIII, Слб. 1872, стр. LIII.

шедша, то повелеваша тѣмъ престати отъ таковыя игры¹⁾. Распоряженіе, повидимому, вполне и необходимо согласующееся съ правилами христіанскаго поведенія.

Особенно много пѣсень пѣлось и шла особенно оживленно на свадебныхъ пирахъ. Тутъ онѣ согласно укладу древнихъ обрядовъ были обязательны. Онѣ составляли—и это сохранилось и понынѣ—основной обрядъ бракосочетанія, его главное и самое важное дѣйство. Какъ относятся къ этому наши проповѣди, мы уже знаемъ. „Слово Христолюбца“ говоритъ: „то не бракъ, а идолослуженіе“. Капопическія правила приказываютъ священникамъ отнюдь не присутствовать при пѣсняхъ на пирахъ. Подробно останавливаются на этомъ соблазнѣ для священниковъ „Отвѣты митрополита Іоанна II“: „игранье и плясанье и гуденье входящимъ, встати смѣ, да не оскверпятъ чювьства видѣньемъ и слышаньемъ, по отечьску повелѣнью; или отпудь отпѣтатися тѣхъ пиромъ, или въ то время отходить, аще будетъ соблазнъ великъ и вражда не смирена тщевальныи мнѣтся“²⁾. Схоже говоритъ и „Поученіе повопоставленному священнику“ XIII в.: „Аще боудуть на браць ли въ пирю позоры, отходи прже видѣнїи“³⁾. Статьи изъ Лубенскаго Сборника и изъ Напдектоль Никона Черногорца общицельно это вообще на всѣхъ христіанъ: „крестьяномъ позпаномъ на бракъ не подобаетъ плескати и плясати“⁴⁾.

При такомъ взглядѣ на застольныя пѣсни упорядочный пиръ представляется, конечно, безъ всякаго „switol sang scores“ и безъ всякаго „heagrau swëg“. Допускаемая тутъ духовная наслажденія состоятъ вотъ въ чемъ:

„начнутъ бесѣды благо бесѣдовати каждо о своемъ потребѣ разумѣнїи. Наказаніе любятъ. Премудрыхъ философіи ищутъ. Философіи языкъ на отвѣтъ готовятъ, углубляютъ удицю слова въ глубину божественнаго разума, простираютъ мрежу святаго писанїа въ море словесныхъ рыбъ, острятъ мысль

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ II. др. р. в. пр. I, 8—9

³⁾ Тамъ же, стр. 104.

⁴⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зап. т. II, LVII, стр. 313; ср. тамъ же I.V, стр. 296.

заклати неразумныя въ разумъ истинныи. Господіе же велиціи начнутъ събирати оумъ и простирати любовь къ всѣмъ, къ нищимъ милованіе и свои домашнимъ разсмотреніе. И всѣмъ немощнымъ и бѣднымъ помогати хотятъ, любятъ честь, тццатся на большія. И что много глаголати! Каждо по числу своихъ галъ оустраиваетъ. Отци духовные на спасеніе своихъ чадъ оучатъ, въ покаяніе зовутъ, къ вышнему Іерусалиму путь кажутъ. Также и простая чада каждо свою потребу глаголютъ. ¹⁾

Таково христіанское пиршество или, вѣрнѣе, его христіанская половина. Другое поученіе наглядно противопоставляетъ духовныя развлеченія на пирахъ христіанна и не оставшаго отъ шръ бѣсовскихъ двосвѣрца:

Да егда въ пиру или ипдѣ гдѣ соберутся, то подобаетъ христіаномъ сице рещи: тако глаголетъ апостоль Павелъ, или Іоаннъ Богословъ, или Исаял пророкъ или инъ который отъ святыхъ; но вмѣсто того вси вѣщаютъ: се глаголетъ онъ си скomorохъ, или ояъ си коцуипикъ і игрецъ—тѣмъ бо многи себѣ пути готовятъ ведущая на пагубу" ²⁾.

Значитъ сомнѣнія нѣтъ: всякій свѣтскій, какъ бы мы сказали теперь, разговоръ, всякій интересъ къ свѣтской литературѣ и поэзіи— „пути ведущая на пагубу“. Никакого потворства, никакой снисходительности ни къ челоуѣческимъ слабостямъ, ни къ эстетическимъ потребностямъ.

Сопоставленныя данныя, такимъ образомъ, показываютъ совершенно ясно два діаметрально противоположныхъ отношенія къ искусству въ связи съ радостями пиршества. Въ одномъ случаѣ, тамъ, на западѣ, въ образѣ изображенномъ англо-саксонскимъ поэтомъ-дружинникомъ, сами по себѣ застольныя пѣсни и застольная музыка признаны благомъ, совершенно такъ же, какъ

¹⁾ Срезневскій. Слѣдъ в Зап. т II, LVIII, стр. 321, то же Цоя. Пав III, стр. 95.

²⁾ Цоя. Пав III, стр. 106.

благомъ. признано и самое дружелюбное пиришествво. Весь попросъ въ томъ, чтобы оны и остались благомъ; надо упорядочить ихъ виѣстѣ съ пиромъ, христьянизировать ихъ, какъ и весь бытъ, какъ всю жизнь. Оттого англосаксонскій поэтъ, какъ христьянинъ, и самую пѣсню, зтотъ „switol sang scopes“, представляетъ особой; она поетъ не о подвигахъ героевъ, а о создании міра Богомъ. И такія пѣсни были на западѣ повсюду. Таковы произведенія соотечественниковъ нашего поэта, Кэдмона и Кюспульфа. Таковы старо-французскія поэмы, тлнуціяся отъ Пѣсни о св. Эвлаліи и Пѣсни объ Алексѣѣ человеѣкѣ Божіемъ, до поэмы Васа о св. Николаѣ уже XIII в. Таковы старонѣмецкія Heliand, Muspil, Ludwiggied и другія. На западѣ, несомнѣнно, „упорядочивалась“ и поэзія; христьянизировалась и она. Оттого образъ христьянскаго дружелюбнаго пиришества могъ быть исполнѣн во всѣхъ отношеніяхъ выдержанъ. Западъ, поспришавшій христьянство изъ Рима и раньше насъ, какъ будто оказался не такъ строгъ. Онъ не искореняетъ вообще всякое свѣтское веселіе, а христьянизируетъ и то, что на востокѣ довется огудомъ пѣснями Бѣсовскими. Въ концѣ западнаго процесса сближенія христьянства и свѣтской поэзіи—трубадури и Данте.

Однако исконная народная поэзія вѣдь именно у насъ не исчезла. Искоренить ее не удалось. Долгіе вѣка полчищами ходять по Руси скоморохи; поютъ старины, шумнымъ разгуломъ и пляской справляются и свадьбы, и праздники. Поэзія жила и развивалась. Когда въ XIX в. начнутъ все это собирать по всѣмъ медвѣжьимъ угламъ, по всѣмъ дебрямъ и даламъ, когда запишутъ и слова и напѣвы пѣсепъ изъ устъ народа, быстро возникнетъ цѣлая библіотека во много десятковъ томовъ. Богатство окажется чуть ли не неисчерпаемымъ. Церковь не уступила до конца; она осталась непреклонной. Свѣтское веселіе, свѣтское искусство такъ и не перестанутъ слыть Бѣсовскими. Но будто устояла поэзія, боролась, такъ что не совладать. Сказывается одповременно и удивительная живучесть народной поэзіей и полная непоколебимость церкви. И странно представляется эта борьба, въ которой побѣда не за тѣмъ, кто однако несомнѣнно вышелъ побѣдителемъ. Такова основная дилемма въ развитіи поэзіи на востокѣ Европы. На нее

иногда смотрятъ какъ на одну изъ нашихъ особенностей, входящихъ въ общую теорію контраста.

Шагъ впередъ въ пониманіи обстоятельствъ дѣла поможетъ намъ сдѣлать „Поученіе Зарубчаго Чернца Георгія“. Оно учило:

„Смѣха бѣгая лихаго; скомороха и сла точьхара и гуддл и свирця пѣ оуведи оу доми спон глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьяньско, да люблн та глумлѣня поганъ есть и съ крестьяни причастя не имать; дьяволи бо то суть всегда сли съ мысци и созванья и весѣлья блудская бо то есть крага и радость бѣлнщихя отрокѣ; а крестьяньски суть гусли, прекрасная доброгласная псалтыря; сюже присно должны смы веселитися“¹⁾.

Обращая вниманіе на послѣдніе слова. Христіанство устами Зарубчаго Чернца Георгія сулитъ свои собственные духовныя радости, свое искусство, свои пѣсни. Что пѣніе псалмовъ рано установилось на Руси и ихъ умѣли пѣть, видно изъ Патерика. Нѣсколько разъ, т.-е. упорно изображается преп. Феодосій поющимъ псалмы²⁾. Онъ прядетъ кудель, что было обычнымъ его занятіемъ, прядетъ кудель на продажу и для книгъ, которыя переплеталъ великій Пяконъ и подпѣваетъ псалмы. Изъ безхитростнаго разсказа Патерика его образъ какъ будто еще новѣе вѣнцомъ святости окружаетъ „доброгласная псалтыря“. И такъ характерно это монастырское пѣніе за работой. Простой человѣкъ и до сихъ поръ не умѣетъ работать иначе какъ подъ пѣсню. Рабочая пѣсня изначальная не только крѣпкая битю, но важная составная часть его. Ритмъ рабочей пѣсни учитъ работать, налаживасть на нее, воспитываетъ неустойчивое легко воспламеняемое вниманіе. Псаломъ замѣстилъ посидѣлочную пѣсню. Не одинъ Феодосій прядъ въ Печерскомъ монастырѣ; не одинъ онъ, конечно, и пѣлъ за работой псалмы³⁾.

²⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зап. ч. I VII, стр. 56—57 1-го изд.

³⁾ Яковлевъ. Пам. русск. лит. XII и XIII вв., ср. стр. XXI, XXIII, XXXII и др.

⁴⁾ Тамъ же, стр. XXIV.

Нельзя ли теперь по крайней мѣрѣ точно установить различіе въ отношеніи церкви къ пирамъ и тѣсно связанной съ ними пошлѣи? Христіанство ничего не противопоставило пирамъ. Ихъ надо было либо признать, либо оспаривать. Возможно было лишь первое, а отсюда — компромиссъ, т.-е. упорядоченіе, превращеніе пира изъ языческаго, требнаго, съ моленнымъ брашномъ въ трапезу или „закопный обѣдъ“, причемъ свѣтское, дружишно-бытовое значеніе пира остается, конечно, безъ переменъ. Остаются въ силѣ даже подарки, получающіе обличье христіанской милостыни. Къ поэзии отношеніе иное; мѣсто древней печестивой должна занять новая т.-е. „доброгласная псалтырь“. Рядомъ съ гудцомъ и со скomorохомъ не сидеть за пиръ священникъ; пусть будетъ прогнанъ съ позоромъ этотъ отдавшійся бѣсамъ печестивецъ. Съ нимъ борьба не на животъ, а на смерть, и борьба эта именно за пиромъ. Только такой пиръ можно было признать, откуда прогнанъ скomorохъ и гудецъ, представитель пѣсенъ бѣсовскихъ. Значить, если гудецъ и скomorохъ сохранились за столомъ пиршества, какъ мы это видимъ, напр., по извѣстной картинкѣ Оларія, изображающей свадьбу¹⁾, церковь постигла полный неудача. Однако если предположить, что и тутъ въ условіяхъ пира есть малѣйшая возможность рядомъ съ описаннымъ выше душевнеспасительнымъ разговоромъ настроить гусли, запѣть „прекрасную доброгласную псалтырю“ и ею „веселиться“ дѣло измѣнится. Иною представител и борьба. Что всего важнѣе, инымъ представител отношеніе къ скomorоху. Даже, можетъ быть, онъ самъ гораздо ненавистнѣе, чѣмъ его пѣсни, съ нимъ борьба болѣе пастойчиво необходима, чѣмъ съ его искусствомъ?..

На это послѣднее наводитъ соображеніе о томъ, что, можетъ быть, и не совсѣмъ безкорыстна была борьба съ гудцомъ и скomorохомъ. Вѣдь онъ тоже призывалъ къ щедрости. Онъ тоже приходилъ на пиръ не по праву, а какъ бы въ уплату за присосимое имъ благо. Не стаетъ же дѣлиться съ нимъ повый участникъ пира! Самая мысль, что и онъ, этотъ печестивецъ, можетъ тоже получить тутъ „sine ât symlc“

¹⁾ Описаніе путешествія въ Московію, (Соб. 1806), стр. 213 и текстъ стр. 216—217.

или по просту деньги, самымъ определеннымъ образомъ выражена въ литературѣ поученій, и выше всего въ грѣхъ, и стыдъ, и пакость ставится именно оплата за трудъ пѣвца или музыканта. Въ „Сказаніи св. Нифонта“ рассказывается, какъ однажды по улицѣ шли люди съ пѣснями и плясками; выслушавши изъ окна своего дома какой-то болгаринъ даль главному софьяннику серебряницу. Передъ глазами свитого открылось тутъ то, что скрыто отъ другихъ. Ему не только дано было собственными глазами увидѣть, какъ окружали поющихъ и пляшущихъ русалка демоны, но и то, какъ серебряница болгарина была спасена бѣсами въ адъ и оказалась жертвой князю зла. Именно деньги давать за потѣхи самый страшный грѣхъ, потому что это прямо жертва бѣсовская, прямо бѣсу идетъ она ¹⁾. И эта мысль встрѣчается и въ поученіяхъ. „Поученіе Іоанна Златоустаго о христіанствѣ“, классическое слово противъ игрищъ, наставляетъ: „подобаетъ бо злословнаго кощюника биче отгнати; но зрѣщенъ чюдятся—то ти боле учать на зло; друзи же мзды игрецемъ дають: тѣмъ бо огнь на свои глава поднѣцающи готовятъ“ ²⁾. Далѣе это поученіе напоминаетъ, что какая польза отъ богатства, когда оно приводитъ въ будущей жизни „во огнь неугасимый“, потому что, сказано здѣсь о душѣ, „игрецемъ дан потерлешн“; богатый долженъ давать бѣднымъ, быть милостивымъ, т.-е. христіански долженъ дѣлиться съ окружающими своимъ достаткомъ, а не по изычески. Смѣль испеть: „мзды игрецамъ давать“—особый, сугубый грѣхъ.

Противоположеніе прежнимъ печетивымъ радостямъ новыхъ христіанскихъ, это празднованіе „не еллински, но духовно“ прекрасно выражено въ поученіи компилятивнаго характера, „яко не подобаетъ крестьяномъ кланяться идола“ ³⁾:

аще ишеци їли гудци їли ивъ хто їгрецъ позоветь
на їгрище їли на какое зборнице ідольское, то всѣ

¹⁾ Содержаніе „Сказанія св. Нифонта о роукалахъ“ пересказано по рук. Лекенскаго скита Д. Полюбовичъ въ *Извѣстіяхъ Акад. Наукъ отч. р. яз. и сѣ.* (старая серия) X, 4^о листъ 249 стр. 381—382.

²⁾ Пол. Нам. III, стр. 106.

³⁾ Срезн. Др. Нам. р. яз. и сѣ. Доп., Изв. 2 отд. Имп. А. Н. X, 4^о, ст. 702.

тамо текут радуся (а в вѣки мучими будуть) і весь день ть предстоитъ позорьствующе тамо. А Богу апостолы и пророки вѣща..., а к нам..., а мы позѣваю... і чешемься і протигаемься, дрѣмлемь, і речемь: дождь іли студено, іли лѣстно ино, да все то ся спону творимь. А на позорищѣхъ ни покрову суцю, ни затищю, но многожды дождю і вѣтрохъ дышюцю или вылици, то все приемлемь, радуся, позоры дѣя на пагубу душамъ, а въ церкви покрову суцю і завѣтрию дившу і не хотять прити на поученье, лѣвяться...“

Не лено ли, что не только одно „завѣтріе“, не только одно „поученіе“ противопоставляется здѣсь позорамъ и вгрищамъ? Нѣтъ ли тутъ чего то такого, чего поученіе не договариваетъ? Стоитъ лишь представить себѣ обстановку, въ которой произносилась проповѣдь, чтобы отвѣтить на эти вопросы. Вѣдь проповѣдь говорилась въ одной изъ тѣхъ старинныхъ церквей, „дивное завѣтріе“ которыхъ мы наконецъ оцѣнили. Изъ какой церкви? Если въ самой св. Софїи въ Кіевѣ или въ другой св. Софїи въ Новгородѣ, то по стѣнамъ тонулись фрески. Если бы мы могли увидѣть ихъ цѣликомъ, а не въ жалкихъ остаткахъ! Но, можетъ быть, проповѣдь была сказана въ одной изъ деревянныхъ церквей. Онѣ были не солѣмъ такими, какими мы нашли ихъ сохранившимися отъ XVII в. далеко на самомъ сѣверѣ. Но онѣ были подобны имъ. „Дивное завѣтріе“ было, дѣйствительно, дивно. Это была красота, красота архитектурнаго замысла и внутренняго убранства, красота искусства, захожаго, чужого, какъ и само христіанство, но ставшаго вмѣстѣ съ христіанствомъ роднымъ и близкимъ, своеобразнымъ. Вотъ, чего не договариваетъ проповѣдь и на что она лишь намекаетъ словами: „завѣтріе дивно“. Христіанское ученіе въ области образовательныхъ искусствъ пришло не съ пустыми руками. Вытѣспля прежнее искусство, тутъ оно несло и полными пригоршнями распространяло, свое, новое, укоренившееся съ вѣками, преобразившее прежнее и само преобразившееся подъ вліяніемъ этого прежняго.

Церковь звала въ свое „дивное завѣтріе“, чтобы праздновали люди „не еллински, а духовно“, не одной проповѣдью,

не однимъ Словомъ Вожіемъ; она стремилась привлечь и наслажденіемъ, красотой. Но церковь, поскольку она красивый храмъ, сіюющій убранствомъ, не мыслится явче, какъ полная звуковъ. Церковная архитектура, церковное украшеніе выѣтъ съ „четьсм-пѣтьсмъ“ теперь давно стали привычными, холодными, убогими. Но чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ меньше казенщины, значить, больше почипа и теплой вѣры, значить, и больше искусства. Отъ 1052 года до насъ дошла лѣтописная запись о томъ, что прибыло три пѣвца изъ Греціи „съ роды своими“, и Татищевъ прибавляетъ тутъ: „и учашу въ Руси пѣти на восемь голосовъ, отлчаша церковное отъ мірскихъ пѣсень употребляемыхъ ихъ ко увеселенію“¹⁾. Отимъ окончательно отрывало себя новое искусство „повыхъ людей“ отъ языческаго; но вѣдь это новое искусство такъ скоро сроднилось со старымъ, если не слилось съ нимъ. Оно обновило и оживило то, что было изстари. Всякал новал школь въ искусствѣ входитъ, воинствуя противъ старой, и кажется, будто само искусство гибнетъ и уничтожается. Вѣдь на мѣсто его хочетъ водвориться пѣчто, что не сразу стануть называть художествомъ, т.-е. не сразу отождествлять съ прежнимъ по общимъ признакамъ, а, напротивъ, по болѣе частнымъ стануть и съ той и съ другой стороны, и поборники старого, и провозвѣстники новаго, называть какими то другими словами. Таковъ законъ наиболѣе существенныхъ художественныхъ обновленій. Развѣ не противопологали реализмъ поэзіи, точно, реализмъ не поэтической принципъ?

Итакъ, и у насъ, какъ и на западѣ, христіанство бичевало и разрушало на перыхъ порахъ языческое искусство, но отождествлять изъ-за этого вообще всякое искусство съ изычествомъ, а христіанство, даже самое аскетическое считать вообще противникомъ всякаго искусства взглядъ невѣрный, при свѣтѣ котораго неправильно понимается развитіе вашего художественнаго сознанія.

Но поэзія? Можно ли указать что-либо подобное относительно уже не изобразительныхъ искусствъ и музыки, на самой и при томъ не прямо церковной поэзіи?

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 134 и прим. 10-ое.

Приведенное выше мѣсто изъ Слова о томъ, „яко не подобаетъ крестьяномъ клаятися недѣлѣ“, отвлекло насъ отъ дружинныхъ паршествъ, отвлекло насъ собственно и отъ всего того, что можетъ быть возводимо къ этой основной монады-прародительницѣ: пѣснѣ-пляскѣ. Если церковная архитектура и церковное пѣніе отразились на судьбахъ зодчества и музыки у всего народа, т.-е. и на свѣтскомъ строительномъ искусствѣ и на свѣтской музыкѣ, это соображеніе слишкомъ далеко и слишкомъ обще, чтобы можно было на немъ опереться для какихъ-либо выводовъ. Вліяніе церковнаго художества тутъ только косвенно. Ни украшать вообще постройки, ни совершенствовать вообще пѣніе, церковь, очевидно, не стремилась. Она скорѣе искореняла тутъ различныя искусства, поскольку они не имѣютъ къ ней отношенія. И сразу скажу, что, напр., пляску надо считать искореняемой, какъ таковую, безъ всякой подстановки ей чего-либо схожаго или новаго. Разумѣется. Пляски и тавцы на всемъ протяженіи Европы, всюду, гдѣ сказалось вліяніе христіанства, сохранились вопреки ему. Особенно ненавистны христіанству, какъ выражаются наши поученія „пляшущія жены“. „Пляшущая бо жена неvěста сатанина нарицается и любовница діавола, супруга бѣсова; не токмо сама сведена будетъ во дно адово, но и тѣмъ, иже с любовию позоруютъ и вслостѣхъ разжигаются на ню похотию, прелщающе святыя мужи плясаньемъ, яко же дщци Иродіада. Пляшущая бо жена многимъ мужемъ жена есть; тою діаволь многи прелщають во снѣ и на явѣ. И вси любящии плясати со Иродіею в негасимый огнь осудятсѣ“¹⁾. И такъ о пляскахъ нечего и говорить. Но поэзія давно уже оторвалась отъ пляски. А въ современныхъ народныхъ пѣсняхъ: въ колядкахъ, волочобныхъ, христіанская стихія бросается въ глаза. Особенно же — духовные стихи. Рѣчь о нихъ какъ бы сама наконецъ напрашивается тѣмъ, что для параллели съ нашими отношеніями была привлечена поэма о Беовульфѣ. Упомянутая въ немъ пѣсня о мірозданіи соответствуетъ вѣдь именно духовному стиху.

Мало извѣстно о происхожденіи и исторіи нашего духовнаго стиха. Все, что можно сказать объ этомъ, почерпается

¹⁾ Пов. Пам. III, стр. 104.

обыкновенно изъ него же самого. „Стихъ о сорока каливахъ со каливою“ и стихъ, названный „Воскресеніе. Иванъ Бого-словъ“ берутся, какъ характеристика создавшей его среды. Она—не совѣтъ народная. „По очевидному вліянію книжному на составъ духовныхъ стиховъ,—писаль Буслаевъ,—надобно полагать, что они обязаны своимъ происхожденіемъ не простонародью вообще, а избранной массѣ, которая впрочемъ, не составляла особаго сословія, а только случайно являлась въ видѣ корпораціи. Всякій книжный человѣкъ могъ входить въ эту корпорацію, но, безъ сомнѣнія, не всѣ члены ея были людьми грамотными, такъ какъ и теперь поютъ духовные стихи безграмотные слѣпцы“¹⁾ Но что такое эта „избранная масса“? Значить—просто народные грамотѣи, когда-то одинаково изъ высшихъ и низшихъ слоевъ населенія? Во всякомъ случаѣ церковь оказывается тутъ не при чемъ. Гдѣ связь съ церковью? Между церковью и духовнымъ стихомъ стоитъ главное его содержаніе: апокрифъ. Значить, самостоятельно, совершенно такъ же „естественно“ какъ „естественно“, т.-е. по принципу *humanum ergo est*, возникло язычество, колыбель поэзіи, на смѣву прежней, новымъ и вѣщимъ заблужденіемъ явилась поэзія двоевѣрія, ересей, богомилства, христіанской мифологія—апокрифическій духовный стихъ. Это не была уступка христіанства, не компромиссъ, не приспособленіе; все это помимо него, подъ его лишь косвеннымъ вліяніемъ, изъ вѣдръ самого народа. Народъ отвѣтилъ пѣсней на встрѣчу вносиному въ его среду свѣту Христова ученія, и пѣсня эта—духовные стихи Ихъ нельзя изучать независимо отъ отреченныхъ книгъ, съ ихъ легендами, вошедшими позднѣе въ составъ сказокъ. Духовный стихъ представляется какъ бы явленіемъ *sui generis*, чѣмъ-то стоящимъ въ сторонѣ, какою-то отклоненіемъ. Ему какъ будто нѣтъ мѣста на широкихъ путяхъ эволюціи поэзіи. Такъ въ сущности обстоитъ дѣло и съ религіозной поэзіей на народныхъ языкахъ запада. Историки литературы оговариваютъ пѣсни и св. Евлаліи и Алексѣя Божьемъ Человѣкъ, потому что это произведенія, весьма интересные по языку, потому

¹⁾ Ф. И. Буслаевъ. Народная словесность Спб. 1887 стр. 455. Сб. отд. р. м. и сл. Имп. Ак. Н т. XLII № 2.

что они восходятъ къ такой глубокой древности, но все вниманіе поглощено происхожденіемъ *chansons de geste*, „веселой науки“ трубадуровъ, *minnesang*'а, древне-германской эпопеи и т. д.; то, что можно было бы назвать западнымъ духовнымъ стихомъ, оставляется въ сторонѣ, послѣ сообщенія о немъ отрывочно: въ свѣдѣнію.

Оттого самое существованіе духовныхъ стиховъ въ сущности не нарушаетъ относительной стройности въ пониманіи разбираемыхъ здѣсь явленій и въ немъ нельзя видѣть основанія для разрѣшенія указанной диллемы. Да, можетъ быть, у насъ христіанство какъ бы признало дружинно-обрядовые пры и стремилось лишь упорядочить ихъ. Тутъ была почва для возникновенія двоевѣрія, но церковь сразу же, вмѣстѣ съ упорядоченіемъ павровъ, искореняетъ это двоевѣріе. Поэзія, тѣсно связанная съ пирами, вызываетъ совсѣмъ другое къ себѣ отношеніе. Тутъ по всей ливіи признается необходимымъ лишь одно только: искорененіе. Оно не удалось. Что-то воспрепятствовало этому, но это обстоятельство не мѣняетъ вопроса. Что же касается искусства, то допустимо церковью только искусство церковное, богослужбное. Если оно повліяло и на свѣтское, то изъ этого какъ будто отнюдь не вытекаетъ, чтобы церковь хотѣла вступить въ какое-либо соглашеніе, допустить сама или тѣмъ менѣе вызвать какое-либо обновленіе чуждаго ей, исходящаго изъ языческихъ основъ мірскаго искусства.

Однако въ самое послѣднее время явилась возможность объяснить эти странное упорство и странную живучесть народной поэзіи. Рядомъ съ этимъ и возникаетъ представленіе о внѣ-церковной, но покровительствуемой церковью христіанской поэзіи, на ряду съ христіанскимъ зодчествомъ. Христіанская поэзія, которую хотѣли увидѣть романтики, повидному, дѣйствительность, а не мечта, и въ это понятіе должно войти очень многое такое, что раньше рассматривалось внѣ связи съ христіанствомъ.

Уже давно при изученіи старо-французской эпопеи было обнаружено, что нѣкоторыя *chansons de geste*, напр. *Fierabras* и *Pèlerinage de Charlemagne*, чуть ли не нарочно только для того и сочинены, чтобы воспѣть священныя реликвіи, находившіяся въ *Moustier st.-Denis* и выставявшіяся въ торжест-

венной процесси въ день св. Ивдикта. (Le lendit de st.-Denis). Этому наблюденію долгое время не придавалось однако никакого общаго значенія, и менѣе всего были склонны историкъ литературы дѣлать отсюда какія-либо заключенія о происхожденіи chansons de geste. Эти послѣднія, согласно теоріи, восходящей еще къ гипотезѣ Лахмана и Вольфа о гомеровскомъ эпосѣ, считались поздними спѣвами, переработанными поэтами, но въ основѣ своей коренящимися въ народную поэзію, въ германскихъ или сложенныхъ подъ вліяніемъ германскихъ кантиленъ, вполне схожихъ съ нашими былинами. Это мнѣніе всего пространнѣе изложено было Леономъ Готье, по отъ него не отступали ни Гастонъ Парисъ, ни Пю Райна, ни Ниропъ. Народъ творитъ себѣ эпопею, воспѣвая историческія событія, и вначалѣ эти пѣсни болѣе или менѣе близко воспроизводятъ то, что имѣло мѣсто на самомъ дѣлѣ; позднѣе, правда, память измѣняетъ, событія путаются, вводится много легендарнаго, одно событіе вліяетъ на изображеніе другого и т. д., но сущность, основное ядро можетъ быть восстановлено на основаніи историческихъ данныхъ. Такъ гласила теорія. Главное затрудненіе составлялъ тутъ лишь вопросъ, почему не всѣ событія воспѣты въ пѣсняхъ, почему есть народы, не обладающіе эпопеей, напр., провансальцы, почему народное воображеніе бывало поражено, напр., такимъ сравнительно мелкимъ событіемъ, какъ стычка съ басками въ Пиривеяхъ, арьергарда Карла Великаго, во время которой погибъ Роландъ. Возникалъ также вопросъ, почему такъ мало сохранилось отъ Меровингскаго эпоса, и закрадывалось сомнѣніе, существовалъ ли онъ. На этотъ послѣдній вопросъ постарался отвѣтить Куртъ, возстановившій Меровингскій эпосъ по даннымъ хроникъ ¹⁾.

Итакъ предполагалось, что событіе сразу непосредственно отражается въ пѣснѣ, и задача историка литературы слѣдить лишь за дальнѣйшей судьбой этой или этихъ пѣсенъ. Нѣчто новое до самаго послѣдняго времени внесъ въ эту теорію лишь Форечъ, когда онъ высказалъ предположеніе о томъ,

¹⁾ Объ изученіи старо-франц. эпопеи см. G. Paris. Manuel de l'ancien franç. Paris. (Hachette) и Voretzsch. Einführung in d. St. d. alt-franz. Literatur. Halle 1905 стр 130 и слѣд.

что между пѣсней и событіемъ стоять еще сказаніе, т. е. воспоминаніе о событіи, еще не принявшее ни одной изъ поэтическихъ формъ, знакомыхъ исторической поэтикѣ.

Оказалось однако, что наблюденію надъ такими *chansons de geste*, какъ *Fierabras* и *Pèlerinage de Charlemagne* суждено было получить самое неожиданно большое значеніе. Прежде всего Пѣсня о Роландѣ—эта самая знаменитая изъ всѣхъ міровыхъ эпоей, была поставлена въ самую тѣсную зависимость отъ монастыря въ Ронсевальскомъ ущельѣ. Тамъ показывали славные доспѣхи Роланда, тамъ показывали и могилу героя, и мѣсто битвы. Кому показывали? Кто могъ видѣть все это въ глухомъ и отдаленномъ монастырѣ въ забытомъ ущельѣ Пиренеевъ? Отвѣтъ не заставилъ себя ждать. Все это показывали дѣлымъ полчищамъ паломниковъ всѣхъ націй, шедшихъ на поклоненіе въ ракъ Якова Кампостельскаго въ Испаніи. Пѣсня о Роландѣ стала знаменита лишь потому, что знаменитъ былъ этотъ монастырь въ Ронсевальскомъ ущельѣ, важная станція на пути къ Якову Кампостельскому. Не Ронсевальскій ли монастырь, спрашивается тогда, вызвалъ къ жизни и самую пѣсню? Выяснилось однако, что это не совсѣмъ то; въ самое недавнее время эта близость паломничества и монастырскихъ святыхъ съ *chansons de geste* послужила темой самаго кропотливаго и внимательнаго изученія, и это то открываетъ дѣлый новый міръ въ области пониманія источниковъ и дальнѣйшаго развитія эпоей не только французской, а эпоей вообще, при чемъ какъ будто долу поникла старая теорія вантленъ, и весь вопросъ объ народномъ эпосѣ долженъ теперь быть пересмотрѣнъ за ново. Всю его поэтику опять необходимо нѣсколько перестроить. Какъ самое общее и самое неожиданное слѣдствіе этихъ изысканій, и оказалось ближайшее участіе церкви и церковныхъ людей въ развитіи самой свѣтской изъ всѣхъ свѣтскихъ, героической и національной поэзи.

Поль Мейеръ на конгрессѣ историковъ въ Римѣ обратилъ вниманіе на существованіе чего-то вродѣ особаго института паломниковъ-жонглеровъ. Полчища паломниковъ сопровождали жонглеры. О нихъ существуютъ свѣдѣнія по всей тав. наз. „французской дорогѣ“, тянувшейся отъ перевала черезъ Альпы на югъ въ Римъ. Это былъ главный путь паломни-

чества. Особое названіе „les gômés“ носили тѣ, кто ходилъ въ градъ Петра. Шли отъ монастыря къ монастырю, шли и, очевидно, шли, не молча.... Однако не пѣсни на ходу и даже вообще вовсе не объясненіе *chansons de geste*, какъ особаго рода дальнѣйшей переработки пѣсень, возникло изъ сообщенія Поля Мейера. Жозефъ Бедье, прослѣдившій шагъ за шагомъ, этапъ за этапомъ указанную Поль Мейеромъ „французскую дорогу“ въ Италію, пришелъ къ тому выводу, что надо разъ на всегда окончательно разстаться съ гипотезой о кантиленахъ. Нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ утверждать, что когда-либо во Франціи существовала эпопея въ формѣ пѣсень, схожихъ съ нашими былинами. Свое содержаніе авторы *chansons de geste*, эти жонглеры-клерики, жонглеры, бродившіе по монастырямъ, черпали изъ легендъ монастырскаго происхожденія, чернымъ по бѣлому записанныхъ и относящихся къ существующимъ иногда даже до сихъ поръ монастырскимъ святынямъ. Такого легендарно христіанскаго происхожденія Гильомъ д'Оранжъ, Жераръ де-Руссильонъ, Ожье Датчанинъ, Рауль де Камбра и другіе герои *chansons de geste*.

Бедье ничего не обобщаетъ и нисколько не претендуетъ на то, чтобы его изслѣдованіе оказалось путеводнымъ для изученія эпической поэзіи вообще. Онъ совершенно опредѣленно, точно желѣзнымъ кольцомъ, замыкается въ исторіи только одной старо-французской эпопеи. Со свойственной французамъ опредѣленностью въ формулировкѣ своихъ взглядовъ, не лишенной узости и исключительности, онъ отлично предвидитъ возможность приложенія сравнительнаго метода, и сознательно отвергаетъ малѣйшее пользованіе имъ. Его выводъ коротко и ясно сформулированъ въ письмѣ по этому поводу къ пишущему эти строки: „si vous avez eu des bylines nous n'avons jamais eu de cantilènes“. *Chansons de geste* особенность только французской поэзіи. На почвѣ ея только и надо ихъ разсматривать, а онѣ здѣсь являются произведеніями опредѣленныхъ поэтовъ, сочинявшихъ ихъ, пользуясь матеріаломъ монастырскихъ мѣстныхъ сказаній и легендъ въ вразумлѣніе всѣхъ тѣхъ, кто ходилъ или можетъ отправиться въ паломничество по французскому пути или, не двигаясь изъ дому, захотѣлъ услышать объ попутныхъ святыняхъ. Съ теченіемъ времени этотъ первый замыслъ былъ извращенъ и

забыть, интересъ вызываютъ уже сами описываемыя событія и сами герои, но первоначально то, что называется національной эпопеей, — вѣчто вродѣ поэтического паломническаго Бедекера¹⁾. Поэзія, значить, служила церкви; церковь воспользовалась поэзіей, совершенно такъ же, какъ она воспользовалась ею и для распространенія житій св. Эвлаліи и св. Алексѣя Человѣка Божія; явленіе это не можетъ удивлять послѣ того, какъ открыто и религіозное происхожденіе средневѣковой драмы. Но это поэзія писавная, искусственная; это не пѣсни, а рядъ поэмъ, сочиненныхъ поэтами.

Такъ смотритъ на добытыя его работой выводы самъ Бедье. Мнѣ важенъ лишь этотъ образъ жовглера-клерика, жовглера-паломника, близкаго монахамъ, начитаннаго въ монастырскихъ легендахъ. Я спрашиваю: не принадлежала ли къ тому же типу „избранная масса“ — создательница, по мнѣнію Буслаева, нашихъ духовныхъ стиховъ, и не эта ли самая „избранная масса“ создала еще и нашу былевую поэзію? Мы увидимъ, что и русская эпопея какъ будто пережила моментъ весьма схожій съ тѣмъ, что обнаружено работами Бедье относительно французской. Нельзя не поднять — не устоишь — подобныхъ вопросовъ, читая изслѣдованіе А. А. Шахматова о „о Корсунской легендѣ“.

А. А. Шахматовъ вообще стоитъ на точкѣ зрѣнія очень близко приближающейся къ взглядамъ Курта. Онъ часто въ своихъ разысканіяхъ о лѣтописныхъ сводахъ заключаетъ отъ лѣтописной записи или лѣтописнаго разсказа къ былинѣ или народному сказанію²⁾. Самое блестящее изслѣдованіе его

¹⁾ Joseph Bédier. Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. Paris 2 v. 1909 (ожидается еще два тома). Теорія Бедье прекрасно изложена по русски А. А. Смирновымъ въ статьѣ „Новая теорія происхожденія старо-французскаго эпоса“ *Записки Нео-Филологическаго Общества*. Вып. IV. стр. 83 и слѣд. Спб. 1910. А. А. Смирновъ въ критической части своей статьи явился выразителемъ тѣхъ сомнѣній, какія вызвалъ Бедье у большинства его многочисленныхъ рецензентовъ. Позволяя итти, Смирновъ говоритъ: „Вмѣсто теоріи происхожденія эпоса мы получимъ теорію его развитія. Вмѣсто монастырскаго источника всего эпоса мы получимъ монастырскій періодъ, черезъ который прошелъ весь эпосъ, основательно переработанный (стр. 125)

²⁾ Шахм. Раз. стр. 27, 65, 75—78, 91, 95, 109—113, 125—127, 331—334 и т. д., особенно же 477—480.

въ этомъ отношеніи—возстановленіе былины о Мстишѣ Лють Свѣнелдовичѣ ¹⁾. А. А. Шахматовъ отождествляетъ его съ Никитой Залѣшанинымъ, дошедшихъ до насъ былинъ. Этотъ Мстѣша, значить, отецъ Добрыни Никитича (Мстишинъ-Микитичъ) и матеря Владимира Мальфрѣди. Первоначально и Никита Залѣшанинъ былъ отцомъ Добрыни. Былинныя свѣдѣнія объ этомъ Мстишѣ-Микитѣ, какими пользовались летописцы, сбивчивы. По однимъ это онъ убилъ Игоря, когда Игорь собиралъ дань въ землѣ Древлянъ, дань отданную раньше его отцу Свѣнелду. По другимъ онъ самъ убилъ Олегомъ Святославичемъ древлянскимъ за то, что охотился въ его владѣніяхъ; слѣдствіемъ чего была борьба Ярополка съ Олегомъ, кончившаяся гибелью послѣдняго. Тотъ же Мстѣша или Мстиславъ отождествляется съ Мстиславомъ Владимировичемъ, братомъ Ярослава Мудраго, славнымъ Тмутараканскимъ героемъ. Не менѣе сбивчиво и то, что говорилось и пѣлось о Свѣнелдѣ. Историческій Свѣнелдъ, по видимому, воевода и бояринъ Святослава. Но онъ же названъ и бояриномъ Игоря и воспитателемъ Святослава. Все это вполнѣ въ духѣ обычныхъ хронологическихъ несообразностей былинныхъ спѣвовъ. Намъ особенно важно во всемъ этомъ то, что Свѣнелдъ и Мстѣша родоначальники Владимира по матери, Мальфрѣди, родня Добрыни Никитича, а объ этой Мальфрѣди можно думать, что она была христіанка и подарила одно село (Будутино) Десятинной церкви; во всякомъ случаѣ о ней говорятъ „какія-то записи Кіевской Десятинной церкви“ и сообщеніе о ней „явно связано съ Десятинной церковью“ ²⁾.

Вотъ это послѣднее заставляеть съ особымъ вниманіемъ отнестись къ изслѣдованію А. А. Шахматова о „Корсунской Легендѣ“.

То, что А. А. Шахматовъ называлъ Корсунской Легендой есть особое сказаніе о томъ, какъ Владимиръ крестился въ Корсунѣ. Легенда возникла въ XI в., и происхождение ея—клиросъ Десятинной церкви, въ составъ котораго входили потомки вывезенныхъ изъ Корсуни греческихъ поповъ ³⁾. Ни

¹⁾ Тамъ же. 355—377.

²⁾ Тамъ же, стр. 377.

³⁾ *См. Лам. II, стр. 1087 и слѣд.*

авторъ Древѣйшаго свода, ни преп. Никонъ этой легенды не знали, и они заставляютъ Владимира креститься въ Кіевѣ ¹⁾. Эта Корсунская Легенда важна намъ тѣмъ, что и ея содержаніе или, если такъ можно выразиться, ея фабулу А. А. Шахматовъ видитъ въ былинѣ. Онъ тутъ возстановляетъ мнѣніе, уже высказанное Костомаровымъ. Согласно Корсунской Легендѣ походъ въ Корсунъ сопряженъ съ желаніемъ Владимира добыть себѣ важную жену — „цесаревну“. На лицо всѣ признаки народно-пѣсенной темы о добываніи невѣсты ²⁾. Прибавлю отъ себя, темы не только эпической. Тема эта въ своемъ чистомъ видѣ находится въ хороводной пѣснѣ: „Ходить князь вокругъ города“. Эта тема сплетается и съ другой, которую можно было бы назвать темой „укротеніе строптивой невѣсты“ ³⁾. Итакъ корсунскіе пошмы — клирошане Десятинной церкви, составляютъ сказаніе о походѣ на Корсунъ, и ихъ главная цѣль возвеличить корсунскія святыни, находящіяся въ Десятинной церкви, находящіяся также и въ Новгородѣ, и во Псковѣ. Но они пользуются содержаніемъ народной былинны. Прибавлю еще, что рассказъ о добываніи невѣсты въ Корсунѣ, а, можетъ быть, и въ самомъ Царьградѣ совершенно тождественъ съ рассказомъ о женитьбѣ Владимира на Рогнѣдѣ, въ которомъ главная роль вышла на долю Добрыни ⁴⁾. А Рогнѣда не забыта и въ христіанскихъ легендахъ ⁵⁾. Она далеко не представляется только язычницей. Сообщалось, что она крестилась одновременно съ Владимиромъ и приняла монашество. Нельзя-ли, стало-быть, и ее столько же, сколько и Мальфрѣдъ, признать, если не жертвовательницей Десятинной церкви, то чтимой въ какомъ-либо монастырѣ?

Между изслѣдованіемъ А. А. Шахматова и работами Бѣды то сходство, нѣсколько неожиданное и, какъ мнѣ кажется, чрезвычайно важное для изученія эпическихъ сказаній европейскихъ народовъ, что я тутъ, и тамъ обнаружена связь между церковными святынями и національной эпопеей. По

¹⁾ Тамъ же, стр. 1102—1108 и др.

²⁾ Тамъ же. ср. стр. 1152—1153.

³⁾ Объ темѣ см. въ моей „Весенней пѣснѣ“ т. II, стр. 285—297.

⁴⁾ Шахм. Раз., текстъ стр. 614.

⁵⁾ Сб. Лам II, текстъ стр. 1095 примѣч. 1151

теорія Бедье оказывается, что въ монастыряхъ Франціи и Италіи, куда заходили паломники, составлены были легенды о герояхъ, чьи гробницы находились въ этихъ монастыряхъ. и о святыхъ реликвіяхъ, завезенныхъ въ нихъ изъ далекихъ странъ; въ послѣдствіи эти легенды, написанныя сначала по латыни, были уже на національномъ языкѣ особымъ составомъ бродячихъ жонглеровъ, сопровождавшихъ паломниковъ, переложены въ поэмы. По теоріи А. А. Шахматова древнѣйшая церковь въ Кіевѣ описываетъ происхожденіе своихъ святыхъ въ легендѣ, содержаніе которой широко черпаетъ изъ народныхъ былинъ¹⁾. При этомъ оказывается еще и то, что дѣльный рядъ героевъ русской эпопеи, частью такихъ, которыхъ воспѣваютъ извѣстныя намъ былины (Добрыня, Владимиръ, Анастасія, Никита Залѣвшанинъ), частью же извѣстныхъ лишь по лѣтописямъ, но сюда попавшихъ изъ древнѣйшихъ недошедшихъ до насъ эпическихъ пѣсней (Рагнѣда, Олегъ, Мстиша Лють Свѣнелдовичъ), такъ или иначе связаны съ древне-русскими святынями. Таково сходство, таково и различіе.

Изъ теоріи Бедье вытекаетъ, какъ совершенно необходимое слѣдствіе, что нѣкоторые церковные круги: монахи и клирики, способствовали не только косвенно, но и прямымъ воздействиемъ на развитіе поэзіи. Христіанство дало средневѣковой поэзіи не только поэтическія легенды о святыхъ, вродѣ пѣсней о св. Евлаіи и объ Алексѣ Божьемъ Человѣкѣ, не только крестовоспещскіе *chansons d'outrée*, не только драматическія *Miracles* и легенды о Богородицѣ, не только благочестивыя пѣсни, перерабатывающія любовную лирическую пѣсню, но кромѣ того и, всего вѣроятнѣе, раньше всего этого еще эпическія поэмы: *chansons de geste*. Существовали ли до нихъ какія-либо эпическія народныя пѣсни или нѣтъ, оставимъ этотъ вопросъ открытымъ. Теперь нѣчто подобное, какъ будто бы вытекаетъ изъ изслѣдованій А. А. Шахматова и относительно Руси. Невольно возникаетъ предположеніе, что всѣ эти герои былинъ: Мстиша-Микита и его сынъ Добрыня,

¹⁾ Авазогія была бы еще полнѣе, если бы Корсунскую легенду можно было предположить записанной сначала по-гречески. И основанія для такого предположенія есть. А. А. Шахматовъ считаетъ, что авторъ—грекъ.

Мальфрѣдъ, Рогнѣда, въ качествѣ добываемой невѣсты, не говоря уже о самомъ Владимирѣ, воспѣвались не безъ участія въ этомъ кляросе Десятинной церкви, что они стали героями поэзіи не языческой, а уже христіанской. Были ли они сами христіане т.-е. были ли христіанами ихъ историческіе прототипы, какое это имѣетъ значеніе? Мы узнаемъ о Мальфрѣдѣ, что о ней помнятъ въ Десятинной церкви, наряду съ блаженной княгиней Ольгой, о Рогнѣдѣ, что она постриглась и, можетъ быть, основала монастырь, а Добрыня, этотъ уже не предполагаемый, а дѣйствительно существующій былинный герой, прежде всего характеризуется, какъ говорить о немъ Вс. Θ. Миллеръ, какъ Купало, т.-е. креститель ¹⁾. А кромѣ этого Добрыня вѣдь еще и Змѣборецъ ²⁾, такой же какъ и Георгій Побѣдоносецъ и Фѣдоръ Тиронъ и Алеша съ его не безынтереснымъ теперь *patronimicum* Поповичъ. Только Мвстиша Лють Свѣнелдовичъ остается въ сторонѣ. Когда онъ превратится въ Никиту Залѣвшанна, о его христіанизаторской дѣятельности говорить не будетъ. Она либо забыта, либо ея и не было, и онъ только отецъ Купалы-Добрыни. Намъ остается спросить себя: надо ли думать, что греки-клярошане, составители Корсунской легенды лишь черпали сюжеты изъ эпическихъ пѣсень, либо, что подъ ихъ вліяніемъ еще возникали уже христіанскія эпическія пѣсни?

Я вполнѣ сознаю всю смѣлость этихъ соображеній, ведущихъ дальше и безъ того уже смѣлая, хотя такія привлекательныя и правдоподобныя, построенія А. А. Шахматова. Но, пусть эти соображенія останутся лишь вѣхами, они все-таки намѣчаютъ путь изслѣдованія. Пусть они не будутъ приняты вовсе какъ таковыя, они могутъ пригодиться, какъ точка отправленія для исканій. Когда-то въ основныхъ мотивахъ народной эпопеи всѣхъ европейскихъ народовъ видѣли мифологию. Ихъ языческое происхожденіе казалось такимъ же несомнѣннымъ, что касается германо-романо-славянскаго міра, какъ и у древнихъ грековъ и римлянъ. На смѣну мифологической теоріи явилась историческая. Она воспретила слыш-

¹⁾ Очерки русской народной словесности. Москва. 1897, стр. 141 и слѣд. въ Хронографѣ ред. 1512 г. сказано: „а Добрыню посла в Новгород и повеле всѣхъ крестити“, прив. у Шахм. Корс. лг. Сб. Лам. II, стр. 1079.

²⁾ Вс. Θ. Миллеръ, тамъ же.

комъ стремительное восхожденіе въ глубь вѣковъ. Исторія эпопеи была заключена въ довольно строго установленныя хронологическія границы, а для германскихъ, романскихъ и славянскихъ народовъ эпопей срокъ а quo, какъ бы древнѣе онъ ни былъ оказался отнюдь не заходящимъ за предѣлы христіанской эры. Но старое представленіе о языческомъ эпосѣ продолжало тяготѣть надъ пытливостью историковъ литературы. Его долго было не преодолѣть. Однако изученіе пировъ и игрищъ, какъ главнаго предмета обличеній древнерусскихъ проповѣдей, заставляетъ теперь съ одной стороны усумниться въ языческомъ происхожденіи тѣхъ пѣсенныхъ темъ, что въ той или иной степени полноты дошли до насъ, а съ другой возбудить вопросъ о возникновеніи чего-то такого, что до сихъ поръ никакъ нельзя было предвидѣть: не только христіанизированной, но и прямо христіанской эпопеи. Становится все болѣе вѣроятнымъ, что христіанство, привнесшее съ собою новыя формы зодчества и живописи, новую музыку и новую праздничность, пересоздало самое поэзію, вложило въ нее новое содержаніе, можетъ быть, обновило ее и новыми формами, настолько, что поэзія эта измѣнилась до неузнаваемости.

Оттого—да будетъ мнѣ разрѣшено преодолѣть научную робость—укажу на новый рядъ соображеній, тѣсно связанныхъ съ этими соображеніями, что и вернетъ насъ въ главной задачѣ настоящихъ главъ: въ пирамъ и игрищамъ.

IX.

Пирь и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Типъ пѣвца за пиршествомъ передъ княземъ, какой мыслится для всего до-монгольскаго періода, разумѣется,—Боявъ, вѣщій Велесовъ внукъ „Слова о Полку Игоревѣ“¹⁾. Сомнѣваться въ существованіи подобнаго типа нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Мы узнаемъ о Боявѣ главнымъ образомъ то, что когда-то, этотъ „соловей стараго времени“ „пѣснь творилъ“ князьямъ. „Живыя струны“ подъ его „вѣщными перстами“ сами „княземъ славу рокътахуть“²⁾; судя по другому мѣсту Слова, случалось Бояну, правда, и укорять князей³⁾, но главная его задача была именно въ томъ, чтобы пѣть „славу“. „Вѣщій“, овъ оцѣнивалъ событія. Тоже самое дѣлаетъ нѣсколько иначе—въ чемъ различіе, на этомъ не будемъ останавливаться—и авторъ Слова⁴⁾. О томъ, что дѣйствительно существовалъ этотъ обычай пѣть славу князьямъ, оцѣнивая ихъ дѣятельность, можно судить по замѣткѣ Волынской лѣтописи, на которую обратилъ вниманіе еще Срез-

¹⁾ Всѣ своски на „Слово о Полку Игоревѣ“ сдѣланы по тексту Ф. Е. Корша. *Исслѣдованія по русскому языку*, т. II, вып. 6-й, Спб. 1909 г.

²⁾ Стихи 24—25, стр. 2.

³⁾ Ср. стихи 451—455, стр. 21.

⁴⁾ Ср. послѣднія строки.

невскій ¹⁾). Послѣ побѣды Давида Галицкаго надъ Ятвягами „многы крестьяны отъ плѣненія избависта и пѣсвь славяну пояху има (Данилу и Роману)“. Можно ли думать, что „новые люди“ станутъ преслѣдовать пѣнье славы князьямъ, очевидно происходившее на пирахъ? Послѣ указанной мною тѣсной связи новыхъ людей съ дружиннымъ бытомъ, этого никакъ нельзя предположить. Невозможно допустить что-либо подобное и вообще, разъ именно у князей ищетъ поддержку церковь. Въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ мы видимъ передъ собой не только самого автора дружинника-христіанина, но такой же христіанинъ и прославляемый тутъ Боянъ или баянъ, какъ предложилъ покойный проф. Ждановъ ²⁾). Одна изъ его припѣвокъ была такова:

Ни хытру, ни горазду,
ни пѣтиду (ни звѣрю, ни) г(ор)а(з)ду
суда Божія не минути ³⁾.

Мысль христіанская. Главная теза, что „крамолы“ и „каторы“ князей „начасте наводятъ погавнѣ на землю Русьскую“ — тоже мысль христіанская. Она совпадаетъ точь въ точь со взглядомъ на борьбу со степью преп. Никона, и начало этого бѣдствія относитъ къ тому же времени, что и его редакція Древнѣйшаго свода.

Ковечно скомоороховъ ни въ коемъ случаѣ нельзя считать даже терпимыми ни церковь, ни христіанствомъ вообще ⁴⁾. Но изобличать и преслѣдовать „потѣшныхъ людей“, какъ бы ни назывались они: жонглеры, шпильманы, мимы, скомоорохи или игреды, и отрицать вообще поэзію — вещи разные. Не пора ли признать это? Не пора ли разбираться въ явленіяхъ, различая оттѣнки? Поученія, направленные противъ язычества, даютъ возможность составить довольно длинный списокъ запрещенныхъ развлеченій и забавъ. Въ этомъ перечнѣ нѣтъ однако

¹⁾ Др. Пам. Изв. Ак. Н. X 4^о, стр. 198.

²⁾ Собрание соч. т. I, Сиб. 1904, стр. 345.

³⁾ Стихи 504—506, стр. 23.

⁴⁾ О преслѣд. скомоорошества см. у Ал. Веселовскаго, Раз. въ обл. дух. стиха VII Прил. къ XLV т. Запис. Имп. Ак. Н. стр. 149—222 и Фамилицы въ Скомоорохи на Руси Сиб. 1889, стр. 159—167.

ни одного выраженія, которое можно было бы отождествить съ пѣснями типа приближающагося къ пѣснямъ Бояна или балновъ, т. е. къ „славамъ“ князьямъ. Вотъ этотъ перечень: „плясанія и всякія игры“, „позоры дѣюще“ „на улицахъ града уродословія и глумленія“, „плесканія рувъ, пѣсни сатаньявскія“, „смѣхотворци, скоморохи, игрецы“, „бубенная плесканья, свирѣльными звук, плесканья сотонина, фряжскія словница, гусли, мусакна и замара“, „скоморохи, слы точьхара, гудцы, свирцы“, „кощюны еливьскыя и басни жидовскія“. Православіе не призываетъ музыкальныхъ инструментовъ, оттого ихъ оно и преслѣдуетъ. Но оно вполне призываетъ пѣніе. Что Зарубѣй Чернецъ Георгій имѣетъ ввиду не только библейскіе псалмы, и не только библейскіе могъ пѣть и св. Феодосій Печерскій, можно заключать изъ этого запрещенія, находящагося въ „Сказаніи Изосіама объ отреченныхъ книгахъ“: „ни мірскихъ составленныхъ псалмовъ глаголите въ церкви“¹⁾. Эти „мірскіе составленные псалмы“ сами по себѣ, стало быть, не запрещаются. Ихъ только не ваютъ пѣть въ церкви. Ихъ даже не отмѣчаютъ какъ отреченные. Рядомъ съ этимъ послѣднимъ извѣстіемъ мнѣ хотѣлось бы привести и найденное Срезневскимъ упоминаніе о „словутномъ пѣвцѣ Митусѣ“²⁾. Его захватилъ дворецкій князя Давида у владыки Перемышьскаго. Срезневскій спрашиваетъ себя, не идетъ ли тутъ рѣчь просто о знаменитомъ пѣвчѣ. Но не все ли это равно? Развѣ знаменитаго пѣвчаго не заставили бы пѣть и еще, что-нибудь кромѣ службы? „Мірскіе составленные псалмы“, во всякомъ случаѣ, подходящій репертуаръ для пѣвца, состоящаго при епископѣ. Но про этого Митусу сказано, что онъ „за гордость не въсхогѣ служить князю Давиду“. Выраженіе: гордость всего болѣе подходило бы, если бы онъ не пожелалъ пѣть „славъ“ князю. Пѣвецъ предпочелъ службу у владыки!

Мы подошли теперь вплотную къ главному вопросу: можетъ ли казаться страннымъ при знакомствѣ съ русской словесностью открытій Поль Мейеромъ и Бедье образъ жонглера, сопровождающаго паломниковъ? Стоять только отрѣшиться

¹⁾ П. др. р. к. пр. I, 789;

²⁾ Древн. Пам. Извѣст. 2-го Отд. Ак. Н. 4¹, т. X, стр. 194.

отъ взгляда на каликъ переходящихъ или Духовные стихи, какъ на какой-то совершенно особый строго отдѣленный отъ старинъ и историческихъ пѣсенъ родъ поэзи, стоятъ только вспомнить, что собиратели былиня отмѣчаютъ нерѣдко совмѣщеніе у одного пѣвца обонхъ эпическихъ родовъ, чтобы въ этихъ жонглерахъ-паломникахъ, шедшихъ по дорогамъ Франціи и Италіи, мы узнали близкое намъ представленіе, изображенное въ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“.

Насколько рано распространилось у насъ паломничество и богомольство, видно изъ слѣдующихъ фактовъ. Мы встречаемъ извѣстіе о томъ, что люди ходятъ на роту въ Ерусалимъ ¹⁾, т.-е. этимъ паломничествомъ заканчивались даже простые частные распри и споры. Выраженіе: рота несомнѣнно относитъ насъ къ глубокой древности. Церковь, судя по Псевдо-Владимірову Уставу, очень рано начала добиваться, чтобы паломники и прощенники были признаны людьми церковными ²⁾. Можно ли тогда сомнѣваться въ томъ, что хожденіе на богомолье поощрялось церковью очень рано? На это указываетъ особенно находящееся среди каноническихъ статей запрещеніе ходить на богомолье бѣднымъ людямъ ³⁾. Только при распространенности богомолья могло возникнуть такое увѣщаніе. А среди прочихъ Псевдо-Владиміровъ Уставъ считаетъ церковными людьми еще слѣпца, хромца, калѣку.

И такъ главное бытовое условіе, необходимое для монашескихъ построеній: поломничество—на лицо. На лицо и то, что именно корсунскіе клирошане заинтересованы тѣмъ, чтобы использовать паломничество для своихъ цѣлей. Что слѣпецъ, хромецъ, прощенникъ, калѣка поводятъ насъ къ каликамъ переходящимъ на это я вижу вполне ясное указаніе въ духовномъ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“. Сюжетъ „Стиха о сорока каликахъ со каликою“ ⁴⁾—влюбленный на

¹⁾ Статья „Дубевскаго сборника“, Срезневскій Свѣд. и Зап. т. II, LVII, стр. 314 и Вопросаніе Ильино. II. др. р. к. пр. I, 61—62

²⁾ Текстъ у Лейб. Св. Лтг., стр. 298; ср. Голуб. Ист. р. ц. I, I, стр. 422.

³⁾ Вопросы Киррика § 12; II. др. р. к. пр. I, 27; сужу о томъ, что это касается бѣдныхъ во аналогіи съ увѣщаніемъ бѣдныхъ не идти въ монахи; аргументъ тотъ же: не надо уволнаться отъ труда подъ видомъ благочестія.

⁴⁾ Я пользуюсь слѣд. изводами этого стиха: Кирша Даниловъ Др. р. стихотв. изд. Шеффера Слб. 1901, стр. 93—100, тоже Безсоновъ, Калики переходящ. М. 1961, стр. 7, № 4; Безсоновъ, тамъ же, стр. 21, № 6.

Руси отъ Кіево-Печерскаго Патерика ¹⁾ до повѣсти о Саввѣ Грудцынѣ разсказъ объ козняхъ и соблазнахъ злой жены, схожій съ исторіей молодого Іосифа и его собственной продолжкою надъ братомъ Веньяминомъ по Библии. Но это только сюжетъ, фабула, внѣшность. Не существеннѣе ли бытовья черты?

Сюжетъ прекраснаго Іосифа, соединенный съ сюжетомъ Веньямина, отлично подходилъ къ тому, чтобы прославить и возвеличить каликъ. Они не какіе-нибудь „воры-разбойники“, а благочестивые палgrimы, идущіе ко Гробу Господню. Ихъ, конечно, не совертатъ никакими женскими прелестями, хотя бы обольстительницей была сама княгиня Апраксія. Весь несложный замыселъ стиха ведетъ къ опoэтизированной каликѣ, называемыхъ „добрыми молодцами“, а то даже богатырями ²⁾. Идутъ они отъ монастыря Боголюбова ³⁾ или изъ самой Корелы богатой ⁴⁾ или изъ города Мурома ⁵⁾,

ко граду Еросблму.

Ко святой святыни Богу помолитесе

А во Ердавь рѣки окупатесе ⁶⁾.

Когда они „становятся во единый кругъ“, чтобы просить милостыню, любо глядѣть на нихъ, любо и слушать;

А и будутъ въ городе Киевѣ

Среди двора княженецкова,

Ключи-посохи въ землю потыкали,

(изъ сборника Дала; Рыбниковъ, Пѣсни. Москва. 1860, I, 39, тотъ же стихъ у Безсонова, стр. 20, № 5; Гильфердингъ, Онежскія быльни 2-е изд., Спб. 1894 — 1900, №№ 72, 86, 96, 173, 301; Григорьевъ, Архангельскія быльни, Спб. 1904, стр. 179, № 8 (44); Овчуковъ, Печорскія быльни, Спб., 1904 г., № 47.

¹⁾ Разумѣю исторію Моисей Угрива въ изд. Яковлева, стр. CXLIV и слѣд.

²⁾ Гильф. № 72; Григорьевъ № 8; Рыбн. и Безсов №№ 4, 5 (стихъ Рыбниина) и 6, и Овч. № 47.

³⁾ Кирша Дан. Безс. № 4.

⁴⁾ Безс. № 6.

⁵⁾ Гильф № 173.

⁶⁾ Гильф. № 72 стихи 25—29.

А и сумочки изподвесили,
 Подъсумочья рыта бархата;
 Скричатъ калики зычнымъ голосомъ:
 С теремовъ верхи повалилися,
 А з горницъ охлупья попадали,
 В погребахъ питья сколыбалися ¹⁾

Ничего нѣтъ и не можетъ быть жалкаго, униженнаго, просительнаго въ той милостыни, которую они просятъ. Что милостыня гораздо выгоднѣе всякой „золотой горы“, и „рѣкъ медвяныхъ“, и „садовъ да съ виноградами“, потому что все это могутъ отнять „вельможи люди пребогатые“ — это разъяснено въ стихѣ „Вознесенье: Иванъ Богословъ“ ²⁾. Поэтическая идеализація каликъ переходящихъ, конечно, представляетъ дѣло такъ, какъ желательное, а не какъ было на самомъ дѣлѣ, но вамъ важна именно идеализація; она говоритъ про каликъ:

Будутъ они сыты да и пьяны
 Будутъ и обуты и одѣты,
 Они будутъ тепломъ да обогрѣты,
 И отъ темныя ночи приукрыты ³⁾.

Эта же идеализація, когда встрѣчаютъ калики Владимира, заставляетъ его послать ихъ въ „столичный Кіевъ градъ“ и тамъ сама княгиня приметъ ихъ и приметъ не какъ-нибудь, а посадить

За те столы убраныя;
 А и столники, чашники
 Поворачиваютъ, пошевелеваютъ
 Своихъ они приспешниковъ;
 Повесли-та ества сахарныя,
 Понесли питья медвяныя, —
 А и те калики переходя
 Сидятъ за столами убраныи,

¹⁾ Кирья Данил. стр. 95. у Безс. № 4 стихи 81—89.

²⁾ Этимъ стихомъ и начинается сборникъ Безсопова.

³⁾ Безс. № 3 стихи 114—118.

Убирають ества сахарныя
 А и те вить пьють питья медвяныя
 И сидать они время-часъ другой ¹⁾.

Итакъ, каляки переходіе за пяроть. Одна версія стиха даже называетъ его „столова богатырская“ ²⁾. Если вѣрять на слово бытовой чертѣ калячьяго стиха, мы получаемъ какъ разъ необходимый для нашихъ разсужденій образъ.

Однако, я оговариваю его нарочно, чтобы мнѣ не было приписано подобное преувеличеніе. Въ памяти сказителей XVIII и XIX вв. сохранился образъ калыки, угощаемаго на пиру лашъ въ качествѣ вищей братин. Стихъ о „сорока калыкахъ со калыкою“ не даетъ намъ нужнаго образа. Тутъ ни въ коемъ случаѣ нельзя искать отголосковъ калыки, пѣвшаго о богатыряхъ, калыки-участника княжескаго пира. Участники пира и сказители богатырской эпопеи на пиру, по былинному міросозерцанію, скоморохи, а не калыки ³⁾. Извѣстный намъ былевой русскій эпосъ прошелъ черезъ періодъ скоморошьей обработки, а сохранили его до времени записей крестьяне-сказители. Но я укажу на одну черту Стиха о „сорока калыкахъ съ калыкою“, которая, мнѣ кажется, чрезвычайно древней и глубоко поучительной.

Уже давно было замѣчено, что въ каждомъ поэтическомъ произведеніи, изучаемомъ лишь по болѣе позднимъ изводамъ, древнее—въ такихъ подробностяхъ, которыя придаютъ ему характеръ несообразности, и потому именно на самое странное, кажущееся подробностью, вовсе не важной для общаго замысла, и слѣдуетъ обращать самое тщательное вниманіе. Такой несообразностью мнѣ представляется въ разбираемомъ стихѣ эпизодъ самосуда ⁴⁾. По версія Кириши Данилова, отправляясь въ путь калыки переходіе положили слѣдующій завѣтъ:

¹⁾ Кириша Даниловъ, стр. 95;—у Безс. № 4 стихи 118—128

²⁾ Гильф № 96 стихъ 47.

³⁾ Вс. Миллеръ Очерки I. с. стр. 52—63.

⁴⁾ Эпизодъ самосуда забывается чрезвычайно рѣдко; о немъ упоминали лишь Рабинвичъ, но его стихъ въ сущности не только не оковченъ, а просто совершенно другой. Эпизодъ самосуда см. Гильф. 72, 96, 173, 301, Кириша Даниловъ у Безс № 4, Григорьевъ № 8 (44) и Овчур. № 47.

А в томъ-та вѣть заповѣдь положена:

- Кто украдетъ, или кто солжетъ,
- Али кто пустятца на женской блудъ,
- Не скажетъ болшему атаману,
- Атаманъ про то дело проведаетъ, —
- Едина оставить во чистомъ поле
- И окопать по плеча во сыру землю ¹⁾.

Собразно этой „заповѣди“, когда обнаружена княжеская чашка, подложенная княгиней ²⁾ или Алешей Поповичемъ ³⁾ въ „подсумочку“ атамана или его брата Касьяна Офонасьевича ⁴⁾, либо Михайловича ⁵⁾, либо Оомы Ивановича ⁶⁾ или Михайла Касьянова ⁷⁾, иногда по слову самого мнимаго преступника ⁸⁾ и совершается самосудъ. Въ самомъ этомъ эпизодѣ еще не только нѣтъ несообразности, но онъ вполне логиченъ, усиливая самое поэтизацію: калики не только не „воры—разбойники“, но при малѣйшемъ подозрѣніи они готовы казнить виновнаго товарища самой страшной казнью. Значить, моментъ самосуда можетъ вытекать изъ основного замысла и въ немъ одномъ нельзя видѣть какой-либо древней, забытой, но существенно важной черты. Такъ—казалось бы. Пойдемъ однако дальше. Почему такимъ коварнымъ и жестокимъ оказался по отношенію каликъ дворъ Владимира? Откуда это желаніе заставить именно князя совершить несправедливость? Онъ, правда, не всегда поступаетъ хорошо и въ другихъ былинахъ; но почему тогда не могутъ богатыри справиться съ калками и вернуть ихъ назадъ? Олеша Поповичъ ⁹⁾ и Никита Романовичъ возвращаются ни съ чѣмъ, а Добрыня Никитичу удается лишь хитростью и лестью заставить каликъ произвести обыскъ ¹⁰⁾. Почему? Оттого, что они не калики, а

¹⁾ Бесс. № 4 стихи 22—30; Кирша Дан. стр. 94.

²⁾ Гильф. №№ 72, 96 и др. Бесс. № 5.

³⁾ Кирша Давидовъ у Бесс. № 4 стихи 156—160.

⁴⁾ Гильф. №№ 72 и 301; Кирша Давидовъ у Бесс. № 4.

⁵⁾ Гильф. № 173 и Григорьевъ № 8 (44).

⁶⁾ Гильф. № 96.

⁷⁾ Бесс. № 6.

⁸⁾ Гильф. № 72.

⁹⁾ Гильф. №№ 72, 96, 173; Григорьевъ № 8 (44); Бесс. № 4.

¹⁰⁾ Григорьевъ № 8 (44).

богатыри либо, и не будучи богатырями, такіе, что съ ними не совладать? Вотъ тутъ нѣкоторая несообразность. Если бы эпизодъ о заповѣдѣ или зарокѣ каликъ совершить самосудъ долженъ былъ усилить впечатлѣніе отъ честности каликъ, вовсе не нуженъ былъ бы эпизодъ борьбы съ каликами княжескихъ богатырей. Тогда развитіе дѣйствія торопилось бы скорѣе къ чуду, спасающему мнимо провинившагося калику и доказывающему его невинность ¹⁾. Но дѣло обстоитъ не такъ. Калики борются. Мало того, оны возвращаются назадъ въ Кіевъ и уличаютъ князя ²⁾.

Вотъ этотъ моментъ борьбы каликъ съ княземъ или его богатырями въ связи съ мотивомъ о самосудѣ или, иначе: о самостоятельной юрисдикціи каликъ, представляется мнѣ основнымъ содержаніемъ стиха, отражающимъ древнія бытовья отношенія. Мы уже знаемъ изъ Псевдо-Владимирова Заѣщанія, что и ваша церковь, по примѣру запада, добивалась собственной юрисдикціи надъ церковными людьми, среди которыхъ мы находимъ прощенника, хромца, слѣпца, т.-е. каликъ. Не этимъ ли и представлялись сильными калики? Не отсюда ли—ихъ распря съ Владимировымъ (въ даяномъ случаѣ Владимира, какъ типичнаго князя, окруженнаго богатырями-дружишниками) дворомъ и распря какъ разъ по тяжбному дѣлу? А если такъ, то вотъ—наглядный показатель связи церкви съ пѣвцами—скажемъ теперь—съ русскими жонглерами-клериками, вачитавными въ монастырскихъ преданіяхъ, сопровождавшими паломниковъ. Нужды нѣтъ, что почти всегда апокрифичевъ репертуаръ каликъ. Церковь старательно „исправляла“ и не всегда могла исправить даже строго-церковныя книги, она исправляла, конечно, и „мірскіе составленные псалмы“; что ова не допускала пѣть ихъ въ церкахъ—мы уже знаемъ; ова должна была исправлять и каличьи стихи и старины, и это послѣднее было, конечно, всего труднѣе; отсюда—разрывъ съ каликами, уклонъ каликъ въ ересь и расколъ; тамъ удержаться

¹⁾ Во всѣхъ версіяхъ см. пр. 9-ое.

²⁾ Эпизодъ чуда на лицо во всѣхъ полныхъ версіяхъ, но ова разобразится; у Кярши Данилова чудо однако лишь въ томъ, что закопаный Касьянъ Михайловичъ остался живъ.

³⁾ Этотъ послѣдній эпизодъ всего подробнѣе развитъ у Кярши Данилова.

на высотѣ было легче, съ тѣхъ поръ какъ церковь, уже болѣе не нуждаясь въ каливахъ, стала лишь терпѣть ихъ и терпѣть только какъ нищихъ, отнюдь не допуская ихъ учительства. Но все это потому, а въ началѣ?.. Не нашли ли мы теперѣ типъ пѣвца, допустимаго на пиру и до трехъ позволенныхъ чашъ, пѣвца, упорядочивавшаго и христіанизировавшаго *swutol sanc scores*, съ согласія самой церкви получавшаго *beagas sinc at sumle*, отнятые отъ кощунниковъ, скомороховъ, гудцовъ, свирцовъ и всѣхъ прочихъ исполнителей пѣсенъ и игръ и бѣсовскихъ?

Полученные изъ разбора духовного стиха „О сорока каливахъ со каливою“ выводы косвенно подтверждаются извѣстіемъ двухъ интереснѣйшихъ записей, извлеченныхъ проф. Д. В. Айваловымъ изъ Отчета Имп. Публичной Библіотекы за 1894 ¹⁾.

Первая записъ:

„Въ лѣто 6671 (= 1163). Поставиша Іоана архіепископомъ Новогороду. При семъ ходиша во Іерусалимъ калвцы і при князе рустемъ Ростиславе († 1168).

„Се ходиша изъ Великаго Новагорода отъ святой Софѣи 40 мужъ калвцы во граду Іерусалиму во гробу Господню. И гробъ Господень целоваша и ради быша. И пондоша, вземше благословеніе у патріарха и святыя мощи. И придоша въ Великій Новгородъ къ святей Софѣи. И даша святыя мощи въ церковь владыки Іоану святымъ церквамъ на священіе, а собору святыя Софѣи даша копварь, во веки имъ кормленіе, а собѣ во вѣки славы оукоупиша. И святой владыка Іванъ и весь соборъ священническій благословиша ихъ всѣхъ 40 мужъ. И пондоша по градамъ съ великою радостію, славящи Бога. Придоша въ Русу къ святому Борису и Ілѣбоу; аже сидеть соборъ, нвы даша имъ свя-

¹⁾ Д. Айваловъ. Нѣкоторыя данныя русскихъ лѣтописей о Палестинѣ стр. 14—16 отд. оттиска изъ *Русскаго Паломника*; Отч. Имп. Публ. Библ. за 1894 стр. 113—115 (Х. М. Лошарева).

тые мощи; а оу святого Бориса и Глѣба стоятъ 6 мужъ притворявъ и ны даша имъ скатерть во веки имъ кормленіе. И благословишася у собора вси 40 мужъ и подоша по градомъ. И придоша во градъ Торжокъ къ святому Спасу; аже седить соборъ, святого Спаса священники; они же даша имъ святые мощи святымъ церквамъ на освященіе; аже стоятъ у святого Спаса 12 мужъ притворявъ, ны даша имъ чашу свою во веки имъ кормленіе“.

Значеніе этой, на первый взглядъ, болѣе ранней записи, повидимому, опредѣлится вполнѣ только изъ слѣдующей; однако уже сразу бросается въ глаза, что это древнее упоминаніе о „сорока каликахъ“, извѣстныхъ намъ изъ Духовныхъ стиховъ, представляетъ ихъ людьми церковными. Они исполняютъ по представленію автора записи важное дѣло: доставляютъ мощи и священныя предметы въ церкви. Путь ихъ лежитъ свободно „по градомъ“, во въ Русу и въ Торжокъ они приходятъ, когда тамъ засѣдаетъ „соборъ“, т.-е. съѣздъ приходскихъ священниковъ, схожій съ тѣмъ соборомъ при св. Софїи въ Кіевѣ, о которомъ была рѣчь выше. Подаренныя каликами священныя предметы: скатерть, калкаръ, чаша, дарятся церковнымъ людямъ клирошанамъ и притворявамъ, и отъ нихъ „на вѣки имъ кормленіе“.

Вторая запись:

„Въ лѣто 6837 (=1329). Ході князь великии Иванъ Давидовичъ в Великій Новгородъ на мироу. И постояше въ Торжоку, и придоша къ нему святого Спаса притворяе съ чашею сію 12 мужъ на пиръ. И восклякнуша 12 мужъ, святого Спаса притворяе: „Богъ дай многа лѣта великому князю Ивану Давидовичю вся Роуси. Напой, накорми нищихъ своихъ“. И князь великии вопросилъ бояръ и старыхъ мужъ новоторжцевъ: „Что се пришла за мужи ко мнѣ?“. И сказаша ему мужи новоторжци: „То, господиве, мужи святого Спаса притворяе; а ту чашоу даша имъ 40 мужъ калици, възъ Ерусалима пришедше“. І князь велики, при-

спешше, посмотрѣвъ оу нихъ въ чашу, а постави ея на тѣмя свое и рече имъ: „Что, брате, возмете оу мене въ сію чашу веладе?“ И тако рекоша ему притворяне: „Чимъ, господине, насъ пожалуешь, то возьмемъ“. И князь велики даше имъ гривну новую велада „А ходите ко мнѣ во всякую недѣлю и емлите у мене две чаши пива, а третью меду. Такъ-же ходите къ намѣстникомъ моимъ, и въ посадникомъ, и по бракомъ, а емлите собѣ по три чаши пива. А кто сію чашу избесчивитъ, инъ дастъ гривну золота да 6 берковсковъ меду князю и владыки. А кто на васъ подереть вотолу, инъ дастъ три крошны нитей, а цѣна имъ полтора рубля“.

Раньше чѣмъ взвѣситъ значеніе второй записи во всей полнотѣ, мнѣ хочется обратить вниманіе на слова: „и по бракомъ“. Церковные люди, владѣльцы подаренной имъ каликами чаша, притворяне церкви Спаса, получаютъ право ходить по бракамъ и брать собѣ три чаши пива. Рѣчь тутъ идетъ очевидно не о церковномъ бракѣ; пиво аттрибутъ брачнаго пира, т.-е. свѣтской, унаслѣдованной отъ язычества его части; это тотъ бракъ, что бичуютъ наши проповѣди, классическое мѣсто пѣсенъ и плясокъ.

Свѣтъ на происхожденіе и смыслъ обѣихъ записей проливаетъ прежде всего это упомянутое во второй записи при-сужденіе княземъ притворянамъ церкви Спаса нѣкоторой „десятины“. Употребляю нарочво это выраженіе, чтобы вызвать представленіе о связи по духу записей о „сорока каликахъ“ съ Псевдо-Владимировымъ Уставомъ. Вотъ—церковные люди, которымъ не только разрѣшается (или которые претендуютъ на полученіе подобнаго разрѣшенія) побираться по бракамъ, при чемъ оскорбителямъ ихъ угружаетъ штрафъ въ пользу князя и владыки, но привадлежитъ и нѣкоторое право на часть княжескаго достоянія, обязательное и для намѣстниковъ и посадниковъ. Притворяне не добиваются церковной юрисдикціи, какъ слѣпцы, хромцы, прощенники и т. п., упомянутые въ Псевдо-Владимировомъ Уставѣ. Они остаются подъ защитой князя, но защищаетъ ихъ и владыка. Таково правовое положеніе притворянъ, которое имъ приписываетъ вторая записъ.

Выгоды, которыя приходится или должны прійтись на долю церковныхъ людей Новоторжскаго Спаса очевидно и вызвала вторую запись т.-е. рассказъ о посѣщеніи Иваномъ Даниловичемъ Торжка и встрѣчи съ притворянами. А первая запись? Проф. Айналовъ призналъ, что упоминаемая тутъ чаша та же, что и во второй записи. Миѣ кажется, что это тѣмъ болѣе такъ, что первая запись и возникла-то подъ влияніемъ второй. Она не старше, а моложе второй, хотя сообщаемыя въ ней событія и отнесены ко времени на двѣсти лѣтъ болѣе древнему. Правда, въ первой записи названы еще и другія церкви: новгородская Софія и церковь свв. Бориса и Глѣба. Но какъ можно судить по началу первой записи: „Поставиша Іоана архіепископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Іерусалимъ калиды і при князе рустемъ Ростиславе“, передъ нами отрывокъ какого-то извода Новгородской лѣтописи, такъ что вполнѣ естественно было упомянуть и другія такія же святыни въ Новгородской землѣ.

Итакъ, мы имѣемъ отъ XVI в. извѣстіе о притворянахъ, получившихъ отъ князя привилегіи, въ числѣ которыхъ — право взимать на свадьбахъ въ свою пользу валогъ ввидѣ трехъ чашъ пива. Это единственное достовѣрное.

Почему привозъ священныхъ предметовъ, дающихъ „во веки имъ кормленіе“ приписано сорока каликамъ? Тутъ я и вижу подтвержденіе того, что и калики близки церкви; они ей не безразличны; это люди свои. Церковь т.-е. клярошаве придаютъ имъ большое значеніе. Ихъ путешествія во святую землю заносятся въ лѣтопись. На нихъ ссылаются при указаніи того, откуда святыни, совершенно такъ же, какъ во Франціи въ церкви св. Дивисіа подъ Парижемъ жонглеры-клерики, пѣвшіе *chansons de geste* на ярморкѣ въ день Индикта, сообщали о происхожденіи хранившихся у св. Дивисіа священныхъ предметовъ и мощей. Намъ еще важнѣе однако право притворянъ посѣщать свадьбы. Придя къ князю Ивану Даниловичу на пиръ въ Торжкѣ, они провозглашаютъ ему многолѣтіе и сами называютъ себя „вищими“. Только ли это сближаетъ ихъ съ давшими имъ чашу каликами? Молча ли они появлялись на пирахъ и въ особенности на пирахъ брачныхъ? Упомянутіе о каликахъ, которые „собѣ во вѣки славы оукупша“, заставляетъ меня видѣть въ этихъ притворянахъ тапъ

близкій, даже родственнй имъ. Весьма не правдоподобно предположить, что, получивши на брачныхъ пирахъ вклады въ чашу и дань пивомъ, они удалялись. Я позволяю себѣ видѣть въ этомъ извѣстїи косвенное доказательство того, что поэзія „мірскихъ составленныхъ псалмовъ“, родоначальница духовнаго стиха, раздавалась и на брачныхъ пирахъ, и тутъ, на этомъ самомъ нечестивомъ игрщѣ и пиршествѣ.

Извлеченныя изъ Отчетовъ Публичной Библіотеки профессоромъ Д. В. Айналовымъ записи во всякомъ случаѣ представляютъ собою огромный интересъ тѣмъ, что, благодаря имъ, мы имѣемъ возможность возвести представленіе о „сорока каликахъ со калвкою“ къ такимъ отдаленнымъ временамъ, какъ срокъ, отдѣляющій годъ второй записи (1329) отъ того, къ которому принадлежитъ сборникъ. А слово: калика, упомянутое въ первоначальной статьѣ первой записи очевидно значительно старше. Все это заставляетъ признать, что каличныя духовныя стихи занимаютъ несравненно большее мѣсто въ развитїи и ростѣ поэзїи, чѣмъ это принято думать. Они — пережитокъ в послѣднїй этапъ главной — я сказалъ бы — классической поэзїи „новыхъ людей“, создателей Руси.

Нѣтъ, „новые люди“ были не вообще противъ всякихъ забавъ, радостей жизни, искусства и поэзїи. Они признали друживныя пиры, потому что были сами друживниками или друзьями дружинниковъ, они признали ихъ цѣликомъ, какъ медо-питїе: medo-vettle, признали и beagas sinc at sumle, т.-е. раздачу подарковъ, признали и главное украшенїе медо-питїя swuto! зап scores, славы князьямъ Бояна или баяновъ в пѣсни творимыя „по былинамъ“ стараго и новаго времени. Во все это они вносили упорядоченїе, во все вмѣстѣ нераздѣльно и сопряженно. Различїе между отношенїемъ ихъ къ пирамъ и забавамъ нѣтъ. Изъ того и изъ другого искореняется нечестїе, пьянство, двоевѣрїе. Пиршество должно идти чинно и не надо этого излишества, этихъ чашъ „отъ лукаваго“, чтобы не ворвался страшный врагъ Грендель или Идолище Поганое. Не надо и въ пѣсняхъ ничего нечестиваго. Если ваши поученїя преслѣдуютъ „кащуны елянскїя и басни жидовскїя“, они полагаютъ предѣлы воображенїю и замыслу. И тутъ, конечно, возникаетъ двоевѣрїе, приходятъ мнѣя — кашуны изъ

старой еще не изжитой эллинской поэзии, приходятъ и библейскіе апокрыфы и ями пользуются, можетъ быть, создаютъ ихъ еретики. Воображеніе еретиковъ пламеннѣе, они не заботятся объ исправности, и „исправлять“ приходится и книги, и „мірскіе составленные псалмы“.

Христіанство несетъ съ собою и наставленіе суровое, непримиримое. „Святіи отцы жизнь свою ни во что вмѣнили“ — скажетъ „Слово св. отецъ о славѣ мира сего“ ¹⁾. Но это лишь одна эсхатологическая часть христіанскаго ученія, а вовсе не все оно. Это лишь одна изъ двухъ основныхъ его стлій ²⁾. „Новые люди“, начавшіе новую жизнь, полные надежды и довѣрія къ воспріятому Христову Ученію, вѣрили прежде всего въ лучшія времена, въ наступившее земное Царствіе Божіе и во всѣ тѣ утѣхи и успѣхи, что оно должно принести ихъ родинѣ, теперь шире и глубже осознанной, подъ вліяніемъ пришедшихъ вмѣстѣ съ христіанствомъ государственныхъ теорій, и тѣснѣе объединявшейся передъ угрозой наступавшей, становившейся все болѣе опасной поганой степи.

Менѣе всего можетъ быть противопоставлено такому пониманію отношенія нашихъ поученій къ пирамъ и забавамъ извѣстіе о посѣщеніи Святослава Ярославича преп. Феодосіемъ Печерскимъ. Вѣдь Феодосій былъ слямякъ: онъ носилъ волосяницу; онъ выставлялъ свое тѣло на терзаніе слѣпнямъ и пѣлъ при этомъ псалмы; онъ никогда не умывался и ходилъ во вретичѣ; его смиренію не было предѣла; когда однажды онъ поздно возвращался отъ князя въ монастырь, его велѣно было отвезти на повозкѣ, запряженной осѣдланной лошадей, и отрокъ сидѣлъ на ней, правя; видя, что сѣдокъ у него такой убогій, онъ предложилъ Феодосію помѣняться мѣстами; и преподобный согласился; онъ вѣхалъ въ обитель верхомъ, везя на повозкѣ княжескаго отрока ³⁾. Феодосій, конечно, „жизнь свою ни во что вмѣнялъ“; его вѣра была строго эсхатологическая, помнящая о страшномъ судѣ,

¹⁾ Пон. Пам. III стр. 83.

²⁾ Мысль о двухъ стлїяхъ въ христіанствѣ заимствуемъ изъ статей проф. Пабоди и Добшюпа на 3-мъ конгрессѣ Истор. Рез. Transactions etc. Oxford. 1908 г. I pp. 305—321.

³⁾ См. изд. Яковлева стр. XX и XXIX—XXX.

боровшаяся съ бѣсомъ, мрачная и воинствующая. Таково монастырское міросозерцаніе, взывающее къ покаянію. Но само то, что въ Патерикѣ сообщается о порицаніи имъ постоянныхъ увеселеній, и это ставится въ примѣръ, само то, что слѣдствіемъ его проповѣди было прекращеніе музыки, когда онъ являлся на пирь, показываетъ ясно исключительность, высшую моральную норму, подвижничество въ этой строгости преп. Θεодосія, а не обычный взглядъ церкви и вѣрующихъ того времени.

Таковы выводы, къ которымъ нельзя, мнѣ кажется, не притти, постепенно отвѣчая на всѣ поставленные мною вопросы въ связи съ изслѣдованіями А. А. Шахматова и схожими съ ними по своимъ теоретическимъ приобрѣтеніямъ работами Бедье.

Въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Онъ касается уже не одобренія или нѣтъ искусства, поэзіи, радости и праздничности жизни. Мы имѣемъ возможность освѣтить и самое эстетическое сознаніе. Оно, разумѣется, смутно. Древняя поэзія, какъ народная, такъ и искусственная долгіе вѣка должна быть признана до-эстетической. Къ такому выводу мнѣ пришлось притти при изученіи самой праздничной и самой радостной народной поэзіи, поэзіи хороводныхъ игръ¹⁾. На смѣну прежней обрядовой цѣлесообразности поэзіи, только чуть мерцающей, проявляется безцѣльная т.-е. эстетическая цѣлесообразность. И когда произошла эта замѣна, нѣтъ возможности прослѣдить. Эстетическое сознаніе обособляется какъ таковое, несомнѣнно, лишь довольно поздно. Его не знаетъ первобытный человѣкъ, какъ онъ не знаетъ правильнаго мышленія, не думаетъ силлогизмами, не мѣритъ пространство геометрически, а время правильными сроками, которые можно ячислить. Онъ не видитъ красоту, хотя его радуетъ красочность, онъ не созерцаетъ, хотя любитъ, онъ творитъ и любитъ украшенія, но для него нѣтъ разницы между убранствомъ и отдѣлкой. Но вотъ сталъ онъ „новымъ человѣкомъ“. Обновилось религіозное сознаніе, просвѣтился онъ „свѣтомъ-почитаніемъ княжвымъ“, различилъ тварь и Творца. Что же дало ему просвѣщеніе въ эстетическомъ отношеніи, сдѣлалъ ли онъ

¹⁾ Весенняя обрядовая пѣсня ч. II стр. 314—345; та же мысль высказана въ статьѣ „Эстетика“ въ *Слов. Эвфронъ-Врохлауза*.

шагъ впередъ въ любовованьи и достигъ ли созвательнаго созерцанія, научился ли овъ напрягать вниманіе, чтобы воспривять красоту сущаго?

Этотъ вопросъ вызванъ одной провѣдью, цѣликомъ отразившейся въ Духовномъ стихѣ и обратившей на себя вниманіе еще въ 50-ыхъ годахъ, когда по Соловецкой рукописи это поученіе было сообщено издателями *Православнаго Собесѣдника* ¹⁾.

Когда рѣчь шла объ осмысленіи въ нашихъ поученіяхъ язычества при разборѣ теоріи о Творцѣ и твари была приведена длянная выдержка изъ поученія о постахъ ²⁾. Тамъ представлялось совершенство природы, созданной Богомъ. Въ ней „все въ уставѣ своемъ стоитъ“ и „все Бога бояться и трепещеть и не преступаетъ повелѣнія Его“. Такова оцѣнка природы. Она моральная. Но въ ней уже заключается въ зародышѣ любованіе природой. Совершенство природы созерцается, какъ таковое. И это мысль глубоко христіанская. Ее разрабатываетъ и ученое богословіе. Богъ познается по твореніямъ Его, и отсюда созерцаніе возводится въ обязанность или во всякомъ случаѣ признается благомъ, дѣломъ богоугоднымъ и благочестивымъ. Иначе смотреть тѣ, кто признаетъ апокрифическое ученіе о мірозданіи не только Богомъ, но и Сатанавломъ. Тогда все вредное, мрачное, злое считается дѣломъ подражателя Божія, падшаго духа. Но это не мѣняетъ дѣла. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ передъ собою незаинтересованное воззрѣніе на міръ, а это и важно. Первобытный человекъ не знаетъ его. Онъ воспринимаетъ природу только утилитарно. Его взглядъ эгоцентрической. Взглядъ христіанина ранней поры тоже эгоцентрической. Вѣдь тварь создана „на работу человеку“. Но именно моральный взглядъ на нее значительно мѣняетъ дѣло и содержитъ въ себѣ первый проблескъ и эстетическаго воспріятія, всколько созерцаніе моральнаго поступка можетъ быть, и даже необходимо должно быть, признано моментомъ эстетическимъ. Моментъ моральный уже кончается съ выраженіемъ одобренія. Моментъ эстетическій начинается тогда, когда

¹⁾ Пов. Пам. III стр. 53.

²⁾ См. выше, стр. 115—116.

одобрение высказано, но самое высказывание его и самое сосредоточение вниманія на явленіи, призванномъ благомъ, доставляетъ незаинтересованное наслаждение т.-е. наслаждение само по себѣ, а не предвидѣніе для себя или другихъ какого-либо блага.

Поучение, которое я имѣю ввиду теперь—апокриозъ. Оно основано на видѣніи ап. Павла. Оно олицетворяетъ природу и заставляетъ ее вступать въ разговоръ съ самимъ Творцомъ. Солнце, море, земля негодуютъ на беззаконіе человѣческое и просятъ разрѣшенія поразить нечестивцевъ. Точка отправленія: „только человѣцы преступаютъ заповѣдь Божию“ ¹⁾. Выводъ необходимый изъ взгляда на природу, какъ на всецѣло подчиненную своему Творцу тварь Его. Въ самомъ дѣлѣ. Вѣдь мыслимъ ли грѣхъ, содѣянный рѣкою или свѣтиломъ? Грѣшнтъ только человѣкъ. Какъ же не поставить его ниже, какъ можетъ онъ тогда, не смотря на то, что тварь создана на работу ему, не оказаться ниже твари. Напрашивался такой выводъ. Онъ долженъ былъ сорваться съ устъ бичевавшихъ пороки. Намъ въ данномъ случаѣ не зачѣмъ показывать, гдѣ тутъ заблужденіе. Оно даже очень грубо. Намъ важно, что теперь природа поставлена еще выше. Она почти на недосыгаемой высотѣ. Стало быть, усиливается созерцаніе. Оно становится благоговѣйнымъ. Нужды нѣтъ, что усиливается и моральный моментъ. Передъ вами, конечно, еще не самое нарожденіе эстетическаго сознанія во всей его чистотѣ, это послѣднее приобрѣтеніе нашихъ духовныхъ способностей. Но торопящаяся и необузданная, вырывающаяся изъ путъ дозволеннаго апокрифическая мысль тутъ уже пророчествуетъ, о чемъ-то такомъ, чему суждено возникнуть, и толкаетъ, зоветъ сознаніе. Когда эта мысль перебродитъ, въ наиболѣе развитыхъ народныхъ кругахъ, по своему, будетъ осознаться то, что тамъ, на западѣ образованные и начитанные въ классикахъ узнаютъ иначе, ядя другимъ путемъ размышленій, созерцаній и художественныхъ потребностей.

На славяно-русскомъ востокѣ христіанство было почти единственнымъ культурно-историческимъ двигателемъ. То, что оно разрушало было сляшкомъ первобытно, чтобы могло мы-

¹⁾ Пов. Пом. III стр. 54.

слиться какое бы то ни было возрожденіе. Возрожденіе было возможно только на латинскомъ западѣ. Оттого распространяясь на востокъ въ ту пору, когда повилла византійская цивилизація и передовымъ сталъ западъ, идеи возрожденія остановились въ нѣмецкомъ Чернолѣсьи. Они не могли дойти до насъ; ихъ ничто у насъ ждало. Все свое духовное достояніе черпали мы почти до самаго вѣка просвѣщенія изъ византійской христіанской кошницы. Оттого не чудо какого-то сохраненія или самостоятельнаго развитія наша поэзія, а одна изъ отраслей того же дерева, росшаго изъ такого же стѣмени, но только вскормленнаго на новой почвѣ для новаго народа.

Общія взгляды, высказанные въ предшествующихъ главахъ основаны на нѣкоторыхъ параллеляхъ съ соотвѣтственными культурно-историческими явлениями на западѣ. Я воспользовался для этого тремя рядами фактовъ, при чемъ они использованы различно.

Что касается построеній Бедье относительно возникновенія *chansons de geste*, то, мнѣ кажется, я совершенно точно передалъ его взглядъ и лишь воспользовался имъ въ новой связи, указавъ черезъ ихъ посредство, какое принципиальное историко-литературное значеніе имѣетъ изслѣдованіе А. А. Шахматова о Корсунской Легендѣ.

Совершенно иначе обстоятъ дѣло по отношенію къ феямъ западныхъ мифологическихъ представленій и къ англо-саксонской повѣсти о Беовульфѣ. Тождество западныхъ фей судьбы и русскихъ рожаницъ требуетъ гораздо болѣе вѣснихъ доказательствъ. Это вопросъ, требующій пересмотра. Еще хуже обстоятъ дѣло относительно „Беовульфа“. Внимательный читатель долженъ былъ замѣтить, что мой взглядъ на эту поэму, какъ на произведеніе христіански-апокрифическаго характера и особенно повнмавіе Беовульфа-змѣеборца по аналогіи съ

змѣборчествомъ Акрита, Армура, Георгія Побѣдоносца, Теодора Тирона и Алеши Поповича расходится съ обычной въ исторіи литературы точкой зрѣнія. Мой взглядъ долженъ быть твердо обоснованъ, а этого до сихъ поръ не сдѣлано. Третья часть этой книги и будетъ специально посвящена западнымъ параллелямъ, какими я пользовался. Тамъ читатель и найдетъ изслѣдованія о „западныхъ феяхъ и русскихъ рожаницахъ“, а также о составѣ и историко-культурномъ значеніи поэмы о Беовульфѣ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

X.

Возникновеніе и источники вставокъ
о древнихъ вѣрованіяхъ.

Мы ознакомилась теперь съ характеромъ какъ первоначальной редакціи нашего основного памятника, такъ и самыхъ первыхъ вставокъ о двоевѣрїи и язычествѣ. Поученія прежде всего имѣли нвиду пиры и забавы, и мы взвѣсили ихъ значеніе. Когда же возникали первыя вставки? Отвѣтъ на этотъ вопросъ находится въ самой тѣсной связи съ опредѣленіемъ того, когда вообще вошли въ наши тексты наиболѣе интересующія насъ добавленія, и откуда почерпали свои свѣденія ихъ авторы.

Въ своихъ „Mythologische Skizzen“ ак. Ягичъ предположилъ, что источникомъ свѣденій о богахъ для нашихъ основныхъ поученій служила Лѣтопись ¹⁾. Такое мнѣніе можетъ быть защищаемо и при теперешнихъ взглядахъ на слоевой составъ лѣтописи. Не оспариваетъ его и произведенная здѣсь работа надъ текстами нашихъ поученій. Въ самомъ дѣлѣ. Поученія эти въ своемъ первоначальномъ видѣ, конечно, ничего не взяли изъ лѣтописи, такъ какъ они не называли боговъ. Если же съ другой стороны и Древнѣйшій Сводъ въ

¹⁾ *AfschlPh.* IV, s. 422. Ак. Ягичъ замѣчаетъ: „Bei näherer Vergleichung dieser Stelle ergibt sich dass sie alle zusammen (названіе боговъ) nur ein und dasselbe besagen, also eigentlich auf eine einzige Quelle zurückgehen“. Этотъ источникъ и есть лѣтописное извѣстіе 980 года.

однихъ своихъ редакціяхъ также не перечислялъ боговъ, то и не отсюда заимствованы ихъ имена. Однако, они находились въ Начальномъ Сводѣ и вошли въ позднѣйшія редакціи нашихъ Словъ. Если принять мнѣніе ак. Ягича, надо, значить, лишь думать во 1-хъ, что вставки наши моложе Начальнаго Свода, во 2-хъ, что Сводъ этотъ былъ знакомъ авторамъ вставокъ и въ 3-хъ, что именно отсюда, а не еще и изъ другого источника могли они узнать о древнихъ богахъ. Я сознательно упоминаю при этомъ только одинъ Начальный Сводъ, потому что является крайне невѣроятнымъ, чтобы дополнявшіе наши поученія книжники были знакомы съ „Повѣстью временныхъ лѣтъ“. Только текстъ изъ Золотой цѣпи „Слова Христолюбца“ знаетъ о Волосѣ, а вѣдь этотъ богъ въ находившихся въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ договорахъ русскихъ князей съ Византіею поставленъ рядомъ съ Церуномъ¹⁾. Если бы „Повѣсть временныхъ лѣтъ“ была источникомъ для дополненія о богахъ, мы нашли бы Волоса не только въ текстѣ Золотой Цѣпи, но и въ другихъ; нашли бы мы его и въ „Словѣ о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ“. Этому вѣтъ, значить авторы равныхъ вставокъ Повѣсти не знали. Итакъ, спрашивается, изъ Начальнаго ли Свода взяты названныя въ вставкахъ боги или вѣтъ? Если да, то этимъ самымъ мы сочтемъ вставки, сдѣланныя позже появленія Начальнаго Свода.

Признавъ аргументомъ противъ знакомства нашихъ компиляторовъ съ „Повѣстью Временныхъ лѣтъ“ пропускъ имя Волоса, надо такое же значеніе предать и умолчанію о Стрибогѣ и Дажьбогѣ. Только самое позднее изъ Словъ о язычествѣ: „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“ называетъ и этихъ боговъ. Правда, акад. Ягичъ даетъ объясненіе этому обстоятельству. Ему представляется, что окончаніе именъ Стрибога и Дажьбога должно было смутить книжниковъ²⁾. Въ проповѣди сочетаніе со словомъ богъ имени языческаго идола, дѣйствительно, могло казаться большимъ соблазномъ. Различіе, однако, между встав-

¹⁾ О томъ, что договоры съ греками введены впервые въ „Повѣсть Временныхъ лѣтъ“, см. А. А. Шахматовъ. О начальномъ Киевскомъ Лѣтописномъ Сводѣ. Москва. 1897, стр. 47—50.

²⁾ *As/Ph.* V, s. 9.

кой о богахъ въ Начальномъ Сводѣ и въ нашихъ основныхъ проповѣдяхъ, и кромѣ указанныхъ, настолько значительны, что вліяніе Начальнаго Свода отнюдь нельзя считать вполне правдоподобнымъ. Вѣдь наши проповѣди не только не называютъ Дажьбога и Стрибога, а еще прибавляютъ довольно упорно то Вила (Вааль=Виль?), то виль, сообщая, что онѣ были сестры и ихъ насчитывали столько-то. Кромѣ этого, какъ было выяснено при разборѣ текста „Слова Григорія Богослова о томъ, како погани суще языцы вляялись идоломъ“ сначала названъ только одинъ Перунъ, а остальные имена внесены уже позже самостоятельно. Миѣ и представляется, что эти вставки сдѣланы одновременно со вставкой Начальнаго Свода, причемъ источникъ и тутъ, и тамъ—одинъ и тотъ же. Наибольшее значеніе могли имѣть для закрѣпленія памяти объ языческихъ богахъ мѣстныя легенды. Въ Никоновской редакціи Начальнаго Свода при разсказѣ о Печерской обители еще названъ монахъ Еремія, помнившій крещеніе Руси, а, стало быть, и сверженіе идоловъ¹⁾. По хронологіи А. А. Шахматова прошло вѣдь не такъ уже много лѣтъ. Всего—восемьдесятъ. Мѣстныя сказанія живутъ много дольше этого. Но дѣйствительно ли всякіе слѣды культа боговъ Владиміра исчезли немедленно и послѣ крещенія? Мы вѣдь этого не знаемъ. О христіанствѣ время Владиміра свѣдѣнія вообще отрывочны и сбивчивы. Кіевъ, конечно, вполнѣ, христіанскій городъ, съ тѣхъ поръ какъ при Ярославѣ переведена сюда митрополія. А раньше? Достоверныхъ свидѣтельствъ о полной христіанизаціи Кіева нѣтъ.

Вліяніе лѣтописи на наши проповѣди, что касается именъ боговъ, такимъ образомъ, установлено быть не можетъ. За то весьма вѣроятнымъ, должно быть признано вліяніе ея первыхъ трехъ раннихъ редакцій на нѣкоторыя вставки основного „Слова о томъ, како первое погани суще вляялись идоломъ“, т.-е. приписаннаго Григорію Богослову. Тутъ два вѣсскихъ показателя. Одинъ изъ нихъ касается славяно-русскаго язычества,—другой посторонній.

Начну со второго. Въ рѣчи философа, убѣждающаго Владиміра креститься, между прочимъ, грязная подробность о

¹⁾ Шахи. Раз., тексты, стр. 593, 1—5.

магометанахъ, и вотъ ее то мы и встрѣчаемъ въ видѣ вставки, при чемъ весьма правдоподобно, что она взята именно отсюда. Философъ говоритъ Владиміру: „ся бо омывають оходы своя, въ рѣчь вливають и по бородѣ мажутся, поминавше Бохъ-мита“¹⁾. Въ нашемъ Словѣ читаемъ:

Сего же Осмирида скажутъ книги сороцинския --- срачьнъ-сваго жрьца --- Маомеда и Бахмита --- прогля-таго --- якоже, не дѣпымъ проходомъ проиде, но смер-дящимъ --- того ради и богомъ его нарекоша, --- того ради сороцими мыють оходъ, и болгаре и гърмени и комли --- и едикю нхъ есть въ вѣрѣ тои --- и омытье то вливають въ рѣчь.

Все это находится въ первой половинѣ большой вставки D. Набранное жирнымъ уже было въ редакціи типа П. Насъ должно интересовать лишь напечатанное обычномъ корпусомъ и разрядкой. Оно нѣтается только въ НС и составляетъ самое послѣднее наслоеніе вставокъ. Въ НС, стало быть, прибавлены имена Магомета и Бахмута и грязная подробность о пятнѣ. То и другое мнѣ представляется взятымъ изъ рѣчи философа къ Владиміру, т.-е. изъ Древнѣйшаго Свода, въ составъ котораго эта рѣчь уже входила. Я не предполагаю обратнаго воздѣйствія, т.-е. нашего Слова на лѣтопись, потому что, во 1-хъ, нѣтъ основаній считать наши вставки такими древними, т.-е. нашъ текстъ уже доведеннымъ до окончательной полноты ранѣе 1039 года, а во 2-хъ, потому, что въ рѣчи философа есть еще одна грязнѣйшая подробность, въ нашемъ Словѣ отсутствующая. Кромѣ того, пристегнуть о магометанствѣ въ Озирису было естественнѣе, чѣмъ объ хорошо знаемомъ южной Руси магометанствѣ черпать изъ запутаннаго текста нагроможденнаго на Озириса, сказочнаго и невѣдомаго. Итакъ, во вставкѣ D, гдѣ Озирисъ названъ сарацннскимъ, вѣроятно потому, что востокъ въ XI в. былъ извѣстенъ, какъ страна сарацннская, было упомянуто восточное обыкновеніе чистоплотности. Тоже говоритъ о магометанахъ и философъ въ Древнѣйшемъ Сводѣ, но прибавилъ для вѣщаго позора магоме-

¹⁾ Тамъ же, стр. 559,5.

танъ еще скверное питье. Подъ вліяніемъ этого мѣста позднѣйшій компиляторъ нашего Слова взгромоздилъ на Озириса Магомета и Бахмута и упомянулъ ту же подробность. Таково вліяніе Древнѣйшаго Свода.

Другой фактъ вліянія, и на этотъ разъ уже не Древнѣйшаго, а Начальнаго Свода, относитъ насъ къ самому началу XII в. ¹⁾ Онъ касается русскаго язычества и составляетъ вставку Ь: „А преже того вѣли требу оупирем і береги-нямъ“. По контексту выходитъ, что раньше не только Перуна, но и рода и рожаницъ. Откуда такая освѣдомленность о глубокой древности? По самой сути дѣла она предполагаетъ знакомство съ каимъ-нибудь историческимъ трудомъ. Такимъ я была Лѣтопись. Именно оттуда почерпнуто приведенное свѣденіе о преемственности культовъ. Въ Древнѣйшемъ Сводѣ находилась длинная Рѣчь философа Владимиру, излагавшая исторію міроздавія. Послѣ разсказа о столпотвореніи и раздѣленіи на 70 языковъ сказано: „и койждо ихъ своя правы приаша; и по діаволу наученію, ови рощеніемъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога“. Таково было однако лишь первое прельщеніе дьявола, потому что дальше говорится: „посемъ же діаволь болшее прелщеніе зверже въ человекы: и начаша кумиры творити, овѣ древяны, инѣи мѣдяны, друзѣи же мраморянѣ и златѣи и сребренѣи, и кланяхуся имъ и приводяху сыны и дщери свои закалаху предъ ними; и бѣ вся земля осквернена“ ²⁾. Отсюда можно было заключить, что и у насъ культъ боговъ возникъ позднѣе. Начальный Сводъ это мѣсто развилъ; онъ давалъ еще справку и о Полянахъ и они „бяху же погани, жьруще озеромъ, кладземъ и рощеніемъ“ ³⁾, и отсюда боговъ приписывалъ только

¹⁾ А. А. Шахматовъ относитъ составленіе Начальнаго Свода къ 1095 г. прибл. (Раз. стр. 11). Значитъ причисляю къ этому году еще иѣсколько.

²⁾ Новгородская Лѣтопись изд. Археограф. Комм. Спб. 1888, стр. 40.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 539, прим. 4-ое. Признавалъ эти слова прибалтійскими къ Древнѣйшему Своду позднѣе, не совѣтъ охотно подчленилъ тутъ рѣшенію А. А. Шахматова. Главный его аргументъ въ пользу отнесенія этихъ словъ къ Начальному Своду тотъ, что „эти слова извлечены изъ Рѣчи философа“. Но развѣ невозможно допустить, что одинъ и тотъ же авторъ по двумъ разнымъ поводамъ, заговорившій о язычествѣ, выскажется тутъ и тамъ одинаково? А. А. Шахматовъ замѣчаетъ еще:

одному Владимиру. Замена въ нашемъ текстѣ озеръ, рѣкъ или колодезь бережными вполне естественна. Нашъ авторъ тутъ вѣдь не списывалъ, а передавалъ извѣстную мысль.

Дата, которую мы получаемъ при помощи сдѣланныхъ только-что сопоставленій, получается, такимъ образомъ, хотя и нѣсколько сбивчиво, но все же болѣе или менѣе удовлетворительно. Последняя указанная вставка, т.-е. сообщеніе о томъ, что раньше Перуна люди поклонялись упрямямъ и бережнымъ извлечена изъ Начальнаго Свода, значитъ сдѣлана въ началѣ XII в. Первая,—т.-е. грязная подробность о магометанахъ введена въ нашъ текстъ поздиѣ, такъ какъ она не представляетъ собою подобно послѣдней дальнѣйшаго наслоенія на текстъ типа П, а включена уже въ позднѣйшую редакцію НС. Но она восходитъ къ болѣе раннему лѣтописному своду. Такъ какъ эта же подробность была на лицо и въ Начальномъ Сводѣ, то по существу это однако не мѣняетъ дѣла. Компиляторъ НС, такъ сказать, еще разъ обратился къ лѣтописи, почерпнулъ тамъ еще одно свѣденіе. Когда? Очевидно, тоже не ранѣе начала XII в., но нѣсколько поздиѣ, чѣмъ хронологическая справка, введенная еще въ П. Это приблизительное хронологическое приуроченіе вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще являлися идоломъ“ достаточна для опредѣленія и вставокъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“, потому что вставки этого послѣдняго поученія нами уже признаны болѣе ранними. Значитъ вставки, обонихъ основныхъ текстовъ всѣ были закончены не позже какъ къ началу XII в. Это терминъ а quo. Терминъ ad quem, т.-е. свѣденіе о томъ, когда закончился процессъ вагромощенія вставокъ получить мнѣ не удалось. Оттого, къ какому времени принадлежатъ наиболѣе поздне

„Соотвѣтствіе ямъ (т.-е. этимъ словамъ) находится и въ предисловіи къ Начальному Своду“. Въ томъ то и дѣло, что соотвѣтствія нѣтъ. Въ предисловіи къ Начал. Своду какъ его возстановилъ А. А. Шахматовъ сказано: „кудаже древле погани жрѣху бѣсомъ на горахъ, тудаже шлѣ перкви стоятъ златоверхіа“. (Изв. Отд. русск. яз. и сл. XII, 1908, кн. 1-я, стр. 52 отд. отт.). Тутъ намекъ на капище Владимира подробно описанное именно Нач. Св. Мнѣ кажется, что мысль о сравнительно меньшей древности идолопоклонства—мысль специально принадлежащая автору Древн. Свода и тому времени, когда было непринято называть ижепъ старыхъ кумировъ. Къ этому мы впрочемъ еще вернемся.

произведение: „Слово Іоанна Златоуста о томъ, како первое погании кланялися идоломъ“, остается, пока, открытымъ. Можетъ быть, въ XII в., а можетъ быть, и значительно позже. Этимъ придется удовлетвориться.

Что же касается источниковъ свѣденій о язычествѣ, то кромѣ тѣхъ же самыхъ двухъ замѣчаній, которыя я только-что привелъ, никакой сообщаемой нашими проповѣдниками фактъ двоевѣрія или язычества вообще ни къ какимъ писаннымъ источникамъ возведенъ уже быть не можетъ. Сообщаемыя свѣденія взяты не изъ книгъ. Откуда же? Вопросъ о происхожденіи занимающихъ насъ свѣденій можетъ быть разрѣшенъ не иначе, какъ при помощи общихъ соображеній. Спрашивается: гдѣ, при какихъ обстоятельствахъ имѣли составители нашихъ поученій возможность узнать о двоевѣрїи и язычествѣ, изъ самой жизни? что было имъ въ этой области доступно? и, наконецъ, насколько добросовѣстно они отмѣчали то, что случалось наблюдать или о чемъ приходилось услышать? Для изученія древняго язычества все это, разумѣется, вопросы первостепенной важности. Отвѣтъ на нихъ составляетъ именно то, къ чему стремилось все настоящее изслѣдованіе и изъ-за чего оно только и возникло.

Добытыя до сихъ поръ данныя отчасти уже даютъ право смотрѣть на наши поученія, какъ на источникъ довольно достоверный. Они возникли въ пору, когда борьба съ язычествомъ была еще далеко не закончена. Только-что мы видѣли, что они пополняются свѣденіями о язычествѣ вскорѣ послѣ своего возникновенія. Мы видѣли также, что они носятъ характеръ не досужаго сочиненія, а дѣла, важнаго и постоянно нужнаго церкви. Поученія наши первоначально обращаются къ приходскимъ священникамъ съ цѣлью побудить настойчиво искоренять пережитки старой вѣры, а потомъ эти основныя поученія становятся точкой отправленія; подъ ихъ вліяніемъ слагаются новыя, уже не для клирошанъ епископій, не для соборовъ священниковъ, а непосредственно для паствы. При такихъ обстоятельствахъ, къ чему было бы фантазировать? Странно было бы говорить также о томъ, о чемъ не слышали никогда тѣ, къ кому обращаются проповѣдники. Чрезмѣрный скептицизмъ въ отношеніи къ почерпаемымъ тутъ свѣденіямъ поэтому едва ли умѣстенъ. Мы должны, конечно, освободить

древнее язычество отъ Дыя и Дивы, происхожденіе которыхъ прекрасно было объяснено еще ак. Ягичемъ ¹⁾. Схоже была уже объяснена Коруна ²⁾. Съ такимъ же скептизмомъ надо относиться и какой-то Кыль или Киль ³⁾. Равнымъ образомъ не всякое упоминаніе о гадальныхъ книгахъ и иныхъ бѣсовскихъ можетъ быть отнесено къ древне-русскому быту. Однако, почти все сомнительное встрѣчается лишь въ поученіяхъ, либо несомѣнно, либо, повидимому, переводныхъ, а достаточную еще познать для фольклориста или мифолога представляютъ произведенія, оказавшіяся составленными на Русь, либо вставки въ нихъ, совершенно ясныя и не возбуждающія сомнѣній. Оттого насъ долженъ вести не скептицизмъ, а изслѣдованіе. Намъ надо разобраться въ свѣденіяхъ авторовъ нашихъ поученій, а не только сомнѣваться въ нихъ. Еще немного усилій, и сомнительное можетъ быть отдѣлено отъ достовѣрнаго, даже не только относительно каждаго отдѣльнаго случая, а въ видѣ правила для цѣлой категоріи почерпаемыхъ изъ нашихъ поученій фактовъ.

Поставимъ прежде всего вопросъ о томъ, чего авторы нашихъ поученій не знали. Вопросъ кажется страннымъ. Отвѣтъ на него, однако, можетъ объяснить очень многое. Вспомнимъ тѣ основныя событія борьбы христіанства съ язычествомъ, которыя развертываются въ серединѣ XI в. Встаютъ волхвы. Происходятъ отпаденія отъ христіанства. Казалось бы это должно было дать пищу для краснорѣчія нашихъ проповѣдниковъ. Однако, этого нѣтъ. Наши Слова не упоминаютъ совершенно о волхвахъ. Они игнорируютъ ихъ. Получается такое впечатленіе, что двоевѣрцы, которыхъ наставляютъ поученія съ волхвами не встрѣчаются и подъ ихъ вліяніе подпасть не могутъ. Почему?

Разысканія А. А. Шахматова пролили свѣтъ на личныя отношенія Явя сына Вышатица, преп. Никова и кв. Глѣба

¹⁾ *AfslPh.* IV, s. 423.

²⁾ См. выше стр. 67.

³⁾ Эта Кила упомянута вслѣдъ за словомъ „малакція“; если мы предположимъ, что послѣдній слогъ былъ по ошибкѣ переписчика повторенъ въ какой-либо рукописи, то слѣдующій переписчикъ могъ изъ этого сочетанія буквъ создать Килу. Это, конечно, смутное предположеніе. Однако въ II этого слова нѣтъ. Оно лишь въ родоназачиствѣ KB и HC.

Святославича ¹⁾, результатомъ которыхъ и надо считать все то, что сообщаетъ наша лѣтопись о возстаніи волхвовъ ²⁾. Если преп. Никонъ былъ освѣдомленъ объ этихъ обстоятельствахъ, то лишь благодаря личной дружбѣ съ двумя укротителями этихъ вспышекъ еще живого язычества. Но изъ разсказовъ Никона очевидно, какъ мало могли христіане знать о язычествѣ. Встрѣча съ волхвами христіанской Руси и особенно книжника-священника приводила каждый разъ къ самому враждебному столкновенію. Волхва ждало одно—смерть. Съ другой стороны, судя по убійству волхвами бывшего при Явѣ „попина“ ³⁾, когда сила случалась на сторонѣ волхвовъ, тогда смерть ждала священника. При такихъ обстоятельствахъ ни о какомъ знаніи другъ друга, ни о какомъ взаимномъ общеніи воззрѣній христіанскихъ съ одной стороны и языческихъ съ другой, не могло быть и рѣчи. Вѣдь и волхвъ, показавшійся въ Кіевѣ и пророчества котораго не только не имѣло успѣхъ, но произвели впечатленіе на самаго преп. Никона, разъ онъ призналъ ихъ справедливыми и позднѣе въ разсказѣ о нахожденіи ляховъ, приведенныхъ кн. Изяславомъ, какъ бы ссылаясь на нихъ ⁴⁾, в этотъ, въ самомъ Кіевѣ вставшій вождь древняго язычества, исчезъ безслѣдно. Никонъ хочетъ дать гибели волхва какое-то сверхъестественное объясненіе ⁵⁾, но самое простое напрашивается: онъ могъ быть убитъ тайно отъ народа, на котораго онъ оказываетъ пагубное вліяніе. Язычество преслѣдовалось ⁶⁾. Даже совершеніе рожаницыной трапезы, по заявленію самихъ нашихъ проповѣдей соблюдаемое зачастую при участіи самаго духовенства, всетаки упомянуто, какъ актъ, имѣющій „до нынѣ“ мѣсто лишь „по окраинамъ“ и „о тая“. Можно ли тогда ждать, чтобы наши христіанскіе книжники много знали о са-

¹⁾ См. выше стр. 373—177.

²⁾ См. особенно прим. къ стр. 141.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 600, 6—10.

⁴⁾ Ср. тамъ же 598, 21—25 съ 608, 20—23 и см. изслѣд. стр. 457.

⁵⁾ Тамъ же стр. 599, 1—5.

⁶⁾ Въгъ любопытное извѣстіе изъ Татишева о времени крещенія Руси: „иппін же нуждоу послѣдовали, окаменѣае же сердцемъ, яко асиди глуха затыкающіе уши своя, уходили въ пустыни и лѣса, да погибнуть въ зловѣрїи ихъ“. Лейб. Св. Лѣт. стр. 86, прим. 7-е.

мой сокровенной сущности язычества, объ „ученіи“ его? Если такое было, носителями его являясь, конечно, волхвы. Язычникъ-мірянинъ (буде позволительно это выраженіе) зналъ о немъ такъ же мало, какъ знаетъ о христіанствѣ въобразованный мірянинъ-христіанинъ.

Разсказъ о волхвахъ преп. Никона даетъ право высказать и еще одно соображеніе. Интересъ къ язычеству даже, когда его, до извѣстной степени и насколько это было доступно, начинаютъ изучать, — своеобразенъ. И хотять звать о немъ, и не хотять въ то же самое время. О немъ говорить не прочь, но только по своему. Эта послѣдняя тенденція ясно сказывается въ разсказѣ о волхвахъ преп. Никона.

Преп. Никонъ несомнѣнно зналъ о волхвахъ больше, чѣмъ сообщил. Онъ вскользь говоритъ, напр., объ оцѣпенѣніи, въ какое впадаетъ волхвъ ¹⁾. Это даетъ о немъ представленіе, какъ о шамавѣ инородцевъ. Что и славянскіе волхвы шаманили, я заключаю изъ этого упоминанія въ вашихъ поученіяхъ „вертимаго пласанія“ ²⁾, какъ самаго ненавистнаго. Звалъ преп. Никонъ и ихъ сказку о міроздавіи. Онъ и начинаетъ ее разсказывать. Но вотъ тутъ-то сказывается своеобразность даваемыхъ имъ указаній. Начало сказки то, что богъ „мывься въ мовниди и въспотнвься, отерся вѣхтемъ и верже съ небесе на землю“ ³⁾; таково божественное происхожденіе человѣка, потому что, очевидно, изъ этого божескаго пота произошелъ человѣкъ. Но преп. Никонъ рѣзко обрываетъ, точно вспомнивъ, что не подобаетъ сообщать такія вещи и заканчиваетъ сказку по типу богомильскихъ: „роспрѣлся сотона съ Богомъ, кому въ немъ створити человѣка, и створи дьяволь человѣка, а Богъ душу во нь вложи“ ⁴⁾. Волхвы и оказываются богомилами, во лишь какими-то особыми, такими, какъ это нужно ихъ противникамъ, какъ о нихъ отзывались противники, т.-е. — чтущими сатаву и автихриста ⁵⁾. Зачѣмъ же эта подстановка воображаемыхъ богомиловъ на мѣсто доподлинныхъ волховъ? Потому что противъ еретиковъ было из-

¹⁾ Шахи. Раз. стр. 602, 25: „кудесникъ лежаше оцѣпъ“.

²⁾ Пов. Сам. III, стр. 104.

³⁾ Тамъ же, стр. 600, 20—23.

⁴⁾ Тамъ же строки 23—25.

⁵⁾ Тамъ же строка 28.

вѣстно, что и какъ говорить, а язычество въ XI в. какъ ученіе (поскольку и оно было ученіемъ въ томъ или иномъ смыслѣ) было невѣдомо и христіанамъ уже не повѣстно вовсе. О немъ звали только вѣднѣность. Вотъ эту вѣднѣность и сообщаютъ авторы и компиляторы Словъ. Изъ этой вѣднѣности и намъ приходится исходить. Только вѣднѣность—данное, все остальное лишь предположеніе. Можно строить теорію, но дѣйствительно достовѣрное изъ вашихъ источниковъ почерпнуть можемъ мы лишь одно — вѣднѣность, т.-е. дѣянія, поступки вѣры, а не самыя вѣрованія.

При помощи прилагаемой къ этой главѣ таблицы свѣдѣній о язычествѣ, легко быстро обозрѣть, каковы были эти дѣянія и поступки. Молились въ „рощеніи“ въ „дрова“, молились подъ овиномъ огню-сворожичу, молились у колодцевъ, рѣкъ, озеръ, источниковъ; всѣ эти моленія заключались въ принесеніи жертвъ курами, коровами, дѣлными трапезами; эти послѣднія ставились въ баняхъ навѣямъ, иногда въ домѣ—роду и рожаницамъ; кромѣ этого бросали жертвы также въ воду и колодцы; ходили на роту, а когда распространилось христіанство стали ходить на роту къ церквамъ; стали также зажигать свѣчи у колодцевъ и источниковъ, какъ въ церквахъ. Вотъ акты религіозные въ узкомъ смыслѣ этого слова, и не остается сомнѣній о томъ, что свѣденія обо всемъ этомъ почерпнуты прямо изъ жизни. Все это кто-то могъ еще видѣть своими глазами, а при желаніи даже участвовать во всемъ этомъ. Рядомъ съ такими религіозными актами наши проповѣди могутъ называть еще кое-какихъ боговъ и вмѣстѣ съ ними беречь и упырей. Но тутъ кромѣ именъ уже ничего неизвѣстно и ничего не сообщается. Весьма характерно и знаменательно, что наши проповѣди, что касается жертвоприношеній богамъ, опять таки, ничего не знаютъ. Вотъ, стало быть, еще одно огривченіе. Имъ извѣстны не только исключительно лишь акты вѣры, а не самая вѣра; имъ еще и акты вѣры знакомы не въ цѣломъ, а лишь частично. Огромная область этихъ актовъ, самая торжественная, когда-то, во времена молодости Владимира, вѣроятно, имѣвшая какъ бы обще-государственное значеніе, нашихъ проповѣдниковъ не интересуетъ и не озабочиваетъ—наблюдать ее они не имѣли случая.

Жертвоприношеніе богамъ, которымъ вѣзкогда стояло ка-

пище на холмѣ у самаго Княжескаго Теремнаго Двора, гдѣ теперь высилась построенная еще Владимиромъ церковь, отличалось особеннымъ нечестіемъ. Тутъ приносились человѣческія жертвоприношенія. Судя по сказанію о варягѣ Турѣ и его сынѣ, этихъ первыхъ въ Руси мучениковъ, открыто отказавшихся подчиниться официальному, дружинно-княжескому культу, нельзя сомнѣваться въ существованіи въ Кіевѣ человѣческихъ жертвъ¹⁾. Наша проповѣдническая литература вспоминаетъ ихъ. Потому ли, что объ этомъ говорилось въ Лѣтописи или помимо этого литературнаго свидѣтельства, память о грозномъ и свирѣпомъ культѣ не умерла. „Уже не заколоемъ бѣсомъ другъ друга“! — восклицаетъ „Слово о законѣ и благодати“²⁾. Тоже противоположеніе между „новыми людьми“ и коснѣвшими въ поганствѣ предками дѣлаетъ и Кириллъ Туровскій въ своей знаменитой проповѣди въ Оомнѣу недѣлю: „Отселе бо не пріемлетъ адъ требы, заколаемыхъ отцы младенецъ, нѣ смерть почести: преста бо идолослуженіе и пагубное бѣсовское насиліе“³⁾. Это поученіе на цѣлый вѣкъ моложе того, когда возыякли ваши Слова противъ двоевѣрія. Спрашивается, какимъ образомъ такъ увѣренно говорить о прекращеніи подобнаго нечестія „Слово о законѣ и благодати“? Мы видѣли, что оно преувеличивало. Оно какъ разъ отвосится къ этимъ 37—40 годамъ, когда съ построеніемъ св. Софіи и устанавленіемъ митрополіи въ Кіевѣ, въ лучшее время правленія Ярослава Мудраго, наши книжники замалчивали язычество и не хотѣли говорить о немъ. Можетъ быть тоже и о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ? Волхвы убивали тамъ, въ сѣверныхъ дебряхъ „старую чадь“. Нравы, значить, не такъ-то смягчились. Однако, никакого намека мы уже не находимъ на человѣческія жертвоприношенія во всей серіи и во всѣхъ моментахъ развитія изучаемыхъ нами памятниковъ.

Это умолчаніе надо, естественно, поставить въ связь со скудными свидѣніями о богахъ. Очевидно, миновала пора, какъ

¹⁾ Лѣт. подъ 983, Лейб. Св. Лѣт. стр. 75—76; см. ст. А. А. Шахматова. Какъ назывался первый русскій мученикъ. *Изв. Акад. Наукъ* 6-я серія, 1907. Май.

²⁾ *Иоп. Пам.* I, стр. 67.

³⁾ Тамъ же, стр. 136.

почитанія пантеона Владимира, такъ и человѣческихъ жертвъ. Среда, откуда почерпаются факты для наблюденія не даетъ основаній распространяться ни о чемъ подобномъ. Интересуетъ то, что еще бытуетъ, отъ чего все еще не отстать. Основныя явленія, сосредоточивающія вниманіе нашихъ проповѣдниковъ и компиляторовъ наиболѣе устойчивое и укоренившееся. Таковы—домашніе, а не публичныя культы и обряды, тѣ, что имѣютъ значеніе въ ежедневномъ обиходѣ семьи и хозяйственной общины.

Почерпаемое относительно подобныхъ релігіозныхъ дѣйствій знаніе, какъ знаніе непосредственное, для котораго никакіе ни устныя, ни письменныя свидѣтельства не нужны, легко объяснятся тогда, если мы предположимъ, что и пополняются поученія продолжали заедральными клирошанами для тѣхъ же сборовъ священниковъ, среди которыхъ и для которыхъ возникли наши Слова въ своемъ первоначальномъ видѣ. Мы уже знаемъ, что редакція типа НС „Слова Христолюбца“ еще усиливаетъ обращенія въ приходскимъ священникамъ. Она еще строже осуждаетъ ихъ за увлеченіе двоевѣріемъ, за потворство новому релігіозному творчеству новообращенныхъ христіанъ, стремившихся, при помощи новыхъ приѣмовъ и новыхъ приуроченій, удовлетворять старымъ, укоренившимся въ сознаніи потребностямъ вѣры и культа.

Въ этихъ Словахъ, очевидно, сказалось желаніе сопоставить „книги этого рода“ или вообще „сборники“ съ кормчимъ. И дѣйствительно, въ описываемомъ Дубенскомъ Сборникѣ, рядомъ съ проповѣдями самаго различнаго рода, помѣщается то „правило святыхъ отецъ съборныхъ всеа вселеннаа“ о томъ, каковъ долженъ быть архіерей, „правило вселенскаго собора“ о томъ, чтобы никто не умиралъ безъ исповѣди, такия же правила о двоеженцахъ и употребляющихъ въ пищу удавину, правило Никейскаго Собора о разныхъ наказаніяхъ за проступки, уставъ о постѣ, еще цѣлый рядъ правилъ соборовъ „Лигвистика“, и проч. ¹⁾ Такой составъ Сборника несомнѣнно показываетъ, что передъ нами записи для руководства священниковъ въ разные случаи, т.-е. именно статьи,

¹⁾ Тпх. Свѣд. и Зап. см. листы 51 (стр. 307), 83 (стр. 309), 100 (стр. 310), 109 и 110 (стр. 311) и т. д. въ статьѣ о Дубенскомъ Сборникѣ.

носящія каноническій характеръ. Въ меньшемъ количествѣ, но такъ же точно пересыпанъ статьяи вселенскихъ соборовъ и вообще статьяи каноническаго содержанія и сохранившій основныя два наши поученія Паясьевскій сборникъ, подробно описанный Срезневскимъ. Въ немъ находятся „заповѣди обою апостолу Петра и Павла“, помѣщаемыя обыкновенно въ Кормчихъ; рядомъ съ этимъ цѣлый подборъ ¹⁾ „правилъ“ вселенскихъ соборовъ. Сборникъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и Новгородскаго Софійскаго Собора (Спб. Дух. Ак. № 34 и 1285), откуда взяты другіе тексты нашихъ основныхъ Словъ, не описаны. Но вотъ Новгородскій Софійскій Сборникъ (№ 1262), откуда взяты были проф. Тихонравовымъ „Слово отъ св. Евангелія“ и другое „Слово о томъ како поганія вѣровали въ идоля“, приписанное Іоанну Златоусту опять таки содержатъ подобныя же статьи „правилъ“ соборовъ ²⁾.

Такия „правила“ вмѣстѣ съ „вопросавіями“, въ родѣ „Вопросовъ Киряка“ и другими статьяи, вошедшими въ Кормчія, составляютъ какъ бы особый отдѣлъ нашихъ древнихъ свидѣтельствъ о язычествѣ. На нихъ зачастую ссылаются мнѣологи и фольклористы, но какъ своеобразная разновидность подобнаго рода памятниконъ, они никогда не были ни собраны, ни изучены.

Самое бѣглое знакомство съ тѣми источниками о древнихъ вѣрованіяхъ этого рода, какія уже были отмѣчены въ ученой литературѣ, обнаруживаетъ ихъ близость съ нашими проповѣдями; наша проповѣди лишь вкось и сравнительно поздно заговариваютъ о богахъ, которымъ Владимиръ поставилъ капище, и „правила“ ихъ тоже не поминуютъ вовсе; чаще другяхъ вспоминаютъ проповѣдники Мокошь, и эту богиню находимъ мы въ одной изъ статей правилъ и уставовъ; остальное опять-таки все тоже: культы у воды и культы у деревьевъ и рошъ, жертвоприношенія и прежде всего ненавистныя трапезы рожаницамъ, предметъ самыхъ первыхъ вставокъ и особенно напряженныхъ увѣщаній, а съ ними пѣсни и пляски,

¹⁾ Тамъ же, листы 12 и 20 (стр. 298), л. 60, 68, 83, 90, 95 (стр. 300—301), л. 183 (стр. 309) Паясьевскаго Сборника.

²⁾ Тих. Лѣт. IV, отд. 3-й, стр. 85—86 и 88.

на брачномъ пиру, употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ, крови и удушенныя гаданія и, наконецъ, двоевѣріе въ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. тропарь Богородицѣ при рожаничной трапезѣ. Убѣдиться въ томъ, что параллелизмъ полный, легко; стоитъ лишь просмотрѣть приложенное къ этой главѣ перечисленіе языческихъ вѣрованій, обрядовъ и обычаевъ. Наиболее характерное, какъ показатель близости проповѣдей и этихъ отрывочныхъ правилъ, то входящихъ въ уставъ, то разсѣянныхъ по отдѣльнымъ сборникамъ, составляетъ статья, сообщенная еще Тихомировымъ по той рукописи, гдѣ нашедся переводъ „Слова Григорія Богослова на Благовѣщенье“. Эта статья составлена подъ самымъ непосредственнымъ влияніемъ, одной изъ болѣе позднихъ проповѣдей противъ двоевѣрія той третьей формаціи, когда начинаютъ составлять спеціальныя Слова на отдѣльныя факты переживанія язычества. Среди подобныхъ поученій, какъ мы видѣли, есть приписанное пророку Исаиѣ о рожаницахъ; статья гласитъ: „великій пророкъ Исаиѣ глаголетъ велегласно вопіеть, река: о горе ставящимъ тряпезу рожаницамъ“¹⁾. Такое же замѣчаніе находится и въ другой аналогичной статьѣ изъ Дубенскаго Сборника, описаннаго Срезневскимъ. Здѣсь только не упоминаютъ пророкъ Исаиѣ, а сказано вообще: „А что рожаницы краютъ хлѣбъ и сыръ и медъ, браняше велми, нѣгда, рече, молвятъ: горе пьющимъ и ядущимъ рожаницы“²⁾.

Вполнѣ правдоподобно будетъ допустить, что и процессъ развитія подобныхъ статей параллеленъ литературной исторіи проповѣдей. Сначала заносятся въ разныя правила тѣ или другіе пережитки язычества, тѣ или другія проявленія двоевѣрія, позднѣе возникаютъ уже спеціальныя замѣтки и статьи съ напоминаемъ, причемъ аргументы и ссылки берутся уже изъ своей собственной, мѣстной, успѣвшей стать болѣе или менѣе значительной и потому приобрѣтшей авторитетность наставительной письменности. Моментъ съ точки зрѣнія чистоты ученія опасный. Творчество ставовится и тутъ, въ кievской епископiи, слишкомъ свободнымъ съ точки зрѣнія высшей инстанціи, т.-е. Царьградскаго патріархата. И епископскій

¹⁾ Тамъ же, стр. 85—86

²⁾ Срезн. Свѣд. и зам. LVII стр. 314.

клярошавиѣ вѣдь, очевидно, не совѣмъ то умѣло разобрался въ томъ, что апокрифъ и что правовѣріе. Такъ, авторъ „Слова Христолюбца“, опираясь на апостола Павла, и въ этомъ смыслѣ, избравъ себѣ совершенно правильно текстъ главнаго просвѣтителя особенно язычниковъ, не остановился, однако, передъ тѣмъ, чтобы сослаться на апокрифическое видѣніе ап. Павла. Составляя статьи и правила каноническаго характера и разбираясь для этого въ исторіи вселенскихъ соборовъ, наши книжники также заходятъ слишкомъ далеко. Мы находимъ такую статью, на которую обратилъ вниманіе, и оттого и сообщалъ ее, еще проф. Тихонравовъ: „Се буди всѣмъ вѣдомо яко Несторіи еретикъ наоучи тряпѣзу класти рожа[ви]цкую, мня Богородицю челоуѣкородицю. Святниже отци Лаодикіискаго сбора, слышавше о ангела, заве Богу не люботворимое то и святѣй Богородици, писавиємъ повѣлѣша не творити того“¹⁾).

Если надо было центральному духовному управленію сдерживать священниковъ въ ихъ слишкомъ большой терпимости по отношенію къ древнимъ обычаямъ и воззрѣніямъ паствы, то отсюда видно, насколько такая же критика и такое же зоркое наблюденіе требовали книжники-наставники и въ качествѣ зватоковъ исторіи церкви. Оттого авторитетами и руководителями, естественно, являлись прежде всего патріархи-греки и ихъ канцелярія, если позволительно это современное выраженіе. Византия не выпуститъ изъ рукъ русскую церковь еще долгіе вѣка. Издали и косвенно, но твердо искореняли византийскіе греки древнюю вѣру славянъ во всѣхъ ея послѣднихъ проявленіяхъ.

Отчасти подтвержденіемъ, а отчасти иллюстраціей къ предположенному мною происхожденію проповѣдей противъ язычества и двоевѣрія является замѣтка въ концѣ „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще язичи кланялися идоломъ“, которую проф. Тихонравовъ повѣлъ совершенно иначе. Въ замѣткѣ сказано слѣдующее: „до сюдѣ могохъ написати даже несоша ны Цесарю-граду, а мы высѣдше ись корабля идохомъ въ святоую гору“. Проф. Тихонравовъ сопоставляетъ это любопытное извѣстіе о переписываніи книги

¹⁾ Тихонрав. *Лѣт.* IV, отд. 3-й, стр. 88.

на кораблѣ по пути въ Византію съ юго-славянскимъ происхожденіемъ самаго Слова Григорія Богослова, по которому „изобрѣтено в тълцѣхъ“ наше Слово. Оттого онъ пишетъ: „статья ваша выписана по пути въ Святую Гору и слѣд. изъ какого нибудь юго-славянскаго перевода“¹⁾. Этого заключенія нашего маститаго знатока древней письменности однако не понялъ. Нѣсколькими строками выже онъ указываетъ, на такую замѣтку сербскаго требника, содержащагося въ рукописи Московской Синодальной Библ. (№ 307) начала XV в. „Сказаніе о сквърныхъ бозѣхъ еллинскихъ сутже имена тѣхъ въ прьвомъ словѣ Григорія Богослова на Боговлєніе, емоуже зачело: павы Ісус мои павы таинство“²⁾. Въ другой рукописи той же библіотеки, откуда взяты напечатанные проф. Тихонравовымъ отрывки изъ перевода даннаго Слова Григорія Богослова именно тѣ мѣста, что послужили прототипомъ для слова „изобрѣтеннаго въ толцѣхъ“, снабжены толкованіемъ Никиты Ираклійскаго, оканчивающимся слѣдующимъ замѣчаніемъ: „а за выне боги кто можетъ изрещи? Всякыя бо человекъ своего бога вмаяше, или почитаяху зѣбри, овиче зміе, гады ли лвове же и иная различная“. „Этими замѣчаніемъ,—прибавляетъ проф. Тихонравовъ,—давался поводъ къ пополненію толкованій указаніями на славянскія суевѣрія, указаніями, которыми дорога памъ русская передѣлка и изъ которыхъ нѣкоторыя могли явиться уже у южныхъ Славянъ“³⁾. Но вѣдь только что сказано, что толкованія Никиты Ираклійскаго „не имѣли никакого вліянія на русскую передѣлку“. Какъ же тогда? Надо ли думать, что русскій книжникъ прочелъ толкованіе Никиты Ираклійскаго и одохиновился послѣдними словами ихъ, а потомъ, или одновременно, нашелъ другое толковое переложеніе Григорія Богослова, уже содержащее кое-что о славянскихъ „суевѣріяхъ“, и тогда прибавилъ еще отъ себя? Вѣроятво ли все это? Но самое главное: вѣдь русскій книжникъ ясно заявляетъ, что писано его произведеніе по пути въ Царьградъ, т.-е. туда, а не обратво? Откуда же онъ взялъ южно-славянскій текстъ?

¹⁾ Тамъ же, стр 85

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же.

Конечно—изъ Кіева. Или онъ заѣзжалъ по дорогѣ куда-нибудь въ южно-славянскій городъ и этого не сообщилъ?

Обстоятельства дѣла могутъ быть объяснены гораздо проще.

Прежде всего замѣтка о писаніи на кораблѣ и о прибытіи въ Византію составляетъ явную вставку одной только и, какъ мы теперь знаемъ, болѣе поздней редакціи, названной НС. При этомъ,—не объясняю себѣ какъ это случилось,—но въ текстѣ проф. Понамарева она читается иначе, чѣмъ въ текстѣ Тихонравова. Проф. Понамаревъ замѣчаетъ, что онъ свѣрилъ свои тексты съ рукописями ¹⁾. Если это сдѣлано относительно даннаго мѣста, то очевидно Тихонравовъ пропустилъ два слова при перепискѣ. Привожу все мѣсто по всѣмъ тремъ редакціямъ отдѣливъ вставку НС типографски и обозначая разночтеніи, а недостающее въ НС ставя въ скобкахъ. Тексты обозначены такъ же какъ и раньше.

. . . і кляниются на польдепъ обратившеся. Досюда бесѣда си бысть. Досюдѣ могохъ написати, даже
 несоша Тихонр.: ны Царю граду; а мы, высѣдше
 нсь корабля, идохомъ въ святоу гороу; --- П: свже
 поиѣсть велика есть [П: но мы лѣпости ради от многа мало
 НБ мы же лѣпости ради мало
 избрахом] въ то баше велико слово, въ доту-
 дѣ написахъ.

Мы видѣли, что, когда КБ и П совпадаютъ противъ НС, надо признать, что это и есть первоначальный текстъ. Онъ состоялъ, стало быть, изъ напечатаннаго петитомъ и послѣднее слово было вѣроятно: „избрахом“, что соответствуетъ заглавію; только въ общемъ родоначальникѣ КБ и НС оно замѣнено словомъ: „написахомъ“. Все остальное—вставка одного только НС. Оно принадлежитъ либо уже самому послѣднему компилятору, либо просто переписчику, что всего вѣроятнѣе въ томъ случаѣ, если въ подлинникѣ стоятъ „несоша книги ты“, а не „ны“. Значить самое наше Слово „въ

¹⁾ Пам. III, стр. 223 прим.

толцѣхъ“ уже существовало до упоминаемой тутъ поѣздки въ Царьградъ, и не тамъ или вообще гдѣ-то внѣ Руси былъ найденъ текстъ, съ котораго списывалъ нашъ книжникъ, а не Руси, точнѣе—въ Кіевѣ. На юго-славянское происхожденіе этого Слова собственно въ данномъ мѣстѣ я вовсе не вижу ни малѣйшаго указанія.

Всѣ эти любопытныя замѣчанія, заинтересовавшія проф. Тихонравова, мнѣ кажется, должны вызвать лишь отрицательное выше представленіе: Византійскіе руководители, на вопросъ новообращенныхъ славянъ-книжниковъ, гдѣ найти нужныя имъ указанія для борьбы съ пережитками язычества, и откуда почерпнуть о немъ подходящія для христіанина свѣдѣнія, давнымъ давно, еще южными славянамъ или даже своимъ собственнымъ, византійскимъ называли Слово Григорія Богослова на Богоявленіе. Отсюда—приведенная замѣтка къ Сербскомъ требникѣ, уцѣлѣвшая до XV в. Указаніе данное греками было неудовлетворительно; византійскіе книжники, можетъ быть, и не подозрѣвали, какое огромное различіе между ихнимъ древнимъ язычествомъ и нашимъ; они также не приняла въ соображеніе и того, поскольку текстъ Григорія Богослова мало понятенъ иностранцамъ-варварамъ. Что же оставалось дѣлать славянамъ? Конечно, только одно: „изобрѣсть въ толцѣхъ“, по своему, то, что имъ было нужно для укрѣпленія благочестія. Какъ сумѣли, такъ и сдѣлали, громоздя вставку на вставку, путая и воображая себѣ какіе-то „иоюфальскія“ писанія, неодобрѣніе пророкомъ Исаіей рожавичныхъ трапезъ, введеніе этихъ послѣднихъ Несторіемъ и т. п. Если же одно изъ этихъ издѣлій русскихъ книжниковъ, какъ это ясно видно изъ приписки, было завезено въ Византію и, еще по дорогѣ, переписывалось, то не для того ли, чтобы подвергнуться тамъ необходимой цензурѣ, болѣе ученыхъ патріаршихъ христіанскихъ начетчиковъ? Высказываю это предположеніе sous toute réserve. Во всякомъ случаѣ, имѣя дѣло съ русскимъ переписчикомъ, ѣдущимъ въ Византію, не всего ли проще, а оттого и правдоподобнѣе, предположить, что онъ изъ митрополичьихъ клірошанъ и что прибылъ онъ сюда вмѣстѣ съ какимъ-либо посольствомъ, по какому-либо дѣлу русской митрополіи, касавшемуся константинопольскаго патріархата?

Епархіи, какъ первой и ближайшей надъ приходами церковной власти, было всего умѣстнѣе немедленно прекратить недопустимое религиозное творчество въ родѣ тропаря Рождеству Богородицы на трапезахъ рожаницамъ, представленія воскресенья ввидѣ чего-то вродѣ идола, прибавимъ и зажиганья свѣчей у священныхъ источниковъ. Нужна была упорная борьба, чтобы прекратить все это, а весьма возможно, что все это зародилось среди русскихъ христіанъ и не такъ недавно, въ какую либо довольно отдаленную отъ XI в. пору. Предоставленные самимъ себѣ христіане изъ варяговъ и Руса образовали задолго до крещенія Руса какъ бы первый зародышъ будущей русской церкви. Можетъ быть тогда и проникли эти двоевѣрные обряды и представленія.

Предположеніе, что и все дальнѣйшее развитіе поученій противъ язычества и двоевѣрія—дѣло того же самаго кафедральнаго клироса св. Софіи въ Кіевѣ, подтверждается характеромъ самыхъ сборниковъ, въ которыхъ дошли до насъ эти поученія. Описывая „Дубенскій сборникъ“ Срезневскій со свойственнымъ ему лаконизмомъ замѣтилъ: „Древнія кормчія наши до вѣкоторой степени извѣстны и вообще, и по составу, и по содержанію частей. Нельзя того же сказать о книгахъ этого рода, которыя составлялись позже разнообразно и произвольно и въ которыя входила не рѣдко и очень древнія статьи. Особенно интересны сборники“.¹⁾

¹⁾ Свѣд. и зам. т. II, XII—LXV стр. 305

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Таблица свѣдѣній о язычествѣ.

I. Культы водяные: *у источниковъ, у колодезь, у озеръ, у болотъ.*

Б. Гр. Б. о гр.; Сл. I. Зл. в. вл. ид.; Сл. св. от. о постахъ;
Сл. о в. н к. б.

Уст. Вл.; Кан. отв. Юан. П;

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ (Рѣчь философа), Началь-
ный Сводъ (о Полянахъ).

II. Берегьяни: Сл. Гр. Б. к. вл. ид. вст. в, а'; Б. Гр. Б.
о гр.: Сл. I. Зл. в. вл. ид.;

III. Культы деревьевъ: *въ рощахъ, въ дрова, думлиномъ.*

Сл. I. Зл. к. вл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (Рѣчь философа), Начальн.
Св. (о Полянахъ).

IV. Культы полевые: *во ржи.*

Уст. Вл.

V. Культъ огня: *сварожичъ и моленіе подъ овиномъ.*

Сл. Хр. и р. пр. в. вст. А, Б, а²; Сл. Гр. Б. в. вл. ид.
вст. d, а'; Сл. I. Зл. к. вл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Хроника Малалы въ Ипатьевской лѣт. подъ 1114 годомъ.

VI. Упырь в вурдалаки: Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* в, а'; Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Сербск. К.

Лѣтопись: подъ 1065 Лавр. Спис.

VII. Вилы: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, а³, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* А, Д, с, а' Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дв. р. в.

Ст. М. Сян. р. 954 л. 33;

Алм. Т. И., I стр. 406, III

отд. IV. №№ 9 и 10; Горч.

Отч. о Н. П. стр. 136.

VIII. Родъ в рожапиды: *откладъ.*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* Б, а², В, в; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* Д, α', δ' Сл. Хр. и п. отц. д.; Сл. Ис. пр. ор. и р.; Сл. св. ап. в пр. о тв. и дв. р. в.

Ст. М. Сян. р. 954 л. 33;

Ст. М. Сян. р. 954 л. 34;

Ст. Дуб. Сб. л. 135; Вопр. К.

§ 33; Ст. НС 1262 л. 47;

Алм. Т. И.; I стр. 406; Горч.

Отч. о Н. П. стр. 136.

Слово Данила Заточника.

IX. Культъ предковъ: *навы.*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* α'; Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Ст. Дуб. Сб. л. 135; Алм.

Т. И., III, отд. IV, № 17.

X. Боги не названные:

Алм. Т. И., III отд. IV № 10,
прим.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. въ разсказахъ о волхвахъ; у Татищева подъ 912 годомъ; ср. Ник. Мат. стр. 38.

Лѣтопись: Полѣсти временныхъ лѣтъ, въ договорахъ
съ греками подъ 912 и 971 гг.
Хожденіе Богородицы по мукамъ
Слово о полку Игоревѣ
Житіе Авраамія Ростовскаго.

XIX. Жертвоприношенія:

1. Человѣческія

Слово о законѣ и благодати и Поученіе Кирилла Ту-
ровскаго на Ѡмивну недѣлю.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (эпизодъ съ варягомъ Туры,
в съ его сыномъ) послѣдніе годы язычества
Владимира.

2. Видѣть трапезы

Сл. Хр. в р. пр. в. вст. А, а'; Сл. Гр. Б. к. кл.
нд. вст. Д; Сл. Хр. и в. отд. д.; Б. Гр. Б. о гр.;
Сл. I. Зл. к. кл. нд.; Сл. св. св. от. о пьянствѣ;
Сл. св. от. к. д. пр..

Ст. М. Сив. р. 954 л. 33;
Ст. И. Сив. р. 954 л. 34;
Ст. Дуб. сб. л. 135; Вопр. К.
§ 33; Ст. НС 1262 л. 47;
Алм. Т. И., I стр. 405—406, III
отд. IV №№ 29 и 31.

3. Топленія бани

Сл. Гр. Б. к. кл. нд. вст. α'; Сл. I. Зл. к. кл. нд.
Алм. Т. И., III отд. IV № 17;

4. Бросанія въ воду

Сл. I. Зл. в. кл. нд.; Сл. св. от. о постахъ.

5. Предметы изъ тѣста: мосты, животныя

Сл. Гр. Б. к. кл. нд. вст. α'; Б. Гр. Б. о гр.;
Сл. I. Зл. в. кл. нд.

XX. Волхвы и вертимое плясаніе:

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* а; Сл. Хр. и в. отц. д.;
Ст. I. Зл. о игр. и пл..

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ въ ред. прот. Никова
подъ 1024 и 1073 гг.

XXI. Пѣсни, пляски, ягры и забавы:

1. *Общее*

Сл. Хр. и в. отц. д.; Сл. о в. и к. б.; Сл. I. Зл.
о хр.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. I. Зл. о игр. и
пл.; Сл. I. Зл. п. хр.; Сл. св. от. о постахъ; Сл.
З. Ч. Гр.; Сл. еп. Евс. к. д. чьст. н.; Сл. ко в.
I. бр. Г.; Сл. св. П. о п. м. и р.; Сл. св. ап. и
пр. о тв. и дн. р. в.

Ст. П. л. 90; Опр. Вл. соб. § 8.
Алм. Т. И., III отд. IV №№ 5,
7, 25, 29.

Кіево-Печерскій Патерикъ, особенно въ части, внес. въ *Лѣтопись*.

2. *Пѣсни и шры на бѣсъдахъ и на улицъ*

Сл. I. Зл. о хр..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 6, 15.

3. *Скоморози*

Сл. I. Зл. о хр.; Сл. ко в. I. бр. Г., Сл. З. Ч. Г.;
Сл. о в. и к. б..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 7
и 27.

4. *Пѣсни и шры во время пировъ*

Сл. Хр. и пр. *вст.* Б и в'; Сл. Хр. и в. отц. д..
См. также свад. пиръ

Житіе Феодосія Печерскаго
Слово о полну Игоревн.

5. *Весеннія шры съ связн съ убранствомъ цвѣтами*

Сл. св. Е. о кв. уч.

6. *Кулачные бои*

Ст. Дуб. сб. л. 135; Алм.
Т. И., III отд. IV № 17.

XXII. Свадебные обряды:

1. *Умыканіе*

Уст. Яр.; Опр. Вл. С. § 7*.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ рассказъ о Древланахъ

2. *Свадебный туръ и пѣсни*

Кав. отв. I. II. §§ 16 и 30;

Ст. Дуб. Сб. л. 135; П. н. св.;

Панд. Н. Ч. 53 и 54.

3. *Фаллическій обрядъ во время свадьбы*

Сл. Хр. я р. пр. в. вст. а²; Сл. Гр. Б. к. кл. яд.
вст. β¹.

XXIII. Чесновитокъ и лукъ на пирахъ:

Сл. Хр. я р. пр. в. вст. А; Сл. Гр. Б. к. кл. вст. β¹;
Л. Г. Ам.

XXIV. Погребеніе: *латочья* (желѣзня):

Сл. Хр. я н. отц. дух.; Сл. св. Д. о ж.;

Алм. Т. И., III отд. IV № 14.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ рассказы о Вятичахъ
и Родимичахъ.

XXV. Паница: *тпруть зрѣлемы и кровояденія:*

Сл. I. Зл. о Хр.; Сл. I. Зл. к. кл. яд.; Сл. св. от.
к. д. пр.;

Вопр. К. § 87—89; Уст. Яр.;

Ст. Дуб. Сб. л. 109 и 170;

Панд. Н. Ч. п. изд. 64 пр.

6-го Всел. Соб.; Посл. Ф. къ

Иск. д. 1417 г.; Три свят. п.;

XXVI. Формы брака:

1. *Эндгамия: во племени помяте*

Сл. св. от. к. ж. хр.

Уст. Бѣл.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь о кровосмѣшеніи.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

2. *множество*

Уст. Яр.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

Корсунская легенда.

3. *Бракъ родомъ: одна жена у двухъ братьевъ*

Уст. Ир.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь объ кровосмѣшеніи.

XXVII. Клятвы и хожденіе на роту:

Сл. св. от. к. ж. хр.; Сл. о ст. св. д. на ан.; Сл. св. М. о р. и кл.; Сл. ап. и пр. о тв. и дн. р. к. Ст. Дуб. Сб. л. 135.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разсказахъ о договорахъ съ греками 912, 945 и 971 гг.

XXVIII. Сомнительное: Переплутъ, которому вертятся поютъ въ розахъ:

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст*, α' ; Сл. Г. Зл. к. кл. ид..

XXIX. Двоевѣріе въ широкомъ смыслѣ и вообще наносное:

1. *Русиля*

Сл. о в. и к. б.; Сл. св. Н. о п. м. и р.

Панд. Н. Ч. л. 68; Ст. Дуб. сб. л. 114.

Лѣтопись: см. Указатели.

2. *Каляды, какъ праздникъ*

Панд. Н. Ч. л. 69; Ст. Дуб.
сб. л. 135.

Лѣтопись: см. Указатели.

3. *Радумица*

Лѣтопись: Новг. IV, 67.

XXX. Гаданія, гадальшия книги, астрологія, прѣвѣты
стастливые и несчастяне дни, встрѣчи и проч.

Сл. Гр. Бог. к. кл. ид. вст. С, α, β; Сл. Хр. и н.
отц. д; Б, Гр. Б. о гр; Сл. о в. и к. б.; Сл. I.
Зл. к. кл. ид; Сл. св. Ев.; Сл. св. от. к. ж. хр.;
Сл. св. от. о постахъ; Сл. св. Е. о кн. уч.; Сл.
св. М. о р. и кл;

Ст. II. л. 83. Ст. Дуб. Сб.
л. 170; Ск. Из. о отр. кн.;
Алм. Г. И, III отд. IV №№ 3,
5, 6, 9, 12, 13, 15, 25, 28,
30, 31, №№ 5, 6, 13, 15, 27,
№№ 9 (*встрѣча*), № 7, (*литве
изъ воска или олова*).

XXXI. Двоевѣріе въ тѣсномъ смыслѣ.

1. *Идолъ воскресенья*

Сл. Гр. Бог. к. кл. ид. вст. δ'.
П. св. ап. и пр. о тв. и дв. р. н.

2. *Тронарь Богогородицы при розамичной трапезѣ*

Сл. Хр. и р. пр. в. вст. В, в; Сл. Гр. Б. в. кл.
ид. вст. δ'.

Ст. М. Син. рук. 954 л. 33.

3. *Кутья и камужь*

Сл. Хр. и р. пр. в. вст. В..

Опр. Вл. С. § 8; Свят. п.;

Св. Изв о обр. вв.

4. *Гаданіе по Псалтири*

Поученіе Владимира Монаха.

Толковье Псалтири.

ХІ.

Гибель кумировъ и перерожденіе волхвовъ, какъ первое послѣдствіе крещенія.

До сихъ поръ настоящее изслѣдованіе имѣло въ виду изученіе самихъ поученій. Они были не средствомъ, а цѣлью. Дознаться, когда, въ какомъ видѣ, при какихъ обстоятельствахъ, зачѣмъ они возникли, повяты мысли ихъ авторовъ и компиляторовъ, вдуматься въ міросозерцаніе создавшей ихъ среды, въ ея отношенія какъ къ самому искореняемому язычеству, такъ и къ новымъ потребностямъ вѣры—вотъ, на достиженіе чего были направлены всѣ усилія. Теперь намъ надо, наконецъ, рассмотреть, что же собственно узнаемъ мы о язычествѣ изъ нашихъ памятниковъ.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ схематически уже даетъ приложенная къ предшествующей главѣ таблица. Свѣдѣнія оказались довольно разнообразными. Но само это разнообразіе свидѣлствуетъ о ихъ отрывочности. Передъ нами только матеріалъ и при томъ далеко не одинаковой достовѣрности. Я оставилъ, пока, подъ сомнѣніемъ этого Переплута, ради котораго происходитъ какое то верченіе и пятые въ розахъ. Это одинъ только примѣръ; ихъ можно было бы привести нѣсколько. Ясно, что мы стоимъ теперь на перепутьи отъ одного изслѣдованія къ совершенно новому, отъ разбора извѣстнаго рода источниковъ по нашимъ религіознымъ древностямъ къ

изученію самихъ этихъ древностей, самого словяно-русскаго язычества. Взять на себя эту новую задачу значило бы, конечно, выйти далеко за предѣлы какъ нашихъ памятниковъ, такъ и тѣхъ извѣстій, какія въ нихъ содержатся. Пришлось бы также произвести провѣрку добытыхъ свѣдѣній при помощи совсѣмъ иныхъ источниковъ и иныхъ матеріаловъ. Мнѣ представляется поэтому цѣлесообразнымъ значительно ограничить задачу послѣдующихъ главъ. Постараемся лишь опредѣлить, что новаго дали намъ наши памятники, поскольку они подвинули насъ впередъ въ изученія древняго язычества. Такъ объединятся тѣ общіе выводы, къ которымъ приводитъ настоящая работа. Выводы эти будутъ по преимуществу методологическаго характера въ томъ смыслѣ, что они лишь разставятъ вѣха для дальнѣйшихъ изслѣдованій въ этой области.

Большинство работъ по начальнымъ вѣрованіямъ современныхъ культурныхъ народовъ страдаетъ почти полнымъ отсутствіемъ хронологіи. Вопросы: когда?—остаются въ тѣни. Только самымъ неопредѣленнымъ образомъ намѣчается время, когда собственно жилъ и развивался народъ въ воспроизводимомъ укладѣ вѣры. Предполагается существованіе такъ наз. „эпическаго состоянія“, крѣпкаго неизблемымъ устоямъ древнѣйшаго міросозерцанія, и на этой шаткой основѣ возводится неминуемо столь же колеблющееся зданіе возсоздаваемой вновь, но давнымъ давно мертвой религіи. Не этимъ ли недостаткомъ всего легче объяснить, почему за это послѣднее время вниманіе историковъ такъ мало привлекаетъ къ себѣ изученіе язычества индо-европейскихъ народовъ?¹⁾ Умъ, воспитанный на строгомъ историзмѣ не охотно мирится съ расплывчатостью, которая представляется неизбежной. Подобный упрекъ вполне заслуживаетъ и моя книга о „Весеннихъ Обрядовыхъ пѣсняхъ“ европейскихъ народовъ. Но мѣрѣ того какъ я собиралъ и обрабатывалъ для нея матеріалъ, я прекрасно чувствовалъ, что витаю въ какомъ то неограниченномъ пространствѣ временъ и народовъ, безъ всякихъ оговорокъ толкуя о чемъ-то такомъ, что стелется по необозримой

¹⁾ На 3-мъ конгрессѣ исторіи религіи по германской мифологіи не было ни одного реферата, по славянской лишь одинъ и кос что по кельтской.

равнинѣ международнаго скитанія, гянущагося отъ перваго заселенія арійскими племенами европейскаго материка до самаго послѣдняго времени. Критика не отмѣтила однако этого недостатка. Почему? Мнѣ, кажется это объясняется именно тѣмъ, что вина была не моя. Тутъ сказанъ основной недостатокъ всѣхъ изслѣдованій, слишкомъ довѣрчиво отдающихся чарованью фольклористическихъ „сближеній“ и „сопоставленій“ и вообще всему обычному шарбу не совѣмъ научныхъ принциповъ, введенныхъ въ обращеніе сравнительнымъ методомъ.

Въ настоящей работѣ задача сужена, матеріалъ строго ограниченъ. Имѣлись въ виду не широкія схематическія построенія, старающіяся опредѣлить лишь въ самыхъ общихъ чертахъ преемственность формъ религіознаго сознанія. Нѣтъ. Мнѣ хотѣлось черезъ посредство обследованныхъ здѣсь памятниковъ дать себѣ отчетъ въ религіозномъ сознаніи одной только эпохи, одной географической и этнографической единицы; даже и это не въ цѣломъ, а лишь, поскольку намъ помогаютъ тутъ литературныя произведенія опредѣленнаго рода и опредѣленной среды. Дѣло свелось къ тому, чтобы дознаться, каковъ былъ основной смыслъ перехода Руси отъ язычества къ христіанству.

Эпоха, къ которой отосланы насъ сами наши поученія, оказалась знаменательной: передъ нами XI и начало XII в., преимущественно на югѣ, въ Кіевѣ и прилегающихъ селахъ и вѣсяхъ, въ первые полтора-два вѣка послѣ крещенія. Подъ руководствомъ варяго-финно-славянскаго Руси возникаетъ не только новое государство, но новый народъ — мы русскіе. Народъ этотъ будетъ славянскимъ. Славянскій будетъ и его культура. Славянскіе элементы Руси оказались самыми сильными: они восторжествуютъ надъ другими. Но торжество это будетъ одновременно и торжествомъ пришедшаго изъ Византіи христіанства. Подъ его вліяніемъ и только въ самой тѣсной связи съ нимъ кладется начало письменности на русскомъ языкѣ. Христіанство приносятъ съ собою и образованность и политическія теоріи, и стремленіе запечатлѣть событія въ лѣтописи. „Древнѣйшій сводъ“ — первый политическій трактатъ, а за нимъ вслѣдъ, пополняя его и передѣлывая, идутъ другіе. Политика первыхъ трехъ изво-

довѣ лѣтопися и есть политива ослабннвшейся и христіанизованной Руси. Такъ подходимъ мы и къ той средѣ, съ которой имѣемъ дѣло. Эта среда—правящіе классы: друживники, бояре, воеводы, княжескіе данщяки, а можетъ быть и вообще все высшее сословіе города, интересы котораго не столько въ принадлежащихъ ему селахъ и вѣсяхъ, окружающихъ городъ, сколько въ самомъ городѣ, теперь выросшемъ в цѣликомъ обнесенномъ стѣнами, этомъ замкѣ запирающемъ и открывающимъ великій путь въ греки. Къ такой средѣ обращаются поученія; възъ нея выходять и възъ авторы и компиляторы.

Только глазами этой среды можемъ мы вглядываться въ древнее язычество и только то, что въ язычествѣ этой среды, этой эпохи, этой мѣстности еще не умерло въ XI в. и что продолжаютъ бичевать поученія и можемъ мы, пока, попятъ и усвоить себѣ. Главный показатель язычества восточнаго славянства—двоевѣріе Руси, а само язычество, болѣе древнее и непочатое, незатропутое вовсе христіанскимъ вліяніемъ, должно еще долго оставаться для насъ искомымъ; еще долго должны мы ясно сознать, насколько наши дапныя—вовсе не извѣстія о язычествѣ, а извѣстія о двоевѣрїи.

Однако кое-какъ, сквозь все это, мы можемъ увидѣть и самое искомое нами язычество; передъ нами встаетъ его общій абрисъ. Вотъ, что, покамѣстъ, можно разглядѣть. Мы видимъ культы огня и водяныя культы. Рядомъ съ ними—культы лѣсныя, священныя деревья и рощи. Мы знаемъ нѣкоторыя имена боговъ: Перупа, Хорса, Дажьбога и Стрибога, Симаргла и Волоса, скотія бога. Среди нихъ и одинъ, повидимому, женскій обликъ: Мокошь.

Культы сопряжены съ различными жертвоприношеніями, состоявшими главнымъ образомъ изъ обычныхъ продуктовъ питанія, по приносились и страшныя человѣческія жертвы. Жертвоприношеніе совершалось и повсѣдневно, какъ бы непрерывно, въ связи съ культурами того или иного приуроченія. Таковы—требы домашнія. Умилостивлялись роды и роженицы особыми вторыми трапезами, съѣдавшимися въ молитвенномъ настроеніи. Это—рожаничъ, отклады, питье рожаницѣ. Умилостивлялись и предки. Ихъ не забывали; ихъ память чтилась. Мѣсто ихъ культура, какъ и до сихъ поръ—

бая. Мы знаемъ еще то, что особыми религіозными обрядами были обставлены бракъ и погребеніе. Брачное пиршество сопряжено со множествомъ пѣсенъ — съ играми и плясками; упоминается еще фаллическій обрядъ, а въ связи съ нимъ грязвѣйшая подробность, которой не хочется вѣрить. На погребеніи, формы котораго сами наши памятники не даютъ возможности опредѣлить, поются заплачки; за нимъ слѣдуетъ и особое пиршество, превратившееся въ обрядъ кутьи. Ко всему этому надо прибавить еще вѣру въ такія существа, какъ вилы и упыри, берегини, и еще въ какихъ то многихъ боговъ, имена которыхъ не названы; къ нимъ зываютъ при волхвованіи. Отдѣльно стоятъ различнаго рода гаданія.

Мы не знаемъ еще, въ какомъ соотношеніи ко всему этому, независимо или нѣтъ, стояли волхвы. Но самое существованіе волхвовъ намъ ясно. Къ нимъ обращаются въ пору невзгодъ, во время болѣзней, народныхъ бѣдствій и т. п. Вѣра въ волхвованіе живетъ рядомъ съ только что воспринятымъ христіанствомъ, и она всего болѣе угрожаетъ. Приходится бороться и съ нею, и съ самими волхвами, бороться уже открыто, и сила не всегда на сторонѣ христіанства. Наши памятники представляютъ намъ волхвовъ живущими въ дѣбряхъ, но она появляются не только въ Новѣ городѣ, но и въ Кіевѣ. Сами наши поученія впрочемъ упоминаютъ о волхвахъ лишь вскользь, точно неохотно.

Эти немногія черты выяснившіяся передъ нами вѣрваній Руси въ XI и XII вв., конечно, вовсе не все, что мы вообще знаемъ по русскимъ религіознымъ древностямъ. Цѣлое широкое поле, уже отчасти обследованное, остается за предѣлами того, что только что перечислено. Тутъ описанія арабскихъ путешественниковъ, и весь современный фольклоръ и даже многое изъ памятниковъ близкихъ только что обследованнымъ: напр. рассказы Повѣсти Временныхъ лѣтъ о бытѣ славянскихъ племенъ до крещенія. Я однако сознательно не ввожу всего этого въ настоящее изслѣдованіе. Самое перечисленіе имѣло въ виду главнымъ образомъ напомнить установленные мною предѣлы. Выводы этихъ главъ должны опираться только на факты, изученные, совершенно независимо отъ того, сколько еще всевозможныхъ данныхъ

можетъ быть привлечено при помощи изученія другихъ источниковъ. Именно при такомъ то строгомъ ограниченіи сферы наблюденій, мнѣ кажется, выдвинется все значеніе самаго основного приобрѣтенія этой работы. Къ нему подведетъ прежде всего—поставленная въ заголовкѣ формула: истребленіе кумировъ и перерожденіе волхвовъ. Такимъ представляется мнѣ и такимъ должно быть признано религіозное сознаніе Руси въ XI и XII вв. Въ методологическомъ отношеніи чрезвычайно важно помнить, что, разъ мы можемъ проникнуть въ языческое міросозерцаніе нашихъ далекихъ предковъ только черезъ посредство изученія двоевѣрія, взаимныя отношенія двоевѣрія и язычества помогаютъ опредѣлить слоевой составъ этого послѣдняго. Ни одна религія не мыслится, какъ законченное и цѣлостное ученіе, охватывающее всѣ потребности ума и вѣры. Даже религіи, покоющіяся на строго установленныхъ догматахъ, чего разумѣется нельзя допустить для древнихъ религіи и въ особенности же для такихъ, въ распоряженіи которыхъ не было письменности, развиваются и, стало быть, подвержены порывистой и своеобразной эволюціи. Оттого самые догматы, хотя они и признаются коренящимися въ первоначальномъ откровеніи, съ теченіемъ времени подвергаются значительнымъ измѣненіямъ.

Въ настоящей главѣ я постараюсь показать, что моментъ столкновенія древняго русскаго язычества съ христіанствомъ есть моментъ, когда немедленно должны были погибнуть древніе кумары и переродиться волхвы, носители былой религіозной мудрости. Ни того ни другого т.-е. ни вѣры въ боговъ, ни вліянія прежняго, всконнаго волхвованія мы въ двоевѣрїи поэтому не найдемъ. Далѣе изъ этого положенія я постараюсь вывести соотвѣтственные заключенія о слоевомъ составѣ древняго язычества.

Въ рефератѣ, читанномъ сначала въ Историческомъ Обществѣ при С.-Петербургскомъ Университетѣ, а позднѣе составившемъ докладъ на 3-емъ Международномъ Конгрессѣ Исторіи Религіи въ Оксфордѣ ¹⁾, я постарался на основаніи

¹⁾ „Old Russian Pagan Cults.“ Transact. of the third Congr. for the H. of Rel. v. II pp. 244—259.

давнихъ лѣтописи показать, что воздвигнутый Владиміромъ пантеонъ боговъ преслѣдовалъ цѣли политическаго объединенія. Въ нѣсколько переработанномъ видѣ читатель найдетъ это изслѣдованіе ниже, въ главѣ: „Боги Владиміра по давнымъ лѣтописи“. Но мнѣ необходимо теперь же воспользоваться моимъ основнымъ выводомъ. Изъ текста договоровъ съ Византіей, мы знаемъ, что княжеская дружина Олега, Игоря и Святослава неизмѣнно вляется именемъ Перуна и эта клятва по чьему то желанію — я предположивъ, что византійскихъ христіанъ—постоянно присоединяется къ традиціонной варяжской клятвѣ оружіемъ ¹⁾. Что княжеская дружина должна быть объединена одной вѣрой, что ее соединяетъ одинъ культъ въ той же мѣрѣ, какъ столваніе и медо-питіе въ однихъ княжескихъ сѣняхъ — несомнѣнно; это подтверждается и словами Святослава Ольгѣ при отказѣ креститься, в совѣщаніемъ съ дружиной Владиміра передъ крещеніемъ ²⁾. Правда, уже давнымъ давно при Игорѣ часть варяговъ-дружинниковъ была христіанской. Значитъ принципъ единовѣрія былъ нарушенъ. Однако, гибель варяга Туры и его сына показываетъ ясно, что тутъ передъ нами исключеніе, особый случай, который и долженъ былъ привести къ столкновеніямъ: дружинники вѣдь не признали права Турого отказаться отъ жертвоприношенія Перуну. Культъ Перуна—культъ князей и ихъ дружинниковъ. Когда Владиміръ строитъ капище „въ Двора Теремнаго“ онъ одновременно посылаетъ Добрыню въ Новгородъ учредить и тамъ культъ Перуна ³⁾. Въ этомъ обстоятельствѣ можно видѣть доказательство того, что Перуна не знали въ Новгородѣ, и его культъ долженъ былъ сплотить югъ и сѣверъ или во всякомъ случаѣ оба главныхъ города, оба главныхъ оплота власти и вліянія Владиміра.

Такое значеніе культа боговъ Владиміра и должно было имѣть своимъ неизбежнымъ слѣдствіемъ то, что первое же воздѣйствіе христіанства на Русь повело къ уничтоженію этого культа.

¹⁾ См. Повѣсти Врем. лѣт.: Лѣт. св. лѣт. стр. 29, 42 и 46

²⁾ Древнѣйшій Сводъ Шахм. Раз. стр. 546, 1—5 и 560, 13—25

³⁾ Лѣт. Св. Лѣт. стр. 71.

Въ самомъ дѣлѣ. Пусть лѣтопись преувеличиваетъ, изображая массовое крещеніе кіевлянъ, пусть долго заблуждались историки, представлявшіе себѣ дѣло такъ, что Владимиръ крестилъ все славянское населеніе подвластныхъ ему племенъ и областей. Остается совершенно достовѣрнымъ, что Владимиръ, крестясь самъ, долженъ былъ крестить и своихъ дружинниковъ, бояръ, данщниковъ и т. д., т.-е. всѣ правящіе классы того времени, можетъ быть и всю Русь. Его собственное крещеніе вѣдь было въ значительной степени обусловлено согласіемъ креститься дружины. Если же культъ Перуна былъ преимущественно культомъ князей и дружины, культомъ Игоревичей, или какъ ихъ станутъ называть со времени появленія Начальнаго Свода Рюриковичей, то не ясно ли, что главная причина существованія этого культа должна исчезнуть, а отсюда и онъ самъ прекратиться прежде всего остального, прежде всякихъ другихъ проявленій язычества, распространенныхъ въ болѣе широкихъ кругахъ населенія? Поскольку Перунъ и другіе боги павтеова, стоявшаго на холмѣ вѣкъ Теремнаго Двора,—религія только офіціальная, именно она-то и должна исчезнуть съ признаніемъ офіціальной совсѣмъ другой религіи, непримиримо враждебной прежней. Такое пониманіе событій подтверждается въ значительной мѣрѣ извѣстіями, идущими изъ Новгорода. Владимиръ немедленно по крещеніи кіевлянъ посылаетъ крестить и Новгородъ ¹⁾, при чемъ по даннымъ составителя хронографа эту миссію исполняетъ такъ же Добрыня, и онъ остается въ народной памяти навсегда крестителемъ-купалой ²⁾. Изъ тѣхъ словъ, какія говоритъ какой-то житель пригорода Новгорода—Пидьбляпина Перуну: „до сита еси ѣлъ и пилъ, а выпѣ поиди прочь“ ³⁾, можно также заключить, что сохранилась память о болѣе чѣмъ безразличномъ отношеніи новгородцевъ къ поверженному богу. Это естественно, если богъ этотъ былъ навязанъ населенію, а длъ его собственныхъ религіозныхъ потребностей вовсе не нуженъ.

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 92.

²⁾ См. выше стр. 203.

³⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 93.

Такой взгляд на культ вѣвскихъ боговъ, подтверждають всѣ предшествовавшія построения этой книги, въ особенности же то, что сказано о нетерпимости „новыхъ людей“ по отношенію къ язычеству. Отсюда и дѣлается весьма вѣроятнымъ, что окончательная гибель боговъ одна изъ основныхъ особенностей религіознаго сознанія XI в. Обращу еще вниманіе прежде всего, на ту историческую справку о преемственности различныхъ формъ народныхъ вѣрованій, кавая находится въ одной изъ вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще кланялися идоломъ“; тамъ категорически сказано: „а переже того клали требу оупыремъ і берегинямъ“. Мы видѣли, что въ этой вставкѣ сказалось вліяніе Рѣчи философа, находившейся въ Древнѣйшемъ Сводѣ. Значить, въ самой серединѣ XI в. лѣтъ черезъ пятьдесятъ послѣ крещенія было распространено среди русскихъ книжниковъ мнѣніе, по которому идолопоклонство, требы кумирамъ представлялись явленіемъ болѣе позднимъ, не изначальнымъ, новымъ проявленіемъ человѣческаго заблужденія и грѣха, новымъ созданіемъ направляемой діаволомъ злой воли. Приведу еще разъ все это въ высшей степени интересное разсужденіе философа. Философъ, разсказавъ о столпотвореніи, говоритъ:

На 70 же и па единъ языкъ раздѣлишася и рождашася по странамъ, и койждо ихъ своя яравы прияша; и по діаволю научению, ови рошенисмъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога. Отъ Адама же по потопа лѣтъ 2000 и 240 и 2; а отъ потопа до раздѣленія языкъ 500 и 20 и 9. Посемъ же діаволь болшее прелщение вверже въ челоуѣкы: и начаша кумиры творити, ови дрявны, ниѣи мѣдяны, друзѣи же мраморяѣ и злотѣи и сребренѣи, я клаяхуса имъ, и приводяху сына и дщери своя, я заволаху предъ ними; и бѣ вся земля осквернена ¹⁾.

Мысль о подобной преемственности языческихъ вѣрованій не библейская. Она я не изъ писавій отцевъ церкви. Это взглядъ

¹⁾ Новгородская Лѣтопись по Синодальному списку. Изд. Археогр. Комм. Спб. 1888, стр. 40.

автора Древняйшаго свода и той среды клирошанъ кievскаго Софійскаго Собора, къ которой онъ принадлежалъ. Не надо ли тогда видѣть здѣсь отраженіе еще живой традиціи, сохранившей въ памяти потомства самое учрежденіе Владимировъ кукта кумировъ, не существовавшихъ равнше и населенію болѣе или менѣе чуждыхъ?

Главное возраженіе противъ всей этой теоріи о древнерусскихъ богахъ заключено однако тамъ же, въ „Словѣ о томъ, како первое погани кланялися идоломъ“. Тутъ категорически сказано, что поклоненіе Перуну продолжается, продолжается поклоненіе и другимъ богамъ; сказано ясно: „но і ноне по оукраинамъ моляться ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и вилам; і то творят о таі“; значить, какъ будто, сомнѣній нѣтъ: дружина княжеская стала христіанской, а въ дебряхъ, далеко, сохранилась старая вѣра, скрываема, но еще живая. Среди кого? Очевидно, вообще среди населенія. Надо тогда какъ будто думать, что вовсе не только дружинный, не только княжескій былъ этотъ культъ Перуна и другихъ боговъ. Извѣстіе это находитъ себѣ и подтвержденіе. Татищевъ почерпнулъ откуда то свѣдѣнія, будто послѣ крещенія кievляне не сразу и весьма всохотно отстали отъ сокрушеннаго культа ¹⁾. Татищевъ пишетъ: „инни же нуждою послѣдовали, окаменѣлы же сердцемъ, яко аспиды глуха затыкающіе уши своя, уходили въ пустыни и гѣса да погибнуть въ зловѣри ихъ“. Правда, при изученіи текста Слова оказалось, что важное для насъ теперь извѣстіе о продолженіи культа Перуна—вставка. Она во всякомъ случаѣ начинается послѣ словъ „но і ноне по оукраинамъ“, которыя несомнѣнно входятъ въ составъ и слѣдующей фразы: „но і ноне по оукраинамъ сего не могутъ ся лишити проклятаго ставленія вторыя трапезы, нареченныя Роду и рожаницамъ“. Несомнѣнно также и то, что Хорсъ, Мокошь и вилы вставлены уже послѣ того, какъ вписано было о Перунѣ. Но это еще не вполне мѣняетъ дѣло. Вставка или нѣтъ—это какъ будто не такъ уже существенно; какъ бы тамъ ни было въ памятникѣ XI в. ясно сказано, что моленіе Перуну тайно продолжается на окраинахъ.

¹⁾ Лейб. Св. Дѣт., стр. 86, прим. 7-е.

Однако, общее знакомство съ обличительной литературой противъ язычества даетъ право не только опровергнуть это возраженіе, основанное на свидѣтельствѣ одного изъ ея памятниковъ, по самымъ положительнымъ образомъ подтверждаетъ мои соображенія о древнихъ богахъ. Нѣтъ, не надо придавать вѣры этой вставкѣ о Перунѣ, какъ бы категорична она ни была.

Дѣло въ томъ, что повѣры мы компилятору даннаго мѣста Слова, намъ надо будетъ повѣрить и другому компилятору, тому, кто въ Слово Христолюбца вставилъ: „і вѣруютъ въ Перуна и Хорса и т. д.“. Возможно ли это? Очевидно нѣтъ. Слово Христолюбца ясно направлено противъ двоевѣрія. Оно вовсе по обращается къ тѣмъ, кто еще язычники. Мы въ этомъ достаточно разобрались и знаемъ теперь точно, что „Слово Христолюбца“ обращается къ священникамъ и увѣщаетъ ихъ блюсти свою паству и искоренять двоевѣріе, заключающееся въ моленыхъ трапезахъ и бѣсовскихъ играхъ. Но вотъ именно по окраинамъ начинаются полнспілъ подъ руководствомъ полхволь. Они произошли изъ годъ скудости, и мы видѣли, что наши книжники отлично знаютъ, какъ выгодны волхвамъ народныя бѣдствія, какъ поднимаются они, на первыхъ порахъ, въ глазахъ народа и какъ растутъ ихъ вліяніе, когда случится бѣда. Подъ вліяніемъ этихъ событій интересъ къ язычеству обострится. Ницуть облыспей ему п находятъ ихъ по указанію данному ральше, вѣронтно, еще южными славянами, въ Слово Григорія Богослова на Богоявленіе. Страхъ передъ произнесеніемъ именъ древнихъ боговъ сразу пропадаетъ, ихъ начнутъ называть. Не ясно ли, что при такихъ условіяхъ легко можетъ возникнуть мысль поугатъ двоевѣрцевъ и покорить ихъ, приравнивъ къ доподлиннымъ „погапамъ“? И вотъ, въ этихъ то чисто полемическихъ цѣляхъ, книжники назовутъ идолопоклонствомъ даже соблюденіе традиціонныхъ свадебныхъ обрядовъ: „аше ли то не бракъ наречется, а идолослуженіе“.

При свѣтѣ этихъ-то соображеній не могу придать вѣры словамъ: „молитса ему, проклятому Перуну“. Если бы эти слова изображали положеніе вещей такимъ, каково оно было на самомъ дѣлѣ, не услышали ли бы мы о богахъ

пантеона Владимира въ разсказѣ о возстаніи волхвовъ, т.-е. о доподлинномъ и открытомъ возвращеніи всплть въ язычество? Этого нѣтъ. Волхвы упоминають о богахъ, по это какіе-то другіе боги. А если мы встаетъ на мою точку зрѣнія, то станеть такъ ясно все то, что думалъ нашъ книжникъ-компиляторъ, вписывалъ разбираемыя здѣсь слова. Въ самомъ дѣлѣ. Нашъ книжникъ только что нѣсколькими строками ише вставилъ имя Перуна, вставилъ неуклюже, нелюбо почти ни къ селу, ни къ городу. Говорилось о Родѣ и роженицахъ: „также и до словѣвъ донде се слово і ти пачаша требы класти Роду и роженицамъ“. Компилаторъ-переписчикъ прибавилъ тутъ: „преже Перуна бога ихъ“. Отсюда и въ слѣдующей фразѣ вслѣдъ за словами: „по свитомъ же крещеніи“, опъ вписалъ „Перуна отрипуша“. Но вотъ дальше фраза пачинающаяся словами: „по і поле по оукраинамъ“. Я спрашиваю: могъ ли опъ допустить, чтобы тутъ рѣчь пошла, какъ въ предшествующей редакціи, той, что опъ имѣлъ передъ глазами, только о Родѣ и роженицахъ? Вѣдь это значило бы, что всѣ предшествующія вставки ни къ чему. Зачѣмъ было и говорить о Перупѣ, коли его забыли? Нѣтъ, надо и тутъ вставить Перуна т.-е. объявить о продолжающемся моленіи еще и богу Перуну. Послѣ словъ: „по оукраинамъ“ это было особенно замѣчливо. Не для того ли, чтобы какъ бы загладить допущенное ирсувеличеніе, тотъ же или другой слѣдующій компилаторъ и прибавляетъ слова: „і то творятъ о таі“. Этимъ какъ бы уничтожается возможность возраженій. Если спросать, гдѣ, когда, кто молится Перуну? Отвѣтъ будетъ: да, тайно это еще дѣлается, или даже въ такой формѣ: да вы же тайные моельщики Перуна, вы идолослужители, потому что вы двосѣрцы¹⁾).

¹⁾ Есть еще одинъ текстъ, на который можно сослаться, какъ на доказательство ириверженности русскаго населенія къ культу Перуна долгое время послѣ крещенія. Въ одномъ изъ такъ наз. „Исповѣдныхъ вопросовъ“ священникъ долженъ спрашивать; „ли смутила еси а бабоми богомерскими блуды, ли молилася еси вылази, ли роду і роженицамъ и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши, или и ела: 3 дѣта посты съ поклов(ы)“. Текстъ этотъ приведенъ г. С. Смирновымъ въ его статьѣ „Базы богомеранія“. (Сборникъ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва, 1909. стр. 224) и влеть изъ Устава ирел. Саввы, рки. XVI в. И Публ. Библ. № 100 (со ссылкой на М. И. Горчакова Отчетъ о XVI пришежденіи Увар. награды. СПб. 1874.

Послѣ этихъ разъясненій, мнѣ кажется, стала уже вполне вѣроятной формула, поставленная въ заголовкѣ этой главы. Боги Владимира дѣйствительно погибли. О нихъ въ XI в. можно было продолжать говорить либо грубо преувеличивая, либо только въ прошедшемъ. Боги эти были богами какъ разъ той самой среды, которал, первой, крестилась и сама же и стала распространять христіанство, при чемъ гордилась этимъ, ставила себѣ это въ заслугу, можетъ быть и пользовалась распространеніемъ христіанства для своихъ матеріальныхъ и политическихъ цѣлей. Я не хочу, конечно, сказать, чтобы переходъ произошелъ сразу. Даже если онъ былъ всецѣло въ интересахъ дружинниковъ, даньщиковъ, бояръ и проч. знатной Руси, то и тогда должны были оказаться маловѣры, тяжелодумы, либо лица, въ личные интересы которыхъ, по чисто дѣловымъ побужденіямъ, не входило, отстать отъ стараго и идти на встрѣчу идеямъ и представленіямъ, сближавшимъ съ Византіей. О нихъ можетъ быть и говорить неизвѣстный намъ источникъ, использованный Татищевымъ. Но онъ говоритъ несомнѣнно и еще о другомъ: объ вѣрѣ болѣе широкихъ круговъ населенія, обо всемъ язычествѣ цѣликомъ, которое пришлось искоренять христіанству, съ которымъ оно ни въ какія соглашенія входить не могло и не хотѣло. Эта народная вѣра коренилась въ самой глубинѣ сознанія, она охватывала

стр. 136), Г. С. Смирновъ приводит однако цѣлый рядъ другихъ текстовъ этого же вопроса, и о богахъ тамъ нѣтъ рѣчи. Мнѣ представляется, что и тутъ имела боговъ когда-то вставлены усерднымъ книжникомъ совершенно такъ же, какъ и въ распространенной редакціи Слова Христолюбца и даже едва ли не подъ его вліяніемъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно внимательно вчитаться въ текстъ. Дѣйствительно. Къ чему относятся слова: „пѣла и ела“? Пѣла и ела роду и рожавицамъ; это мы знаемъ съ полною достовѣрностью. А Перуну, Хорсу и Мокоши? Параллельнаго этому тексту я не знаю. Поэтому первоначальнымъ текстомъ надо признать: „ли слыта еси и бабожи богомерская бауды, ли молилася еси видамъ, ли роду ли рожавицамъ.... пѣла и ела“, что вполне соответствуетъ сроднымъ „вопросамъ“, приводимымъ тутъ г. С. Смирновымъ. Тамъ, гдѣ мною поставлены многоточія, лишь для явнѣшаго устраненія, подъ вліяніемъ разобранныхъ нами вставокъ о богахъ, прибавлено: и Перуну и Хорсу и Мокоши“ т. е. все это дѣлано поучительно, хорошо знакомое намъ, все тоже перечисленіе. Я долженъ былъ бы помѣстить этотъ текстъ рядомъ съ соответствующимъ ему мѣстомъ Названнаго свода зѣтвеніи, Слово Христолюбца и Хожденія Богородицы по мукамъ. См. выше стр. 40 и 130.

весь быть, всё потребности. Язычество дружинниковъ, съ его рѣзко сказавшимся военнымъ характеромъ, было несомнѣнно близко ей; оно роднилось съ тѣмъ другимъ язычествомъ, но то другое народное язычество должно было оказаться неподатливѣе.

Что же представляло оно собою? На почвѣ какихъ религиозныхъ вѣрованій и понятій разцаѣль безслѣдно погибшій дружинно-военный культъ боговъ Владимира?

Методологическія приобрѣтенія настоящей работы и должны показать, какъ двигаться къ этой цѣли. Научное обследованіе русскаго язычества должно постепенно, слой за слоемъ, снимать все то, что налагали на изначальное русское язычество историческія судьбы его ревнителей и международныхъ сношеній, т.-е. и то, что заимствовалось и то, что слагалось заново изъ роста социальнаго строя и уклада. Одно изъ подобныхъ наслоеній мы только-что сняли. Это дружинно-военные боги. Мы еще не знаемъ ихъ происхожденія, не знаемъ, надо ли всѣхъ ихъ считать славянскими, не знаемъ, дѣйствительно ли это боги Кіевскіе или не только Кіевскіе. Обо всемъ этомъ рѣчь впереди. Но каковы бы ни были данныя для рѣшенія этихъ вопросовъ, гдѣ бы мы ни нашли ихъ: у арабскихъ писателей, въ византійскихъ хроникахъ, въ нашей древней письменности, въ данныхъ археологій, въ Словѣ о Полку Игоревѣ, въ житіяхъ святыхъ,—теперь ясно, куда должны быть направлены усилія. Разумѣется—уже не на то, чтобы вскаты Перуна у южныхъ славянъ или воображать себѣ, что крестьянство всѣхъ славянскихъ племенъ когда-то молилось Дажьбогу. Весьма возможно, что я преувеличиваю. Что никто уже не вѣритъ болѣе тому, чтобы боги, названные въ нашей Лѣтописи могли принадлежать всему славянству. Я надѣюсь, что призваніе Хорса и Симаргла такими же военными богами, какимъ былъ Перунъ въ Кіевѣ, а Свентовитъ въ Арконѣ, но только не славянскими, а принадлежащими, какимънибудь степнымъ народцамъ, ставшимъ союзниками Владимира, будетъ встрѣчено съ большимъ довѣріемъ, чѣмъ приведенная г. Леже современная польская охотничья сказка, якобы доказывающаяся, что Перуна чтили не только восточные, но даже западные славяне ¹⁾).

¹⁾ Louis Léger. Mythologie slave. Paris. 1902.

Тѣмъ наслоеніемъ, которое намъ теперь предстоитъ снить, представляются мѣѣ волхвы, какъ болѣе или менѣе прочная общественно-религіозная организація. Съ крещеніемъ Руск волхвы должны были исчезнуть. Именно они то и ушли въ добри. Это удаленіе волхвовъ отъ центра тогдашней политической жизни не было только географической перемѣной мѣста. Измѣниться должна была и самая среда ихъ вліянія.

По другому поводу было отмѣчено, что на волхвовъ и волхвованіе надо смотрѣть какъ на явленіе, схожее съ извѣстнымъ намъ по нашимъ современнымъ инородцамъ шаманствомъ. Мы узнаемъ про волхвовъ, что они лѣчатъ больныхъ и предсказываютъ будущее, что они руководятъ населеніемъ во времена бѣдствій и таить въ себѣ какія-то сокровенныя знанія. Вѣра въ ихъ могущество и всевѣдѣніе такъ велико и такъ глубоко укоренилось, что даже преп. Никонъ не только не рѣшается отрицать ихъ прозорливость, но самъ сообщаетъ случай, когда предсказаніе появившагося въ Кіевѣ волхва оказалось справедливымъ. Волхвъ говорилъ: „на пятое лѣто Дибру potenti въспить, а землямъ преступати на нпа мѣста, яко стати Грьстѣ земли на Русьстѣ, а Русьстѣ на Грьчьестѣ“. И что же? Вотъ, когда пошелъ Изяславъ на освобожденнаго изъ поруба Всеслава, и этотъ князь ночью убѣжалъ отъ пришедшихъ съ нимъ кievляпъ, не рѣшался вступить въ бой, тогда кievлянамъ кажется, что дѣйствительно такъ и вышло: вестъ теперь Изяславъ ва нихъ „Лидьску землю“, а имъ остается только „зачьчьшемъ градъ свои ступити въ Грьчьску землю“ ¹⁾. Еще болѣшій показатель вѣры въ волхвовъ, вошедшій въ лѣтопись позднѣе, это извѣстный разсказъ о томъ, какъ волхвъ предсказалъ Олегу гибель отъ любимаго коня ²⁾. Сами волхвы твердо вѣрятъ въ свою силу, показываютъ чудеса и считаютъ себя недостижимыми; „не уuretи нама“ — говорятъ они, отчего во всѣхъ разсказахъ о нихъ преп. Никона прежде всего представляется необходимымъ разсѣять эту вѣру, и онъ показываетъ, какъ легко ихъ погубить и какъ это удастся безъ

¹⁾ Дрени Сводѣ, редакція Цикопл. Шахн Разъ текст. 598, 20—25 и 608, 15—21.

²⁾ Лѣтб Св. Лѣт, стр. 34—35.

труда и князю Глѣбу Святоглавичу, и Мню Вишатичу. Сходство нашихъ древнихъ волхвовъ съ шаманами въ самомъ процессѣ ихъ вдохновенія. Какъ шаманы ссылаются на духовъ, такъ волхвы начинаютъ предсказаніе „нама бози повѣдаютъ“ или „явило ми ся есть 5 богъ“¹⁾. Какъ шаманъ падаетъ въ оцѣпенѣніи послѣ своей пляски, такъ волхвъ, о которомъ рассказываетъ Никоиъ лежитъ „оцѣпъ“²⁾. Строгое запрещеніе „вертимаго плясанія“, это заявленіе, что „всѣхъ же играниѣ проклятѣе есть много вертимое плясаніе“, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что волхвы схожи съ шаманами и по тому способу, какимъ они приводили себя въ экстатическое состояніе.

А. Н. Веселовскій, когда разбирался въ сказкахъ о мірозданіи, обратился и къ инородческимъ, при чемъ обнаружилось, что у нихъ сохранились болѣе древнія версіи. Это обстоятельство повело А. Н. Веселовскаго къ тому выводу, что въ современномъ фольклорѣ инородцевъ найдется не мало зашедшаго отъ насъ³⁾. Въ самомъ дѣлѣ. Культурно-историческое воздѣйствіе съ запада на востокъ дѣло общеизвѣстное. Если отъ насъ позаимствовали многое инородцы не только въ смыслѣ прямого обращенія въ христіанство, а попутно кое-что и отъ нашего двоевѣрія, то естественно подумать, не отразилось ли на нихъ и наше язычество. Возсоздать наши бывшія вѣрованія долженъ помочь современный инородческой фольклоръ. На это все еще не достаточно обращено вниманіе.

На ряду и въ тѣсной связи съ этимъ общимъ положеніемъ надо имѣть однако въ виду и другое. Дѣло осложняется. Вотъ одна малевкая подробность, сближающая наши древнія бытъ съ тѣми, что мы знаемъ о современныхъ инородцахъ Сибири. И фольклористы, и беллетристы - этнографы отмѣчаютъ у нихъ особое блюдо, считающееся лакомымъ: хлѣбаютъ кровь, разведенную мукой. Уже изъ того, какъ нарочито преслѣдуется нашими поученіями кроволденіе, можно было бы за-

¹⁾ Шахв. Раз. текстъ, стр. 598, 21—22 и 601, 10—12.

²⁾ Тамъ же, стр. 602, 25.

³⁾ Эта мысль А. Н. Веселовскаго подробно развита мною въ статьѣ о легендахъ въ вышедшемъ подѣ моей ред томѣ: „Народная Словесность“ въ Исторіи Русск. Лит. Москва. 1908.

ключить о томъ, что и наши предки не гнушались крови. Они, напримѣръ, не брезгали молозьяной т.-е. первымъ молокомъ коровы послѣ отела, когда идетъ еще кровь. Каноническія правила настаиваютъ, чтобы сначала непременно оставляли одного теленка сосать, а только, когда переведется молозья, пользовались молокомъ ¹⁾. Но этого мало. Даже въ печатномъ Почаевскомъ изданіи „Пандектовъ Никона Черногорца“ находится укоръ: „легкосердіа убо ради утробы, кровь якова либо животна хитростію нѣкоторою устрояющимъ снѣдно“ ²⁾. Значитъ изъ крови именно готовилось блюдо. Другое сходство. Въ инородческой мѣологіи отводится большое мѣсто медвѣдю. Когда убить медвѣдь, совершается особая игра, подробно рассказанная Первухинымъ. Назвать медвѣдя нельзя — табу. Говорятъ — онъ. Преп. Някошъ намекаетъ на что-то подобное въ своемъ разсказѣ о бѣлозерскихъ волхвахъ. Зачѣмъ иначе было рассказывать этотъ невѣроятный случай, что медвѣдь, не трогаящій падали и мертвечины, съѣлъ волхвовъ повѣшенныхъ на дубѣ ³⁾. Въ одномъ изъ каноническихъ вопросовъ спрашивается также, можно ли дѣлать шубу изъ медвѣди и отвѣтъ: да, можно. Почему именно о медвѣдѣ захотѣлось спросить? Не казалось ли необходимымъ остерегаться медвѣди еще болѣе другихъ запрѣтвыхъ для пищи звѣрей, потому что онъ былъ животное священное? ⁴⁾ Не казался ли онъ бѣсомъ, какъ всѣ прочіе древніе боги?

Статьи каноническаго характера преимущественно наиболѣе древняго состава, но не рѣдко многія и изъ позднѣйшихъ, упорно настаиваютъ на тѣхъ приемахъ, какія необходимы, чтобы сдѣлать животное съѣдобнымъ т.-е. избѣжать запретнаго ѣденія не только крови, но и удавленныя. И вотъ мы находимъ подробнѣйшія указанія, какъ этого достигнуть ⁵⁾. Не буду ихъ приводить, потому что они

¹⁾ Вопр. Кирика § 90 и Три святит. поученія II. др. р. в. пр. I, 48 и 922.

²⁾ 2-я пол. л. 541 об. прив. у Пов. Пам. III. стр. 275.

³⁾ Шахи. Рад. текетъ, стр. 602, 5—10.

⁴⁾ Вопр. Кирика § 91 II. др. р. в. пр. I, 48.

⁵⁾ Вопр. Кирика §§ 87—89. II. др. р. в. пр. I, 47—48; Грамота митроп. Іосафа II псковскому духовенству. Тамъ же I, 38); Три святит. поученія Тамъ же I, 923.

извѣстны всякому, кто побродилъ по лѣсу съ ружьемъ или побѣздилъ съ борзыми. Правила эти вошли въ обиходъ современной охоты и вліяютъ на дрессировку собакъ. Устройство силковъ также подчинено этимъ правиламъ. Звѣрь, схваченный собакой или птицей, не долженъ быть загрызенъ или заклеванъ, а добыть самимъ охотникомъ. Дичь должна быть прежде всего битая, надо непременно самому умерщвлять дичь и звѣря; вся современная охота осуществляетъ этотъ принципъ. Силки оттого и дѣлаются такъ, чтобы животное лишь попало въ силокъ и осталось живо. Удавъ пріемъ, совершенно вышедшій изъ употребленія. Если и набрасывается капканъ, то не для того, чтобы задушить, а лишь чтобы поймать животное. Говоря о запретахъ удавленны проф. Владимировъ объяснилъ особую заботливость церкви въ этомъ отношеніи тѣмъ, что въ языческомъ быту жертва давилась ¹⁾. Онъ приводитъ свидѣтельство арабскихъ писателей о славянахъ. По нимъ жрецъ накидывалъ на животное петлю. Не думаю, чтобы домысль П. В. Владимирова была правильна. Изъ этой подробности мы узнаемъ другое, а именно то, насколько у древнихъ славянъ были въ ходу капканы и силки. Иначе и не могло быть у первобытнаго звѣролова. Вся эта заботливость церкви о способахъ и пріемахъ закланія животныхъ объясняется именно тѣмъ, что населеніе въ значительной степени жило охотой. Оттого въ пищу и употребляли всячину, даже бѣлокъ ²⁾.

Мы привыкли понимать это выраженіе о Древлѣнахъ „живяху звѣринскимъ образомъ“ въ разсказѣ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“, по аналогіи со слѣдующимъ: „живуще скотски“. Но не значитъ ли это просто, что Древлѣне, заселявшіе мѣстность, и повинѣ богатую охотой, были въ значительной степени звѣроловы? Не также ли надо понять и то, что сказано, о другихъ племенахъ? „А Радимичи и Вятчи и Сѣверъ одинъ обычай имяту: живяту въ лѣсѣхъ, якоже и всякий звѣрь ядуще все нечисто“ ³⁾—разсказываетъ лѣтописецъ. Онъ возвеличиваетъ при этомъ только Полянъ, что естественно

¹⁾ Пом. Пам. III, стр. 196.

²⁾ Ср. повр. статью изъ Дубенскаго Сборника Срезп. Свѣд. и зам. II, стр. 314—315.

³⁾ Лейб. Са Лѣт, стр. 10.

для Кіевляннн. Но не естественно ли и презрѣніе въ жителяхъ лѣсныхъ дебрей со стороны представителя болѣе высокой культуры — хлѣбопашцевъ и даже горожанъ? Что касается до Древлннъ, то такой характерно охотничій этотъ споръ ихъ князя Олега съ бояриномъ Ярополка Мстишей лютл, Свенѣльдовичемъ относительно границъ права охоты ¹⁾. Эти лѣтописныя извѣстія дѣлаютъ еще болѣе вѣроятнымъ близость быта и нравовъ древлннхъ восточныхъ славянъ съ тѣми племенами, среди которыхъ они поселились и въ тѣсной связи съ которыми развивалась ихъ политическая жизнь. Если варяги двигаясь съ сѣвера по великому пути въ греки — ослаблялись сами и прихватывали съ собой славянъ, они, конечно, вбирали въ свою среду и не мало Чудн. О Чуди лѣтопись говоритъ наряду съ славянами и варягами. Въ XI и началѣ XII вѣкахъ извѣстно нѣсколько знатныхъ людей въ самомъ Кіевѣ, носившихъ прозвище Чудинъ. На мѣстѣ прежняго „княжь двора“, находившагося въ самомъ „городѣ“, двора Святослава и его сыновей Ярополка и Владимира, стоялъ дворъ Чудинъ. Когда Олегъ и Борисъ Святославичи навели на Изяслава въ 1078 году половцевъ, среди убитыхъ названъ Туку, братъ Чудинъ. Приблизительно въ то же время посадиномъ въ Вышегородѣ сидитъ тоже Чудинъ. По свидѣтельству Татищева еще одинъ Чудинъ идетъ воеводой Всеволода на Гейса Угорскаго ²⁾.

Все это, конечно, подтверждаетъ высказанное А. Н. Веселовскимъ мнѣніе. Но все это указываетъ и еще на нѣчто другое. Самъ А. Н. Веселовскій говорилъ: „быть не заимствуется, а слагается“ ³⁾. Слишкомъ смѣло было бы говорить о заимствованіи современными инородцами Сибири кровоодепія и культа медвѣдя отъ своихъ болѣе западныхъ сосѣдей: славянъ и финновъ. Не заимствованіемъ объясняется и то, какое значеніе имѣютъ волхвы шаманы по всей сѣверо-западной Азін. Сходство шамана съ киркизскимъ баксы, пожалуй, не много болѣе говоритъ о заимствованіи, чѣмъ сходство баксы съ патагонскимъ додо. Въ основѣ формъ рели-

¹⁾ См выше, стр. 200.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 153, 157 и 161.

³⁾ Въ статьѣ „Сравнительная мнелогія и ея методы“. *Вѣстнн. Евр.* 1873, X (октябрь), стр. 637—680

гіознаго свазанія лежать формы хозяйства и уровень культуры, т.-е. то, что опредѣляетъ потребности и міросозерпаніе. Если же говорить о заимствованіи, то, повидимому, для той древней поры, о которой тутъ идетъ рѣчь далеко не необходимо считать воздѣйствующей и болѣе сильной культурой ту, что станетъ такою черезъ много вѣковъ. До XI в. Русь жадно пьетъ изъ разныхъ водоемовъ. Мы еще не разобрались во всѣхъ вліяніяхъ, сказавшихся на ея судьбахъ. Важнѣйшіе идутъ съ юга и сѣвера. Съ юга — христіанство, т.-е. юго-славянская и византійская образованность. Но давно ли съ сѣвера тоже шло особое вліяніе? О немъ, мы пока знаемъ мало. Его культурное значеніе принято скорѣе отрицать. Варяги слишкомъ быстро славянизуются. Попытка Рожнецкаго найти у насъ германскаго Тора и германизировать Перуна оказалось весьма неудачной ¹⁾. Однако клятва оружіемъ несомнѣнно германская. Кое-что германское должно быть и въ дружяномъ быту: схожее наслоилось на схожее.

Весьма вѣроятно, что вмѣстѣ съ этимъ германскимъ наслоилось и финское. Богиня Мокошь по словамъ Начальнаго Свода и проложнаго житія Владимира, вошедшая въ его пантеонъ на холмѣ „въ Двора Теремнаго“ всего вѣроятнѣе финскаго происхожденія. Ак. Ягичъ, предложивъ славянскую этимологию и суффиксъ: ошь, понимая его, какъ схожій съ „пустошь“ ²⁾. Съ тѣхъ поръ это имя сближено съ мордовскимъ Мокша, черемисскимъ Мокш, Мокс. Поздніе памятники и пишутъ: Мокша. Напрашивается аналогія съ названіемъ мѣстности подъ Петербургомъ Ропша. Этой финской этимологіи ничуть не противорѣчитъ, конечно, Мокошинскій монастырь въ Черниговской губ. А свѣдѣнія, доставленныя Барсовымъ

¹⁾ St. Rojnieski. Peroun und Thor. *AfslPh.*, XXIII и отзывъ К. Ф. Тіандра въ *Изв. отд. р. н. и сн. Ак. Н.* VII (1902) книга III.

²⁾ *AfslPh.*, V з. 7, Амн. Мнѣ остается неясный слѣд.: если Мокошь „eine ganz gelungene Verdalmetschung des Ausdrucks *malakia*“ (на основаніи текста „Слово о томъ, какъ вогаги кланялися идоломъ“), то какъ попала Мокошь въ Пантеонъ Владимира? Повидимому, ак. Ягичъ считаетъ, что имена боговъ изъ Лѣтописи распространились въ другіе памятники, тутъ выходитъ, что какъ будто въ Лѣтописи попала Мокошь изъ волего Слова.

изъ Олонецкаго края о Мокушѣ или Макупи, существѣ, котораго боятся женщины и присутствіе котораго замѣчаютъ по стершейся шерсти овецъ и урчанью веретена, только подтверждаетъ изначальную принадлежность Мокоши къ финскому фольклору ¹⁾. За то же говорить, мнѣ кажется, и отношеніе Мокоши или Мокошын, какъ склоняютъ наши памятники, къ колдовству. „Слово отъ св. Евангелія“ помѣщаетъ это названіе среди гадальныхъ терминовъ, а въ „Худыхъ сельскихъ номоковунцахъ“ XVI в. вопросъ: „не ходила ли еси къ Мокошѣ?“ — означаетъ именно это. Возможно, что отсюда и „мокшить“ въ значеніи выпрашивать, конючить; заклинать и ворожить вѣдь значить добиться чего-либо ²⁾. Что гадальный характеръ Мокоши подтверждаетъ финское происхожденіе, предполагаю на томъ основаніи, что именно волхвы, повидимому, такое явленіе нашего язычества, которое, если и не заимствовано отъ финновъ, то развилось несомнѣнно подъ ихъ влияніемъ. У насъ есть самое прямое указаніе на связь ихъ съ Чюдью. Когда преп. Никонъ приводитъ случай съ Новгородцемъ, обезсиленнымъ волхва тѣмъ, что не снялъ съ себя креста, онъ начинаетъ свой рассказъ словами: „приключися нѣкоему Новѣгородцю прити въ Чюдь“ ³⁾. Если кн. Глѣба Святославича убила именно Чюдь, послѣ того какъ его выгнали Новгородцы, то напрашивается вопросъ: вѣтъ ли связи между этимъ событіемъ и борьбою его съ волхвами? Они могли отомстятъ ему лучше всего тамъ, гдѣ были всего сильнѣе.

Итакъ, есть основаніе смотрѣть на древне-русское волхвованіе, какъ на явленіе, развивавшееся подъ влияніемъ схожаго у финновъ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы въ религіозномъ сознаніи и самихъ славянскихъ племенъ, объединившихся впоследствии подъ именемъ русскихъ, волхвованіе совсѣмъ не было извѣстно. Заимствованіе какого либо культурно-историческаго фактора у другихъ народовъ ни въ какомъ случаѣ не должно быть прямо и безъ оговорокъ противопологаемо возможности его самостоя-

¹⁾ Всѣ эти свѣдѣнія взяты изъ статьи пр. Владимірова. Пов. Пам. II, стр. 320. Ср. его же Введеніе въ Истор. Русск. Слов. Кіевъ. 1896, стр. 258.

²⁾ Тамъ же

³⁾ Шахм. Разн. текстъ, стр. 602, 20—21.

тельного зарожденія. Но очевидно волхвы фивскіе были сильнѣе славянскихъ.

Если присмотрѣться ближе, дѣло станетъ вполне понятнымъ. А. Н. Веселовскій въ послѣдніе годы разрушилъ дилемму между заимствованіемъ и самостоятельнымъ зарожденіемъ, выставивъ для этого особую теорію скрещивающихся или встрѣчныхъ теченій¹⁾. Это значитъ, что у двухъ народовъ, приходящихъ въ соприкосновеніе могутъ независимо развиваться схожія представленія, но что народъ, стоящій на болѣе высокой культурной ступени развитія своими собственными представленіями данного порядка производитъ воздѣйствіе на представленія схожія у своего сосѣда, находящагося на низшей, т.-е. имъ самимъ уже пережитой ступени эволюціи. Именно такъ и обстояло, вѣрнѣе всего, дѣло относительно древне-славянскаго шаманства-волхвованія. Издревле и у славянъ существовали свои собственные волхвы-шаманы, посетители народной религіозной мудрости и таинственныхъ знаній. Они отвѣчали потребностямъ заклинанія и предсказанія, врачевали, давали совѣты, руководили религіознымъ сознаніемъ, являлись прорицателями и пророками въ великія моменты бѣдствій и опасностей. Но рядомъ, тутъ же и чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ ближе, стояли волхвы финскіе, въ существѣ дѣла совершенно такіе же, какъ и славянскіе, но умудреннѣе высшимъ званіемъ, можетъ быть, и лучше организованнѣе. Они явились учителями. Въ этомъ смыслѣ заимствуютъ у нихъ волхвы-славяне. Населеніе обращается и къ нимъ. Въ этомъ смыслѣ оно заимствуетъ у финновъ ихъ тайную мудрость. Отсюда и волхвованіе вообще стало казаться по преимуществу финскимъ совершенно такъ, какъ рыбака въ Новгородской губ. представляютъ себѣ непременно въ видѣ „остаха“, хотя вовсе не только на одномъ Осташковскомъ озерѣ ловятъ рыбу, и не только одни крестьяне Осташковскаго уѣзда Тверской губ. умѣютъ рыбачить.

Намъ важнѣе всего въ данномъ случаѣ противопоставить извѣстныя потребности вѣры и быта съ одной

¹⁾ Эта теорія А. Н. Веселовскаго изложена мною въ статьѣ о его Поэтикѣ см. Вопросы теоріи и психологіи творчества. Подъ ред. Б. А. Лезинга, изд. 2-ое стр. 104. Харьковъ. 1911 г.

стороны и отвѣтъ на эти потребности съ другой. Потребность въ волхвованіи существовала искони, но съ извѣстнаго времени лучше всего отвѣчаютъ ей финны. Что существовало, такъ сказать, двѣ степени волхвовъ; какъ бы волхвы низшіе и волхвы высшіе—это не есть только мое предположеніе. Низшіе, повидимому, носили названіе кудесниковъ. Такъ, въ житіи Зосимы и Савватія Соловецкихъ разсказывается, что какой то новгородскій гость Алексѣй Курюковъ, исцѣленный въ послѣдствіи соловецкимъ старцемъ, сначала обратился къ кудеснику. „Онъ же,—сказано въ житіи,—по волховомъ вошаше его и ничтоже успѣша“¹⁾). Кудесникъ въ трудномъ случаѣ значитъ идетъ къ болѣе знающему, къ волхву. Итакъ, сама потребность исконная, но постепенно ей отвѣчаютъ все болѣе сложными способами, при помощи совершенствующагося тайнаго знанія. Совершенствованіе и ведетъ къ заимствованію. Происходитъ не только воздѣйствіе высшей культуры въ прямомъ смыслѣ, но и стремленіе болѣе предприимчивыхъ представителей стирой позаимствоваться тамъ, гдѣ это представляется наиболѣе плодотворнымъ—у тѣхъ, кто пользуется славой силы и мудрости.

Съ пріятіемъ христіанства волхвы должны были исчезнуть. Въ княжескихъ сѣняхъ, за дружиннымъ медо-питіемъ ихъ мѣсто занялъ дружинникъ-книжникъ и клирошанинъ или попросту—попъ. Никакой пощады не могло быть волхву. Но значить ли, что самая потребность, которой отвѣчало волхвованіе, исчезла? Мы знаемъ, что нѣтъ. Она не только осталась тамъ въ низахъ общества въ далекихъ волостяхъ и на погостахъ, но и у самыхъ дружинниковъ. Оттого проповѣди продолжаютъ убѣждать не обращаться къ волхвамъ, и строго велятъ спрашивать, обращались ли къ нимъ исповѣдующіеся,—исповѣдальнаго руководства. Волхвованіе само по себѣ оказалось неискоренимымъ. Но неизбежно должно было случиться слѣдующее: скрываясь отъ церковной власти волхвы отчасти удалились въ дѣбри, а отчасти должны были, пока это еще было возможно, искать опоры и защиты. Кто могъ оказаться на ихъ сторонѣ? Очевидно, прежде всего та часть общества,

¹⁾ Житіе С. и Зас. по Соловецкой рук. приведено въ *Ивав. Соб.* 1858, I, стр. 521.

которая была враждебна княжеской дружинѣ, т.-е. среда не княжескихъ даньщиковъ, а данниковъ, не тѣхъ, кто обогатился и собиралъ себѣ богатства съ населенія, а, напротивъ, та часть населенія, которая, хотя и платитъ, и отдаетъ дань въ той или иной формѣ, но способна сопротивляться. Отсюда—упомянутыя уже мною возстанія, руководимыя волхвами въ такіе моменты, когда ихъ значеніе возрастаетъ. Однако, появленіе волхва въ Кіевѣ и его пророчества политическаго характера, появленіе волхва и въ Новгородѣ ¹⁾— послѣднія вспышки вліянія волхвовъ и на высшее сословіе, а одновременно и на административный центръ. На то, что приверженцы кіевскаго волхва принадлежали къ средѣ княжескихъ даньщиковъ и дружинниковъ указываетъ слѣдующая небольшая, но знаменательная подробность. Явившійся въ Кіевѣ волхвъ ссылался на пять боговъ: „Явило ми ся есть 5 богъ“ — говоритъ волхвъ ²⁾. Откуда эта цифра? Откинувши Мокошь, мы получаемъ какъ разъ эту цифру при подсчетѣ Владимірова пантеона боговъ. Если моя догадка справедлива, преп. Никонъ, сообщившій о появленіи волхва окажется знавшимъ о томъ, что эти послѣдніе представители не утратившаго еще своего политическаго значенія язычества не продолжали возлагать надежду на офіціальный дружинно-княжескій культъ. Удастся эта попытка однако не могла. Ярославъ раззорилъ дома волхвовъ въ Суздали. Кн. Глѣбъ убилъ волхва въ Новѣ городѣ. На открытое отправленіе своей миссіи волхвы все менѣе могутъ рассчитывать. Ихъ политическая роль сыграна. Волхвованіе падаетъ, вырождается т.-е. прежде всего опускается на ту низшую степень, съ какой оно, было, поднялось. Оно вновь становится народнымъ въ смыслѣ демократизма и чисто обывательскихъ, частныхъ интересовъ.

Такъ совершилось перерожденіе волхвовъ. Самое волхвованіе не исчезло. Оно держалось упорно и долго. Свидѣтельствуютъ объ этомъ исповѣдальныя вопросы в пововленія собранныя и изданныя А. Алмазовымъ. Настоячиво будутъ исповѣдальныя вопросы требовать отвѣта на слѣдующее: „Или к волхвом ходил еси или в дом водил“ ³⁾, „Аще волхову

¹⁾ Шахм. Разв. текстъ, стр. 598 и 604. Ср. выше стр. 149—145.

²⁾ Шахм. Разв. текстъ стр. 588, 21—22.

³⁾ Алм. Т. II, III отд. IV № 6.

водилъ еси въ дворъ или к ней еси ходялъ“¹⁾, „Или ворожила еси з бабами богумерзская“²⁾, „Или прореклъ комуо что“, „Или вѣжество за тобою есть“³⁾, „А вѣщество какво знаешя ли“⁴⁾, „Или оумѣешь волшебныя притворы“⁵⁾. Особенно строго говорить такая статья Номокана Іоанна Постника: „А иже жена вѣкая чародѣяніе ухитрившая и къ волхвомъ и чародѣемъ ходившая, и аще убъ бѣсомъ послужи и призываніемъ бѣсовскимъ, вся лѣта живота своего безъ причащенія да будетъ, токмо къ смерти да причастится“⁶⁾. Многочисленность подобныхъ вопросовъ въ требникахъ почти равняется вопросамъ о половыхъ извращеніяхъ и полюбившихъ ласкахъ, о которыхъ считалось прежде всего обязательнымъ спрашивать исповѣдующихся⁷⁾. Свидѣтельства исповѣдаемыхъ вопросовъ и поволеній намъ особенно дороги потому, что по свидѣтельству А. Алмазова все относящееся къ волшебству русскаго происхожденія⁸⁾. Значитъ такъ и было. Дѣйствительно, была насущная потребность искоренять вѣдовство. Не условно и затверженно, потому что такъ писалось въ греческихъ подлинникахъ, вписывались въ требники эти вопросы и поволенія.

Г. С. Смирновъ въ своей статьѣ о „бабахъ богумерзскихъ“ обратилъ особое вниманіе на первенство въ этомъ тайномъ искусствѣ женщинъ, и отсюда его дѣлаетъ выводъ, что въ противность первымъ годамъ христіанства тамъ, на греческомъ югѣ, у насъ женщины оказались особенно привязанными къ язычеству⁹⁾. Онъ ссылается тутъ прежде всего на свидѣтельство Начальнаго Свода, заявившаго: „такъ въ всяа родя же мьного вѣлхвуютъ жены чародѣйствьмъ и отравомъ и иными

1) Алм. Т. II. III, отд. IV. № 3.

2) Тамъ же № 10.

3) Тамъ же № 5.

4) Тамъ же № 13.

5) Тамъ же № 15.

6) Горч. Отч. и Н. П. прил. стр. 149.

7) Кромѣ приведенныхъ см. у Алмазова тамъ же №№ 25, 27, 28, 29, 30, 31 и поволенія: отд. V, гдѣ замѣчанія слишкомъ дробны и слутавы, чтобы стоило отмѣнять ихъ по №№

8) Алм. Т. II. I стр. 319—320 и 402.

9) Сборникъ статей посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва. 1909. стр. 216—220, 223—227.

бѣсовскими кѣзнями“¹⁾. Мнѣ представляется дѣло нѣсколько иначе. Если съ особымъ озлобленіемъ говорится въ требникахъ „о бабахъ богомерзскихъ“, то прежде всего вслѣдствіе особой настойчивости вообще всей поучительной литературы по отношенію къ обрядамъ, связаннымъ съ родомъ и рожающими, которые, вѣдь, естественно дороги были особенно женщинамъ. Это видно изъ такихъ вопросовъ: „Или бѣсом молилась еси с бабами ежъ есть роженницы, и волом (sic) и прочимъ таковымъ“²⁾ „Аще блудивши с бабами богомерзкия блуды кы (sic) молилась виламъ“³⁾, „ли сплутила еси з бабами богомерзския блуды, ли молилась еси виламъ, ли роду і роженцамъ... пила и ела“⁴⁾. Вопросы о вѣдовствѣ однако задаются почти столько же и мужчинамъ⁵⁾ даже діаконамъ, монахамъ и священникамъ⁶⁾. Но женщина именно такъ, какъ говорится въ приведенномъ мѣстѣ Начальнаго Свода искови еще въ глубокой языческой древности играла выдающуюся роль въ вѣдовствѣ и звахарствѣ, и когда кончилась политическая роль волхвовъ, эта высшая ступень эволюціи значенія и вліятельности на населеніе, вновь, какъ встарь, вѣдовство и звахарство, становясь обывательскимъ, семейнымъ, домашнимъ, прячущимся въ дебри далекаго и въ затишье частныхъ отношеній и интересовъ, опять выдвигаетъ исконную носительницу тайныхъ знаній—женщину.

Вырождалось волхвованіе. Если же я называю разбираемый мною теперь процессъ перерожденіемъ, то это потому, что отливомъ и прибоемъ онъ долженъ представиться. Одновременно съ вырожденіемъ идетъ и его значительное развитіе. Рядомъ съ убылью—ростъ. Н. Сперанскій съ какимъ-то удивленіемъ начинаетъ излагать процессы противъ колдовства XV и XVI вв. Ему кажется, что естественнѣе было бы, если бы на свѣтовое поле исторіи колдовство вышло не въ эпоху возрожденія⁷⁾. Но въ томъ то дѣло, что, пока никнетъ одно

¹⁾ Тамъ же стр. 225; Шахм. Газ. текстъ стр. 603, 19—21.

²⁾ Алм. Т. И. I стр. 406

³⁾ Тамъ же, III отд. IV № 9, прим.

⁴⁾ Горч. Отч. о Н. II прим., стр. 136; ср. выше стр. 267 прим.

⁵⁾ Къ мужчинамъ обращаются Алм. Т. И., III, отд. IV №№ 3, 5, 6.

⁶⁾ Алм. Т. И., III отд. IV №№ 25, 29, 30 и 31.

⁷⁾ Н. Сперанскій. Вѣдьмы и вѣдовство. Москва. 1906. Изд. *Научн. Слова* стр. 5—7, ср. 85—86

древнее вѣдовство, другое идетъ ему на смѣну, и это новое вѣдовство съ болѣе полнымъ успѣхомъ искоренять будетъ мистически-раціоналистическое обновленіе христіанства въ эпоху реформаціи, а съ наибольшимъ успѣхомъ позднѣе свободомысліе и научное міросозерцаніе.

Изгоняемые изъ высшаго сословія волхвы должны были неминуемо оставить пустое мѣсто. Христіанство не признавало знахарства; оно не признавало и предсказанія. Ученіе о томъ, что можно надѣяться только на одни добрыя дѣла, что надо покоряться воли Божіей, ученіе о предопредѣленіи, все это долгіе вѣка не можетъ заполнить потребностей вѣры и на самомъ дѣлѣ не станетъ вѣрой. На почвѣ этихъ-то потребностей и возникаетъ перерожденіе, а не только вырожденіе волхвованія. Мы подошли теперь къ одной изъ формъ двоевѣрія, о которой до сихъ поръ шла рѣчь лишь вскользь. Это двоевѣріе, пришедшее вмѣстѣ съ христіанствомъ, двоевѣріе наносное, но теперь мы занесемъ его уже не въ графу заимствованія, а встрѣчныхъ теченій. И разумѣю всѣ эти запретныя: „Остронумія, Звѣздотечья, Совьникъ, Волховникъ, Птиченьградъ, чаровѣ, Землемѣрье, Чаромѣрье, Стѣшемъ знаменье лунное і слячная, Зеленикъ, Колядникъ, Громникъ“ и вообще какъ называетъ ихъ „Слово отъ св. Евангелія“: „всѣ мартолой проклятыи“. ¹⁾ Все это пришло на Русь съ книжностью т.-е. съ христіанствомъ. Особенно характерны по своему христіанско-византійскому происхожденію так. наз. Гадальныя Псалтыри и Трепетники, обследованныя М. Сперанскимъ ²⁾. Все это, конечно, не христіанство, но въ то же время и не исконное язычество. Это новый, болѣе совершенный этапъ въ развитіи вѣрованій, существовавшихъ и въ язычествѣ, но теперь болѣе развитыхъ подъ чужимъ вліяніемъ. Только на этотъ разъ вліяніе это идетъ уже не съ сѣвера, не отъ финновъ, а съ юга, изъ Византіи. Все это—„наузи“. Пока исконные волхвы опускались ниже, и мертвѣло, съуживалось ихъ знаніе, на мѣсто ихъ становился „чародѣецъ, или обавникъ, или чарамъ оучитель, или наузотворецъ, или звѣздо-

¹⁾ Объ этомъ см. у Тих. Пам. р. Отр. л. т. II, ср. Срезн. Свѣд. и зам. LIV, стр. 301.

²⁾ М. Сперанскій. Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. Спб. 1899. Въ Памяти. древней писемъ. Т. I. Гаданіе по Псалтыри и П Трепетники.

чтець, іли Громникъ іли Колядникъ чтець“¹⁾, которыхъ наши каноническія статьи ставятъ рядомъ съ волхвами. Одно изъ исповѣдныхъ поновленій (священническое) прямо указываетъ на чисто книжную астрологію. Исповѣдуемый кається: „Образъ готворивъ солнце и мѣсяць и звѣзды и планету зодѣя смотрихъ на нихъ и вѣровалъ боуде въ нихъ“²⁾. Читая собраныя А. Алмазовымъ исповѣдальники получаешь даже такое впечатлѣніе, что упоминанія волхвованія разумѣютъ именно „наузи“. О нихъ спрашиваютъ и въ нихъ каются вообще мужи и жены и съ ними монахи, дякона, священники. Въ вопросахъ спеціально составленныхъ для простого народа въ той же связи другое. Тутъ извѣстны намъ и до сихъ поръ обряды: купальскія и рождественскія, поклоненіе твари и т. п.³⁾

Эти замѣчанія о судьбахъ волхвованія выдвигаютъ, одно важное чисто культурно-историческое соображеніе.

Имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи свѣдѣнія съ одной стороны о гаданіяхъ, волхвованіи, заклинаніяхъ, къ которымъ тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ съ одной стороны запретныя званія: алхимія, астрологія, „наузи“, а съ другой чисто народныя заклинанія и заговоры, часто ставятся всѣ безъ разбора на счетъ славяно-русскаго язычества. Мы только что видѣли, насколько правдоподобнымъ представляется, что на всемъ этомъ наслоилась давнымъ давно прежде всего финская культура. Изученіе этихъ явленій въ самой глубокой древности должно, стало быть, поскольку оно будетъ пользоваться сравнительнымъ методомъ, прежде всего искать аналогій и сближеній у финновъ и находившихся подъ ихъ вліяніемъ сѣверовосточныхъ инородцевъ. Теперь выдвигается другая серія заимствованій, другое наслоеніе вліяній, другіе источники—восточные. Я разумѣю при этомъ не апокрифы. Вліяніе апокрифической литературы на заговоры и вѣдовство не подлежитъ сомнѣнію, и въ такомъ направленіи уже есть нѣсколько работъ. Но что это значитъ апокрифъ? Мы привыкли объединять подъ этимъ именемъ всю „отреченную“

¹⁾ Ст. II, сб. л. 90; см. Срезн. Св. и зам. LVІ стр. 301.

²⁾ Алм. Т. II, I стр. 406 и III отд. V № 32 стр. 238.

³⁾ Тамъ же т. I стр. 405 и 406; см. въ прим.: „Вопросъ поселенномъ“; ср. Алм. Т. II, III отд. IV № 17.

древнюю письменность. Она справедливо считается сектантской. А. Н. Веселовскій видѣлъ въ ней главнымъ образомъ памятникъ манихейски-богомильскихъ вѣрованій. И, дѣйствительно, дуалистическіе взгляды на мірозданіе присущи большинству нашихъ апокрифовъ. Однако, это послѣднее время можно, повидимому, расширить тутъ поле наблюденій и подойти къ апокрифамъ съ нѣскольکو иной точки зрѣнія, вскаты въ нихъ иныхъ представленій, вліяніе и другихъ ересей, что всего важнѣе, вообще не только христіанскихъ воззрѣній, но такихъ толкованій, которыя по существу съ христіанствомъ вовсе не связаны.

Совершенно справедливо говоритъ М. Сперанскій въ самомъ началѣ своей работы о гаданіяхъ по псалтырю, что „христіанство явилось тѣмъ факторомъ, который переносилъ, сохранялъ (правда, въ своеобразномъ видѣ) старое, античное и древне-восточное преданіе“ ¹⁾. Въ данномъ случаѣ намъ всего важнѣе то, что идетъ съ востока. Въ продолженіе приблизительно двѣнадцати вѣковъ, опередившіе индо-европейскій западъ восточные народы воздѣйствуютъ на него и шлютъ одно ученіе за другимъ. Это вліяніе востока тянется отъ II в. до Р. Хр. и конецъ настанетъ лишь послѣ первыхъ двухъ крестовыхъ походовъ. Крещеніе Руси одно изъ послѣднихъ звѣньевъ этой цѣпи культурныхъ взаимодействій. И не одно только іудейство, христіанство, манихейство шлетъ востокъ. За послѣднее время, съ тѣхъ поръ какъ особое вниманіе посвящено изученію сопутствующихъ христіанству теченій, выясняется особая струя, которой, повидимому, предстоитъ разъяснить очень многое въ эволюціи европейской мысли. Я разумѣю вавилоно-халдейское вліяніе. Піонеры—такого рода разысканій, можетъ быть и увлекающіеся, какъ это свойственно піонерамъ и неофитамъ—Вивклеръ и Іеремія. Тайное запретное знаніе, астрологія, каббалистика, алхімія, т.-е. именно все то, что наши книжники называли „наоузи“, всѣ эти знанія, на основаніи которыхъ возникали Громники, Калядники, Зелейники и проч., все это, строго говоря, не

¹⁾ См. предсѣдательскія рѣчи на сессіяхъ библейскоѣ и христіанскоѣ проф. Саяда и Джэстро на конгрессѣ Истр. Рел.: Transact. of the third Congr. for the Hist. of Rel. v. I, pp. 234 etc. и v. II, pp. 266 etc.

должно быть поставлено не на счет христіанства и его ересей, не на счет „басенъ жидовскихъ“ и „кощунствъ еллинскихъ“. Это особое культурно-историческое наслоеніе на европейской образованности, и ему предстоитъ тутъ долго развиваться, то претерпѣвая гоненія, то, напротивъ властно вліяя на умы даже такихъ наи-христіанвѣйшихъ мыслителей какъ Тома Аквинскій. Поскольку это наслоеніе проникло и на Русь, оно могло и здѣсь встрѣтиться со сродными элементами либо насловившимися раньше, либо своими мѣстными, но вѣдь то же самое было конечно и на западѣ среди романскихъ, кельтскихъ и германскихъ народовъ. Изученіе всего этого должно быть международнымъ. Мы вмѣемъ тутъ дѣло съ явленіемъ общимъ цивилизаціи всей Европы.

ХІІ.

Двоевѣріе Руси и народное язычество.

— —

Мы можемъ теперь подойти ближе къ пониманію исконнаго и изначальнаго язычества нашихъ предковъ.

Мнѣ случилось уже указывать на то, что изученіе язычества пошло бы успѣшнѣе, если бы первоначально были сгруппировываемы данныя лишь одnorodныхъ источниковъ, потому что сами эти источники, какъ таковыя, въ значительной степени опредѣляютъ характеръ доставляемыхъ ими свѣдѣній¹⁾. То, что даютъ сказки нельзя безъ оговорокъ сопоставлять съ данными народнаго календаря. Отъ пѣсни нельзя заключать непосредственно къ быту. Совершенно также обстоятъ дѣло и относительно обличительной литературы. Она представляетъ изъ себя совершенно особую группу источниковъ по исторіи религій самымъ своимъ, такъ сказать, дѣловымъ назначеніемъ. Я постараюсь сейчасъ показать, что не только „Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялся ідоломъ“, но и остальные наши поученія составляютъ уже первый шагъ въ изученіи язычества. Они доставляютъ драгоценныя данныя, особенно тѣмъ, что въ нихъ можно найти разьясненія. Наши авторы имѣли передъ собою

¹⁾ См. статью о народныхъ вѣрованіяхъ въ „Народной Словесности“, вошедшей въ составъ Исторіи Русской Литературы изд. „Міра“ и И. Сытина стр. 49.

только проявленія былой вѣры, которой не знали и не понимали, но они стояли зато еще близко къ быту, и это давало имъ полную возможность понять жизненное назначеніе совершавшихся у нихъ на глазахъ актовъ вѣры. Оттого-то надо высоко цѣнить и ихъ мнѣнія. Они могли преувеличивать и конечно преувеличивали. Ни на минуту нельзя забывать, что они склонны доходить до прямой клеветы: *ria graus*. Совершеніе древняго обрядового брака, конечно, не идолопоклонство. Описывая свадебный фаллическій обрядъ, проповѣдники всячески стараются представить нечестіе въ самомъ отвратительномъ видѣ. Но они все-таки имѣли возможность оцѣнивать значеніе обрядовъ и прочихъ проявленій вѣры, неизмѣримо правильнѣе, чѣмъ мы, и этого не надо забывать. Не рѣдко они слышали отъ самихъ совершавшихъ обрядовые акты, зачѣмъ они это дѣлаютъ и какого блага, какой пользы ждутъ отъ своихъ дѣйствъ и дѣйствій.

Вотъ оттого то необходимо заносить показанія добытыхъ изъ нашихъ поученій данныхъ въ особую графу; оттого они особенно цѣнны для дальнѣйшихъ изысканій, цѣнны какъ указаніе, куда направить усилія, гдѣ искать параллелей и аналогій.

Среди фольклористовъ, правда, широко распространено убѣжденіе, что обряды продолжаютъ быть соблюдаемы даже и послѣ того, какъ позабыты ихъ смыслъ и назначеніе. Такое соблюденіе ставшаго уже бессмысленнымъ дѣйствія или дѣйства зовется переживаніемъ. Теорія эта была особенно удобна мнѣологамъ, потому что давала право на самыя фантастическія предположенія. Перестанемъ впадать въ подобную ошибку. Что забвеніе смысла обряда дѣйствительно возможно и что подъ вліяніемъ его навсегда исчезаетъ самое главное въ обрядѣ, этого отрицать нельзя. Да, это такъ. Проф. Геффдингъ привелъ поразительный примѣръ такого переживанія ¹⁾. Онъ рассказываетъ, что въ одной норвежской церкви населеніе всегда по привычкѣ становилось на колѣни въ извѣстномъ мѣстѣ передъ совершенно бѣлой стѣной. И никто не могъ объяснить, почему именно тутъ. Причина нашлась,

¹⁾ Философія религій, русск. пер. изд. „Общественной Пользы“. Сиб., стр. 145.

когда почему то была обломана штукатурка, оказалось, что замазана была фреска: образъ пресв. Богородицы. Значить, протестантское населеніе, уже не признающее святости образовъ, продолжаетъ совершать колѣнопреклоненіе передъ забытымъ образомъ. Уцѣлѣлъ всего дольше голый обрядъ, т.-е. дѣйствіе, для протестанта не имѣющее смысла. Примѣръ этотъ заманчивъ. Не будемъ однако преувеличивать. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ частѣйшимъ случаемъ такъ наз. переживанія. Однако, если бы населеніе того прихода было опрошено, увѣривъ ли проф. Гефдингъ, что никто не сумѣлъ бы сказать, что здѣсь былъ образъ? Сомнительно. Миѣ кажется, что во всякомъ случаѣ, когда сами совершающіе обрядъ объясняютъ его, ихъ всегда надо внимательно выслушивать, а чѣмъ древнѣе объясненіе, тѣмъ вѣроятнѣе, что оно не придумано *post factum*. Если же нельзя добиться объясненія, если о немъ нѣтъ пѣгъ данныхъ, тогда во всякомъ случаѣ указаніе можетъ дать обстановка, потребности времени года, занятій, географическое положеніе и т. д.

Два обряда, приведенные мною въ „Весенней обрядовой пѣснѣ“, сообщены между прочимъ и по источникамъ, сложимъ съ разбираемыми теперь, и въ обонихъ случаяхъ, они даютъ объясненіе обряда. Таково извѣстѣйшее „вывесеніе смерти“ — обрядъ широко распространенный въ центральной Европѣ: у чеховъ, нѣмцевъ и поляковъ. Его запретилъ Пражскій соборъ XIII в. И вотъ постановленіе собора говоритъ при этомъ, что люди совершаютъ это „*quod mors eis posere non debeat*“¹⁾. Такое толкованіе ничего общаго не имѣетъ съ давнимъ Гриммомъ, строго мнѣологическимъ. Я заключилъ однако въ пользу народнаго мнѣнія, и этимъ стало многое ясно и просто. Тоже было уставовлено относительно древнихъ флоралій, совершаемыхъ, „*ut omnia bene deflorescerent*“²⁾, и относительно Адониса, о которомъ схолиастъ Теокритъ сообщаетъ, что онъ сѣмъ и прибавляетъ: „тавъ говорятъ о немъ люди“³⁾. Побольше довѣрія къ подобнымъ древнимъ извѣстіямъ и больше

¹⁾ Постановленіе Пражскаго Собора приведено впервые Зибртомъ: Вес. Обряд. Пѣсн. I., стр. 286.

²⁾ Тамъ же, стр. 166

³⁾ Тамъ же, стр. 345.

свѣта продѣтся на загадочную таинственность непонятнаго и далекаго памъ древіяго религіознаго сознанія.

Подобное объясненіе находится въ „Словѣ о томъ, како первое погани суще клаплялися идоломъ“. Отмѣчая вставки, одну изъ нихъ я оставилъ не оговоренной, потому что она какъ будто вовсе не касается русскаго язычества. Она однако отмѣчена и названа вставкой Е. Дѣло идетъ объ Египтянахъ. Нашъ книжникъ что-то вспомнилъ и вписываетъ, повидимому, ни къ селу, ни къ городу какое то объясненіе. Онъ сообщаетъ намъ, почему то, еще и объ огнепоклонствѣ и объясняетъ, зачѣмъ люди поклоняются огню. Приведу это мѣсто по всѣмъ тремъ рукописямъ, потому что всѣ онѣ разнятся между собою и путаются.

П: Огнь творитъ спорыню, сушить і зрѣть; того ради оканниі полуденъе чтуть і кланяются на полднь обратившея.

КБ: А огнь творятъ, рекуще спорыню суша, егда зрѣетъ; того ради оканниі чтоутъ полуденъе и кланяются на полдень обратившея.

НС: А огнь богъ егда съхне жито, тогда спорыню творить; того ради оканниі полуденъе чтоутъ и кланяются на полдние обративше.

Не думаю, чтобы была малѣйшая возможность возстановить первоначальный текстъ этой вставки, что касается ея первой половины. Желаніе высказать ту же мысль лучше заставляло каждаго переписчика-компилятора перемѣнять текстъ по своему. Но мысль всѣхъ ихъ ясна. Только что было сказано: „Ниль плодовадець і раститель класовъ“, это мѣсто соответствуетъ тексту славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова; оно объясняетъ, почему люди кланяются Нилу. Наши истолкователи и вставили сюда огнепоклонство не спроста. Они, во-первыхъ говорятъ, что на полдень люди кланяются потому, что отъ солнца зрѣть и сохнуть хлѣбъ. Это мысль основная, что вполнѣ ясно. Иначе и не могло быть; что „роститель класовъ“ какой-то Ниль было непонятно, а вліяніе солнца, напротивъ, знакомо и несомнѣнно. Не Нилу, а солнцу кланяется знакомый имъ земледѣлецъ.

Но истолкователи не довольствуются этимъ. Они заговорили о солнцѣ только, исходя изъ отождествленія солнца и огня. Солнце, отъ котораго зрѣть и сохнетъ хлѣбъ—тотъ же огонь. Это—во-вторыхъ. И вотъ отсюда начинается некоторая запутанность, возникновение которой однако тоже не трудно понять, принявъ въ соображеніе, что вѣдь не одинъ небесный огонь сушитъ и заставляетъ зрѣть хлѣбъ, т.-е. „творитъ спорыню“, а еще и другой—земной. Я разумѣю „огонь подъ овиномъ“. Объ этомъ другомъ огнѣ и объ отождествленіи его съ небеснымъ не могли забыть переписчики-компиляторы, и отсюда неуклюжесть первой фразы во всѣхъ трехъ редакціяхъ. Яснѣе всего это видно изъ КБ, гдѣ сказано „огонь творять“, т.-е. разводить огонь люди.

Нужно ли настаивать на томъ, что свѣдѣніе, доставляемое вставкой Е, касается вовсе не египтянъ? Вѣдь вообще до всѣхъ упоминаемыхъ тутъ народовъ трудившимся надъ нашимъ памятникомъ, книжникамъ не было рѣшительно никакого дѣла. Если они говорятъ о нихъ, то лишь для уясненія язычества своихъ соотечественниковъ. Да и что могъ знать нашъ книжникъ о египтянахъ? Передъ нами ссылка на русское огнепоклонство и вмѣстѣ съ тѣмъ и объясненіе его. Священный огонь—либо тотъ, что подъ овиномъ и сушитъ хлѣбъ, либо тотъ, что на небѣ и *mutatis mutandis* дѣлаетъ то же. Священный огонь подъ овиномъ при этомъ куда таинственнѣе и щедрѣе. Овиный хлѣбъ содержитъ въ себѣ этотъ липкій вѣсь, обнаруживаемый ввидѣ припека. Сыромолотный же хлѣбъ не только вѣситъ, что вѣситъ, но иногда даже усыхаетъ. А что огнепоклонство существовало, что огню подъ овиномъ дѣйствительно молялись, это мы узнаемъ вѣдь изъ дѣлаго ряда свѣдѣтельствъ. Указанное пониманіе вставки Е не простое предположеніе. Довольно многочисленны упоминанія: „кто подъ овиномъ молится или во ржи“, „огневи сворожицю молится“, „иже молятся огневи подъ овиномъ“, „и огневи молятся, зовуще его сварожичьмъ“, „корован молятъ вилахъ и огневи подъ овиномъ“—говорятъ о томъ же. Не получаемъ ли мы тогда объясненіе молитвы подъ овиномъ? Всѣ эти мѣста при свѣтѣ вставки Е мнѣ кажутся ясными какъ день, прозрачными, даже какъ бы залитыми свѣтомъ. Довѣріе ко взглядамъ людей, видѣвшихъ язычество или во всякомъ случаѣ его недавніе, еще

совсѣмъ живые, пережитки принесло плоды. Мы имѣемъ передъ собою сельскохозяйственный культъ, въ которомъ слѣдуются огнепоклонство съ почитаніемъ солнца. То и другое сопряжено; то и другое тѣсно связано и коренится въ нуждахъ хозяйства либо, какъ принято теперь говорить, въ потребностяхъ производства.

Но спрашивается, что же тогда такое сварожичъ, этотъ загадочный богъ подь овиномъ? Среди боговъ Владимира онъ не упоминается, но онъ извѣстенъ и Бруно, брату имп. Генриха II и Титмару Мерзебургскому? ¹⁾ На свѣтовой кругъ сознанія вышелъ до сихъ поръ лишь культъ огня. Попрошу еще разъ доуѣрія къ знаніямъ нашихъ компиляторовъ. Гдѣ сказано, что сварожичъ — богъ? Я все время пишу маленькой буквой это слово, потому, что мнѣ совершенно ясно изъ нашихъ текстовъ, что сварожичъ, это и есть священный огонь. О немъ такъ и говорятъ: молится огню-сварожичу, и молятся ему подь овиномъ, гдѣ, дѣйствительно, весьма важный для хозяйства огонь, и тутъ все ясно и ничего нѣтъ загадочнаго. Никакихъ не было основаній, чтобы имя это было упомянуто среди боговъ пантеона Владимира, и сварожичъ не названъ.

Итакъ, наши памятники, если отнестись къ нимъ, какъ къ особой самостоятельной группѣ источниковъ по славянскимъ религіознымъ древностямъ, даютъ намъ не только самые факты вѣры, обряда, культа и такъ далѣе; въ нихъ заключается большее: изъ нихъ можно почерпнуть и интерпретацию, объясненіе вѣры и религіозныхъ дѣйствъ и дѣйствій. Они могутъ быть приняты точкой отправленія для дальнѣйшихъ сопоставленій и сближеній. Мы можемъ теперь понять смыслъ русскаго, толковаго извода хротики Малалы, который ак. Игичъ считалъ основнымъ источникомъ для сварожича ²⁾. Если сварожичъ огонь, то отчего не назвать царь-кузнеца, при которомъ съ неба упали клещи, и люди впервые стали ковать желѣзо, Сварогомъ? Весьма даже правдоподобно, что имя Сварогъ оттого и было выдуманно, что всѣ твердо знали сварожича-огонь и богъ-царь Сварожичъ звучало бы странно.

¹⁾ Jagić Mythol. Skizzen. *A/siPh* IV, ss. 412 и 424.

²⁾ *Ibid* s. 422; Ипатьевская Лѣтопись подь 1114 годомъ, см. Полное Собраніе Лѣтописей, т. II, Спб., 1908, стр. 278.

Не буду касаться пока лишь вопроса о томъ, почему именно Сварогъ вообще оказался царемъ. Объ этомъ еще рѣчь впереди: это приложеніе уже не разобранныхъ трехъ взглядовъ на язычество, а третьяго — эвгемеризма. Замѣчу только, что предложенное тутъ объясненіе сварожича, какъ священнаго огня почитаемаго славянами-хлѣбопашцами дѣлаетъ еще болѣе правдоподобной этимологию этого слова, какъ ее установилъ ак. Ягичъ ¹⁾. Корень: варить не удивительно найти въ названіи священнаго огня. Что касается до сближенія Сварога и Дажьбога, толкуемаго въ качествѣ Гелиоса-солнца, то оно тоже получаетъ подтвержденіе. Связь огня и солнца для насъ теперь ясна. Если дѣйствительно Дажьбогъ — богъ солнечный, то по наивному представленію о солнцѣ, какъ небесномъ огнѣ, представленію, исходящему изъ того обстоятельства, что и огонь подъ овиномъ и огонь на небѣ доставляютъ одну и ту же выгоду человѣку, отчего не назвать его сыномъ Сварога? Намъ остается признать только естественнымъ и названіе Сварога установителемъ правильнаго брака: очагъ, а отсюда и огонь подъ овиномъ и свадьба въ перебытномъ быту находятся въ близкой связи.

Совершенно также, къ заботамъ о ежедневномъ благѣ, къ хозяйству и къ интересамъ производства отошлютъ пасты пани памятники, и сообщая о другомъ древнемъ культѣ, культѣ рѣкъ, озеръ, источниковъ и колодцевъ.

О водяныхъ культахъ упоминается еще чаще, чѣмъ о почитаніи огня-сварожича. При этомъ они представлены въ двухъ различныхъ формахъ. Одна изъ нихъ неопредѣленная: „къ кладязѣмъ приходяще молятся“, „идолъслуженіе клездезнаа и рѣчнаа“, „жрутъ бѣсомъ и болотомъ и кладяземъ“; говорится также просто о моленіи „у воды“. Эта форма названа и въ Лѣтописной Рѣчи филолога Владимиру, и въ рассказѣ о древнихъ Полянкахъ: „вѣроваша клездеземъ и рѣкамъ“, „жруще озеромъ, клездеземъ“. Жертва при этомъ не только выставлялась или откладывалась, какъ жертва навьямъ и роженицамъ, ее должна была поглотить боготворимая стихія. „Въ воду мечють“, говоритъ „Слово Іоанна Злотоуста о томъ, како погании клаялися идоломъ“. То же Слово обозначаетъ

¹⁾ Ibid. s. 426.

и то, изъ чего состояла жертва; оказывается, что курицы „ниѣми въ водахъ потопляемы соугъ“. Это извѣстiе какъ бы подтверждаетъ сообщенiе Льва Дьякона, что воины Святослава погружали въ Дунай пѣтуховъ ¹⁾. Другая форма, упоминаемая нашими памятниками вѣсколько сложнѣе; говорится не о культѣ водъ непосредственно, а объ какомъ-то олицетворенiи силы воды ввидѣ особыхъ существъ: либо прямо олицетворяется рѣка, либо обоготворяются особые жепскiе водяные духи, заставляющiе вспоминать о знакомыхъ намъ по сказкамъ русалкахъ. Славянская вставка въ переводѣ „Бесѣды Григорiя Богослова о бѣдствiи града“ называетъ среди другихъ несчастiй еще и такое: „овъ рѣку богыню нарицаеть“. Вставка в толковаго „Слова о томъ како первое логани клапняся идоломъ“ приписываетъ нашимъ предкамъ вѣру въ „берегынъ“, а компиляторъ Слова, носящаго то же заглавiе, по обозначеннаго именемъ Иоанпа Златоуста, сопоставляетъ эту вѣру съ культомъ у водъ: „и рѣкамъ и источникамъ и берегынямъ“.

Берегынн понимаютъ обыкновенно какъ далекiя предки дѣвъ-русалокъ нашей сказочной словесности, ввупившихъ столько поэтическихъ образовъ ²⁾. Тихiя воды при лунномъ свѣтѣ и блѣдныя обнаженныя женщины, выходящiя па берегъ играть въ свои сказочныя игры, замаяивающiя въ свой таинственный хороводъ молодыхъ витязей, сливаясь въ фантазiи поэтовъ съ образомъ красавицы утопленницы, заставляли грезить о несчастной любви и т. п. Народныя повѣрья опредѣляютъ этихъ русалокъ, какъ души умершихъ не крещеными дѣтей. А. Н. Веселовскiй, можетъ быть, и замороженный этими привычными намъ всѣмъ съ дѣтства представленiями, причислялъ бергынъ-русалокъ къ почитаемымъ предкамъ ³⁾; такъ понялъ онъ современный обрядъ изгнанiя русалокъ.

¹⁾ Указано проф. Владимировымъ. Поп. *Пам.* III, стр. 203.

²⁾ Смъ въ То к. Слов. вѣзнокорусск. языка Дала 36-е изд. Спб. 1903, I стр. 202: береница, берегуша = русалка

³⁾ Гетеризмъ и побратимство въ купальной обрядности *Ж. М. Н. Пр.* 1894, № 2, стр. 333—315 и раньше Разысканiя въ обл. дух. сгнха ст. II, стр. 99—100. (Въ *Сборн. отдѣл. русск. яз. и слов.* т. XXI, 1881, прил. № 2): „русалки = тапес“; ср. въ моей *Весеяней вѣстѣ*, т. I, стр. 114, 280 и 303; тутъ о связи русалокъ и русалiй.

Переписчикъ-компиляторъ одного изъ поученій противъ язычества повималъ смыслъ водяного культа гораздо болѣе утилитарно. Вставка въ упомянутую только что „Бесѣду Григорія Богослова о бѣдствіи града“ объясняетъ потребность молиться у источниковъ или у воды чрезвычайно ясно и просто. „Овъ трѣбоу сътвори на студеньци, дѣжда иски отъ него“¹⁾—читаемъ мы здѣсь. Земная вода, значить, соединялась въ представленіи нашего предка-язычника съ водой небесной. Умиаюставляя земную воду, можно было надѣяться, что явится небесная влага. Тутъ полное соотвѣтствіе съ тѣмъ, что мы уже знаемъ объ общности земного и небеснаго огня. Почитаніе воды и источниковъ должно было спасти отъ засухи; къ нему прибѣгали земледѣльцы, когда хотѣлъ, чтобы оросились его всходы. Оттого компиляторъ „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ ясымѣиваетъ и одновременно бичуетъ тѣхъ „невѣгласей“, которые не понимая, что всякое бѣдствіе—казнь Божія, увѣщеваютъ друга, предвидя недородъ: „пожърѣмъ студеньцемъ и рѣкомъ... да оулоучимъ прошения наша“²⁾. Что передъ нами не домысли книжниковъ-переписчиковъ и компиляторовъ, а взглядъ распространенный и черпающій прямо изъ жизни, подтверждается одной подробностью въ проложномъ житіи Михаила Клопскаго. „И по семъ,—говорится тутъ,—бывшу бездождію въ великомъ Новѣградѣ и во окрестныхъ мѣстѣхъ три лѣта, не токмо же источникомъ, но и рѣкамъ изсякнути отъ бездождія. И абіе помоулся святыи—и потрясея мѣсто и сонде источникъ воды неисчерпаемая даже и до днесъ. И вси приходящии людіе примаху отъ него воду на потребу себѣ“³⁾. Въ XVI в. въ Новгородѣ было, слѣдовательно, распространено сказаніе о возникновеніи одного источника при монастырѣ во время засухи. Этого нельзя, конечно, понимать въ томъ смыслѣ, что Михайлъ Клопскій спасъ людей отъ мучавшей ихъ жажды. Мы не въ жгучихъ пустыняхъ далекаго юга. Проложное житіе очевидно что то не договариваетъ или переиначиваетъ подъ вліяніемъ образовъ далекихъ и чуждыхъ. То, что оно переиначило или

¹⁾ Будил., XIII, Сл. Гр. Б, стр. 243, л. 322а

²⁾ У Лейб. Св. Лѣт., стр. 143, прим. 8-е.

³⁾ Пои. Нам., IV, стр. 18.

недосказало, въ свою очередь—объясняютъ приведенные мѣста нашихъ памятниковъ: Михаилъ Клопскій совершилъ заклинаніе влаги у источника, т.-е. именно „пожралъ студенцу“, до XVI в. оставшагося священнымъ.

Мы узнали теперь чисто практическое, сельско-хозяйственное происхожденіе двухъ культовъ: культа огня-сварожича и культа рѣкъ и источниковъ.

Современный фольклоръ не даетъ намъ тутъ никакихъ параллелей. Ихъ нѣтъ въ фольклорѣ ни славянскомъ, ни западномъ. О культѣ огня мы даже вовсе ничего не узнаемъ изъ этой литературы. Заботы о томъ, чтобы оросились во время всходы, напротивъ, отмѣчаются часто. Сюда относится множество схожихъ по своей сути обрядовъ. Но всѣ они—заклинающія, а не моленія, не принесеніе жертвъ. Что же касается до водныхъ духовъ, то они по даннымъ фольклора мыслятся совершенно въ другой связи, иначе и безъ всякаго отношенія къ хозяйственнымъ потребностямъ. Надо ли видѣть тутъ вѣсское возраженіе противъ добытыхъ нами извѣстій? Мнѣ кажется—ни въ коемъ случаѣ. Свидѣтельства книжниковъ XI или XII в. должны быть сохранены и взвѣшены на вѣсъ золота. За нихъ стоитъ не только ихъ древность и ихъ близость къ опредѣленной эпохѣ и опредѣленному быту. Мнѣ кажется, что все настоящее изслѣдованіе говоритъ за ихъ достовѣрность. Именно для этого было важно установить время и среду возникновенія нашихъ памятниковъ. Передъ вами не случайныя записи, вовсе не домыслы, вовсе не игра воображенія. Дѣловое значеніе нашихъ памятниковъ достаточно освящено. Проповѣднику было важно и нужно знать преслѣдуемымъ обрядомъ цѣли.

Наши поученія, къ сожалѣнію, не даютъ намъ никакого объясненія для культа упоминаемаго обыкновенно вмѣстѣ съ культомъ воды. Я разумѣю культа деревьевъ или, какъ выражаются наши книжники, молитва „въ рощеніи“ или „въ дрова“. Объ этомъ и вообще упоминается довольно рѣдко.

Однако культа деревьевъ упорно сохранились и имѣютъ самое широкое распространеніе въ обрядовомъ обиходѣ, очень часто даже въ соединеніи съ тѣмъ заклинаніемъ дождя, которое, какъ мы только что видѣли, составляетъ основное названіе культа воды; оттого не упоминаютъ о культѣ деревьевъ

въ данной связи было бы странно. Въ моей книгѣ о „Весеннихъ пѣсняхъ“ я старался на основаніи совершенно другого матеріала показать, что культъ деревьевъ имѣеть въ основѣ хозяйственное значеніе ¹⁾. Настоящая работа уже прибавила къ собраннымъ тогда свидѣтельствамъ фольклора эту краткую замѣтку изъ Паисьевскаго сборника: „Благоуханная воня, ім же въ лѣсе или в поли вѣпчеваются человекци і по оудессом тычються“ ²⁾. Присоединимъ къ этому исповѣдальныя вопросы, нарочито названныя „вопросъ поселяномъ“ изъ Требника XVII в.: „въ великіи четвертокъ не ходилъ ли еси по что в лѣс“ и далѣе: „К рожеству праздника Іоана Предтечи, безчинія какова и плясанія не творилъ ли еси. В лѣс по траву и по кореніе не ходилъ ли еси“ ³⁾. Сопоставленіе этихъ отрывковъ несомнѣнно позволяетъ возвести наши современные весенніе и купальскіе обряды вглубь къ XIV в., при чемъ они представляются уже тогда заклинаніями. На это указываетъ сообщеніе о нихъ въ Паисьевскомъ сборникѣ въ одной связи съ гадальными книгами. Если же такъ мало измѣнились обряды древопоклонства, обряды заклинаній цвѣта, неужели этого недостаточно, чтобы признать, что „моленія“ у воды или огня того же времени въ основѣ своей не такъ-то были далеки отъ современной обрядности заклинанія вѣтры и тепла.

Культы огня подъ овномъ, у воды и священныхъ деревьевъ составляютъ самыя главныя черты народной вѣры нашихъ предковъ. Эта вѣра у племенъ, жившихъ преимущественно хлѣбопашествомъ была сельскохозяйственной. Такова во всякомъ случаѣ была ея основа; на ней должно было наслоиться все остальное. Въ зависимости отъ нея только и могли развиваться прочія вѣрованія и обряды, болѣе сложныя культы и поэтическія воззрѣнія, мнѣческаго характера.

Признавъ кореннымъ и изначальнымъ язычествомъ славянскихъ племенъ, объединившихся подъ общимъ руководствомъ Руси, сельскохозяйственной вѣрой, обезпечивавшей успешную борьбу съ природой, мы этимъ самымъ сдѣ

¹⁾ См. т. I, стр. 143—168.

²⁾ Срезн. Свѣд и зам. LVI, стр. 301.

³⁾ Азм Т. И., III отд. IV № 17.

новимся на точку зрѣнія, высказанную Древнѣйшимъ Сводомъ нашей Лѣтописи въ Рѣчи Философа и отразившуюся на этомъ опредѣленіи религіознаго сознанія Полянъ: „бяху же погани, жьруще озерамъ и клодеземъ и рощениемъ, якоже прочии погане“¹⁾. Что подумать объ этомъ совпаденіи? Порядокъ размышленій автора Древнѣйшаго Свода разумѣется, былъ совершенно другой, чѣмъ тотъ, который заставилъ насъ придти къ подобному выводу. Но можетъ быть и здѣсь надо видѣть результатъ какого-то знанія дѣйствительнаго положенія вещей у нашего древняго книжника, и намъ остается лишь опереться на него? Я этого не думаю, хотя и не могу объяснить, откуда запала ему подобная мысль. Предположить, что въ серединѣ XI в. существовала какал либо традиція, сохранившая память о такомъ времени, когда еще ничего не наслоилось на эти первоначальныя вѣрованія славянскихъ племенъ было бы слишкомъ смѣло. Однако замѣчаніе Рѣчи философа тоже необходимо отмѣтить. Если она не имѣетъ и не можетъ имѣть хронологическаго значенія, она имѣетъ другое. Характеризуя два основныхъ взгляда на язычество нашихъ древнихъ книжниковъ, я не смѣлъ тогда возможности показать, что они сами отъ себя внесли въ эти теоріи. Значить ли это, что наши проповѣди только повторяютъ? Чѣмъ больше я вчитывался въ эту литературу, тѣмъ болѣе ясно становилось, насколько опасно умалять знанія и усиливать впечатлѣніе неразумности ея авторовъ. Теперь, что намъ нужно окончательно осмыслить, что думали и какимъ соотвѣтственно этому представляли себѣ наши книжники славяно-русское язычество, и надо составить себѣ о нихъ окончательное мнѣніе.

Теорія отпаденія отъ Творца и обоготворенія твари, какъ сущность язычества, разъясняется современными богословами²⁾ при себѣ мнѣологическаго пониманія древнихъ вѣрованій. Сообразно этому языческое міропониманіе представляется отъловеніемъ отъ истинны въ сторону „поэтическаго воззрѣнія на природу“. Наши древніе книжники такъ не

¹⁾ Шахъ Раз. стр. 539, прим. 4-е.

²⁾ Проф. Алекс. Введенскій. Религ. сознаніе язычества, стр. 219 и слѣд.

думали. Значить ли это, что они не имѣли никакого понятія о мифологiи? Вотъ это-то представленіе о нихъ мнѣ и хотѣлось бы, если не уничтожить, то поколебать. „Слово о томъ како пагаяя клаялися идоламъ“ даетъ намъ въ этомъ отношеніи чрезвычайно полезную филологическую справку. Слово мнѣ переводилось словомъ: кощуны. Григорій Богословъ называлъ священное посвященіе (τελετή) и мистеріи грековъ язычниковъ: ἀνάπλασμα κληδοαίμωνος, Χρόνος βρηζοόμενον καὶ μύθος κληπτόμενον¹⁾. Древній славянскій переводчикъ пишетъ: „потворъ зло бѣсовъ лѣтомъ помогаемъ и коштуною крадомо“²⁾. Русскій компиляторъ, передавая это мѣсто, повидимому, сохранилъ слова „кощуною крадомо“ и только въ послѣдующихъ редакціяхъ оно превратилось въ нѣчто совершенно другое: „кощупомъ злымъ кладомъ жертвы“³⁾. Что слово кощуны было, дѣйствительно, извѣстно именно въ этомъ смыслѣ т.-е. какъ соотвѣтствіе мнѣю, видно изъ этого часто встрѣчающагося выраженія „кощуны еллинскіе“. Они употребляются параллельно „баснямъ жидовскимъ“, что обозначаетъ апокрифы. Очевидно, стало быть, „кощуны еллинскіе“ не можетъ имѣть другого значенія какъ древне-греческіе мнѣы, а отсюда надо заключить, что книжники знали, что такое мнѣю. Если въ нашихъ проповѣдяхъ мы однако не находили никакого слѣда подобныхъ кощуновъ уже не эллинскихъ, а своихъ мѣстныхъ, какъ никакого слѣда не находимъ мы и вообще теоріи мнѣа, какъ происхожденія древняго язычества, то не объясняется ли это изъ особенностей самого того язычества, какое имѣли передъ глазами наши книжники? Они не видѣли въ немъ никакихъ элементовъ мнѣа. То, что, напротивъ, бросалось въ глаза было вѣчто совершенно иное, и сообразно этому и понимали проповѣдники противъ язычества теорію обоготворенія твари. Особенно характерными представляются мнѣ эти насмѣшки „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“... „пожьемъ студеньцамъ и рѣкамъ... да оулучимъ прошенія наша“. Всего болѣе поражало „новыхъ

¹⁾ См. отрывки по. Тихонр. Лѣт. т. IV, отд. III, стр. 102 и Migne. Patrol. series graeca I. Gregorius Nasianzeus II, 337.

²⁾ Будил. XIII сл. Гр. Б. ст. 2 л. 20.

³⁾ Ссылаюсь тутъ на текстъ въ томъ видѣ какъ онъ возстановленъ мною.

людей“ это упорство, съ какимъ населеніе въ моментъ высшей нужды обращается не къ Творцу, а именно къ твари, надѣется добиться блага отъ того или иного общенія съ нею. Это вовсе не значитъ—какъ немедленно заключилъ бы отсюда мѣологъ прежней школы—что боги древнихъ славянъ были олицетвореніями природы. Боги тутъ не при чемъ; тутъ именно выступаетъ такъ ясно міропониманіе огнепозловниковъ, древопоклонниковъ, обоготворяющихъ водяные источники. Прежде всего сказывается особенно ненавистный вслѣдующему христіанину множественный принципъ вмѣсто „принципа Единства“. Оттого и надо, какъ этого требуетъ Уставъ Ъллическій безъ устали настаивать на томъ, что все видимое и невидимое Богомъ сотворено. Оттого, какъ это дѣлаетъ „Слово о постахъ“, надо, не забывая никакой подробности, все перечислить въ природѣ, не забыть ни одной стихіи важной человѣку и вѣдрять мысль, что все это въ „уставѣ своемъ стоитъ“ и все это повинуется Богу. Отсюда и эта идея природы, призывъ залюбоваться ею, смотрѣть на нее съ довѣріемъ и увидѣть красоту ея, что и она благочестлива, а не зла, и она повинуется Творцу и работаетъ на пользу человѣку, и когда случалось бѣдствіе, тутъ сказалась только воля Творца, и только отъ Него ждать помощи, а приносить жертвы у колодцевъ, въ лѣсахъ, на горахъ, подъ овномъ, заклинать и шаманить, все это безуміе—и бѣсовскій „потворъ“. Всѣмъ этимъ можетъ завлекать только бѣсъ злой и коварный, губящій человѣка.

Итакъ, само пониманіе теоріи происхожденія отъ Творца и боготвореніе твари у нашихъ древнихъ книжниковъ покоилось на томъ, какъ они осмысливали язычество своихъ предковъ—они увидѣли въ основѣ его сельско-хозяйственную религію, обращающуюся непосредственно къ стихіямъ т.-е. къ самой природѣ, какъ таковой. Когда лѣтописецъ говоритъ о полянахъ, что они поклонялись упырямъ и берегинямъ, какъ и прочіе язычники, онъ сообщаетъ то, что кажется ему сущностью язычества. Этимъ объясняется и хронологическая справка Рѣчи философа. Логически первоначальное, т.-е. именно основное, представляется болѣе древнимъ, болѣе изначальнымъ. И вотъ Рѣчь философа и скажетъ, что идолопоклонство явилось позднѣе, какъ особый ящій потворъ

бѣсамъ. Поддержитъ это мнѣніе и эвгомерическая теорія, широко распространенная у отцовъ церкви и, какъ мы увидимъ, встрѣчающаяся и въ нашей древней письменности.

Мы проникли, такимъ образомъ, въ самую глубину изначальной народной вѣры славянскихъ племенъ XI в., ставшихъ впоследствии русскими.

Наши поученія говорятъ объ этой сельско-хозяйственной вѣрѣ однако лишь мало и почти вскользь. Извѣстія о всемъ, относящемся до этой народной вѣры, встрѣчаются въ позднихъ вставкахъ совершенно такъ же, какъ и все сообщаемое о богахъ Владимира. Эта народная вѣра почти повсе не развила также, повидимому, формъ двоевѣрія Правда, двоевѣріемъ, исходящимъ изъ водяныхъ культовъ можно назвать возжиганіе свѣчей у источниковъ, упоминаемое „Словомъ Іоанна Златоуста о томъ, како поганіи кланялися идоломъ“. Но это единственный примѣръ. Оттого, когда мы вдумаемся въ эту новую особенность извѣстій о народной вѣрѣ восточныхъ славянъ, передъ нами обваружится еще одно наслоеніе на ихъ религіозномъ сознаніи.

Наши поученія обращаются только къ „новымъ людямъ“, только къ христіанамъ. Это было достаточно разъяснено. Особенно характерно указываетъ, повидимому, на это одинъ исповѣдальный вопросъ, вписанный въ пергаментный списокъ (Словъ Григорія Богослова XIV в. На него обратилъ вниманіе еще Тихонравовъ ¹⁾, а С. Смирновъ воспользовался имъ для статьи о „бѣсахъ богомерзскихъ“ ²⁾). Тутъ, привелъ запретъ св. Василія принимать „требокладеніе идольское“, составитель заявляетъ: „Не поганымъ глаголетъ, но крестьяпомъ. Мпозн бо отъ хрестьявъ трапезы ставятъ идоломъ и наполяютъ черпала бѣсомъ“. При этомъ такіе христіане, не въ далекихъ дебряхъ, а среди зажиточныхъ людей тутъ же въ центрахъ, гдѣ есть священники: „то же творять не токмо худіи людіе, нъ и богатыхъ мужии жены“. Но мало этого. Сама та паства, для которой составлены эти поученія, считаетъ себя христіанами и гордится этимъ. Эта паства—Русь, уже противопологающая себя поганымъ, и всѣ свои надежды возла-

¹⁾ Тих. *Дѣт.* IV ор. III, стр. 86.

²⁾ Сборн. статей, посвященныхъ Ключевскому, стр. 224 и прим.

гающая на свое христіанство. Такъ, характерно въ этомъ отношеніи это обращеніе „Слова о постахъ“: „оже велятъ намъ покаяться прежнихъ своихъ грѣхъ и злыхъ дѣлъ отступити, къ Богу прибѣгнуги, а дьяволѣ волю себе отврещи, а мы глаголемъ: мы есмь крестьяне, дѣлъ дьяволѣ не творимъ“¹⁾. Паства, такимъ образомъ, вполне увѣрена, что крестясь, она уже стала тѣми „новыми людьми“, людьми избранными, коихъ ждетъ благодать. Если, какъ выражается одно изъ Словъ Іоанна Златоустаго „мнози убо токмо слытнемъ христіане, а по житію еллинѣ“²⁾, то это вовсе не потому, что они этого хотятъ или упорствуютъ въ своемъ языческомъ нечестіи. Гордо заявляя: „мы есмь крестьяне, дѣлъ дьяволѣ не творимъ“, новые люди этимъ свидѣльствуютъ свою полную преданность новой вѣрѣ. Только тогда, когда отъ стараго не отстать, когда это особенно трудно, не исполняютъ они требованій своихъ духовныхъ наставниковъ и говорятъ: „се вельми тяжко не можемъ сего понести“³⁾. Такъ, когда отъ нихъ хотятъ, чтобы они совсѣмъ бросили всякія игры, пляски, забавы, бесѣды, они вступаютъ даже въ споръ, и вотъ другое Слово Іоанна Златоуста припуждено воскликнуть: „что неразуміи глаголете: кую пакость гусли і игры и плясанія творятъ?“⁴⁾. Не ясно ли отсюда, что возникающее двоевѣріе вовсе не должно быть названо этимъ выраженіемъ „взвратиться вспять“: ἐπιστρέψαι εἰς τὰ ἄνω? ⁵⁾. Такимъ могло представиться положеніе вещей проповѣднику; бичуя двоевѣрцевъ, онъ имѣетъ всѣ основанія объявлять ихъ въ возвращеніи обратно въ язычество; но дѣлаетъ онъ это, чтобы устыдить, заставить понять, что если такъ, то тогда о христіанствѣ не можетъ быть рѣчи; онъ какъ бы бичуетъ: вы опять язычники! По существу же дѣла передъ нами явленіе гораздо болѣе сложное.

Правда, самыя проявленія двоевѣрія очень часто—простое соблюденіе языческихъ обычаевъ, и тогда между тѣмъ и другимъ вполне можетъ быть поставленъ знакъ равенства. Рожаничныя трапезы остались такими же въ христіанскую

¹⁾ Пол. Нам. III, стр. 62.

²⁾ Тамъ же, стр. 104.

³⁾ Тамъ же, стр. 62.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 108.

⁵⁾ Срезневскій, Слѣд. и зам. I, I—V, стр. 30—31.

пору, какими они были въ языческую. Но мы видѣли, что эти трапезы осложнились. За ними стали читать тропарь Богородицы. И вотъ тутъ уже не простое возвращеніе вспять, а вѣчто совершенно иное, какое то соглашеніе стараго съ новымъ, какой то переносъ древнихъ повѣрій въ новыя формы, т.-е. извѣстнаго рода религиозное творчество. Наши поученія дали намъ возможность представить себѣ довольно ясно процессъ возникновенія двоевѣрія или, иначе говоря, процессъ спая древнихъ вѣрованій съ новыми. Мы можемъ отдать себѣ теперь отчетъ, и почему, и въ какой средѣ, и по чьему почину создаются тѣ особыя религиозныя формы, которыя какъ бы принадлежать одновременно двумъ религіямъ. Мало этого. Еще немного усилій, и намъ удастся понять и то, какія явленія этого рода оказываются переходящими, характерными для переходныхъ эпохъ и неприемлимыми для новой религіи, и какія остаются въ ней, не безпокая тѣхъ вѣрующихъ, кому дорога чистота вѣры.

Въ самомъ дѣлѣ. Изучая самыя первыя вставки въ наши тексты, мы видѣли, какъ возникла эта сопряженность „чистыхъ молитвъ“ и языческой трапезы Роду и рожаницамъ. Починъ принадлежалъ священству, стоящему наиболѣе близко къ населенію. *Causa efficiens* заключалось въ извѣстной потребности населенія и въ извѣстныхъ устояхъ быта, въ которыхъ вошли представители новой религіи. Мы можемъ сказать, что двоевѣріе возникаетъ изъ потребностей древней вѣры, но форму удовлетворенія имъ даетъ представитель новой. На первый взглядъ можетъ показаться, что и форма осталась прежняя: тѣ же трапезы свачала, отставляемая какъ бы на показъ, а потомъ съѣдаемая въ особомъ молитвенномъ настроеніи. Однако, допустимъ на минуту, что давно двоевѣріе получило возможность укорениться. Что бы сохранилось тогда? Трапеза осталась бы, и мы можемъ сказать, что такъ и случилось, поскольку праздничный столъ вѣропокъ быту и до нашихъ дней. Но вѣдь забытыми оказались бы сами Родъ и рожаницы, забытъ былъ бы и жертвенный характеръ трапезы. Родъ и рожаницу, какъ извѣстныя религиозныя представленія, несомнѣнно вытѣснилъ бы образъ Пресвятой Богородицы, молитва отѣснила бы жертву, самое приношеніе получило бы другое значеніе, какъ это и случилось съ каву-

номъ и кутьей. Не ясно ли, что сохранилась бы именно только одна потребность пира и приношенія, но в то, в другое получило бы новую форму? Это сохраненіе потребности особенно ясно, пока вполне отчетливо памятуется самая цѣль, преслѣдуемая извѣстнымъ религіознымъ актомъ. Эта цѣль прежде всего практическая, жизненная. Оттого она такъ тѣсно связана съ бытомъ. Если бы продолжались трапезы Роду и рожаницамъ въ своей двоевѣрческой формѣ, именно самое назначеніе ихъ пережило бы воспріятіе новой вѣры. Оттого языческимъ было бы именно это назначеніе и такимъ оно осталось бы до конца, а представленія, понятія, ритуаль, пріуроченія къ опредѣленнымъ моментамъ праздничнаго года, все это стало бы христіанскимъ. А въ концѣ концовъ христіанскимъ стало бы и самое объясненіе, разумѣется, *post factum*.

Причина, почему именно такъ надо смотрѣть на двоевѣріе, коренится въ томъ, что двоевѣрецъ хочетъ быть христіаномъ. Въ душѣ двоевѣрца происходитъ извѣстная борьба за опредѣленные цѣнности. Одни изъ нихъ исконныя, жизненные, другія вновь пріобрѣтенныя. Со всѣмъ тѣмъ, что изъ прежнихъ цѣнностей обезцѣнено, онъ немедленно и легко разстанется. Такъ дружинно-княжескій культъ Перуна потерялъ цѣнность для всей дружинной Руси, когда государственной вѣрой стало христіанство, и тутъ не могло быть столкновенія цѣнностей, не могло быть и двоевѣрія. Но онъ не могъ отстать отъ извѣстнаго рода другихъ цѣнностей, и отсюда попытка компромисса, приспособленія, т.-е. почва для возникновенія двоевѣрія. Какія же это были цѣнности? Вотъ поскольку она опредѣляются потребностями самыхъ первыхъ „новыхъ людей“, того состава населенія, какое стало распространять христіанство, намъ и ставеть повятно, что двоевѣрія въ тѣсномъ смыслѣ на почвѣ древней народной сельско-хозяйственной вѣры долгіе вѣка не могло возникнуть, а если оно всетаки явилось, то почва для него — какая-то другая вѣра, уже въ значительной степени обособившаяся отъ народной. Такъ открывается еще одно наслоеніе.

Русь, конечно, жила натуральнымъ хозяйствомъ; но интересы горожанина, даньщика, торговаго человѣка, это — уже интересы извѣстныхъ предпріятій военно-коммерческаго и по-

литического характера, которая въ значительной степени заставляют отступать на задній планъ непосредственныя сельско-хозяйственныя интересы. Личность вышла изъ состава поглащавшей ее сельско-хозяйственной общины. Личная удача, личная судьба, успѣхъ личныхъ предпріятій, предсказанія личного характера, удобства и радости жизни, та праздничность, среди которой протекаетъ время богатаго и знатнаго горожанина, дружинныя пѣры и пиры домашніе, значеніе клятвы и договора, ячейки контракта—все это стоитъ впереди, все это представляетъ основныя дѣяности. Стоящій близко къ этому быту богатой и знатной Руси, часто самъ вышедшій изъ нея и живущій всецѣло ея интересами священникъ отвѣчаетъ потребностямъ сохранить эти дѣяности и находитъ способы въ формахъ новой вѣры, либо въ видоизмѣненіи старыхъ формъ, на новый ладъ, часто въ измѣненіи до неузнаваемости. Тому же самому отвѣчаетъ и новое званіе, пришедшее вмѣстѣ съ христіанствомъ, но съ самаго начала преслѣдуемое, это званіе халдейской астрономіи и алхиміи, чародѣйства и чернокнижія. Центральное управленіе церкви должно искоренять рожавицвыя трапезы, осложненныя тропаремъ Богородицы, преслѣдовать за медо-питіемъ излишество и игры бѣсовскія, преслѣдовать заплачки и причтанія, приставшія къ христіанскому погребенію, требовать, чтобы свадьбы справлялись не по старому, чтобы было оставлено умыканіе, а за свадебнымъ широмъ перестали соблюдать прежніе обряды и пѣть прежнія пѣснѣя, плясать и играть игры бѣсовскія. Запрещала церковь еще хожденіе на роту и ротиться въ церквяхъ. То же центральное управленіе должно слѣдить за книгами, въ которыя проникаютъ „кощунны елиясскіе и басня жидовскія“, запрещать „учиться астрономія“, изучать Колядникъ, Громникъ, Зелейникъ и т. п.

Я, разумѣется, не хочу вовсе сказать, чтобы культъ предковъ, свадебный пиръ, древнія формы погребенія и т. д. тоже не принадлежали къ той же исконной сельско-хозяйственной вѣрѣ славянъ. Конечно—да. Ей прасуще и волхвованіе. Мы имѣемъ передъ собой не нѣсколько религій, а одно и то же язычество. Если Русь создаетъ особое двоувѣріе, олицетворяя воскресеніе и изображая его въ видѣ идола, то очевидно потому, что потребность имѣть передъ собой божка и потреб-

вость религиозное представление осмысливать и зрительно, и осязательно, чтить именно въ этомъ видѣ была широко распространена и среди Руси, ставшей распространительницей христіанства. То, что мы получаемъ изъ сопоставленія съ одной стороны религиозныхъ чертъ, на первыхъ же порахъ давшихъ двоевѣріе, а съ другой иныхъ, въ этомъ двоевѣрїи не сказавшихся, дастъ возможность усмотрѣть лишь новое наслоеніе, при чемъ на этотъ разъ правильнѣе было бы сказать разслоеніе, такъ какъ пришло оно не откуда то извнѣ, а возникло вмѣстѣ съ новыми данными быта. Основы вѣры, поскольку эти основы сельско-хозяйственныя, стали менѣе важны для Руси, чѣмъ они были для славянскихъ предковъ возвысившихся до нея знатныхъ родовъ, теперь вошедшихъ въ ея составъ. Мнѣ представляется, что до принятія христіанства можетъ быть въ самые послѣдніе вѣка передъ этимъ событіемъ исконное язычество нашихъ предковъ должно было выдѣлится изъ себя городскую вѣру, городскіе культы и вотъ эта-та часть древняго язычества и должна была лечь въ основу неизбежно возникшаго съ принятіемъ христіанства двоевѣрія.

Сельскохозяйственныя черты въ своемъ изначальномъ видѣ въ городѣ, переставшемъ служить только крѣпосцой, должны были посторовиться или заглохнуть, а развиваться здѣсь должны были черты другія. Поскольку личность становится независима, поскольку личная предприимчивость, знатность рода, богатство и т. д. имѣютъ всѣ возможности и всѣ основанія возрстать, постолько особую живучесть должны проявить домашніе культы, отвѣчающіе потребностямъ личности и семьи. Оттого именно этотъ слой язычества, какъ въ его двоевѣрной формѣ, такъ и чисто языческой, думавшей, было, ужиться рядомъ съ христіанствомъ, и преслѣдуетъ прежде всего литература поученій. Эта-то домашняя вѣра стоитъ главной помѣхой и главной причиной отклоненій отъ чистоты вѣры. Тутъ полная ея противоположность, такая же, какъ съ исконной сельскохозяйственной вѣрой или, скажу теперь для точности, съ исконными сельскохозяйственными культурами, обрядами и повѣрьями, но эта вѣра—вѣра тѣхъ самыхъ людей, кому суждено было насаждать христіанство. Она не отжила въ томъ смыслѣ, что не отжили потребности. Хозяйственная, народная вѣра казалась отжившей, пока христіан-

ство распространяется лишь въ высшемъ сословіи. Оттого съ вею борьбы, пока что, нѣтъ; она не позади, не за плечами, а напротивъ, эта борьба еще предстоить. Она наступить. Тогда возникнутъ и тѣ двоевѣрія, основанныя на хозяйственныхъ культахъ, обрадахъ и повѣрьяхъ, недостатковъ которыхъ въ обследованныхъ нами памятникахъ былъ указанъ. Ихъ изслѣдуетъ современный фольклоръ. Данныя пережитковъ народной вѣры въ болѣе позднихъ памятникахъ, потому что христіанизация деревни—дѣло не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.

Христіанство стремилось охватить сначала только городъ знатныхъ. Правда, мы видѣли, что поученія стараются разсѣять это заблужденіе, будто христіанство—религія только богатыхъ. Христіанскій бракъ вводится и въ низшее сословіе. Церковь до извѣстной степени беретъ подъ свое покровительство холоповъ, рабовъ и вообще малую чадь. Рабъ-христіанинъ не долженъ быть проданъ язычнику. Церковь наставляетъ относиться къ рабамъ съ нѣкоторой милостью, назначаетъ эпитемію на того, чей рабъ или чья раба наложить на себя руки, не вытерпѣвъ дурного обращенія. Но все это христіанизация города черезъ звать. За христіанизацией города слѣдуетъ уже христіанизация деревни, т.-е. далекихъ погостовъ и волостей. Дологъ будетъ этотъ процессъ. Дѣйствительно христіанскими русскія деревни ставутъ лишь черезъ вѣсколько вѣковъ. Во время этого послѣдняго процесса и начнется борьба съ исконной самой древней вѣрой. Борьба будетъ трудная. Тутъ часто придется уступать. Во всякомъ случаѣ тутъ окажется неизбѣжнымъ отвѣчать на потребности, лежація въ основѣ прежней сельско-хозяйственной вѣры. Когда ставеть христіанство еще и крестьянской вѣрой, вѣрой бѣдныхъ деревень, лишь тогда закончится христіанизация. Моляся митрополитъ Илларионъ: „Не попускай на ны скорби, и глада, и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры ветвердіи вѣрою“; онъ чувствовалъ тревогу передъ тѣми трудностями, какія повсюду предстояли христіанству, каждый разъ какъ направлялось оно въ точномъ смыслѣ этихъ словъ — *in paganos*, т.-е. не въ томъ значеніи, какъ возникъ этотъ терминъ, а какъ понимать стали его, смѣшавъ съ терминомъ *in gentiles*. Оттого

изслѣдованіе народнаго двоевѣрія, на устоихъ древней сельско-хозяйственной вѣры, а отсюда и самихъ этихъ устоевъ, уже выводитъ насъ за предѣлы настоящей работы. Для этого надо обращаться уже къ другому матеріалу и къ другимъ вѣбамъ и на этотъ разъ не только къ XV, XVI, XVII, а дальше къ XVIII и XIX.

ХІІІ.

Боги Владимира по свидѣтельству Лѣтописи.

На сумерки славянскихъ религіозныхъ древностей упало лишь два свѣтовыхъ пятна, дающихъ возможность разглядѣть созданныя нашимъ язычествомъ божескія представленія. Одно на побережьи Балтійскаго моря, въ Арковѣ, гдѣ до XI в. сохранилось капище Свентовита, другое въ Киевѣ. Тутъ высился пантеонъ боговъ Владимира, тутъ засвидѣтельствованъ и культъ Волоса.

Наиболѣе достовѣрные памятники, сообщающіе о восточно-славянскихъ богахъ—договоры съ Византіей. Нѣсколько разъ подъ предводительствомъ своихъ князей Русь нападала на византійскія владѣнія, и въ 907, 945 и 971 гг. константинопольскіе императоры заключали съ князьями, сначала Олегомъ, потомъ Игоремъ и наконецъ Святославомъ, торжественныя мировыя акты, тексты которыхъ въ византійскихъ источникахъ не найдены, но вписаны въ нашу лѣтопись, когда въ началѣ XII в. трудами игумена Сяльвестра „Начальный сводъ“ былъ переделанъ въ „Повѣсть временныхъ лѣтъ“¹⁾. Тексты этихъ договоровъ сообщаютъ о произнесенныхъ съ обѣихъ сторонъ клятвахъ; клятвы и составляютъ важнѣйшій источникъ нашихъ свѣдѣній о богахъ нашихъ языческихъ

¹⁾ А. А. Шахматовъ. Древнѣйшій лѣтописный кievскій сводъ. Москва. 1897, стр. 47. Ср. его же. Раз. стр. 2.

предковъ. Князья и ихъ дружина приносили присягу соблюдать миръ на оружіи и на золотѣ, по варяжскому обычаю ¹⁾, а такъ какъ не только со стороны грековъ, но и съ нашей договоръ заключали и христіане—очевидно не мало уже тогда было познавшихъ истинную вѣру среди гостей и княжеской дружины—имя христіанскаго Бога было названо. Вотъ въ силу этого, повидимому, чтобы и язычниковъ по крѣпче связать хожденіемъ на роту, ихъ заставили назвать своихъ боговъ, сверхъ обычной формулы присяги. И поклялась Русь Перуномъ и Волосомъ.

Приведу въ подлинникахъ всѣ эти три важнѣйшихъ для изученія нашихъ религіозныхъ древностей текста. При разсказѣ о договорѣ 907 года сказано:

Царь же Леонъ съ Александромъ миръ створиаста съ Ольгомъ, имѣшеса по дань и ротѣ заходивше межи собою, целовавше сами крестъ, а Ольга водыша и мужи его на роту; по русскому закону, кляшася оружіемъ своимъ и Перуномъ богомъ своимъ и Волосомъ, скотымъ богомъ, и оутвердыша миръ“ ²⁾.

Миръ 945 года былъ заключенъ болѣе сложнымъ способомъ. Овъ былъ подписанъ въ Византіи, не самимъ княземъ, а его послами. Вотъ текстъ клятвы, которой кончается этотъ договоръ:

Мы же, елико насъ крестившася есмы, кляхомся церквю святого Ильи въ зборнѣй церкви и предлежащимъ честнымъ крестомъ и харотьею сею храните же все еже есть написано на ней и не преступати отъ того ничто же; а оже переступитъ се отъ страны нашея, или князь или инъ кто, или крещенъ или не крещенъ, да не имать отъ Бога помощи и да будутъ раби в сини вѣкъ и в будующи

¹⁾ St. Rojnieski. Perun und Thor. *AfsIPh*, XXIII и рецензія К. О. Тиандра въ *Изв. отд. русск. яз. и сл.* VII (1902) кн. 3-ья.

²⁾ ЛеѢб. Св. Лѣт. стр. 29 и „Повѣсть Временныхъ Лѣтъ“. Ипат. Лѣт. П. С. Л. II, стр. 23.

и да заколенъ будетъ своимъ оружьемъ; а не крѣщени Русь да полагають щиты своя, и мечи свои наги, и обручи свои и прочая оружья и да клянутъся о всемъ и аже суть написана на харотыи сеи.

А когда немного дальше опять упомянуто о возможности неисполненія клятвы связано уже о богѣ язычникѣвъ:

да будетъ клять от Бога и от Перуна.

По совершеніи этой клятвы, въ свою очередь, послы имп. Романа отправляются къ Игорю въ Кіевъ, гдѣ происходятъ слѣдующее:

общася Игорь сице створит, и наоутрѣя призва Игорь сн и приде на холмы где стояше Перунъ и покладоша оружья своя и щиты и золото и ходи Игорь ротѣ и мужи его и елико поганыя Руси, а христьяную Русь водивша въ церковь святого Ильи аже есть надъ рудьемъ, конѣць Пасыньцѣ бесѣды, и Козаре се бо бѣ соборная церквн ¹⁾.

Третій договоръ, заключенный Святославомъ въ Болгаріи въ 971, оговоренъ не такъ подробно. Намъ важны лишь слѣдующія слова Святослава:

Кляхся азъ в царямъ Грѣцскимъ и со мною бояре и Русь вся, да хранимъ правая свѣщанія; аще ли отъ тѣхъ самыхъ и преждедеченыхъ не храним, азъ же и со мною, и подо мною, да имѣемъ клятву от Бога, в неже вѣруемъ, в Перуна и въ Волоса, бога скотья; да будемъ золотѣ яко же золото се и своимъ оружьемъ да иссѣчени будемъ ²⁾.

Многочисленныя прежней школы мало интересовали эти памятники; изъ нихъ ничего не почерпнешь о такъ наз. при-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 46—7 и „Пов. Вр. Лѣтъ“ то же изд., стр. 41—42

²⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 64 и „Пов. Врем. Лѣтъ“ то же изд., стр. 61.

родѣ обонхъ названвыхъ здѣсь Боговъ: Волоса и Перуна. Только опредѣленіе: „скотій богъ“ теребилось на всѣ лады, безъ того однако, чтобы удалось получить что либо опредѣленное. Впрочемъ не мало интереса вызывало я то обстоятельство, что въ клятвахъ Игоря устанавливается какое-то сходство между Ильей-пророкомъ, этимъ громоверждемъ нашей народной хрстіанской мивологіи, и Перуномъ, на котораго искони привыкли смотрѣть тоже, какъ на громовержца. Но намъ важнѣе совсѣмъ другое: смыслъ культа. Эти тексты должны ввести насъ въ пониманіе не того, что это за боги, которые здѣсь названы, а того, какое значеніе имѣли ихъ культы въ глазахъ заключавшихъ договоры сторонъ.

Съ этой точки зрѣнія прежде всего надо отмѣтить, что Игорь въ своемъ собственномъ городѣ и со своими воинами клянется только однимъ Перуномъ, тогда какъ Олегъ и Святославъ называютъ еще Волоса. Почему такъ? Объясненіе находится, повидимому, въ самихъ нашихъ текстахъ. Оно позволить сразу же выдѣлить Волоса, и тогда при разсмотрѣніи прочихъ боговъ, которыхъ будетъ основаніе назвать богами Владимира, не представитъ никакаго затрудненія, а напротивъ покажется естественнымъ отсутствіе среди нихъ Волоса, скотія бога. Тому, что въ клятвѣ Игоря Волосъ не упомянуть, а въ обѣихъ другихъ клятвахъ Олега и Святослава о немъ идетъ рѣчь, запрашивается объясненіе очень простое. Съ Олегомъ и Святославомъ клянется „Русь вся“. Если же для клятвы Игоря достаточно было одного Перуна, а прибавка: „Русь вся“ непременно требуетъ, чтобы былъ названъ и Волосъ, не значить ли это, что Волосъ—богъ болѣе широкой части населенія? Онъ не только княжески-дружинный богъ. Такое соображеніе подтверждаютъ топографическія данныя. Въ восстановленной А. А. Шахматовымъ Повѣсти Крещеніе Владимира сказано, что онъ „Волоса идола, сго же имеповахоу скотія бога, повелѣ въ Почайноу рѣкоу вѣврещъ“¹⁾. Отсюда обыкновенно выводятъ заключеніе, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ²⁾, т.-е. не въ княжеской части Кіева. Это подтверждается еще и специальной оговоркой даннаго

¹⁾ Корс. легенда. Сб. статей посв. В. И. Маманскому, II, стр. 1143.

²⁾ См. на картѣ въ Описаніи Кіева П. Закревскаго. Москва. 1868.

текста, что Перуна пришлось „влещи съ горы“. Волось упоминаетъ и въ другомъ мѣстѣ въ Києва: въ житіи св. Авраамія Ростовскаго сказано о ниспроверженіи каменнаго, а не деревяннаго, какъ Перуна, идола Волоса стоявшаго въ „Чудскомъ краю“¹⁾. Такая подробность какъ будто говоритъ даже о нѣкоторой разноплеменности культа Волоса, что въ свою очередь тоже подходитъ къ богу, которымъ клянется „Русь вся“.

Приведенныя предположенія о Волосѣ уже заставляютъ подумать, не надо ли совершенно и разъ навсегда отклонивъ вѣроятность того, чтобы названные въ нашей лѣтописи боги могли быть всеславянскими, смотрѣть на нихъ, какъ на боговъ одной какой-либо части населенія. Это ничуть не будетъ противорѣчить только что предположенному толкованію культа Волоса у „всей Руси“. Проф. Ключевскій названіе „скотій богъ“ объясняетъ, какъ обозначеніе богатства и мѣновыхъ цѣнностей, потому что скоть и деньги для того времени синонимы. Тогда культъ Волоса представится чѣмъ-то вродѣ культа торговаго божества кельтовъ: Меркурія-Размерты. Тогда то обстоятельствомъ, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ у самаго берега Почайны, а также и то, что онъ встрѣтился св. Авраамію Ростовскому въ Чудскомъ краю Ростова, получить удовлетворительное объясненіе. Да, Волось, скотій богъ—богъ всей Руси, но только Руси торговой, именно той, что вмѣстѣ съ князьями или подъ князьями совершала на Византію набѣги, либо гостяпныя поѣздки, везя туда, по великому пути въ греки, минуя Днѣпровскіе пороги и выходя на своихъ ладьяхъ въ открытое море, воскъ, скору, медь, мѣха и рабовъ. Слово Русь для тѣхъ временъ вѣдь и не обозначало вовсе вообще всего населенія. Такъ называли южныхъ, кievскихъ варяговъ вмѣстѣ съ примыкавшими къ нимъ славянами и чудью, въ отличіе отъ сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ²⁾. Это названіе шире, чѣмъ дружина князей, но цѣлаго народа не обозначаетъ.

Итакъ Волось былъ нуженъ намъ сейчасъ не для сужденія

¹⁾ Пон. Пам., I стр. 221—2.

²⁾ Русская исторія. Москва, 1906, т. II, стр. 137.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 324—29.

о богахъ Владимира, а лишь въ особомъ смыслѣ, исключительно, какъ какой-то богъ несомпѣнно болѣе широко распространенный, чѣмъ боги Владимира. Оттого онъ съ одной стороны не упоминается при клятвахъ князей, когда дѣло не касается „Руси всей“, а съ другой не названъ среди боговъ Владимира.

Основной текстъ о богахъ Владимира уже былъ приведенъ и мы разобрались въ составѣ этого текста ¹⁾. Составъ сложный. Древнѣйшій сводъ Кіевской Лѣтописи, возникшій по опредѣленію А. А. Шахматова около 1039 г. ²⁾, сообщалъ о томъ, что Владимиръ послѣ смерти Ярополка началъ княжить въ Кіевѣ одианъ, и первымъ его дѣломъ было созданіе цѣлаго пантеона боговъ. Именъ ихъ Древнѣйшій сводъ не называлъ. Однако уже Начальный сводъ т.-е. третья редакція Кіевской Лѣтописи, составленная около 1095 г. ³⁾, нашла нужнымъ вписать названіе тѣхъ боговъ, которымъ, по свѣдѣніямъ лѣтописца, Владимиръ построилъ тогда капище. Такимъ образомъ составлялся слѣдующій текстъ. Обозначаю разрядкой вставку именъ:

И нача княжити Володимеръ Кіевѣ еднанъ, и постави кумиры на хълму внѣ двора теремного — Перуна древяна, а главу его сребрену и усь златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь - и творише потребу кумиромъ съ людьми своими ⁴⁾.

Мы уже знаемъ, что приблизительно въ то же самое время и въ другихъ произведеніяхъ древней русской письменности появляются схожія вставки, тоже называющія боговъ Владимира. Перечисляю ихъ, такъ какъ сопоставленіе всѣхъ этихъ текстовъ имѣетъ для насъ большое значеніе.

Что названные боги и въ другіе тексты вписывались позднѣе, т.-е. перечисленіе боговъ находится не въ первоначальныхъ текстахъ, а въ вставкахъ, яснѣе всего видно изъ „Хо-

¹⁾ См. выше, стр. 129—130 и 228—229.

²⁾ Шахм. Раз. стр. 412—17.

³⁾ Тамъ же, стр. 11; ср.

⁴⁾ Тамъ же, текстъ стр. 555.

жденія Богородицы по мукамъ^а. Греческій подлинникъ не содержитъ—какъ это, конечно, можно было бы и безъ сличенія в ргіогі думать—славянскихъ боговъ. Печатавъ текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ“ еп гегагд съ греческимъ подлинникомъ, приготовленнымъ для него Дестунисомъ, Срезневскій отмѣтилъ слѣдующую русскую вставку:

Нъ забыша Бога и вѣроваша, юже бѣ тварь Богъ на работу створилъ; то то они все боги прозваша: солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады; тосетьяѣе и челоувчьска |и|мена то оутря Троюна, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша; да и доселѣ мравъмъ злымъ одържими соутъ; того ради сде тако моучатся¹⁾.

Срезневскій справедливо замѣчаетъ однако, что до свѣрки вариантовъ самаго греческаго текста, нельзя съ полной увѣренностью все это мѣсто считать за вставку. Возможно, что въ другомъ вариантѣ греческаго подлинника часть ея и будетъ найдена. Оттого несомнѣнной вставкой надо признать лишь имена русскихъ боговъ²⁾ напечатанныхъ тутъ разрядкой. Мы получаемъ полное соотвѣтствіе съ извѣстными уже намъ вставками въ Слово нѣкоего Христолюбца, обозначенными буквами А и Б:

въ Перуна і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і в Ергла

и

і Мокоши і Симу, і Рьглу, Перуну

Рядомъ съ ними вставка а и вставка с „Слова о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ“:

молятся ему провлятому богу Перуну

и

проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокошьи³⁾.

¹⁾ Др. п. р. лз., стр. 553 и слѣд.

²⁾ Ср. выше, стр. 130.

³⁾ См. выше, стр. 40 и 42, 73 и 74.

Было замѣчено, что сюда надо прибавить и вставку въ одинъ изъ исповѣдальныхъ вопросовъ:

и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши. ¹⁾

Мы теперь знаемъ, почему сначала избѣгали называть имена языческихъ боговъ наши книжники, а какія новыя воззрѣнія сдѣлали возможнымъ появленіе этихъ именъ въ памятникахъ письменности. Въ слѣдующей главѣ будетъ сдѣлана попытка объяснить, что настанетъ время, когда, въ полномъ противорѣчій съ первымъ взглядомъ на языческихъ боговъ, какъ на демоновъ, книжники найдутъ даже полезнымъ называть боговъ. Покаместъ намъ важно однако не это. Мыѣ нужно было возстановить въ памяти читателя близость всѣхъ перечисленій боговъ съ текстомъ лѣтописи. Первенство, повидимому, принадлежитъ этой послѣдней; она съ одной стороны показала примѣръ, а съ другой послужила источникомъ. Новые люди узнаютъ о прежнихъ богахъ изъ Лѣтописи. Когда они будутъ называть боговъ, они станутъ какъ бы ссылаться на историческій источникъ, о достовѣрности котораго не возникнетъ еще никакихъ сомнѣній.

И вотъ этотъ признанный проповѣдниками XI и XII вв. авторитетъ сообщаетъ о св. Владимирѣ, что именно онъ немедленно послѣ того, какъ сталъ княжить одинъ, установилъ новое капище нѣсколькимъ богамъ, среди которыхъ главное мѣсто занималъ Перунъ. Ревность Владимира къ языческимъ богамъ усиливается и еще однимъ лѣтописнымъ извѣстіемъ. Подъ тѣмъ же годомъ сказано: „Володимиръ же посади Добрыню, оуя своего, въ Новѣгородѣ; и пришед Добрыня Нову городу, постави Перуна кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему люде Новгородьстии аки Богу“ ²⁾. А. А. Шахматовъ относитъ это извѣстіе на счетъ возстановляемой имъ Новгородской лѣтописи, при чемъ считаетъ его сообщающимъ событія не 6488, а 6486 года ³⁾. „Врядъ ли—пишетъ онъ—можно сомнѣваться въ новгородскомъ происхожденіи этой за-

¹⁾ См. выше, стр. 267 прим.

²⁾ „Повѣсть Врем. Лѣтъ“. Ипат. Лѣт. П. С. Л. II³, стр. 67.

³⁾ Раз. Текстъ стр. 615, 6—10.

пися. Достаточно поставить вопрос, почему лѣтопись, умалчивая о языческомъ культѣ въ Переяславлѣ, Черниговѣ, Смоленскѣ и т. д., упоминаеть о Новгородѣ?¹⁾ Равнымъ образомъ на счетъ той же предполагаемой новгородской лѣтописи ставить А. А. Шахматовъ и другое параллельное извѣстіе о посылкѣ въ Новгородъ Владимиромъ послѣ крещенія Іоанномъ Корсунянина, который „требища раздруши и кумиры посѣче“²⁾. А въ Хронографѣ 1512 г. еще сказано „а Добрыню посла въ Новгородъ и повеле всѣхъ крестити“³⁾. Такимъ образомъ сразу два лица: Владимиръ, по Кіевскимъ данымъ, и Добрыня, исполнитель воли Владимира, по Новгородскимъ, на протяжении девяти лѣтъ сначала насаждаютъ языческой культъ, а потомъ, крестившись, испровергаютъ ими самими поставленныхъ идоловъ. И оба они по преимуществу крестители, насаждавшіе христіанство: св. равноапостольскій кн. Владимиръ и Купало-Добрыня⁴⁾.

Если, какъ о распространителѣ Перуна о Добрыня, дѣйствительно, сообщаетъ источникъ независимый отъ того, гдѣ записано о Владимирѣ, историческая достовѣрность ихъ языческой ревности еще возрастаетъ.

Соловьевъ былъ, конечно, правъ, что не замалчивалъ ревностнаго язычества Владимира въ первые годы княженія. Напротивъ, проф. Голубинскій, толкуя приведенныя мѣста лѣтописи, напрасно полагаетъ, что единственное заключеніе, какое можно вывести изъ нихъ, это то, что всякій князь считалъ долгомъ возобновлять капища боговъ⁵⁾. Нѣтъ, Владимиръ не возобновлялъ капища, уже существовавшего раньше, и не затѣмъ былъ отправленъ Добрыня въ Новгородъ. Тутъ совсѣмъ другое.

Обстоятельства дѣла представляются въ особомъ освѣщеніи, если мы обратимъ вниманіе на одну вебольшую, во весьма знаменательную подробность въ заботахъ Владимира по отношенію къ языческимъ богамъ. Чтобы отнестись къ этой подробности съ должнымъ вниманіемъ не надо забывать,

¹⁾ Шахм. Раз. стр. 175 и 519.

²⁾ Тамъ же. Текстъ стр. 616

³⁾ Прив. у Шахм. Корс. лог. Сб. Лек. II стр. 1079.

⁴⁾ Всев. Миллеръ. Очеркъ по вор. русск. слов. Москва, 1897, стр. 144.

⁵⁾ Ист. русск. церкви. Москва, 1901, т. I стр. 148—150.

что сохранились отъ изычства въ христіанскую пору прежде всего свѣдѣнія топографическаго характера. Риторическое вступленіе въ „Начальный сводъ“ торжественно заявляетъ, что тамъ, гдѣ нѣкогда стояли кумиры, теперь высятся святыя злотоверхія церквя 1). Лѣтопись отмѣчаетъ, что на мѣстѣ капища Перуна была воздвигнута церковь св. Василю 2). Отсюда надо заключить, что мѣство-топографическія воспоминавія, которыя звалъ каждый кіевлянинъ, были прежде всего использованы книжниками въ лѣтописныхъ разсказахъ о древнихъ богахъ. Менѣе всего можно усумниться въ вѣрности топографическаго указанія, а на такое я и имѣю виду опереться въ моихъ догадкахъ о богѣ Перунѣ. Кажущаяся мнѣ важной подробность—слова лѣтописи о томъ, что Владимиръ поставилъ идола боговъ на холмѣ:

внѣ двора Теремного.

Не спроста они сказаны. Какое-то совершенно опредѣленный и, весьма возможно, всѣмъ въ тѣ времена понятный смыслъ имѣли эти слова. Если это просто незначущая подробность, то незачѣмъ было и упоминать объ этомъ, потому что и такъ было ясно, гдѣ именно стояли кумиры. Мнѣ представляется, что въ этихъ словахъ заключается уже не только топографическій, но и иной смыслъ, ясный для середины XI в., для насъ же людей XX в. требующій специальной оговорки. Очевидно, что ставить капище внѣ теремного княжескаго двора, а не посрединѣ этого двора, въ его стѣнахъ, значило нѣчто особое и нѣчто важное.

Теремной дворъ самъ по себѣ весьма интересовалъ составителей „Повѣсти временныхъ лѣтъ“. О немъ упоминается нѣсколько разъ и даже съ особой ссылкой: „о немъ же прежде сказахом“ 3). Это былъ *curtis dominicalis* или, если взять терминъ германскій, *Frohnhof* Игоревичей. Кромѣ того—рѣдкость для того времени не только въ восточной Европѣ—онъ былъ построенъ изъ камня. Это былъ замокъ (*Castellum*).

1) Шахм. Пред. къ II. Св. Изв. отд. р. кн. и сл., 1908, кн. 1-ая, ст. 52 ота. отт

2) „Пов. Врем. Лѣт.“ Издат. Лѣт. П. С. Л. II, стр. 67 и 103.

3) Издат. Лѣт. П. С. Л. II, стр. 65.

Игорь, Ольга, Святославъ, Ярополкъ жили въ немъ, и оставилъ его лишь Владимиръ. Характеръ Frohnhof'a выступаетъ особенно ярко вслѣдствіи существованія въ предѣлахъ города княжескаго „вняждвора“. Лѣтописецъ, хорошо знавшій топографію стараго города, подробнымъ свѣдѣніемъ даетъ о расположеніи и княждвора, и Теремного двора. Развалины этого послѣдняго еще были видны. Мрачные рассказы ходили о нихъ. Самыя темныя дѣла свои совершили Игоревичи за стѣнами своего замка. Тутъ Ольга живьемъ погребла пословъ древлянскихъ въ отмѣстку за убійство мужа ¹⁾; тутъ Владимиръ умертвилъ брата своего Ярополка ²⁾. Значитъ хорошо зналъ, о чемъ говорилъ лѣтописецъ: „на холму внѣ двора теремного“ было мѣсто знакомое каждому киевлянину тѣмъ болѣе, что „на томъ холмѣ вышѣ церковь есть святого Василія“, какъ поясняетъ лѣтописецъ.

Спрашивается: какой же нарочитый смыслъ предовалъ лѣтописецъ замѣчанію: поставилъ „внѣ двора теремного“?

Предположимъ прежде всего, что Перунъ стоялъ когда-либо не внѣ, а въ самомъ Теремномъ дворѣ, и сопоставимъ это обстоятельство съ тѣмъ, что князя Олегъ, Игорь и Святославъ вмѣстѣ со своей дружиной въ отлчіе отъ „Руси всей“ считали богомъ своимъ Перуна. *Curtis dominicalis* или *Frohnhof* всякаго князя, или когана, или барона, или иного пра-феодалнаго владѣльда имѣлъ одновременно и военно-политическое, и экономическое значеніе. Тутъ всѣ вмѣстѣ получали пищу, князь и дружина или, что тоже, *comitatus*, по англ. *sax. hädellinge*, позднѣйшая ст. фр. *maisnie*. „Das Merkmal der Gefolgeschaft bildet die Aufnahme des Gefolgmannes in Hausgenossenschaft des Gefolgeherrn. Die Gefolgsleute speisen und zechen, und schlafen in der Halle ihres Herrn“ ³⁾—пишетъ Бруннеръ. Подставивши терминъ древней письменности, скажемъ, что основное право дружины и основное звѣно, соединяющее дружинниковъ въ одну военно-политическую и экономическую единицу было—пиршество въ княжескихъ сѣняхъ. Когда это нарушено, и иначе будутъ оплачи-

¹⁾ Ипат. Лѣт., то же изд., стр. 44.

²⁾ Ипат. Лѣт., то же изд., стр. 65.

³⁾ Deutsche Rechtsgeschichte. Lpz. 1887, B. I, s. 127.

ваться труды и вѣрность дружины, тогда наступить уже не пра-феодальный, не дружинный строй, а слѣдующій, радикально отличный отъ него. Значеніе дружиннаго пиршества было въ другой связи нами подробно рассмотрѣно. Теперь оно было важно, чтобы исвѣе выставить, какъ необходимое сосуществующее съ дружиннымъ пиршествомъ условіе — одинаковость культа. Что единство вѣры — одно изъ наиболѣе важныхъ правилъ дружинной организаціи, несомнѣнно очень отчетливо сознавали составители Древнѣйшаго Свода нашей Лѣтописи. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить рассказъ о первомъ мученикѣ варягѣ Туры и его сынѣ. Дружина не допустила, чтобы дружинникъ воспротивился требованію культа. Но мало этого. По свидѣтельству Лѣтописи Святополкъ отвѣтилъ матери Ольгѣ, предложившей ему креститься: „како азъ хощу инъ законъ прияти единъ, а дружина сему смѣяться начьнуть“¹⁾. Когда же Владимиръ, выслушавъ рѣчь философа, возгорѣлся желаніемъ креститься, онъ обращается къ боярамъ, т.-е. ближней дружинѣ, спрашивая: „Да что ума придасте? что отвѣщаете?“²⁾. Вѣскость этихъ извѣстій съ особой силой поддерживаетъ англо-саксонское выраженіе: *wig-weorðunga* = требы. Оно находится въ „Беовульфѣ“, въ томъ мѣстѣ, гдѣ сказано о воинахъ Хродгара, пораженныхъ нападеніемъ Гренделя, когда они, не зная, какъ поступить, стали приносить жертвы въ лѣсныхъ капищахъ (*æt hærg-trafum*). *Wig-weorðunga* буквально значить „дары воинствъ“.

Значить, если Перунъ когда-то стоялъ не „внѣ“, а въ самомъ Теремномъ дворѣ Игоревичей, мы должны были бы заключить, что культъ Перуна — дружинно-княжескій культъ кіевскихъ Игоревичей.

Если же всѣ эти соображенія правильны, то вполне понятной окажется та большая важность, какую я придаю выраженію: „внѣ двора теремного“. Одновременно со мною ее замѣтилъ проф. Ф. Коршъ; „изъ того, что эти кумары (т.-е. Перунъ и окружавшіе его боги) были поставлены „внѣ двора теремного“, — пишетъ проф. Коршъ, — повидимому, слѣдуетъ,

¹⁾ Шахм. Раз. Текстъ, стр. 546, 1—5.

²⁾ Тамъ же, стр. 560, 20—25.

что они предназначались для общественнаго поклоненія¹⁾. Проф. Коршъ полагаетъ, однако, что тутъ на томъ же мѣстѣ холма Перунъ стоялъ и равьше. Но что если довериться данному мѣсту лѣтописи, что если признать за Владимиромъ вынесеніе Перуна за стѣны Теремнаго двора? Не будетъ ли это значить, что Владимиръ не удовольствовался раньше него установленнымъ культомъ Перуна? Онъ ввелъ религіозно-политическую реформу, состоявшую изъ двухъ главныхъ пунктовъ. Остановимся, пока, только на одной: вынесеніемъ Перуна за предѣлы княжескаго *Fronhof'a* Владимиръ „предназначилъ этого бога для общественнаго поклоненія“. Замѣчаніе лѣтописи, которое мы теперь разбираемъ, имѣло правовое значеніе, весьма вѣроятно вполнѣ еще понятное писателю XI в.. На вопросъ, зачѣмъ поступилъ такъ Владимиръ, въ чемъ состояла его реформа, терминами современными надо отвѣтить такъ: „Стать носителемъ и охранителемъ общаго интереса, подчинившаго ему торговые города, этотъ князь съ дружиной изъ вооруженной силы превращается въ политическую власть“²⁾, а съ этого времени его богъ и „предназначается для общественнаго поклоненія“.

Превращеніе князя и дружины въ политическую власть началось давно. Но когда оно закончилось? Мнѣ представляется именно тогда, когда совершилъ, начавши княжить одинъ, этотъ религіозно-политическій актъ Владимиръ: объявилъ свой военно-дружинный культъ общимъ культомъ. Подъ горой, внизу, стоялъ Волосъ, богъ всей Руси, выше его значительнѣе, уже тоже для всей Руси, на холмѣ, сталъ возвышаться и былъ теперь издалека видѣнъ Перунъ, окруженный совмомъ другихъ боговъ. Вѣдь выставленіе своего бога на показъ и невозможно было равьше, пока князь и дружина не станутъ политической силой. До того времени бога своего, т. е. свой оплотъ и свою надежду, надо скрывать, не пускать къ нему чужихъ, какъ изъ чувства предосторожности, такъ и изъ чувства естественной ревности къ своему личному или групповому богу, котораго не надо позволять чужимъ людямъ

¹⁾ „Владиміровы боги“. Харьковъ. 1908, стр. 2; отд. оттискъ изъ XVIII т. *Сборника Харьковскаго историко-филологическаго общества* изданнаго въ честь проф. Н. Ф. Сумцова.

²⁾ В. Ключевскій. Курсъ русск. исторіи I², стр. 174. Москва, 1906.

умелостивлять. Но когда подчинены чужіе люди, и одновременно съ этимъ для того, чтобы они охотно подчинились, надо, напротивъ, выставить бога, за него уже не можетъ быть страшно: не тронуть бога властелина, а съ другой стороны пусть всѣ надежды возлагаютъ именно на этого бога. Богъ властелина становится богомъ боговъ. Высшаго момента своего роста достигъ Перунъ за десять лѣтъ до того, когда властная рука византійскаго христіанства, во имя того Единаго Бога, передъ которымъ остальные всѣ скверна и потворство бѣсовское, скинетъ его съ мѣста славы и сброситъ въ Ручай на поруганіе.

Заманчиво распространить мое пониманіе того, что совершалъ Владимиръ, когда сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ, и на новгородское извѣстіе о посылкѣ Добрыни въ Новгородъ. Если и тамъ поставленъ былъ Перунъ, тогда напрашивается такое объясненіе событій: одновременно съ тѣмъ, что культъ Перуна, ютившійся прежде въ узкихъ предѣлахъ Теремнаго двора, былъ распространенъ на весь Кіевъ, а можетъ быть и на всю Русь, тотъ же культъ одинъ изъ наиболѣе имевшихъ дружинниковъ Владимира, Добрыня, несетъ какъ знакъ новаго пониманія и новой значительности власти Руси на сѣверъ, въ самый Новгородъ, и тутъ мѣстомъ культа тоже избирается возвышенность: кумиръ поставленъ надъ Волховомъ. Оба главныхъ пункта великаго пути изъ варягъ въ греки, давно уже находившіеся въ рукахъ Игоревичей, отнынь какъ бы окончательно сведены во едино однимъ общимъ культомъ Перуна. Можетъ быть, подобное пониманіе роли Перуна въ Новгородѣ, по существу стало быть, чуждомъ ему, поддерживается и той картиной, какую болѣе позднія лѣтописи даютъ о ниспроверженіи Перуна въ Волховъ послѣ крещенія. Юмористически отзывается объ этомъ лѣтопись. Новгородецъ, упрекнувшій Перуна, что онъ „до сыта поѣлъ и попилъ“ и оттолкнувшій его отъ берега въ его позорномъ отплытіи по Волхову изъ вѣкогда кланявшагося ему Новгорода, повидимому чувствуетъ, что не его богъ Перунъ, и чувство это сказалось въ записи ¹⁾.

Всея изложенной тутъ теоріи можетъ быть однако сдѣ-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 92—93.

лаво существенное возраженіе. Одна лѣтописная замѣтка колеблетъ мое толкованіе словъ: „въ двора теремного“. Она находится въ сообщеніи объ клятвѣ Игоря. Въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ сказано: „на оутрѣя призва Игорь послѣ и приде на холмы, где стояше Перунъ и т. д.“. Какіе холмы? Проф. Голубявскій уже обратилъ вниманіе на этотъ текстъ и, опираясь именно на него, пришелъ къ заключенію, что отнюдь ничего новаго въ смыслѣ распространенія языческаго культа не совершилъ Владимиръ. Вѣдь холмы, куда ходилъ на роту Игорь, — тѣ самые холмы въ двора Теремного, „иде же творяху потреби князь и люди“. Значитъ, и до Владимира тамъ стоялъ Перунъ. Значитъ, Владимиръ лишь возобновлялъ древній культъ, какъ это, повидимому, было въ обычаѣ у князей при принятіи ими полной власти¹⁾. Толкованіе дѣйствія Владимира, а отсюда и возраженіе моей теоріи однако падаетъ, если принять въ соображеніе работу А. А. Шахматова надъ постепеннымъ возникновеніемъ кievскихъ лѣтописей. Извѣстіе о томъ, гдѣ поставилъ капище Владимиръ, восходитъ еще къ серединѣ XI в., къ Древнѣйшему Своду, а рассказъ о хожденіи на роту Игоря взятъ изъ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ начала XII в. Между этими извѣстіями прошло полвѣка. Запись „Повѣсти временныхъ лѣтъ“, сообщающая о клятвѣ Игоря, только лишь пользуется свѣдѣніемъ, бывшимъ въ лѣтописи раньше о томъ „идеже творяху потреби князь и люди“; что именно Владимиръ поставилъ тутъ Перуна, будетъ сказано позже; въ данномъ мѣстѣ это свѣдѣніе, которое списать и дополнить предстояло еще впереди, не принято вовсе въ соображеніе. Компилаторъ могъ помнитъ самый фактъ, что на данномъ холмѣ стоялъ Перунъ, а не обстоятельства, при которыхъ онъ оказался тутъ?

Но возможно и другое объясненіе. Обращаю вниманіе на то, что сказано не холмъ, а холмы. Можетъ быть, при Игорѣ Перунъ стоялъ на совершенно другомъ мѣстѣ.

Имя Перуна засвидѣтельствовано въ латовской формѣ *Percupas* и альбанской перунді, при чемъ ді значитъ богъ²⁾. Отсюда не надо, конечно, заключать о какой-то особенно ши-

¹⁾ Исторія русской церкви. Г стр. 148—150.

²⁾ Ф. Коршъ. Владиміровы боги. I. с., стр. 4.

рокой распространённости Перуна отъ Балтійскаго моря до Адриатики, но богъ такого могущественнаго княжескаго рода, какъ Игоревичи, долженъ былъ широко прославиться. Въ данномъ случаѣ форма *Perkunaz* мнѣ важна для этимологій самаго названія этого бога. „О славянскомъ происхожденіи имени Перуна — пишетъ проф. Коршъ — теперь не можетъ быть и рѣчи* 1). Никакой этимологіи онъ однако не предлагаетъ. Напрогивъ Торпъ по поводу формы *Perkunaz* дѣлаетъ чрезвычайно интересное сближеніе. Имя этого бога кажется ему восходящимъ къ *fergunja* ср. р. = холмъ, *ferguni* ж. р. = земля, герм. *fairguni* = холмъ, покрытый лѣсомъ, англ.-сакс. *fergen* (въ соединеніи съ другими словами), старонѣм. *Firgunnea* ж. р. = *Hercunia silva*. Это приводитъ Торпа къ опредѣленію Перкуна, стоявшаго на холмѣ: *Zebis* φηγυωυαίος = дубовый богъ 2). Перунъ тогда представится подходящимъ богомъ для священной рощи, и вотъ возникаетъ вопросъ: не стоялъ ли первоначально Перунъ не въ Теремномъ дворѣ, а совершенно въ другой какой-нибудь мѣстности тамъ, гдѣ Игоревичи владѣли своей собственной священной рощей? Мы увидимъ, что такое предположеніе возможно.

Въ той части „Древнѣйшаго Свода“ лѣтопися, которую А. А. Шахматовъ считаетъ вписанной при составленіи его Кіево-Печерской редакціи преп. Никономъ, говорится, что Изяславъ Ярославичъ подарилъ мѣстность, занимаемую теперь Кіево-Печерской Лаврой преп. Θεодосію. Просьба Θεодосія князю формулирована такъ: „княже мой! се, Богъ умъвожаетъ братню, а мѣстце мало; да бы ны далъ гору, яже есть надъ печерою“, а самый даръ Изяслава такими словами: „посъла мужъ свои я вѣда ямъ гору ту“ 3). Значитъ, гора надъ пещерами принадлежала Игоревичамъ до самыхъ внуковъ Владимира. При Ярославѣ же „бѣ ту лѣсъ великъ“, и именно объ этомъ мѣстѣ сказано: „презвутарь, именемъ Иларионъ, мужъ благъ, княжьнъ и постыникъ, хожаше съ Берестоваго на Двѣнпръ, на хълмъ“, чтобы молиться. Эти извѣстія еще болѣе привязываютъ данную мѣстность къ роду Игоревичей.

1) Боги Владиміра, I. с., стр. 4.

2) А. Torp. Wörterbuch der Germanischen Sprachenheit. Göttingen 1909 I B. S. 234.

3) Шахм. Разъ Текстъ, стр. 590, 12—17.

Что же касается до молитвы на ней будущаго митрополита Иллариона, то для меня тутъ указаніе на возможность того, что нѣкогда здѣсь было языческое капище. Вѣдь именно тѣ мѣста, гдѣ стояли идолы и приносились жертвы, старались освятить „новые люди“, чтобы очистить ихъ отъ сверженн діавольской, и когда строили тутъ церкви, это знаменовало самымъ конкретнымъ образомъ побѣду истинной вѣры. Вѣдь сказано же: „куда же древле поганяи жряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоятъ златоверхія“²⁾. Къ тому же надъ пещерами какъ разъ холмы, а не холмъ.

Выдвигая это послѣднее предположеніе о томъ, гдѣ могли стоять кумирь Перуна до возникновенія построеннаго Владимиромъ павтеона, я впрочемъ опять забѣгаю впередъ. Одва изъ слѣдующихъ главъ, посвященная народнымъ богамъ, доставитъ намъ новый рядъ аргументовъ для того, чтобы счесть то, нынѣ святое мѣсто, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра нѣкогда занятымъ языческой священной рощей. Теперь прибавлю лишь одно: деревянный Перунъ подходящій богъ для священной рощи. Въ Библии есть замѣчаніе, изъ котораго такъ ясно выступаетъ связь древо-поклонства съ огне-поклонствомъ съ одной стороны и съ поклоненіемъ деревянному богу съ другой: „часть дерева сожигаетъ на огнѣ, другою частью варить мясо въ пищу, жарить жаркое и ѣсть до сыта, а также грѣется и говорить: «хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь». А изъ остатковъ отъ того дѣлаетъ бога, идола своего“³⁾.

Что Владимиръ имѣлъ полное основаніе извлечь своего Перуна либо изъ предѣловъ своего Fgohphof'a, либо изъ дебрей своего священнаго лѣса, чтобы навязать его культъ всей Руси и даже славяно-варяжскому Новгороду представится особенно вѣроятнымъ, если мы бросимъ взглядъ на религіозно-политическія отношенія между Русью и Византіей въ моментъ христіанизации Руси.

Шли по воднымъ путямъ съ сѣвера на Византію струги и везли они воскъ, медь, скору, мѣха, хлѣбъ и рабовъ. Если и не въ той мѣрѣ, какъ это думалъ Ключевскій, то все же

¹⁾ Тамъ же, стр. 587, 12—19.

²⁾ Изъ предисловія въ Начальному своду. См. *Изв. отд. русск. яз. и сл.* XII, 1908, кн. 1-ая, стр. 52, отд. отд.

³⁾ Исая 44, 9—17; ср. Прем. Сол. 13 и 14.

очень значительно были заинтересованы киевские князья в этой торговлѣ. Русь держала в своих руках великій путь в греки. Южнѣе, в порогахъ Днѣпра, торговымъ наѣздамъ на Византію предстояло пробиться черезъ степную силу: печенеговъ. Будь и Кіевъ враждебенъ сѣвернымъ людямъ, на о кадой торговлѣ съ Византіей не могло бы идти и рѣчи, а в той же мѣрѣ и киевскимъ торговцамъ нуженъ былъ сѣверъ, питавшій киевскій промежуточный рынокъ вывознымъ добромъ. Отсюда связь Руси, какъ съ христіанской Византіей, такъ одновременно и съ языческимъ сѣверомъ. Надо было киевской Руси ладить и бороться съ тыла и фронта; в этомъ была ея сила, ея забота, ея значеніе и историческая роль. Это положеніе Руси объясняетъ политику Византіи по отношенію ко входившимъ в составъ Руси сѣвернымъ варварамъ. Оно тоже двоятся. Тоже надо и ладить, и бороться, съ одной стороны получать добро, а съ другой держать в нѣкоторой дисциплинѣ эту наѣзжавшую вольницу купцовъ-воиновъ, незнавшихъ никакихъ правовыхъ нормъ, не понимавшихъ, что такое деньги, готовыхъ хвататься за оружіе при каждомъ недоразумѣніи. Они были и полезны, и страшны, и отсюда съ одной стороны задобриваетъ Византія Русь, даетъ золото и поволоки, заключаетъ договоры, а съ другой в 865 и 1043 гг. русскихъ гостей убиваютъ ихъ византійскіе кліенты. Христіанизація Руси явилась естественнымъ выходомъ изъ этого положенія вещей. Менѣе страшны будутъ сѣверные варвары, когда удастся убѣдить ихъ, что кровная месть — нечестіе, что есть Высшій Судія, карающій преступленія и дарующій всѣмъ, обладающимъ его закономъ, жизнь вѣчную. А какъ только христіанизуется Русь, в она в свою очередь, ради того же порядка и тѣхъ же мирныхъ заботъ о торговой наживѣ, станетъ христіанизовать и подчинять законности, т.-е. государственно-христіанской рах готала фивно-славянскій сѣверъ. Одинъ Богъ для всѣхъ создалъ эту рах готала, а когда у каждаго свой богъ, — тогда не соглашеніе, и не спокойный обмѣнъ цѣнностями, а грабежъ, внезапные наѣзды, месть, кровопролитіе.

И вотъ, пока еще не поддается массовой христіанизаціи Русь, княжеская, т.-е. князь и дружина, для Византіи представляется настоятельно важной частичная христіанизаціи

Руся, связывающая хотя бы отдѣльныя группы сѣверныхъ варваровъ съ Византіей. Но тогда колеблется княжеская власть на всемъ протяженіи пути изъ варягъ въ Греки, простирается власть Византіи на сѣверъ, протягиваетъ она руку къ Кіеву. Власти кіевскихъ князей противопоставляется вѣвая другая далекая, но огромная власть. Такой смыслъ имѣетъ забота Византіи о томъ, чтобы христіанкой стала княгиня Ольга. Оттого даютъ ей подарки и устраиваютъ торжественную встрѣчу ¹⁾. Мудрая политика сквозить черезъ рассказъ Порфирогенета: „Императоръ при помощи дорогихъ подарковъ золота, серебра, шелковыхъ одеждъ побудилъ восточную Русь войти съ нимъ въ соглашенія и, заключивши съ ними миръ, онъ уговорилъ ихъ креститься, и ему удалось добиться даже того, чтобы они приняли епископа, посвященнаго патриархомъ Игнатіемъ“ ²⁾. Всего важнѣе это послѣднее; труднѣе, но зато и особенно желательно было дать Руси свое священство. Возникаютъ церкви въ Кіевѣ еще до времени Владимира. Это религіозно-политическіе органы Византіи. Но мало этого, сѣверныхъ варваровъ Византія привлекаетъ еще къ себѣ на службу. Надо использовать ихъ мужество и силу, набирается цѣлый полкъ изъ шести тысячъ человекъ, состоящій изъ славянъ, разумѣется, въ той или иной мѣрѣ христіанизованныхъ ³⁾.

И проявятся подобной религіозно-политической дѣятельности Византіи Игоревичи. Принципу, разлагающему созданную ими еще слабыя формы государственности, этой новой мирной, но могучей власти грековъ должно было вѣчто противопоставить. Что? Язычеству на религіозно-политической почвѣ особенно при торговыхъ, городскихъ сношеніяхъ было трудно бороться съ христіанствомъ. Единъ принципъ христіанскій, а множественъ языческій. Ничто не мѣшаетъ проникновенію новаго бога въ языческую среду. Рядомъ со старыми возникнуть новыя капища, и нарощенію боговъ нѣтъ предѣла. Мы знаемъ это, наблюдая религіозную исторію грековъ и римлянъ. Отсюда эта „вѣротерпимость“, которую

¹⁾ Иссл. русск. яз. т. I, стр. 51 и 52.

²⁾ Тамъ же, стр. 101.

³⁾ В. Г. Васильевскій въ Собр. соч. СПб. 1908, т. I, стр. 196 и слѣд.

усматриваютъ историкъ-раціоналисты, когда говорятъ о столкновѣніяхъ христіанства съ язычествомъ. Вѣрующему христіанству, напротивъ, нельзя быть вѣротерпимымъ по отношенію къ многобожію, особенно тогда, когда боги „многіе“ представляются потворствомъ бѣсовскимъ. И вотъ для язычества только одинъ выходъ: вложить хоть сколько-нибудь, если не единства, то единообразія въ свою религіозно-политическую систему.

Когда установилъ свой пантеонъ Владимиръ, онъ дѣлалъ послѣднюю отчаянную попытку борьбы съ наступающимъ византійскимъ христіанствомъ. Вотъ онъ навязываетъ свой собственный культъ Перуна обоямъ своимъ оплотамъ власти на пути изъ варягъ въ греки. Если же этотъ культъ Перуна еще слишкомъ немощенъ, чтобы онъ могъ стать единымъ богомъ, его надо обставлять другими богами: Хорсомъ, Дажьбогомъ, Стрибогомъ, Симаргломъ, Мокошью.

Такъ подошли мы къ прочимъ богамъ Владимира, о которыхъ сообщаетъ лѣтопись, а одновременно подошли и ко второй религіозно-политической реформѣ, выше лишь упомянутой вскользь. Первая реформа, это—объявленіе Перуна общимъ богомъ; вторая—объединеніе около Перуна дѣлаго ряда другихъ боговъ. Что же это за боги? Отчего именно ихъ, а не другихъ какихъ-нибудь выставилъ Владимиръ на всеобщее поклоненіе? Намскъ на возможность хотя бы приблизительнаго рѣшенія второго вопроса заключается въ самихъ ихъ именахъ. Это боги развоплеменнаго состава. „Что касается Симаргла и Мокоши, то вползвичное ихъ происхожденіе, — пишетъ проф. Коршъ — бросается въ глаза, но каково оно, опредѣлить тѣмъ болѣе трудно, что миеологическое значеніе этихъ божествъ неизвѣстно. Хърсь звучитъ также не по-славянски“¹⁾. Даже Дажьбога и Стрибога проф. Коршъ не можетъ признать окончательно и несомнѣнно славянскими²⁾. Но не пойдемъ такъ далеко. Пусть Дажьбогъ и Стрибогъ останутся славянскими. Намъ важнѣе тутъ самый фактъ развоплеменности прочихъ боговъ Владимира. Это очевидно не боги одной мѣстности, не боги, здѣшніе, Кіевскіе. Ка-

¹⁾ „Богъ Владимира“, I. с., стр. 3.

²⁾ Тамъ же.

вним-то изъ разныхъ мѣстностей зашедшими сюда богами окружилъ Владимиръ своего Перуна. Не ясно-ли отсюда во всякомъ случаѣ то, что и вторая реформа Владимира была тоже сочетаніемъ политики и религіи?

Вотъ эту мысль я постараюсь развить въ слѣдующей главѣ. Лѣтописныя извѣстія не даютъ возможности идти дальше. Ничего большаго нельзя извлечь изъ даннаго источника. Новое даетъ лишь „Слово о Полку Игоревѣ“, гдѣ эти боги тоже названы. Когда мы разберемся въ томъ, зачѣмъ назвалъ ихъ авторъ „Слова о полку Игоревѣ“, что ему надо было отъ этихъ забытыхъ и поверженныхъ кумировъ, получится отвѣтъ и на вопросъ: что это за боги.

XIV.

Боги въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ и новый взглядъ древнихъ книжниковъ на язычество.

Четверо изъ кievскихъ боговъ: Волось, Дажь-богъ Стрибогъ и Хорсь названы въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“.

Лѣтопись, изъ которой мы почерпаемъ основныя наши свѣдѣнiя о древнихъ языческихъ богахъ Кiева, памятникъ глубоко христіанскій; язычество можетъ ему быть только незнакомымъ. „Слово о Полку Игоревѣ“ отдѣляютъ отъ принятiя Русью христіанства еще цѣлыхъ два вѣка, а событія, составляющія въ немъ предметъ поэтическаго явленiя—только современность; не далекое прошлое интересуетъ автора, а исключительно то, что только что случилось: побѣда Половцовъ на рѣкѣ Каялѣ и необходимость Рюриковичамъ оставить свои внутреннiе раздоры и дружно начать бороться со степью „побараюче за христіяны на поганыхъ пълы“. Теперь забыто свое собственное древнее язычество, и трудно было бы ждать, что о немъ вообще пойдетъ рѣчь въ поэмѣ проникнутой христіанскимъ и дружннвымъ духомъ въ моментъ острой борьбы Руси съ надвигающеюся поганой степью. Христіанинъ не только авторъ Слова, но и тотъ „пѣснотворецъ стараго времени“: Боянъ, на традиціонную мудрость котораго ссылается авторъ Слова. Боянъ спѣлъ этотъ благочестивый афоризмъ:

Ни хытьру, ни гораду,
ни пѣтицю (, ни звѣрю), ни г[ор]а[з]ду
суда Божія не минути.

И всетаки вскользь, какъ самое обычное и вѣсьмъ извѣстное, вовсе не оговаривая ихъ нечестіе и ихъ связь съ Сатаною, то тамъ, то здѣсь вставляетъ авторъ имена языческихъ боговъ. Онъ даже зоветъ возславляемаго имъ Бояна: „вѣщія Бояне, Велесовъ внуче“. А оплакивая княжескія усобицы при Ольгѣ Гореславичѣ и въ частности какъ ихъ, послѣдствіе, новое пораженіе „храбрыхъ Русичей“, онъ восклицаетъ:

„погыбашеть жизнь Дажьбожа внука“

или:

въстала обида въ силахъ Дажьбожа внука.

Хорсъ названъ въ Словаѣ великимъ. Сказано еще въ не совсемъ яснѣй связи: „Стрибожи внуца“.

Первая проблема, какую надо разрѣшить, я сводится къ тому, зачѣмъ повадобялись автору „Слова о Полку Игоревѣ“ древніе языческіе боги? Она тѣсно связана, конечно съ выясненіемъ взгляда автора Слова на языческихъ боговъ. Что онъ думалъ о нихъ? какъ понималъ ихъ? Почерпнуть изъ „Слова о Полку Игорѣ“ содержащіяся тутъ свѣдѣнія о язычествѣ, нельзя иначе, какъ разрѣшивъ эту задачу.

На „Слово о Полку Игоревѣ“ существуетъ два взгляда. Наиболѣе распространенъ тотъ, согласно которому этотъ памятникъ близокъ къ извѣстнымъ намъ изъ позднѣйшей древней письменности и изъ записей съ устъ народа старинамъ. „Слово о Полку Игоревѣ“ — своеобразное произведеніе былевой эпопеи ¹⁾. Недавно проф. Ѳ. Е. Коршъ, изучая ритмъ Слова, пришелъ къ тому заключенію, что и „стихосложеніе роднитъ Слово съ одной стороны съ великорусскими былинами, съ другой — съ малорусскими думами“ ²⁾. Въ своемъ

¹⁾ Таковъ былъ взглядъ и проф. И. Н. Жданова. Сочиненія Т. I. Спб. 1904 (изд. Акад. Наукъ) Стр. 347—355. Ср. Ловгиновъ. Слово о Полку Игоревѣ Одесса 1912.

²⁾ Ѳ. Е. Коршъ. Слово о Полку Игоревѣ. Спб. 1909. „Исследования по русскому языку“. Т. II, вып. 6-ой, изд. Академіи Наукъ. Я воюду поль-

изданія Слова проф. Θ. Е. Коршъ и разбилъ его на строки соотвѣтствующія былиннымъ стихамъ. Однако уже давно знатокъ былевой поэзіи проф. Вс. Θ. Миллеръ доказывалъ, что толковать „Слово о Полку Игоревѣ“, слѣдуетъ при свѣтѣ образцовъ византійской ученой риторики. Этому мнѣнію вторилъ и Александръ Ник. Веселовскій. Такой взглядъ на Слово правда не привился вполне, но подъ его вліяніемъ на автора Слова принято уже смотрѣть, не какъ на нѣкоего народнаго сказителя-пѣвца, а скорѣе, какъ на образованнаго по своему времени книжника. Послѣдній взглядъ совсѣмъ недавно одинъ украинскій филологъ поддерживалъ сопоставленіемъ ритма Слова съ византійскимъ стихосложеніемъ. Онъ произвелъ такимъ образомъ ту же работу надъ текстомъ Слова, что проф. Θ. Е. Коршъ, но исходилъ изъ совершенно другихъ предпосылокъ ¹⁾).

Разрѣшать очень трудную историко-литературную проблему о „Словѣ о Полку Игоревѣ“ мнѣ въ данномъ случаѣ отнюдь не приходится. Памятникъ важенъ намъ лишь ad hoc. Но мнѣ предстоитъ въ свою очередь всетаки высказать кое-какія общія соображенія, потому что иначе не подойдешь къ частному важному мнѣ для цѣлей данной работы сужденію о Словѣ.

Наиболѣе существеннымъ, какъ первый подходъ къ пониманію Слова, мнѣ представляются упоминанія о Боявѣ и приводимыя изъ него цитаты. Зачѣмъ ссылается авторъ Слова на Бояна? Авторитетъ для него Боянь или вѣтъ? Ссылки на Бояна, мнѣ кажется, ясно показываютъ, что авторъ Слова—новаторъ. Онъ создалъ такое художественно-литературное произведеніе, какихъ раньше не было, и вотъ это надо оцѣнить прежде всего и по возможности полностью; это облегчитъ намъ проникновеніе въ тѣ или иные встрѣчающіе въ Словѣ образы и обороты. Въ самомъ дѣлѣ. Ссылки на

зуюсь текстомъ Θ. Е. Корша, какъ послѣдней попыткой его филологическаго изданія.

¹⁾ Вс. Θ. Миллеръ *Взгляды на Слово о Полку Игоревѣ*. Москва. 1877. А. Н. Веселовскій. *Новый взглядъ на Сл. о П. Иг. Журн. Мин. Нар. Пр.* 1877, августъ. Дальнѣйшую литературу см. у П. В. Владимірова *Сл. о П. Иг.* Кіевъ. 1894. Володимир Бирчакъ *Византійска церковна пісня і Сл. о П. Иг. Записки Наукового Товариства імені Шевченка* Т. ХСV. 1910. III В.

Боява трехъ родовъ. Въ концѣ Слова авторъ приводитъ два взрѣченія Боява; свачала (стихи 502—507):

Тому вѣщій Боявъ и първое
припѣвкѣ смѣсленна рече:
„Нн хытьру, нн горазду,
нн пѣтядю (, нн звѣрю, нн) г[ор]а[з]ду
Суда Божія не мнвуга“,

и уже въ самомъ концѣ (стихи 627—631):

(помяну припѣвкѣ Бояню)
пѣснотворця стараго време,
Ярославля, Ольгова, Коганя:
„Хотв тяжько ти, головѣ, кромѣ плечю,
зѣло тв, тѣлу, кромѣ головы“.

Нѣсколько иной характеръ имѣеть воспоминаніе о томъ, какъ отнесся Боявъ къ поражению литовцами Изяслава, сына Василькова:

И се хытерый Боявъ ти рекъ:
„Дружину твою, кѣняже,
пѣтядѣ крвля пріодѣ(ша),
а звѣріе кровь полызаша“ . (451—454)

Здѣсь Боявъ говоритъ такія слова, которымъ авторъ Слова, повидимому, вовсе не сочувствуетъ и это приближаетъ насъ къ первымъ тремъ упоминаемымъ Боява, гдѣ авторъ Слова съ нимъ какъ будто полемизируетъ.

Знаменитый образъ, представляющій Боява играющимъ всѣми своими десятью пальцами по струнамъ, точно десять соколовъ пустилось на стадо лебедей, приведенъ для того, чтобы противопоставить манерѣ Боява, свой собственный способъ изложенія.

Начитв же ся тѣй пѣсня
по былинамъ сего времеца,
а не по замышленію Боявю.

Въ чемъ же различіе? Зачѣмъ эта оговорка? Судя по приведеннымъ въ Словѣ отрывкамъ изъ Бояна, пѣсни его принадлежали къ тому роду поэтическаго творчества, что Ал-ндрѣ Н. Веселовскій въ своей Поэтикѣ называлъ „лирико-эпическимъ“. Если бы о современныхъ событіяхъ пѣлъ Боянъ, то замыселъ запѣва былъ бы въ образахъ изслѣдованнаго тѣмъ же Велеловскимъ психологическаго параллелизма (стихи 59—31):

Не буря соколы занесе
черес поля широкя
галици стады бѣжать Дону великому,

либо (стихи 64—66);

Комони рѣжутъ за Сулою,
звънить слава въ Кыевѣ
трубы трублять въ Новѣ городѣ.

Выборъ между тѣмъ или инымъ запѣвомъ опредѣлялъ бы исходъ войны. Вѣдь вотъ, когда одолѣли Литовцы Изяслава Васильковича,—

се хитрыя Боянъ ти рекль:
„Дружину твою, кѣняже,
пѣтицѣ крылы приодѣ(ша),
а звѣріе кровь полезашя“. (451—454).

Достанься побѣда Половцамъ при первомъ набѣгѣ Игоря и Всеволода, и сталъ бы Боянъ пѣть, что молъ не сокола занесены вѣтромъ въ чужую сторону, а робкія и слабыя „галици стада“; а случись побѣда, напротивъ, тогда оказалось бы, что ржанье коней за Сулою отдается звономъ славы и въ Кіевѣ, и въ Новѣгородѣ. Боянъ не удерживался бы отъ сужденія; онъ либо пѣлъ славу князьямъ, прославлялъ ихъ подвиги, либо осуждалъ, высмѣивалъ. Таковымъ и представлялся автору Слова замыселъ пѣсенъ о событіяхъ. Лирическій складъ—ихъ основное назначеніе. Вѣдь не одинъ Боянъ—

Ту Нѣмци и Венедици, ту Грьци и Морова
поють славу Святославию,
кають кѣнзя Игоря,
иже погрузи жиръ
въ днѣ Каалы, рѣкы Половчѣскыѣ. (283—287).

Пѣть „славу“, либо пѣть „караніе“—вотъ назначеніе дружинной поэзіи, которое обычно и традиціонно.

Пѣть „славу“ авторъ Слова не только не отказывается, но въ концѣ своей поэмы, по своему призываетъ къ тому же:

Съдрави кѣнзяи и дружина,
побараче за христіяны на поганыѣ полкы!
Кѣнзюсмъ слава и друживѣ!

Но я противопоставлялъ пѣнью славы „караніа“—выраженіе, взятое изъ „Слова вѣкоего Христолюбца и наказаніе отца духовнаго“. Тутъ среди прочихъ запретныхъ для христіанскаго обрядовъ и вѣрованій сказано: „оканназ желенѣа и караніа на пирахъ“. Мы видѣли, что „желенѣа“ означаетъ заплачки. „Караніа на пирахъ“ вполне точно опредѣляетъ такое дружинно-застольное пѣніе, когда не „славу поють“, а „кають“. Совершенно сообразно съ запретомъ выраженнымъ въ „Словѣ нѣк. Христолюбца и наказанія отца духовнаго“ и авторъ Слова, повидямому, отвергаетъ вотъ эту лирику пѣсень Бояна. Не надо „каять“, не надо пѣть „караніа на пирахъ“. Прекратить караніа значить тоже упорядочить первшество, вносить въ него христіанское благолѣпіе. Но важнѣе всего, что взаимные укоры еще болѣе разжигаютъ раздоръ. Не надо пѣть караній, потому что не вина того или иного князя, если „храбрыхъ Русичей“ одолѣла степь, не вина и дружины. Не было бы раздоровъ и забыванья „великаго“ ради „малаго“, дружно встала бы Русь на поганую степь и окончателно одолѣла бы ее. Не даромъ, говорилъ Серапионъ „Поганіи закона Божія не ведуще не оубиваютъ единовѣрныхъ своіхъ, ни ограбляютъ, ни обидятъ, ни поклепаютъ, ни оукрадутъ, не запрутся чюжаго. Всякъ поганыи брата своего не продасть, но кого въ нихъ постигнетъ бѣда, но іскупать его і на промысль дадутъ ему“... Надо брать примѣръ хоть съ поганыхъ!

Авторъ „Слова о Полку Игоревѣ“ — тоже лирикъ. И его поэма лирико-эпическая. Еще не произошел тотъ переходъ къ спокойному повѣствованію въ застывшихъ формахъ и условныхъ приемахъ; не случилось и забвенія точно воспроизводимыхъ историческихъ событій; это — согласно Поэтикѣ Веселовскаго — составляетъ сущность возникновенія эпоса, какъ отдѣльнаго вида творчества. Но лирико-эпическій складъ Слова вовсе не развивается въ сторону эпоса. Передъ нами поэтическая публицистика. „Слово о Полку Игоревѣ“ — какъ бы особый родъ политическаго поученія. Это произведеніе дружинника-князьника, по своимъ воззрѣніямъ близкаго къ авторамъ „Повѣсти Временныхъ лѣтъ“. Отсюда и совпаденіе въ самомъ повѣствованіи о событіяхъ. Ова среда, одинъ кругъ идей и убѣжденій создали и „Повѣсть временныхъ лѣтъ“, и „Слово о Полку Игоревѣ“.

Какъ въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ давнымъ давно забыто языческое прошлое, оно стало достояніемъ исторіи и для современной политикѣ: пагане это только политическіе враги Руса — Половцы, такъ и въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ нѣтъ страха передъ тѣми богами, чье капище стояло когда то въ Кіевѣ на горѣ, „въѣ Теремнаго Двора“. Незачѣмъ замалчивать древнихъ боговъ. Во все они не бѣсы. Когда авторъ Слова называетъ Баяна: „Велесовъ вѣвуче“ (стихъ 63), онъ, разумѣется, не хочетъ его оскорбить или смѣшать съ вѣчестью. Еще меньше можно ждать чего либо подобнаго отъ этихъ выраженій (стихи 196—198):

погибашеть жизнь Дажьбожа вѣнука

или (стихъ 233):

встала обѣда въ силахъ Дажьбожа вѣнука.

Конечно всё симпатіи, все чувство единовѣрнаго и единокровнаго родства и преданности у автора Слова на сторонѣ тѣхъ, кого онъ зоветъ потомками языческихъ боговъ. Въ лѣтописи мы и находимъ тотъ новый взглядъ на язычество, который дозволилъ, чтобы такъ просто, даже интимно, любовно обращался князьникъ-христіанинъ съ именами язы-

ческихъ боговъ. Еще въ рѣчи философа говорилось: „творяще бо кумиры въ имена мертвыхъ человекъ, бывшимъ овѣмъ царемъ, другимъ же храбрымъ, волюхвомъ и женамъ прелюбодѣйницамъ“¹⁾. Подъ 1114 годомъ въ лѣтописи вписана мѣтологическая генеологія. Нѣкій царь-взвнецъ Сварогъ названъ отцемъ Дажьбога, представленнаго тоже царемъ. Въ этой генеологіи особое мѣсто отводится и Феосту-Гефесту, общему родоначальнику всего поколѣнія этихъ боговъ-царей, почему-то приуроченныхъ къ Египту и одобренныхъ за то, что они установили единобрачіе. Сварогъ и Дажьбогъ сотворены кумирами во имя „бывшаго царя“²⁾.

Таковъ еще одинъ новый взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ. Они—предки наши; по нечестію ихъ нѣкогда обоготворяли; позлѣ же принятія крещенія перестали люди заблуждаться и теперь, вовсе не содрагаясь при имени какаго либо языческаго бога, отлично понимаютъ, что имя это просто принадлежало такому же человеку, только человеку выдающемуся, такъ что стоитъ даже и вспомнить его добромъ. Виѣ лѣтописи подобный взглядъ выраженъ въ русской вставкѣ „Хожденія пресвятыя Богородицы по мукамъ“. Тутъ представлены мученія, какъ повѣрившихъ и обоготворившихъ „уже бѣ тварь Богъ на работу створилъ“, такъ и тѣхъ, кто „боги названа“ еще и „челевчѣска имена“: Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна³⁾; всѣмъ имъ страдающіе теперь передъ сошедшей въ адъ Богородицей нечестивцы „на боги обративша“ вѣрвали и вляли требы. Подобный взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ называется эвгемеризмомъ. Онъ довольно распространенъ въ патристикѣ. Изъ западныхъ историковъ его придерживаются многіе историки, писавшіе объ язычникахъ. Такъ думалъ объ Одиѣ Саксонъ Гримматикъ. На этомъ строилась генеологія англо-саксонскихъ влаетителей. Борясь противъ язычниковъ, на западѣ христіанскіе проповѣдники какъ бы говорили германцамъ: вы чтите Одина, считаете его богомъ, но Одиѣ просто вашъ предокъ, великій царь; вы ошибаетесь; одинъ только есть

¹⁾ Ипат. Лѣт П. С. Л. II², стр. 79.

²⁾ Тамъ же, стр. 279.

³⁾ У Срезн. Др п. р. п. я яз. X (4⁰), стр. 553.

Богъ на землѣ и на небѣ. До самой эпохи возрожденія будетъ упорно держаться эвгемерическая теорія въ мѣологіи. Изъ сопоставленныхъ тутъ памятниковъ мы видимъ, что такого же мнѣнія въ XII в. держались и русскіе книжники, а среди нихъ и авторъ Слова.

Значить, когда авторъ „Слова о Полку Игоревѣ“ въ своемъ риторическомъ обращеніи къ Бояну восклицалъ, противопоставляя его манерѣ свою собственную (стихи 62—66):

Чѣ-ли въспѣтя было, вѣщивъ Бояне,
Велесовъ внуче:
„Комони рѣжутъ за Сулою,
звѣннѣ слава въ Киевѣ,
трубы трубятъ въ Новѣгородѣ“,

онъ пользовался какимъ-то установленнымъ среди истолкователей древне-русской мѣологіи генеологическимъ построениемъ, согласно которому Велесъ или Волосъ нячто иное, какъ родоначальникъ Бояна, а можетъ быть и вообще бояновъ. Нѣкогда стояло капище Волосу въ Киевѣ на Подолѣ; несчастная чюдъ поклонялась каменному идолу Волоса въ Ростовѣ; его звали „скотіемъ богомъ“, и въ лѣтописи записаны клятвы языческой Руси при заключеніи договоровъ съ Византіей тѣмъ же богомъ. Но Волосъ вовсе не богъ какой то, и не демонъ, какъ думали еще недавно „новые люди“ изъ принявшей христіанство Русь; это—знаменитый человекъ по неразумѣнію возведенный въ бога. Такимъ представляется мнѣ возрѣніе автора Слова, легшее въ основаніе этого названія Бояна Велесовымъ внукомъ. Остается только совершенно неяснымъ, почему именно Боянъ или бояны происходятъ отъ Велеса и какая связь между тѣмъ торговымъ культомъ Волоса, какъ бога богатства, считавшагося по количеству скота, какой намѣтился раньше, когда были сопоставлены свидѣтельства о немъ памятниковъ, и связь его съ поэзіей. Можетъ быть надо понимать такъ, что богъ торговли оказывался и богомъ вообще культуры, отчего Велесъ представлялся въ XII в. книжникомъ, родоначальникомъ всей древней культуры и всего искусства, а въ частности и пѣснетворчества, такъ тѣсно связаннаго въ дружинномъ быту съ роскошью пиршества. Боянъ—богачъ.

Два раза названъ и Дажьбогъ (стихи 194—198):

Тогда при Ользѣ Гориславичи
сѣяшеть ся и растяшеть усобицами,
погыбашеть жизнь Дажьбожи внука,
въ тяжьвыхъ крамолахъ
вѣди (ся) человѣкомъ съворотиша,

и въ другомъ мѣстѣ (231—236):

Уже бо, братіе, невеселая година встала;
уже пустыни силу прикрыла;
встала обода въ силахъ Дажьбожи внука,
вступила дѣвою на землю Трояню,
въсплескала лебедьными крылы на снѣгѣмъ моря
у Дону плѣщючи,
убуда жирна веремея. —

Онъ—также родоначальникъ. Правда не совсѣмъ ясно въ контекста, кто собственно внукъ Дажьбога. Во второмъ случаѣ, повидному князь Игорь. А въ первомъ рѣчь идетъ о событіяхъ на той же рѣкѣ Каалѣ, имѣвшихъ мѣсто во времена Олега Святославича. На этотъ разъ внукъ Дажьбога вовсе не Игорь. Мнѣ кажется, что понять оба мѣста нельзя иначе, какъ принявъ слова: внукъ Дажьбога за собирательное. Внукъ Дажьбога пошеп gentis: Черниговъ или черниговская Русь. Какимъ знаменитымъ человѣкомъ или властителемъ либо общимъ родоначальникомъ дѣлаго племени, какъ это часто представляли себѣ историкъ тѣхъ временъ считался Дажьбогъ—мы не имѣемъ возможности заключить изъ даннаго контекста. Но, что дѣло идетъ о той части Руси, кака я имѣла князьями Ольговичей, въ этомъ едвали допустимо сомнѣніе. А разъ это такъ, то князьникъ, проникнутый дружинными идеалами, едвали могъ, чтобы онъ ни думалъ о Дажьбогѣ, отвести его къ такой мѣстности или къ такому племени, гдѣ не было на самомъ дѣлѣ мѣста культу этого бога. Упомянутія Дажьбога въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, такимъ образомъ подтверждають, по крайней мѣрѣ относительно Дажьбога высказанное въ предшествующей главѣ предположеніе, что Вла-

димяръ включилъ въ свой Пантеонъ этого бога, такъ какъ это былъ богъ одного изъ подчиненныхъ ему славяно-русскихъ племенъ.

При свѣтѣ этихъ толкованій смысла, лежащаго въ основѣ эпитетовъ внуку Велеса и внуку Дажьбога, слѣдуетъ понимать и значеніе названныхъ въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ „Стрибожи внуци“ и великій Хорсъ. Какъ бы ни были сложны моя построенія, вѣдь одно несомнѣнно: авторъ Слова держался эвгемерическаго взгляда на языческихъ боговъ, а стало быть ему совершенно чужды были толкованія ихъ какъ бѣсовъ или какъ обоготворенія природѣ. Между тѣмъ широко распространены опредѣленія: Стибогъ—богъ вѣтра, Стрибожи внуци—вѣтры, Хорсъ—богъ солнца, и именно на основаніи того контекста, въ какомъ они названы Словѣ. Никакихъ другихъ, почерпаемыхъ изъ еще какого-нибудь памятника давныхъ для этого вовсе нѣтъ. Еще Дажьбогъ названъ солнцемъ, въ приведенной только что лѣтописной отмѣткѣ подъ 1114 годомъ. О Хърсѣ и Стрибогѣ вовсе нѣтъ никакихъ дополнительныхъ извѣстій.

Послѣ побѣды на Дону Игорь и Всеволодъ настигнуты полководцами ханами Кзюю и Коньчакомъ на рѣкѣ Каялѣ во время стоянки (стихи 138—139):

Быти грому великому
и ти дождю стрѣлами съ Дону великого.

Авторъ Слова предупреждаетъ о томъ, что сейчасъ наступитъ рассказъ о бѣдствіи „Ольгова храбраго гнѣзда“ (стихи 143—150):

О, Русьская земле! уже зашла за шеломень ми еси.
Се вѣтры, Стрибожи внуци,
вѣютъ съ моря стрѣлами
на хоробрьѣ пълкы Игоревы;
земля тутънетъ, рѣкы мутьно текутъ;
пороси поля прикрывають, стязи глаголютъ.
Половци идуть отъ Дона и отъ моря
и отъ всѣхъ сторонъ.
Русьсныѣ пълкы оступиша дѣти бѣсови...

Возможно ли, читая данное мѣсто безъ предвзятой и навязчивой мысли о томъ, что Стрибогъ—богъ вѣтра, понимать: „Стрибожи внуци“, какъ приложение въ вѣтрамъ, несущимъ на русскихъ половецкія стрѣлы? Мнѣ представляется чрезвычайно страннымъ, чтобы христіанскій поэтъ въ такомъ центральномъ драматическомъ мѣстѣ своей поэмы, вдругъ вспомнилъ, что Стрибожими внуками его предки считали въ языческую пору вѣтры. Искусная стрѣльба изъ лука требовала, чтобы стрѣлы пускались по вѣтру, а не противъ него или не поперекъ ему. Поэтому помощь бога вѣтра, казалось бы, естественна. Но, тѣмъ болѣе, неужели половецкимъ стрѣламъ помогаетъ мѣтко попадать въ русскіе полки славянскій богъ?

Уже скорѣе было вспомнить о богѣ вѣтра, когда плачется Ярославна (стихи 524—532):

О вѣтьре, вѣтрьило!
 чему, господине, насыльно вѣша?
 чему мычеша хыновскыѣ стрѣлѣки
 на свою ветрудьную крыльцю
 на моеѣ лады воѣ?
 Мало ли ти башеть
 горѣ подъ оболоки вѣяти,
 лелѣючи кораблѣ на снѣѣ мори?
 чему, господине, мое веселіе по ковылію розвѣя?

Олицетворяется вѣтеръ. Онъ какъ живой. Но никакихъ мифологическихъ представлений не вызвалъ его образъ. Естественно и логично видѣть въ этихъ словахъ: Стрибожи внуци только одно—обращеніе къ кому то, кто происходитъ отъ Стрибога, потому что вспомнился древній культъ Стрибога въ его отношеніи къ данной мѣстности или къ данному племени. Стрибожие внуки—тоже помен gentis. Риторическія обращенія такъ часты въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, что даже по этому одному соображенію лишь самыя вѣсскія доказательства должны бы разрѣшить въ данномъ мѣстѣ поэмы не усматривать обращенія. Нѣтъ, Стрибога на основаніи этого контекста отнюдь ни комъ образомъ нельзя возводить въ боги вѣтровъ. Никакихъ нѣтъ въ пользу этого соображеній, кромѣ отброшенной мифологической теоріи, основанной на

чисто произвольномъ толкованіи образовъ античной мифологіи, распространенномъ на всѣ прочія.

Равнымъ образомъ не откуда не слѣдуетъ, чтобы Хърсъ былъ богомъ солнца. Чтобы получать такое пониманіе пришлось уже совершенно фантастически толковать контекстъ „Слава о Полку Игоревѣ“, въ которомъ упоминается это языческое божество. Про Всеслава сказано, что онъ за одну ночь волкомъ домчался отъ Кіева до Тьмутараканя (стихи 492—497):

Всеславъ князь людемъ судяшеть,
княземъ города рдяшеть,
а самъ въ ночь волкъмъ рыскашеть:
изъ Кіева доряскашеть
до куръ Тьму тороканя;
великому Хърсовя възвѣмъ путь перерыскашеть.

Послѣдній стихъ принято понимать такъ, что Всеславъ пересѣкъ путь солнцу. Но вѣдь дѣло идетъ о ночи?! Какъ можно вызывать представленіе о солнцѣ при описаніи скорости ночного пути? Напротивъ такъ ясно станетъ это мѣсто и такое яркое представленіе о быстротѣ рысканья волкомъ Всеслава получится, какъ только мы допустимъ, что великій Хърсъ—*poten gentis*, а отсюда *poten loci*. Великъ Хърсъ, т. е. обширна та мѣстность, гдѣ поклонялись Хърсу, а ее пробѣжалъ Всеславъ въ одну ночь.

Между Кіевомъ и Тьмутараканью бродили тѣснямыя Печенегами угрскіе и тюркскіе племена; изъ нихъ Торки еще во времена Владиміра подчинялись его державѣ. Такъ какъ Хърсъ по мнѣнію языковѣдовъ слово тюркскаго происхожденія, что можетъ быть правдоподобнѣе при томъ контекстѣ, въ какомъ идетъ рѣчь о Хърсѣ, какъ признать его богомъ именно Торковъ? Тогда объяснится и то, зачѣмъ включилъ Владиміръ и это божество въ свой Пантеонъ. Разъ изъ политическихъ расчетовъ свой собственный дружинно-рюриковскій Перунъ долженъ былъ быть обставленъ богами подчиненныхъ Игоревичамъ племенъ и народцевъ, въ немъ должно было быть отведено мѣсто и Хърсу. И въ данномъ случаѣ, чтобы такъ понять это мѣсто, вовсе не надо памятовать и

объ эвгемерическихъ взглядахъ на язычество автора Слова. Давнаго мѣста вообще иначе вовсе нельзя понимать. Да и были ли въ XII Торки и другіе остатки приморскихъ угротюрковъ христіанизованы? Едвали. Крестилась Русь. О томъ, чтобы вмѣстѣ съ нею крестились какой либо изъ народцевъ степи, хотя бы они и находились подъ главенствомъ Руся, мы не имѣемъ извѣстій. Значить, такая страна, молвившаяся Хърсу, я оставалась странною великаго Хърса, когда возникла поэма о несчастномъ походѣ князя Игоря.

„Слово о полку Игоревѣ“ во всякомъ случаѣ отнюдь не противорѣчитъ тому пониманію боговъ Владимира, какое я предложилъ въ предшествующей главѣ. При эвгемерическихъ воззрѣніяхъ автора этой знаменитой поэмы мое толкованіе лишь приобрѣло большую вѣссность.

XV.

Многобожіе.

При изученіи древне-германскаго язычества принято сокращать количество боговъ, о которыхъ до насъ дошли свѣдѣнія. Этимъ и получается система „воззрѣнія язычниковъ на природу“, столь дорогая до сихъ поръ мѣологамъ. Разевство „аттубутовъ“ или „мѣологической природы“, болѣе или менѣе установленныхъ путемъ сложной сѣти сближеній и сопоставленій, приводитъ мѣологовъ къ заключенію, что такой-то богъ въ сущности иная ипостась такого то. Получаются ряды уравненій: Ing=Njörd, Njörd=Nertus, Ing=Freir, Phol=Balder ¹⁾ и т. д. А отсюда возможны и сопоставленія боговъ одного индоевропейскаго народа съ богами другого. Если тожество установлено, оно позволяетъ восходить и дальше къ индоевропейской порѣ, пользуясь тѣмъ же принципомъ, по какому филологъ восходить отъ болѣе новыхъ языковъ къ пра-германскому, пра-славянскому, пра-кельтскому и т. п. Признано напр. что старо-сѣверный богъ Тург, былъ когда-то обще-германскимъ или, что—тоже, восходить къ пра-германскому *Tiuз, восходящему въ свою очередь къ пра-индоевропейскому *Tiwag, общему родовачальвику боговъ соответствующихъ, греко-римскому Зевсу. ¹⁾

¹⁾ См. напр. R. Meyer Altgermanische Religionsgeschichte. Lpz. 1911, SS. 193—194, 196—197, 204, 312.

¹⁾ Ibid. S. 181—184.

Было время, когда подобную, основанную на филологическую, а не на историко-религиозную систему старались применить и къ нашимъ русскимъ языческимъ богамъ.

Однако правдоподобно ли предположить, что въ такую отдаленную пору, какъ пра-индо-европейская, представленія о богахъ были ближе къ однобожию, чѣмъ въ такъ наз. историческую эпоху, когда передъ нами отдѣльные народы съ болѣе или менѣе слагающимся государственнымъ и жречески-религиознымъ строемъ? То толкованіе древне-русскихъ боговъ, какое предложено въ этой книгѣ во всякомъ случаѣ скорѣе центро-бѣжно, чѣмъ центро-стремительно. Ни изъ какихъ памятниковъ нельзя вывести заключенія, что боги Владимира представляли изъ себя какую-либо систему воззрѣнія народнаго на природу, и рѣшительно ничто не роднитъ ихъ ни съ какимъ богомъ германскихъ или греко-италійскихъ народностей, кромѣ очень позднихъ и мало достовѣрныхъ мудрствователѣй книжниковъ.

Напротивъ, изъ вполне опредѣленныхъ показателѣй древнихъ писателей, знавшихъ древнее язычество европейскихъ и въ частности славянскихъ народовъ, вытекаетъ, что одна изъ рѣзко бросавшихся въ глаза особенностей язычества всѣхъ варварскихъ народовъ Европы въ моментъ столкновенія съ христіанствомъ было многобожіе т. е. большое количество мелкихъ боговъ, домашнихъ, племенныхъ и болѣе значительныхъ, обоготворяемыхъ въ городахъ. Титмаръ Мерзебургскій говоритъ о западныхъ славянахъ: „Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur, et simulacra demanorum singula ab infidelibus coluntur“. ¹⁾ То же пишетъ и Гельмогольцъ, причемъ какъ бы предупреждаетъ не смѣшивать племенныхъ и городскихъ боговъ съ домашними богами: „Praeter penates et idola quibus singula oppida redundabant“ ²⁾. Вотъ этими свидѣтельствами я предложилъ бы пользоваться съ тѣмъ же довѣріемъ, какого я просилъ и для вашихъ поученій. Оба автора хроникъ гонорятъ, что боговъ было много и что они были племенные. Не будемъ оспаривать этого, и тогда съ одной стороны мы получимъ подтвержденіе для высказаннаго

¹⁾ VI 25.

²⁾ I. 163.

уже предположенія, что боги Владимира не только не боги всего славянства, но даже и не всѣхъ сѣверо-восточныхъ славянскихъ племень, а съ другой мы приобрѣтемъ опору и для признанія, что существовали мелкіе боги и число ихъ было весьма значительно. Слова Гельмольца и Титмара въ настоящее время подтверждаются и данными археологін. Цѣлое множество древне-славянскихъ идоловъ найдено среди западныхъ славянъ. Они всѣ одного типа и всѣ они съ оружіемъ, что такъ подходитъ для бога города т. е. собственно вѣрности или кремля и для бога племени т. е. военно-политической единицы ¹⁾.

Наша памятники правда не говорятъ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ о множествѣ боговъ чтимыхъ славянами-язычниками; но косвенно именно на множество указываютъ эти слова Древнѣйшаго Свода о испроверженіи идоловъ: „Володимеръ же повелѣ кумиры испровержи, овы иссѣщи, а други огневи предати“ ²⁾. То же сказано и въ Корсунской Легендѣ, причемъ тутъ далѣе идетъ сообщеніе о томъ, какъ Волось былъ брошенъ въ Почайну, а Перуна, „не яко древоу чующую, но на пороугавіе бѣсоу вже прельщаше самъ образъмъ чловѣкъ“, тащили, привизавъ въ хвосту лошади по Берычеву, били и доволокли до Двѣпра ³⁾. Значить упоминаніе вообще о кумирахъ не относится ни въ Волосу, ни въ Перуну. Разумѣлъ ли лѣтописецъ лишь тѣхъ другихъ пять идоловъ, что стояли рядомъ съ Перуномъ? Едвали. Всего правдоподобнѣе видѣть тутъ указаніе на все огромное множество всевозможныхъ божковъ и боговъ, какимъ молилось разноплеменное населеніе Кіева. При свѣтѣ этого соображенія мы, можетъ быть, дадимъ вѣру и этому извѣстію откуда то извлеченному Татищевымъ. Подъ 912 годомъ овъ замѣчаетъ: „Ся же зима погорѣ небо и столбы огненные ходали отъ Руся ко Греціи, сражающеса. Олегъ же привесе жертвы многи умилостивляя боговъ своихъ нечистыхъ“ ⁴⁾. Опять свидѣтельство о томъ, что боговъ было много.

¹⁾ См. ихъ изображенія въ *Mythologie slave* L. Leger Paris. 1902.

²⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 561, 11—13.

³⁾ Шахм въ Сборн. Лам. т. II стр. 1143—1144

⁴⁾ Лейб. Св. Лѣт стр. 35 прим. 5-ое.

Приведу въ подтвержденіе этихъ общахъ соображеній одно въ высшей степени любопытное замѣчаніе, находящееся въ толкованіяхъ на „Слово о законѣ и благодати“, сообщенныхъ Н. К. Никольскимъ. Идетъ текстъ пр. Исаія (II, 18—19) и затѣмъ прибавлено: „видѣхомъ бо сему пророчеству по истинѣ скончавіе по явленія Сына Божія. Видѣвше бо многы истину и власть благочестія съладѣють и приняше вси сарыша въ пещерахъ кумиры своя, да ихъ корьмянца не жгуть огнемъ“. Дальше—продолженіе того же мѣста изъ пр. Исаія (II 20—21) и затѣмъ тоже почти слово въ слово: „и мы бо сами свидѣтели есмь сему, сами зрѣвше рыдати подобна ляхновенія прелеста их...“¹⁾ Гдѣ происходитъ дѣйствіе? Вѣдь Исаія не говоритъ, что кумировъ носили въ пещеры, онъ не говоритъ такъ же, чтобы ихъ жгли. Сказано лишь, что человекъ броситъ своихъ идоловъ вратамъ и летучимъ мышамъ и войдетъ въ расщелины скаль, боясь гнѣва Божія. Слова: „мы бо сами свидѣтели“ заставляютъ думать, что тутъ воспоминаніе о чемъ-то, что дѣйствительно происходило при крещеніи Руси. Замѣчаніе лѣтописца, что однихъ боговъ пожгли, а другихъ разбили, приводится обыкновенно какъ свидѣтельство о существованіи у насъ и каменныхъ и деревянныхъ боговъ²⁾. Волось стоявшій въ Ростовѣ былъ каменный³⁾. Перунъ былъ согласно его хорошо извѣстному описанію деревянный съ серебряной головой и золотыми усами⁴⁾. Тѣ божки, о которыхъ мы только что узнали изъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“ очевидно деревянные, разъ они должны быть сожжены.

Деревянные боги могутъ быть поставлены въ связь съ сельско-хозяйственными культами, и оттого именно ихъ и надо признать общенародными обиходными богами, далекими отъ зачатковъ государственности. Вотъ какое сопоставленіе хозяйственнаго значенія огня, священнаго дерева и идола находится въ Библии. На него, кажется, совсѣмъ не обращали вниманія ни фольклористы, ни историки религій. А

¹⁾ Матер. др. р. дух. писм. стр. 38 отд. отт.

²⁾ Проф. Анпаловъ Изображенія древне-русскихъ боговъ. Отчетъ Слб. Университета за 1904 г.

³⁾ Тамъ же стр. 16.

⁴⁾ Деяб. Св. Лит. стр. 71.

между тѣмъ отъ него такъ и вѣетъ навной и первобытной вѣрой. Прислушаемся сначала къ этимъ словамъ Премудрости Соломона (гл. 13):

10. Но болѣе жалки тѣ, в надежды ихъ— на бездушныхъ, которые называютъ богами дѣла рукъ человѣческихъ, золото и серебро, издѣлія художества, изображенія животныхъ, или негодный камень, дѣло давней руки.

11. Или какой-либо древодѣль, вырубивъ годное дерево, искусно снявъ всю кору и, обдѣлавъ красиво, устроилъ изъ него сосудъ, полезный къ употребленію въ жизни,

12, а обрѣзки отъ работы употребилъ на приготовленіе пищи и насытился;

13. одинъ же изъ обрѣзковъ, ни къ чему ни годный, дерево кривое и сучковатое, взявъ, старательно округлялъ на досугѣ и, съ опытностью знатока обдѣлавъ его, уподобилъ его образу человѣка.

Значить, идолъ готовится изъ того же дерева, что служило топливомъ и на выдѣлку утвари. Случайно ли это совпаденіе? Изъ словъ Исаян (гл. 44) можно заключить что нѣтъ, что тутъ извѣстное традиціонное сочетаніе. Правда и вездѣ не сказано, чтобы дерево было священнымъ. Но вѣдь мы знаемъ о существованіи священныхъ деревьевъ и у семитовъ.

16. Часть дерева сжигаетъ въ огнѣ, другою частью варить мясо въ пищу, жарить жаркое и ѣсть до сыта, а такъ-же грѣется и говорить: „хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь“.

17. А изъ остатковъ того дѣлаетъ бога, идола своего, поклоняется ему, повергается передъ нимъ и молится, и говорить: „спаси меня, ибо ты богъ мой!“

Все это конечно, въ далекой Малой Азіи и Палестинѣ, все это среди Семитовъ, можетъ быть, за много лѣтъ до Р. Хр.

Но не проливаютъ ли свѣтъ эти библейскія представленія о сочетаніи дерева, огня, хозяйства и идолопоклонства, на возможность и смыслъ такого же сочетанія и у совсѣмъ другого народа и въ другую эпоху? Психологія древо-огне-идолопоклонства одна для всѣхъ.

Библейское объясненіе того какъ рождается у древо-огнепоклонника новый божокъ, въ примѣненіи къ славянамъ язычникамъ имѣетъ особое значеніе потому, что при помощи него получается связь между идолопоклонствомъ и очерченной выше народной вѣрой въ осовѣ своей, разумѣется, хозяйственной.

Тѣ прямыя указанія памятниковъ, какія мы питали о славянскомъ многобожіи открываютъ передъ нами однако лишь болѣе сложную высшую стадію богопочитанія. Мы узнаемъ о множествѣ частныхъ боговъ славянъ и варяговъ язычниковъ отъ арабскихъ путешественниковъ, имѣвшихъ случай наблюдать религіозную жизнь населенія Поволжья только внѣ дома и въ особой обстановкѣ. Арабы шли по торговымъ путямъ и останавливались на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ велась болѣе крупная, повидимому, уже не мѣшная, а дежевая торговля. Таковъ извѣстный много разъ приводимый разсказъ изъ Словаря Якута (XII в.), сообщенный тутъ со словъ Ибнъ-Фадлана (X в.). Къ берегу Итиля, т. е. Волги вблизи города, — подразумѣвается вѣроятно городъ Болгарь, современная Казань, — находилось открытое капище, по срединѣ котораго стоялъ столбъ съ вырѣзаннымъ изображеніемъ человѣческаго лица; это главный богъ; вокругъ него стояло нѣсколько другихъ идоловъ, а за каждымъ изъ этихъ послѣднихъ по высокому, вкопанному въ землю деревянному столбу. Купцы изъ Русовъ причаливали къ этому мѣсту и каждый изъ нихъ выносилъ съ судовъ въ капище всѣ свои товары, чтобы положить ихъ у подножья главнаго идола. При этомъ купецъ долженъ былъ еще точно, словно давая отчетъ, перечислить сколько у него невольницъ, сколько соболей и прочаго товара и просить у идола за все это ту сумму динаровъ и дѣргемъ, въ какую онъ одѣивалъ свои товары. Послѣ этого онъ уходилъ и, какъ видно изъ контекста, въ капище должны были приходить другіе купцы и власть соотвѣтственное количество золота. Если торгъ не удавался, съ тою же просьбой обра-

щались и къ другимъ идоламъ, и при удачѣ приносили жертвы рогатымъ скотомъ и овцами. Часть жертвы шла бѣднымъ, головы убитыхъ животныхъ втыкались на столбы. Арабскій писатель прибавляетъ при этомъ, что жертва поѣдалась за ночь собаками, а руссы считали свои жертвы съѣденными богами. ¹⁾

Тутъ ясно, что дѣло идетъ о торговыхъ богахъ, почитаемыхъ во всей мѣстности. Но вѣдь капище находилось среди чужихъ, при вѣздѣ въ иностранный городъ. Очевидно когданибудь всѣ эти боги должны были быть привезены купцами изъ дома и лишь оставлены въ капищѣ разъ на всегда. Весьма вѣроятно, что съ возникновеніемъ каждаго новаго торжища основывались новыя капища. Однако въ какихъ отношеніяхъ стояли къ главному богу второстепенные? Арабскій писатель говоритъ, что они считались его женами и дочерьми. Это объясненіе ничего не даетъ. Не будетъ ли правдоподобнѣе предположить, что количество второстепенныхъ идоловъ росло, по мѣрѣ того, какъ купцы ставили туда своихъ собственныхъ, привезенныхъ съ родины божковъ? На это какъ будто указываетъ то, что за каждымъ изъ нихъ находился столбъ, тогда какъ главный богъ самъ былъ столпообразенъ. Можетъ быть столбы-то и стояли равнѣе, а позднѣе передъ ними ставили русскіе купцы привезенныхъ съ собою божковъ. Что славяне возили съ собою домашнихъ идоловъ, мы узнаемъ, напр., изъ Хроника Титмара. Лютичи ходили на войну, неся впереди себя своихъ идоловъ (*deos suomet praecedentes*) ²⁾. Могли ли они тогда отправляться въ торговля предпріятія безъ своихъ боговъ?

Нѣкоторый свѣтъ на многобожіе славянъ должны бросить свѣдѣнія о починавіи домашнихъ и племенныхъ божковъ у сосѣднихъ финновъ. Уже много разъ указывалось на то, что финскіе племена сохранили до нашихъ дней древнѣйшіе формы повѣрій, обрядовъ и легендъ, когда-то общихъ у нихъ съ сосѣдними славянами. Русскіе ученые неоднократно обращались къ даннымъ современнаго фольклора нашихъ сѣверо-

¹⁾ А. Я. Гаркавицъ. Сказанія мусульманскихъ писателей о славянахъ и русскіяхъ. Спб. 1870, стр 95—96.

²⁾ У Pertz'a въ „Monumenta Germ.“. Т. V р. 811.

восточныхъ инородцевъ, ища у нихъ древнѣйшихъ формъ религій, быта и поэзій нашихъ предковъ. Въ свою очередь— и это теченіе усиливается за это послѣднее время— германсты тоже ищутъ у финновъ отраженій древнихъ вѣрованій по преимуществу скандинавскихъ.

Пользоваться данными язычества угро-финскихъ племенъ тѣмъ болѣе правильно съ методологической точки зрѣнія, что уже давнымъ давно найдены у нихъ признаки вѣры въ общихъ чертахъ близкой той, что представлена мною въ настоящей работѣ. И у нихъ широко распространены священные рощи и священные деревья, священные камни, и источники, т. е. какъ разъ все то, что такъ упорно бичуютъ проповѣди и статьи кормчаго характера ¹⁾. Близость древнеславянскаго волхвованія съ шаманами и кудесниками угро-финновъ уже была оговорена ²⁾. Угро-финны такъ же, какъ это сдѣлалъ Владимиръ, ставили свои капища на горахъ ³⁾, а если такъ настаиваютъ „новые люди“ времени Ярослава, что именно на горахъ появились церкви и кресты, гдѣ раньше были капища, очевидно, что Владимиръ, поставивъ своего Перуна на горѣ, слѣдовалъ установленному обычаю. Капища допарей и керемети черемисовъ, чувашей, мордвы и вотяковъ почти точка въ точку совпадаютъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о древне славянскихъ мѣстахъ культовъ и жертвоприношеній и въ частности того, что видѣлъ Ибнъ-Фадланъ. Также кругъ, обнесенный деревьями или столбами, также главный богъ посерединѣ, а вокругъ болѣе мелкіе, которыхъ ставятъ въ родственную связь съ главнымъ богомъ ⁴⁾.

Любопытное описаніе самаго изготовленія мелкихъ деревянныхъ идоловъ приводитъ Кастренъ. Кастренъ говоритъ, что „сейда“ допарей дѣлалась изъ комля дерева съ кор-

¹⁾ См. выше стр. 292 и слѣд. О почитаніи лѣсовъ и деревьевъ, камней и источниковъ у угро-финновъ см. Castren. Vorlesungen über die Finnische Mythologie. St. Petersburg 1853, ss. 193—231.

²⁾ См. выше стр. 277 и слѣд.

³⁾ Castren. l. c. s. 205—207; J. Abercromby The Pre-and-Proto-historic Finns. London 1898, v. I pp. 163—164.

⁴⁾ Castren l. c. SS. 213—216; cp. Wolf von Unwerth. Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Breslau 1911 (Germanische Abhandlungen. Heft 37) SS. 13 u. f.

виями повернутыми вверх или даже сохранными въ обычномъ положеніи такъ, чтобы получалась человѣческая фигура ¹⁾). Эта подробность дорога своей аналогіей съ приведеннымъ только что библейскимъ описаніемъ возникновенія идоловъ изъ древа-и-огне-поклонничества. Тутъ очевидно не только чисто механическій приемъ первобытной скульптуры. Конечно при обилии лѣсовъ для всякаго деревяннаго издѣлія искусство ваятеля въ значительной степени сводится къ тому, чтобы найти въ лѣсу подходящее для данныхъ цѣлей дерево. Еще на моей памяти крестьяне ходили въ лѣсъ „найти“ луковедъ или вилы. Такъ и говорили „найти“, потому что отдѣлка проста, когда подходит для луковеди или вилъ срубленная береза. При изготовленіи божка дѣло очевидно обстоитъ сложнее, но библейское указаніе едвали оставляетъ сомнѣніе въ томъ, что лишь особое, само по себѣ священное дерево или дерево, освященное либо обоготворяемымъ само по себѣ, либо жертвеннымъ огнемъ, тавло въ своихъ корняхъ изображеніе бога. Иначе говоря, и тутъ божка гораздо болѣе „находили“, чѣмъ изготовляли. Идолъ не былъ тогда и изображеніемъ, а самымъ тѣмъ богомъ, какого представляло собою дерево.

Эти замѣчанія и подводятъ насъ къ разсмотрѣнію интереснаго извѣстія изъ приведеннаго выше толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, что язычники скрыли въ пещерахъ свои кумиры во время крещенія. Если мой домысль, что авторъ этого толкованія дѣлаетъ намеки на крещеніе кіевлянъ при Владимирѣ правителѣ, не разумѣетъ ли онъ кіевскія пещеры, т. е. то самое мѣсто, гдѣ возникла Кіево-Печерская обитель?

Происхожденіе Печеръ около Кіева довольно загадочно. Въ составленномъ Несторомъ „Сказаніи что ради прозваса Печерской монастырь“ говорится такъ объ преп. Антоніи: „приде на холмъ, видѣже бѣ Иларіонъ печерьку ископа малу, и възлюбилъ мѣсто то и вселися в немъ“. И далѣе: „собрася брати к нему яко числомъ 12. К нему же в Θεодосій пришедь, пострижеса. И ископаша печеру велику, и церковь, и кѣли иже суть и до сего дня въ печере подъ вѣтхымъ

¹⁾ Castren l. c. s. 203.

монастырем¹⁾. Такимъ образомъ надо думать, что начало пещерамъ положилъ Илларионъ впоследствии первый русскій митрополитъ Кіева, и дѣло его продолжали Антоній и Θεодосій. Однако вѣдь пещеры были не только тамъ, гдѣ они сохранились и до настоящаго времени. Въ Зарубчѣ монастырѣ нѣсколько ниже по теченію Днѣпра нѣкогда тоже были пещеры²⁾. что заставляетъ усумниться въ почивѣ Иллариона и преп. Антонія и Θεодосія. И во вставкѣ изъ Патерика, вошедшей въ лѣтопись, о пещерѣ Иллариона не сказано вовсе. Тамъ сообщается, что Илларионъ облюбовалъ дѣсь на кіевскихъ горахъ, ходилъ туда молиться и построилъ тамъ избу³⁾. Мало этого; въ томъ же самомъ Сказаніи Нестора, вошедшемъ въ Патерикъ нѣсколько выше предполагается совершенно иное происхожденіе пещеръ; соотвѣтственно этому иныя подробности и прибытія преп. Антонія въ Кіевъ: „Антоніе же отъиде въ Русію. И приде въ градъ Кіевъ, и мысляше, гдѣ пребыти. И походя по монастыремъ, и не възлюби ни въ единомъ же гдѣ бы жителствовати: Богу не воляшу. И вача ходати по дебремъ и по горама и по всемъ мѣстамъ. И на Брестовое приде: и обрете пещеру и вселяся в ню, юже бѣ ископали варязи,—и в ней пребысть въ велицемъ въздержаніи⁴⁾“.

Послѣднее извѣстіе, т. е., что пещеры существовали равьше, и возникшій тутъ монастырь лишь воспользовался ими, несомнѣнно правдоподобнѣе. Это подтверждается извѣстіемъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, при чемъ мы находимъ здѣсь объясненіе, какъ того, почему и для какой цѣли были вырыты пещеры въ языческую пору, такъ и самаго стремленія именно на этомъ мѣстѣ основать обитель, какъ оплотъ Христовой вѣры. Нѣкогда въ этихъ пещерахъ расположенныхъ, какъ мы видѣли, подъ священной рощей⁵⁾ хранились языческія святилища, и вотъ совершенно такъ же, какъ горы и холмы, на которыхъ высидись капища, очищало

¹⁾ Патерикъ Кіевскаго Пещерскаго Монастыря. СПб. 1811 г. (Изд. Археограф. Комм.). Стр. 12—13.

²⁾ Срезн. Свѣд. и Зам. т. I, VII стр. 56—57 1-го вып.

³⁾ Шахм Раз. текстъ.

⁴⁾ Патерикъ Кіевск Печ. Мов. Тоже изд. стр. 12.

⁵⁾ См. выше стр. 323.

отъ скверны христіанство повергая идоловъ, и водружая на мѣсто ихъ кресты и церкви, и въ пещеры проникли иноки, они боролись здѣсь со злымъ духомъ, неустанно искушавшимъ ихъ преданность новой вѣрѣ. Оттого и говорится въ составленномъ Несторомъ житіи Θεодосія Печерскаго:

Многу же скорбь и мѣчтаніе злиа дуси творяху ему в пещерѣ той еще же и раны наносяще на нь, яко же о святомъ, и велицемъ Антоніи пишеться: но лививыйся оному, дрязати веля, той сему невидимо съ небеси силу подасть на побѣду ихъ. Кто бо не почюдится блаженному сему, иже в той темнѣй пещерѣ пребываа единъ, множества плѣкъ невидимыхъ бѣсовъ не убояшася, но вѣрпко стоа и, яко храборъ, силенъ, Бога моляше и Господа Іисуса Христа на помощь къ собѣ призывающа. И тако победи ихъ Христовою силою, яко къ тому не смѣти имъ приближатися ему, но и еще имъ издалеча мечты творящимъ ему. По павечервѣмъ бо пѣніи сѣдшу ему, хотящу опочинуть: николи же на ребрехъ своихъ лежаше, но аще коли хотяще ему опочнуть, то сѣдя на столѣ и тако мало поспа, вѣстааше пакы на noctное пѣніе и поклоненіе колѣномъ творяше. Сѣдшу же ему, яко же речеса, в се слышашесе гласъ клопота в пещерѣ отъ множества бѣсовъ: яко се имъ на колесницахъ едущимъ, другимъ же бубны біющимъ и ивѣмъ же в сопѣли сопущимъ,—и тако всѣмъ клнчущимъ, яко трястися и пещерѣ отъ множества плища злыхъ духовъ. Отець же нашъ Θεодосіе, вся сіе слышавъ, не убояся духомъ, но оградився оружемъ крестнымъ... ¹⁾

Весьма возможно, что и другіе рассказы Петеряка и вставки въ лѣтопись о началѣ Печерской Лавры, объ искушеніи старцевъ бубнами и сопѣлями и плясками бѣсовскими отражаютъ борьбу съ нечестью, которая неустанно велась тутъ на

¹⁾ Патерикъ стр. 29 того же изд.

томъ самомъ мѣстѣ, что вѣкогда служило языческимъ святинамъ ¹⁾).

Эти соображенія подтверждаются однимъ очень важнымъ извѣстіемъ Патерника, сохранившимся въ немъ отъ какаго-то такого эпизода, который болѣе поздніе редакторы повидимому старались замолчать или исправить ²⁾).

Въ Патерникѣ разсказывается, что былъ такой монахъ Θεодоръ, родомъ изъ богатыхъ бояръ, раздавшій все свое имѣніе бѣднымъ, и искушалъ его бѣсъ тѣмъ, что заставлялъ сожалѣть объ утраченномъ богатствѣ. Θεодоръ жилъ въ пещерѣ, и вмѣстѣ съ нимъ старецъ Василій, наставлявшій его на благочестіе и спасеніе души. Только случилось разъ отлучиться Василю, и воспользовался этимъ діаволъ для своихъ козней. Онъ явился къ Θεодору въ образѣ Василя и сталъ увѣщевать его найти въ пещерѣ кладъ, якобы непосланный за его подвиги Богомъ въ награду; съ этимъ кладомъ долженъ былъ Θεодоръ покинуть обитель, чтобы вновь явить свою безсребренность, отдавъ и это имѣніе свое убогимъ. Козни діавола были однако разсѣяны и найденный кладъ остался нетронутымъ. Но не увялся діаволъ. Опять во образѣ внока Василя явился онъ къ князю, и сказалъ о кладѣ. Князь Мстиславъ Святополковичъ много послѣ этого мучилъ Θεодора и Василя, требуя отъ нихъ клада. Повстинѣ мученической вѣнецъ приняли оба они, не всхотѣвъ служить любостажавію князя. Они не открыли клада, ссылаясь, что вовсе забыли, гдѣ онъ находится, и разучились уже ихъ сердца поминать о серебрѣ и золотѣ. Такъ и кончину пріями оба моваха мученическую, не предавъ сокровища на зло и корысть, и на соблазнъ людямъ, погрязшимъ въ суетѣ міра сего ³⁾).

Намъ важны такія подробности: пещера, гдѣ живутъ Θεодоръ и Василій, называется „Варяжская“. Находятъ они „злата же и серебра множество и сосуди многоцѣнныи“. Наконецъ когда спрашиваетъ о сокровищѣ Θεодора самъ князь, Θεодоръ говоритъ:

¹⁾ Шахм. Раз. текстъ.

²⁾ Объ исправленіи Патерника см. у Абрамовича. Ислѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерникѣ. СПб. 1902. Стр. 1, 57, 121 и др.

³⁾ Патерникъ, то же изданіе стр. 113—119.

въ житіи святого Антоніа повѣдається, Варяжскій поклажай есть, понеже съсуды Латиньстін суть. И сего ради Варяжская пещера зовется и донынѣ. Злата же и сребра безчислено множество ¹⁾.

Мнѣ представляется совершенно недопустимымъ, чтобы на этотъ „Варяжскій поклажай“ можно было смотрѣть просто, какъ на „погребѣ глубокиѣ“, вырытыя варягами для практическихъ цѣлей. Латинскіе сосуды привезены были съ сѣвера изъ Новгорода, откуда и шли варяги, и они едвали имѣютъ какое либо отношеніе къ языческимъ религіознымъ древностямъ, но самый фактъ существованія „поклажая“ въ горѣ подъ священной рощей, занятой впоследствии монастыремъ, вотъ это—важное извѣстіе, и его отнюдь нельзя обходить молчаніемъ, когда рѣчь идетъ о древнемъ языческомъ Кіевѣ. Оттого я постараюсь обставить его нѣкоторыми данными о почитаніи боговъ и божковъ у язычниковъ восточной Европы, почерпнутыми изъ данныхъ о религіи угро-финскихъ народностей.

Мы видѣли, что ихъ идолы стоятъ на холмахъ и другихъ высокихъ мѣстахъ, въ священныя рощахъ, у источниковъ. Въ Финляндіи и Норвегіи ихъ признаки найдены на горахъ и у водопадовъ ²⁾. Тутъ важное совпаденіе съ условіями той мѣстности, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра.

Новый свѣтъ проливаетъ то обстоятельство, что у угро-финовъ широко было распространено обыкновеніе своихъ домашнихъ божковъ держать въ закрытыхъ мѣстахъ, скрывая ихъ отъ глазъ, какъ чужихъ, такъ и женщинъ, которымъ не дозволялось приближаться къ капищамъ ³⁾. Въ домахъ ихъ держатъ иногда въ корзинахъ ⁴⁾. Всего вѣроятнѣе въ тѣсной связи съ этими предосторожностями мѣста культовъ, гдѣ боги стояли открыто для всѣхъ, и представляли собою во всѣхъ подробностяхъ какъ разъ такое географическое мѣстоположеніе, какъ занятое иновѣрами мѣсто около

¹⁾ Патерикъ, то же изданіе стр. 119.

²⁾ Castren l. c. S. 266; Wolf v. Unwerth, l. c. SS. 13—16.

³⁾ Castren l. c. SS. 209—219; Abercromby l. c. pp. 162—173.

⁴⁾ Abercromby, l. c. p. 164.

Кіева. Одиъ норвежскій миссіонеръ еще въ XVIII в. видѣлъ у лапарей капище, расположенное на горѣ, гдѣ стоялъ каменный идолъ, которому приносились жертвы, а кромѣ того внизу, подъ нимъ въ горѣ были вырыты пещеры и тамъ тоже приносились жертвы ¹⁾. Такіе холмы съ пещерами широко распространены по всей области угро-финскихъ языческихъ древностей; ихъ зовутъ *saiwo* или *rasse-warek*; надъ ними и ставятся „сторьюнкары“. Пещеры или гробницы подъ *saiwo* или *rasse-warek* толкуются современными изслѣдователями, какъ таинственныя гробницы предковъ, особенно славно и угождала богамъ прожившихъ свою жизнь. Тутъ помѣщался земной рай блаженныхъ ²⁾. Мнѣ однако особенно цѣнно такое замѣчаніе объ этихъ *saiwo* или *rasse-warik*, которое находится въ извѣстной книгѣ XVII в. Шеффера „*Larponia*“. Тамъ сказано, что кромѣ каменныхъ изображеній (*storjunkar*) у лапарей было еще много божковъ, выточенныхъ изъ березы: „изъ этого дерева, говоритъ Шефферъ, они изготовляютъ множество божковъ во время жертвоприношеній, и когда они покончатъ съ этимъ дѣломъ, они сохраняютъ идоловъ въ пещерѣ у какого либо холма“ ³⁾. Я подчеркнул послѣднія слова, потому что они представляются мнѣ ключемъ, къ пониманію бѣглыхъ намековъ изъ толкованій на „Слово о законѣ и благодати“, касающихся, какъ я старался показать, прошлаго Кіево-Печерской Обители.

Въ самомъ дѣлѣ. И лѣтопись, и Патерикъ говорятъ намъ, что на горѣ стояло капище и мѣсто это занялъ Иларіонъ, избравъ его мѣстомъ молитвы. Вѣраіе всего гора была покрыта священнымъ лѣсомъ. Внутри горы находились пещеры, и изъ Патерика мы знаемъ, что ихъ звали Варяжскимъ покложаемъ; занявъ эти пещеры монахи и нашли тамъ латинскіе сосуды. Стоять только присоединять къ этимъ совершенно

¹⁾ Hammond. Den Nordiske Missionshistorie S. 737—739, приведено у Wolf v. Unwerth'a l. c. S. 10.

²⁾ Такого мнѣнія Wolf v. Unwerth'a, что согласно съ замысломъ его книги, выдвигающей почитаніе предковъ, какъ основной принадлежъ всей религіозной жизни языческихъ народовъ сѣвера.

³⁾ Приведено въ статьѣ D. Mac Ritchie. Idol-worship among the arctic Races of Europe and Asia, въ Transact. of the 3d Congr. f. the H. of Rel. I. 41. Макъ-Ритчи ссылается на англійское изданіе „*Larponia*“ Oxford 1874.

достовернымъ извѣстіямъ еще то, согласно которому язычники Кіева прятали въ пещеры своихъ деревянныхъ божковъ, и мы получимъ полное описаніе капища отвѣчающаго по своему устройству, какъ географическому, такъ и архитектурному, угро-финскимъ мѣстамъ культа, т. е., — поскольку установлена близость угро-финскихъ и варяжскихъ религіозныхъ древностей—и варяжскую заіво со sorjunkar'omъ на верху горы и пещерами подъ нимъ, куда прячутся деревянные маленькіе идолы.

Мы можемъ подвести теперь итоги многобожію славяне-язычниковъ.

У нихъ было множество мелкихъ домашнихъ идоловъ, происхожденіе которыхъ объясняется въ связи съ древопоклонствомъ и огнепоклонствомъ. Обращаю вниманіе на то, что Шефферъ категорически говоритъ объ изготовленіи идоловъ во время жертвоприношенія, т. е. очевидно изъ священнаго или освященнаго жертвой дерева, какъ разъ такъ, какъ повѣствуетъ о томъ приведенное выше библейское извѣстіе. Деревянныхъ идоловъ каждая семья-община держала подобно воршудамъ современныхъ инородцевъ сѣверо-восточной Россіи и Сибири, въ скрытыхъ мѣстахъ. Такихъ идоловъ вѣроятно брали съ собою и въ походы, и торговые предпріятія. Трудно сказать, въ какой мѣрѣ,—и у другихъ языческихъ народовъ этого прослѣдять до сихъ поръ не удалось,—связаны по своему происхожденію съ домашними идолами идола племенные, мѣстные, торговые. Я постараюсь однако намѣтить возможность ихъ сближенія.

Основное различіе идоловъ этого послѣдняго типа отъ домашнихъ божковъ—ихъ общественное признаніе. Оттого конечно и не надо ихъ было скрывать, что почитаніе ихъ обобществилось; чтуть ихъ болѣе сложныя организаціи, чѣмъ семья-община; значитъ, нѣтъ страха за посягательство на нихъ, и благо даютъ они цѣлому населенію, а не отдѣльно какой-либо малой группѣ своихъ моельщиковъ. Съ сельско-хозяйственной вѣрой связаны эти идола черезъ древопоклонство, обоготвореніе источниковъ и вообще вмѣсталища влаги, наконецъ черезъ почитаніе камней и скалъ. Эти боги, если они деревянные, не выскаивались изъ корней скрытыхъ въ землѣ, а вырѣзывались изъ священнаго дерева. Многіе изъ

нихъ были просто деревья. Рядомъ съ деревянными—камни и высѣченные изъ камня человѣческіе образы. Были ли боги звѣрянаго вида?—мы не знаемъ. Капища такихъ боговъ открыты. Они на высокихъ мѣстахъ и въ священныхъ рощахъ. Мы видѣли только, что они располагались и надъ естественными или искусственными пещерами. Чтобы эти пещеры носили похоронный характеръ и служили мѣстомъ рая для блаженныхъ предковъ, что касается славяно-русовъ, то во всякомъ случаѣ—извѣстій нѣтъ. Не знаемъ мы и самого главнаго,—это затрудняетъ установленіе взаимныхъ отношеній этихъ идоловъ съ семейно-общинными или домашними:—какъ, кѣмъ, при какихъ обстоятельствахъ установлены были языческія святилища.

Нѣсколько яснѣе обстоятъ дѣла съ тѣми богами общественнаго характера, которые стояли на торжищахъ или связавы съ родомъ какого-либо именитаго князя.

Отъ Ибнъ Фадлана дошло до насъ описаніе торговаго капища, в мы знаемъ имя подобнаго бога по совершенно инымъ, постороннимъ извѣстіямъ. Это—Волосъ. Особенно цѣнно при этомъ, что изъ разсказа Ибнъ-Фадлана можно себѣ дать отчетъ о дѣловомъ назначеніи подобнаго идола. Онъ служить посредникомъ между продавцами и покупателями, в отъ него ждуть той и другой себѣ пользы и выгоды. Торговый богъ даетъ барышъ. Отсюда его разноплеменный характеръ. Его чтутъ всѣ гости съѣзжающіеся на торгъ, кто бы они ни были: чудь, словяне, норманны; только исповѣдующія болѣе опредѣленную вѣру и ужъ конечно тѣ, кто преданы одному Истинному Богу—христіане, евреи, мусульмане, не ставятъ прибѣгать къ мистическому посредничеству подобнаго идола. Торговый богъ можетъ также какъ бы оторваться отъ своего идола: идолъ Волоса—на Подолѣ, такой же идолъ—въ Ростовѣ, возможно, что другіе Волосы-святые боги стояли и въ прочихъ центрахъ торговли. Торговый богъ приобретаетъ и государственное значеніе, поскольку—такъ было въ договорахъ между Русью и Византіей—онъ оказывается посредникомъ и при столкновеніяхъ двухъ договаривающихся о мирѣ, воевавшихъ между собою народовъ или какихъ-либо болѣе или менѣе государственныхъ организацій. Ясно, что широко тогда можетъ быть развитіе и могучъ ростъ вліянія по-

добного Бога. Создается около него все болѣе усложняемая традиціей, отвѣчающая все болѣе расширяющимся потребностямъ вѣры. Вокругъ такого бога на его капищѣ стоитъ цѣлая система болѣе мелкихъ божковъ; а ригіи можно было бы утверждать, что этихъ божковъ начнутъ ставить въ зависимость съ главнымъ богомъ; они окажутся его дѣтьми, женами, вообще членами его семья. Возникаетъ Олимпъ, и поэтизируютъ его сначала простые, а дальше болѣе разнообразные мифы.

На примѣрѣ Перуна, если только правильно мое толкованіе содержащихся о немъ въ лѣтописи свѣдѣній, можно представить себѣ, какъ возвышается дружинно-княжескій богъ и какъ приобретаетъ онъ широкое государственное значеніе. Для этого онъ выносятся изъ дружинно-княжескаго двора на высое мѣсто, и тогда ему требуется большее почтеніе, большія жертвы, иногда даже человѣческія, чѣмъ для мѣстныхъ или племенныхъ боговъ. Такъ же высоко становится его держава, какъ и власть сильнаго князя и его дружины, собирающихъ дань по многимъ и далекимъ путямъ какой-либо страны. Перуиѣ властвуетъ надъ Дажьбогомъ и Дажьбожьими внуками, надъ Стривогомъ и стривожьими внуками, надъ фивской Мокосью и торскимъ Хорсомъ, надъ загадочнымъ Симарломъ, и всѣ ихъ развоплеменные жертвователи-идолопоклонники этимъ самымъ входятъ въ одно государственное цѣлое, символически и сакрально представленное въ капищѣ гѣмъ, что болѣе мелкіе, племенные побѣжденные боги окружаютъ главнаго и великаго идола, установленнаго великимъ княземъ и его дружиной.

Т Е К С Т Ы.

- А. Слово вѣдоего Христолюбиа.
- В. Слово святаго Григорья изобрѣтено
я толцѣхъ о томъ, како первое по-
гавнсуше языци являлися ідо-
ломъ.



Prolegomena.

Издаваемые здѣсь два основныхъ поученія противъ язычества и двоевѣрія составляютъ выводъ изъ II и III главъ настоящей работы. Изданіе это однако нельзя назвать критическимъ, такъ какъ оно предпринято, хотя и филологомъ, но не славистомъ. Вопросы языка не затронуты вовсе. Единственная цѣль, какую преслѣдуетъ настоящее изданіе обихъ Словъ, это установить редакціи, черезъ которыя они прошли, чтобы можно было ими сознательно пользоваться, какъ источникомъ по религіознымъ древностямъ.

Напомню, какія редакціи удалось обнаружить.

А. „Слово вѣсоего Христолюбца“, повидимому, развивалось до своего окончательнаго вида путемъ слѣдующихъ редакцій:

1-ая редакція. Уже самая первая фраза этой редакціи показываетъ, что Слово составлено съ значительнымъ уклономъ въ сторону жидовствующей ереси. Это выразилось въ полномъ смѣшеніи „новыхъ людей“ Новаго Завѣта съ послѣдователями пророковъ Ветхаго Завѣта. Двѣ черты такого замысла нашего Слова сохранились въ немъ и до конца. Съ

одной стороны, таковы ссылки на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“, а съ другой—таже мысль о близости Ветхаго и Новаго Завѣта, выразившаяся въ словахъ: „глаголетъ бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ людей, приходящихъ во крещеніе“. Въ своемъ первоначальномъ видѣ Слово преслѣдовало лишь пары и народныя забавы. О язычествѣ оно не сообщало ничего.

2-ая редакція вводила замѣчанія о родѣ и роженницѣ. Можетъ быть, тогда же была сдѣлана попытка „исправить“ текстъ, ослабивши ея жидовствующій замыселъ. Однако, точно установить эту редакцію намъ не удалось.

3-я редакція должна быть названа скорѣе завершеніемъ цѣлой серіи редакцій, при чемъ сколько ихъ было, мы не знаемъ. Тутъ вводятся имена языческихъ боговъ и даются кое-какія свѣдѣнія вообще о языческихъ вѣрованіяхъ. Въ своемъ окончательномъ видѣ эта серія редакцій представлена въ П.

4-ая редакція совпадаетъ съ тѣмъ, что было названо общимъ родоначальникомъ ЗЦ и НС. Она отличается отъ предшествующей лишь очень немногимъ: преимущественно одной фразой, увѣщающей воздерживаться отъ „треблденія“. Мы знаемъ лучше всего эту редакцію по ЗЦ, но самый этотъ текстъ представляетъ собою нѣкоторыя совершенно самостоятельныя отклоненія: только одинъ текстъ ЗЦ вставилъ средь другихъ боговъ еще имя Волоса; онъ также старался придать большую литературность изложенію. Вставка о Волосѣ, скотьемъ богѣ, вѣроятноже всего, настолько же поздняя, какъ и самая рукопись.

5-ая редакція должна быть названа окончательной. Мы знаемъ ее по НС, съ которымъ она и совпадаетъ. Введено цѣлое множество новыхъ вставокъ. Самъ текстъ НС развитъ больше, согласно тому замыслу, въ какомъ онъ задуманъ. Поученіе это было „соборное“. Оно обращалось, какъ и прежнія, къ приходскому священству, съѣхавшемуся на соборъ, но здѣсь этотъ характеръ проповѣди усилень.

В. При изученіи текста „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое поганя суще языци владялися идоломъ“ обнаружилось одной редакціей больше. Ихъ не пять, а шесть.

1-ая редакція составляет сокращенное переложение въ-вторыхъ выдержекъ изъ „Слова Григорія Богослова на Бого-явленіе“, при чемъ довольно близко придерживается текста, дошедшаго до насъ по рук. XI в. древне-славянскаго пере-вода этой проповѣди. Специально о язычествѣ восточныхъ славянъ эта редакція не говорила ничего.

2-ая редакція, какъ и 2-ая ред. „Слова вѣкоего Христо-любца“, вводила свѣдѣнія только о жертвенныхъ трапезахъ роду и роженцѣ и старалась установить связь ихъ съ язы-чествомъ другихъ народовъ. Упоминаетъ она лишь народы южные. Въ отличіе отъ 2-ой ред. „Слова Христолюбца“ текстъ той же по счету ред. даннаго слова можетъ быть возстановленъ.

3-я редакція усиливала воображаемую фильцію тра-пезъ роду и роженцамъ съ вѣрованіемъ южныхъ странъ и ввела еще свѣдѣнія о Перунѣ.

4-ая редакція ввела вставку объ упыряхъ и берегняхъ и сообщала хронологическую справку о послѣдовательности въ развитіи языческихъ вѣрованій. Можетъ быть, та же ре-дакція, а можетъ быть, и еще другая, ввела еще вѣсколько именъ древнихъ русскихъ боговъ. Если это сдѣлано не одно-временно со справкой объ упыряхъ и берегняхъ, то, на эту четвертую редакцію надо смотрѣть, какъ на завершеніе цѣлой серіи, прѣчемъ въ окончательномъ видѣ, хотя и съ пропу-сками, она представлена въ П.

5-ая редакція есть общій родоначальникъ КБ и НС. Такъ какъ въ КБ не содержится рѣшительно ничего, чего не было бы въ НС, можно сказать, что КБ и есть пятая редакція.

6-ая редакція — окончательная. Она ввела новый рядъ многочисленныхъ вставокъ совершенно такъ же, какъ и окон-чательная редакція „Слова вѣкоего Христолюбца“. Предста-влена она въ НС, но НС содержитъ въ себѣ и индивидуаль-ную особенность: замѣтку о прибытіи переписчика или ком-пильатора въ Царьградъ. Существовала ли окончательная ре-дакція безъ этой приписки, мы не знаемъ. Если нѣтъ, то тогда, значить, авторъ послѣдней замѣтки и есть послѣдній редакторъ, и между НС и окончательной редакціей можно по-ставить знакъ равенства.

Въ настоящемъ изданіи даны прежде всего первоначальныя или первыя редакціи обонхъ Словъ. Она возстановлены, разумѣется, по П, при чемъ приняты въ соображеніе и данныя другихъ нашихъ текстовъ. Въ правописаніи я слѣдовалъ П.

Изъ послѣдующихъ или, точнѣе, промежуточныхъ редакцій между первыми и окончательными дана только 2-ая редація „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“. Иначе поступить было нельзя, такъ какъ 2-ая редація „Слова нѣкоего Христолюбца“ дѣлякомъ оказалась не возстановимой. Что же касается до послѣдующихъ, то во-1-хъ я изъ нихъ далеко не всѣ вообще должны подлежать возстановленію, а во-2-хъ, именно тѣ, что возстановимы, не представляютъ принципіальной важности. Въ самомъ дѣлѣ. Какъ было только что разъяснено, возстановимы: конецъ серіи редакцій, объединенныхъ названіемъ 3-ей редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“, потому что онъ представленъ въ П, 4-ая ред. того же Слова, какъ она представлена въ ЗЦ, 4-ая ред. „Слова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ“, какъ она представлена въ П, 5-ая ред. того же Слова = КВ. Но всѣ эти редакціи лишь развиваютъ послѣдовательно процессъ, начатый съ того момента, когда, послѣ упоминанія о родѣ и роженцахъ, стали вписывать то—то, то—другое извѣстіе объ язычествѣ. Что, когда вписано, имѣетъ лишь второстепенное значеніе. Установить послѣдовательность нарастанія вставокъ имѣло значеніе для пониманія окончательнаго текста; оно было важно также и для историко-литературныхъ соображеній. Но для этого достаточно ихъ показать типографскимъ способомъ при изданіи окончательной редакціи. Такъ я и сдѣлалъ, руководствуясь тутъ еще тѣмъ, что послѣдовательное измѣненіе самаго основного текста, прослѣдить во всѣхъ перечисленныхъ редакціяхъ совершенно невысказуемо.

Оттого, кромѣ первоначальныхъ редакцій обонхъ Словъ, дается еще лишь 2-ая редація „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“, важная тѣмъ, что наши книжники оговариваютъ лишь такой пережитокъ язычества, который немедленно же вызвалъ появленіе двоевѣрія. Остальной текстъ этой 2-ой редакціи совершенно тожде-

ственъ съ текстомъ 1-ой ред. и отличается лишь введеніемъ вставокъ А, В, С, D, Е.

Окончательныя редакція даются по НС. Но эта окончательная редакція есть одновременно и окончательное извращеніе первоначальнаго текста. Методологія же филологическихъ изданій вся дѣлкомъ направлена на борьбу съ извращеніемъ текстовъ, какъ слѣдствіемъ частой переписки. Какже тогда быть? Изъ этого затрудненія я и постарался выдти, давъ текстъ НС, совсѣмъ въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ находится въ рукописи, но при этомъ, такъ какъ наши памятники издаются здѣсь, чтобы облегчить пользованіе ими, какъ источникомъ по религіознымъ древностямъ, то мнѣ и пришлось удалить изъ НС все, что препятствуетъ этому и только въ этомъ смыслѣ препарировать его. Надѣюсь, что читатель легко разберется въ судьбѣ нашихъ поученій, читая ихъ въ предлагаемомъ изданіи. Для этого надо только помнить слѣдующее:

Русскими заглавн. буквами А, Б, В означены вставки 2-ой, 3-ей и 4-ой ред. Сл. н. Хр., маленькими русскими же буквами; а¹, а², а³, б¹, б², и в—вставки 5-ой ред. и индивидуальная вставка ЗЦ того же Слова.

Латинскими заглавн. буквами: А, В, С, D, Е означены вставки 2-ой ред. „Сл. о т. в. п. с. лз. вл. ид.“, маленькими латинскими: а, в, с,—вставки 3-ей и 4-ой ред. того же Слова, греческими α и β—вставки 5-ой ред. и, наконецъ, α', β', γ', δ' вставка 6-ой.

Напомню, что вставки названы алфавитными знаками лишь тогда, когда онѣ имѣютъ значеніе для религіозныхъ древностей.

При передачѣ орфографіи пишу ш и о одинаково о, ѣ, у и ѡ одинаково у, ѡ и ю—я, ѣ и є—е.

Объясненіе типографскихъ знаковъ.

Петить (мелкій шрифтъ) обозначаетъ основной текстъ, когда въ него вводятся вставки.

Жирный шрифтъ—первыя вставки въ такомъ текстѣ, гдѣ за ними или надъ ними идутъ другія.

Жирный шрифтъ въ разрядну—послѣдующія вставки въ томъ же случаѣ, т.-е. вторую серію вставокъ.

Курсивъ и особый жирный шрифтъ — послѣдующія за этимъ вставки въ томъ же случаѣ, т.-е. третью серію вставокъ.

Корпусъ (та же печать, что и всюду въ книгѣ)—послѣднія вставки воспроизводимой редакціи, независимо отъ того, были или нѣтъ до этихъ вставокъ болѣе равнія.

Въ () заключаю возстановляемыя буквы, слова и фразы, которыхъ въ текстѣ, которому слѣдую, нѣтъ, или когда, какъ въ текстѣ „Сл. н. Хр.“, оконч. ред. для смысла приходится повторять слово или предложеніе.

Въ [] заключаю такія вставки, которыя надо нарочито выдѣлить для удобства.

служить для той же цѣли.

Знакъ: * замѣняетъ пропущенныя слова, причемъ одновременно и относитъ въ примѣчаніе.

А. 1-ая Редація „Слова нѣкоего Христолюбца“.

Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правои вѣре. Господи
Благослови!

Ілья Фезвитянинъ, закладый ерѣя и жерца ідольския
числомъ 300, не мога терпѣти крѣстьянъ * двоевѣрно жи-
вущихъ, (рече: „ревнуя, поревновах по Господѣ Вседер-
жителѣ“ *)). Не хужши сут еретиковъ, ни жидовъ, іже в
вѣре і во крещені тако творят, не токмо невѣжи, но и вѣжи:
попове і книжници. Аще ли не творят того вѣжи, да пьютъ
і ядят моленное то брашно; аще ли не пьютъ, пи ядят, да
вядят дѣяннѣ ихъ злая; аще ли не вядятъ, да слышать,
і не хотятъ ихъ поучити. О таковыхъ бо пророкъ речеть:
„окаменѣ сердце люднѣ сихъ, оушма тяжко слышат,
очи свои сомжяша“ **). Павелъ въ Римляномъ рече: „от-
крыеться гавѣвъ Божию с небесѣ на все бещестье і на
неправду человекю, скрывающимъ истинну в неправдѣ.
Имъже разумѣнне Божие явѣ есть“ ^{в)}). Самъ Господь
рече: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“ ^{вв)}).
Человѣци в вѣре погибаютъ лихими пастухи, оучители без-
умными. Аще не лишаться проклятаго моленья и службы

* Проп: во.

а) О конструуціи этой фразы см. въ гл. II, стр. 32—33.

б) Этотъ текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.

в) Пропущенъ толкъ см. выше въ гл. II, стр. 33, гдѣ объяснено, почему
это позднѣйшая вставка.

*) Звъ Царствъ, 19, 10 и 14. **) Исайя 6, 10. в) Римл. 1, 18—19.

вв) Исайя 16, 8.

дьяволя, то достоин огню негасимому. Сижь оучители будут имъ поддѣгнѣта, аще ихъ не обратять от дѣла того сотонина. Глаголетъ бо пророкъ от лица невѣрныхъ людїи, приходящихъ во крещенье і оученью добрыхъ дѣл: „да обратять вы боящися тебе і вѣдущи свидѣнїя твоя“ *). Се же молитъ книжникъ. Павелъ рече: „горе чловѣку тому, имъ же соблазвнѣтся миръ“ **). Рече Господь: „іже добръ наоучитъ хто, то великъ наре[че]тся во царствїи небеснемъ“ †). Павелъ рече *: „аще многи наставники имате о Христѣ, но не многи отцѣ. О Христѣ бо Исусѣ азъ вы родихъ Еувангелиемъ. Молю же вы ся: подобници ми будите“ ‡). Будите же вы, попове-книжници, подобници Павлу, великому оучителю †); оучите же людя на добро і обрацайте ихъ от лсти дьяволя в вѣре истиннѣйшїи, служити истинному Богу. Да і вы речете пред Богомъ пророческимъ гласомъ: „се азъ и дѣти моя, яже ми далъ еси, Господи“ °), и азъ я родихъ оученьемъ. Того ради пьете, ясте і дары емдете от нихъ. Аще ли не хотите оучитъ ихъ, то не примѣшайтеса имъ по еувангельскому слову: „аще имаша око свое лукаво, то истинна е вонъ, аще ли руку, то отсѣця ю; лучше бо одинъ оудъ погибнетъ, нежели все тѣло“ ×). Не можетъ бо погибнутъ праведникъ про беззаконника. „Кое причастье свѣту къ тмѣ °), кое причастье Христу с бѣсомъ“ ××), тако же і служащихъ Богу, кое причастье къ служащимъ бѣсомъ і оугодья дьяволя творящимъ. Павелъ ко Коренфѣемъ рече: „Братья, писахъ вамъ посланья: не примѣшайтеса къ блудникомъ, ни к рѣвоимдемъ, ни грабителямъ, ни корчмитомъ і къ служащимъ кумиромъ. Но должни есте от мира сего ізыти **). Нынѣ же писахъ вамъ не примѣшайтеса, аще ти есть братъ

* Пропускаю слова: къ Римляномъ, такъ какъ текстъ изъ Коринѣ.

** Проп. тольк: рѣше оумрети.

†) Вся фраза восстановлена по ЗЦ и НС.

‡) Восстановлено по НС, т. е. это слова Апостола.

*) Иер. 42, 2. **) Галат. 1, 9. †) Матв. 5, 19. ‡) 1-ое Коринѣ. 4, 15 и 16. °) Исайя 8, 18. ×) Матв. 5, 29. ××) 2-ое Коринѣ. 6, 14—16.

такъ, ли блудникъ, ли рѣзонмецъ, ли корчмятъ, ли пьяница, ли служитель кумирескъ^{а)}; с таковымъ ни пити ни ясти^{*)}). Но изверзите таковаго. „Таковни бо царства Божия не наслѣдять“^{**)}, Окаменѣ бо сердце ихъ в неистовомъ пьянствѣ і быша слуги кумиромъ. Яко ж бо пшеть: „сѣдоша бо людне пити и ясти * і вѣсташа играти и соблуднша со ближники своими, і того дня погыбе ихъ 23000“^{б)} за свое неистовое пьянство. Того ради не подобае крѣстьяномъ игръ бѣсовскихъ играти. Сеже оученье намъ вписася на конецъ вѣка, да не во лжу будемъ рекли, крѣщающеса: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангель его, і всего студа его, да общахомъся Христови. Да аще ся общахомъ Христови, то чему ему не служимъ, но бѣсомъ служимъ і вся оугодья имъ творимъ на пагубу душамъ своимъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ видетъ во царствіе мое, рекъ ми: Господи, Господи, но творіи волю отца моего“^{вв)} Павелъ рече: видѣхъ облакъ кровавъ распростертъ надъ всѣмъ миромъ і воспросихъ, глаголя: Господи, что се есть? І рече ми: се есть молитва человѣчская, смѣшена с беззаконьемъ^{бб)}). Того ради рече Господь: „не можетъ рабъ работатъ двѣма господама; одного возлюбитъ, а другого возненавидитъ“^{г)}). Тако и мы, братья-возненавидимъ дьявола, а Христа возлюбимъ[и], вонъ бо крѣстимъся, вонъ облекомъся^{бг)}). Его хлѣбъ ямы і чашу его пьемъ, оумираемъ, здрави бываемъ о немъ, рекуще: Слава Тобѣ о всемъ данымъ намъ Тобою, не токмо же здѣ, но и в будущемъ вѣцѣ. Рече же Павелъ: „что оубо требы владутъ странн бѣсомъ, а не Богу. Не велю же вамъ общникомъ быти бѣсомъ. І не можете бо пити чаши Господня и чаши бѣсъ, і не можете бо причаститися трапезѣ Господня

* Пропущена аставка въ текстѣ: не въ законѣ, но во оупоі и быша пьянл.

а) Текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.

б) Послѣднія два слова возстан. по ЗЦ.

*) 1-е Коринт. 5, 9—11. ***) Тамъ же, 6, 10. б) Тамъ же, 10, 7 и 8.

вв) Матѣ. 7, 21. бб) Видѣвіе ап. Павла ср. Тлх. Отр. р. лит. II, стр. 43

г) Матѣ. 6, 25.

и трапезѣ бѣсъ“^{а) *)}), да не розгнѣваемъ Бога. Таже рече^{б)}: „аще кто повѣсть вамъ, яко се требно кумиромъ, не ядите, того дѣла повѣдовъшаго“^{в) **)}). „Аще ли пьете ілія ясте, то все въ славу Богу творите“^{г)}). Господня бо есть земля, исполненіе и конци ея. Таже рече^{д)}: „все ми деть есть, но не все на ползу, аще чреву брашно, і брашно чреву, то Богъ да упразнит“^{е) †)}. Рече же Павелъ: „братья, очистимъ собе от всякия скверны, плотскія і душевныя, но творящи святню въ страсть Божию“^{ж) ‡)}). Всѣмъ бо намъ подобаеть стати предъ судищемъ Христовымъ, да примемъ кождо по своимъ дѣломъ, яко же есмы створили ілія добро, ілія зло. Вѣдуше оубо страхъ Господень, почто оубо не воспримаемъ разумна глаголющая и ведущая ны богоумнымъ оученьемъ в спасенъе?^{з) §)} Надѣюжеса на ваше спасеніе и на свѣдѣнъе, яко не вѣще глаголю^{и) ¶)}). Видѣ бо яко обрѣтенъе хочетъ быти моего спасенъя і вашего. „Аще быхомъ сами ся осужали, не быхомъ осудивни были. Судими же от Господа наказани есмы, да с ненаказанными осужени будемъ“^{к) **)} ††). Братья, не велю же вамъ не вѣдати бесѣды сея, но і вѣмъ будяте на ползу, хотящимъ спастися, истергните отъ сѣти дьяволя, да придемъ къ пречистому свѣту Господа нашего Іисуса Христа. И в Тимоѣю рече: „вѣмъ яко добръ законъ, аще кто законнѣ творить, яко правдиву законъ не лежитъ“^{л) †††)}). Беззаконнымъ же, непокоривымъ, противящимъся здоровому оученью и нечестивымъ, худящимъ отпа і матеръ славы Божия не

а) Послѣднія три слова изъ НС.

б) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.

в) Посл. три сл. изъ НС и ЗЦ.

г) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.

д) Разстановка словъ въ этой фразѣ возст. по НС.

е) Этой фразы въ П. нѣтъ.

ж) Конецъ текста Ап. въ П. пропущенъ.

з) Этого текста въ П. нѣтъ.

*) 1-е Коринт. 10, 20 и 21. **) Тамъ же, 10, 28. † Тамъ же, 10, 31.

‡ Тамъ же, 6, 12 и 13. §) 2-ое Коринт. 7, 1. ¶) 1-ос Коринт. 11, 31—32.

† Тамъ же, 1, 8 и 9.

наслѣдствіи. Хвала си есть свѣдѣнія нашего въ простынѣ и въ чистотѣ Божней, а не въ мудрости плотнѣи^{а)}). „Молю вы именемъ Бога нашего Іисуса Христа, да то же глаголете вси, да не будутъ въ васъ разори^{б)}). Да будѣте свѣршени въ томъ же умѣ и въ томъ же разумѣ“^{в)} г)^{д)}). Възвѣсти бо ми ся о васъ и предъ вами благодать и миръ отъ Бога и Отца Господа Нашего Іисуса Христа^{е)}). Хвалю Бога моего о^{а)} васъ, о благодати Божней, данѣи намъ яко свѣдѣніе Христово извѣстися в васъ: яко вамъ не лиховать никакого же дара, чающе пришествія Господа нашего Іисуса Христа, иже посадить вы во дворѣхъ жизни вѣчныя, со всѣми служащими Ему, всегда и нынѣ и присно^{б)}).

а) Начало и конецъ фразы возстан. изъ ЗЦ.

б) Въ НС: которы; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

в) Въ П. только самыя первые слова текста.

г) Беру эту послѣднюю фразу изъ ЗЦ.

д) Въ П.: і васъ.

е) Послѣдніе пять словъ изъ ЗЦ и П.

Окончательная редакція того же Слова.

(Заклавіе НС: Сеже изложено от многословесных книгъ пѣхымъ хрестолюбцемъ, ревнителемъ по правѣи вѣрѣ, на раздроушение лести неприязнивѣ, на оукоръ творящимъ таковая, на поучение правовѣрнымъ и на причастіе боудущаго вѣка, послушающимъ книгъ свхъ, святыхъ, и творящихъ дѣломъ повелѣнія въ оставление грѣховъ).

Якоже Илья безвѣтѣннѣ, заклавъ верѣя и жерциѣ идольския числомъ яко до трисотѣ, — в рече „ревноуя, поревновахъ по Господѣ Бозѣ моему вседержителю“¹⁾, *) тако и сеи¹⁾ не мога тѣрпѣти хрѣстьянъ двовѣрно живущихъ. *** ~ Извѣроуютъ въ Пероума, и въ Хърса и въ Сима, и въ Рыгла, и въ Мокошь, и въ вилы, ихже числомъ тридесѣте сестрениць, — глаголють — оканьвни — невѣгласи, и мнѣть²⁾ богынями, и тано кладоуть имъ требы и — корован имъ молятъ — коуры рѣжють; и огневи молятъ же ся, зовуще его сварожичьмъ;³⁾ и чесновитокъ, богомъ же творять, * егда же⁴⁾ боудеть оу кого пмръ, тогда кладоуть въ вѣдра и въ чашѣ и пють, веселящеса о идолѣхъ своихъ. — И егда же оу кого ихъ боудеть бравъ, * творять съ боубьвы и съ сопѣзьми, и съ многими чудесы бѣсовьскимъ;

*** Провускаю азъ НС: иже суще хрѣстьяне.

* Проп. и

¹⁾ Въ НС: сми; возстановляю по П

²⁾ Въ НС: то все творить боги и.

³⁾ ЗЦ: сварожницею

и нно же сего горѣесть: устроише срамоту моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, пьютъ и, выпемше, осморывають и облизвають и цѣлоуютъ. Не хоужше соутъ жидовъ и еретикъ — и болгаръ, — иже въ вѣрѣ и въ хрещеніи соуще, а тако творять. Не токмо же то творять невѣжѣ, въ и вѣжѣ, попове и книжници; аще ли не творять того вѣжѣ, да пьютъ и ядятъ моленое то брашно; аще ли ни пьютъ, не ядятъ, да видятъ дѣяннѣя та ихъ злая; аще ли не видятъ, да слышатъ, и не хотять ихъ поучити. О таковыхъ бо пророкъ рече: „окаменѣ сердце люднн сахъ, и оушима тяжко слышаша, и очи словъ съмѣжнша“. *) И Павелъ къ Римляномъ рече: „Открыется гнѣвъ Божій с небесе на все бешестье, и на неправдоу человекю, съкрывающимъ истину въ неправдѣ. Имиже разоумѣние Божие явѣесть. Въ нихъ Богъ бо имъ яви“. **) Нъ си не хотять оучити. — И самъ Господь рече: „мнози пастоуси погубиша виноградъ мой“. †) — Пастоуси соутъ оучители, — попове — а виноградъ вѣра, — а соущее во виноградѣ въ вѣрѣ человекю. — Человѣци во вѣрѣ * погибають лхыми учителя, безоумными невѣгласы. Да аще тако творяци * не лишаться †) проклятаго того моленія и слоужбы тоѣ дьяволѣ, то достовни боудутъ огню негаснмому и смолѣ присповрющан. — Саже учителя под вами боудутъ, аще ихъ не обратять от дѣлъ тѣхъ сотоннѣ. Пророкъ бо глаголетъ отъ лица невѣрныхъ †) люднн, приходящихъ въ хрещеніе и ученію добрыхъ дѣлъ: †) „да обратять ны боявшися тебе и вѣдоущи свѣдѣннѣя твоя“ †) Се же молветъ книжникомъ, †) ти бо вѣдять свѣдѣннѣя Божия; а не вѣдающимъ свѣдѣннѣя недостовнѣ попомъ быти, тако бо и въ заповѣдехъ глаголетъ: аще невѣжа боудеть поставленъ попомъ, да азвѣржется. — Павелъ бо рече: „горе томуу имиже съблазна приидеть“. †) — Нъ се е пришла и расплодилася всюдоу. И пакы рече Господь: †) „иже кто добрѣ наоучитъ, тѣ великъ наречется

* Пропускаю: и

†) Изъ П; въ НС и ЗЦ: ошнбуться.

†) Изъ П; въ НС и ЗЦ: невѣжествныхъ.

†) Послѣднѣя три слова изъ П и ЗЦ.

†) Изъ П и ЗЦ; въ НС: попомъ.

†) Изъ П.

†) Исая, 6, 10.

**) Римл. 1, 18—19.

†) Исая 16, 8.

†) Іер. 42, 2а.

†) Галат. 1, 9.

въ царствіи небесномъ". 1) *) ~ Аще бы кто хотѣлъ научити, да прочи навѣгласи не дадутъ, зависти ради, и на оубиство попоущаются, яво же на Исоуса жидовстив архирери и князьици. ~ И пакы Павелъ рече къ Римляномъ: „аще и многы наставники имаете о Христѣ, нь немногы * отцѣ. О Христѣ бо Іисусѣ Евангильемъ азъ вы родихъ. Молю же вы ся, подобныци ми боудете" **). ~ То се вамъ, попомъ молвить Павелъ, моля. ~ Боудете же вы, внижници 2)-попове, подобныци Павлоу, великому оучителю; оучите же люди на добро и обраццаете отъ лъсти тоѣ дьяволѣ къ вѣрѣ истиннѣй, слоужити единому Богу. Да и вы речете предъ Богомъ пророческымъ гласомъ: „се азъ и дѣти моя, 3) еже ми далъ Господь,“ 4) 5) азъ родихъ ученьемъ. ~ Аще ли ни то, что имаши отвѣщати, а слышиши: „ему же буде дано много, много отъ него и встѣжуютъ“; и пакы рече: „связавше ему роуцѣ и нозѣ, въверзѣте лѣнниваго раба въ тьмоу кромѣшнюю, скрившаго талантъ“. 6) Талантъ есть оученье. ****) ~ Того бо ради 7) пѣте, и ясте, и дары емлете оу нихъ. А аще ли 8) поучити ихъ не хочете и ~ аще тако дѣюще есте, ~ да не примѣшантесе къ нимъ ни дружбы съ ними держите по евангельскому слову, *имже рече*: „аще имаеши око твое лоукаво, встѣкни е, аще ли роукоу, то отсѣщи ю. Лоуце бо есть, да одивъ оудъ погмбнетъ, неже все тѣло“. 9) Не можетъ бо погмбнуоти праведникъ про безаконника. „Кое причастье свѣтоу къ тьмѣ, коели причастье Христосу съ бѣсомъ?“ ++)) Тако же и слоужащивъ Христосу, кое причастье къ слоужащивъ

* Проп. о сравни съ подлинникомъ.

****) Пропускаю слова НС: „а прочее и пѣте“. Ихъ названіе какъ будто установитъ связь въ послѣдующимъ, но это либо не удалось, либо передъ нами лишь остатокъ фразы.

1) Послѣднія два слова изъ П; въ ЗЦ: предъ Богомъ.

2) Дополняю изъ ЗЦ.

3) Изъ П.

4) Послѣдніе четыре слова дополняются по П и ЗЦ.

5) Послѣдніе три слова дополняются по П и ЗЦ.

6) Послѣдніе три слова по П и ЗЦ.

*) Матѣ. 5, 19. **) 1-ое Коринт. 4, 15 и 16. 8) Исайя 8, 18. 9) Матѣ. 25, 30

x) Матѣ. 5, 29. ++)) 2-ое Коринт. 6, 14—15.

бѣсомъ ¹⁾ и оугодья дьяволомъ творачимъ. Павелъ Коренееомъ рече: „братіе писахъ вамъ посланья ²⁾, не примѣшати вамъ къ блoudнникомъ, ~~~ и к лихоомъцемъ, ревше, ~~~ к резоньцемъ, и къ грабителемъ, и къ коръчьмитомъ, и идолослужителемъ. и къ клеветникомъ“. ³⁾ *) ~~~ Кое же соуть вст. а³
идолослужители? То соуть идолослужители, иже ставятъ тры-
пезоу рожаницямъ, короваи молятъ виламъ и огневи подь
овинномъ и прочее ихъ проклятьство. [И павы рече:] ~~~ но
должны есте отъ мира сего изыти [ренше умрети] ⁴⁾ нынѣ
писахъ вамъ не примѣшавтеся, аще ти есть братъ такъ,
ли блoudникъ, ли рѣзоньмець, ли коръчьмитъ, ли пьяница, ли
служитель коумирескъ с таковыми ни лсти ни пяти.“ **)
Извѣрзѣте такаваго ³⁾, *** „таковни бо не васлѣдять цар-
ства Божья“, ^{3б)} окаменѣ бо сердце ихъ въ неустовомъ пьянствѣ ⁶⁾
и быша слугы коумиромъ; яко же пишеть: „сѣдоша бо людие
лсти и пяти [не въ законъ, но въ упоі и быша пьяни ⁷⁾, и вѣсташа
играти и съблoudиша со ближники своиа, ⁸⁾ и того
дня ⁹⁾ погыбе ихъ 23000“ x) ** за свое неустовое пьянство.
Того ради не подобаетъ хръстьяномъ ~~~ въ пирехъ и на свадь- вст. б'
бахъ ~~~ бѣсовьскыхъ игръ играти, ~~~ аще ли то не бракъ
наречетъ въ идолослужение. — Иже есть пляска, гоудьба, пѣсни Вставка Б.
мирьския ¹⁰⁾, — сопѣли, боубьни, — и вся жертва идольсна, иже молятся
огневи подь овинномъ ¹¹⁾, виламъ, Моношьи, Симоу, Рьглоу, Пероуноу, —
Волосу скотью богу, ¹²⁾ ~~~ Хърсоу, родоу, романицямъ и всѣмъ про- вст. б²
клятымъ богомъ ихъ. — Сеже оучение намъ написана на концецѣ. вѣкъ.

*** Проп. изъ НС: злаго ни самѣхъ вась.

** Въ НС „и погыбша“ пропускаю.

¹⁾ Возстан. по П и ЗЦ; въ НС. идоломъ.

²⁾ Возстан. по П; въ НС и ЗЦ: въ посланѣмъ писаниа.

³⁾ Послѣдніе три слова только въ ЗЦ.

⁴⁾ Всей послѣдней фразы пѣтъ въ НС. Возстан. по П. и ЗЦ. Она при-
надлежитъ приводяому тексту Послания.

⁵⁾ Возстан. по П. и ЗЦ.

⁶⁾ Въ НС: положи бо ихъ окаменью неустовое пьянство.

⁷⁾ Вставка въ текстѣ находится только въ П.

⁸⁾ Послѣдніе три слова изъ П.

⁹⁾ Возстан. по П. и ЗЦ.

¹⁰⁾ Возстан. по П; въ НС и ЗЦ „бѣсовскія“,

¹¹⁾ Возстан. П. и ЗЦ.

¹²⁾ Волось названъ только въ ЗЦ.

*) 1-е Коринт. 5, 9.

**) 1-ое Коринт. 5, 10—11.

3б) Тамъ же 6, 10.

x) Тамъ же 10, 7 и 8.

вст. б³ - Тамъ же мѣняся стояти, да ся не падеть. * Възлюбленіи, бѣ-
 жайте жертвы идольскои и трыбокладеня и всея слоужбы идоль-
 ская ~ Да не въ лжо боудемъ ревли, крыщающесе: отрицаемъся
 сотомы, и всѣхъ дѣлъ его, **** и всѣхъ ангель его, и всѣхъ
 слоужбъ его, и всего стоуда его. Тако же и обѣщаемъ Хри-
 стови. Да аще ся обѣщаемъ Христови слоужити, то чему не
ставка В. слоужимъ ему, нъ бѣсомъ служимъ и вся оугодя имъ творимъ
 на пагоубоу души своей? ~ Не токо же простотою зло творимъ, ¹⁾
 нъ и смѣшаемъ нѣкия чистыя молитвы с проклѣтымъ молениемъ идоль-
вст. в скимъ, ²⁾ — трѣсвятая Богородица съ рожавницами, — иже ста-
 вять лише коутя, ины трапезы законнаго обѣда, иже нарѣцаетъся без-
 законная трапеза, шѣнимая роду и рожаницамъ ³⁾ въ прогнѣваніи Богу.
 Самъ бо Господь рече: „не всякъ възидеть въ царствне.
 река ми: Господи, Господи, въ творяя волю отца моего“⁴⁾,
 И Павелъ рече: „видѣхъ облакъ кровавъ простертъ надо всѣмъ
 миромъ. И възпросихъ, глаголя: Господи, что есть? И рече
 ми: се есть молитва челоувѣцка, смѣшено съ безаконьемъ.“⁵⁾ Того
 ради рече Господь: „не можетъ рабъ одинъ работати двѣма
 господинома: единаго възлюбити, а друугаго възненави-
 дѣть“⁶⁾; Тако и мы, братіе, възненавидимъ дьявола, а Христоса
 възлюбим, вовъ бо хрѣствахомъся, и его хлѣбъ ямы, и его чашю
 пьемъ, и оумираемъ, и здрави бываемъ о немъ, рекуще: Слава Тобѣ,
 Господи, о всѣмъ данѣмъ намъ Тобою, не токо въ сесь вѣкъ, но
 и въ боудоущи паче. И пакы рече Павелъ: „что оубо трѣбы клдо-
 уть страны бѣсомъ, а не Богу? Не велю же вамъ обѣщани-
 комъ быти бѣсомъ. Не можете бо пити чашѣ Господнѣ и
 чашѣ бѣсъ, не можете бо причаститися трапезѣ Господни
 и трапезѣ бѣсъ“⁷⁾, да не разгнѣвимъ Бога. Таже рече: „аще
 кто повѣсть вамъ, яко се трѣбно коумиромъ, не ѣдите,
 того дѣля повѣдавшаго“⁸⁾. „Аще бо пьете и аще ѣсте, все
 въ славоу Божию творите“. „Господня бо есть земля,
 исполненіе я конци ея“⁹⁾. Таже рече: „все ми лѣтъ есть,
 нъ не все на пользоу, аще чрево брашноу, и брашмыо чре-
 воу, и тѣ Богъ да оупразни“¹⁰⁾. И пакы Павелъ рече: „братіе,

* Проп. второе „Тѣмъ же“ **** Проп. вторичное: и всего стоуда его.

¹⁾ Послѣднімъ три слова изъ П и ЗЦ.

²⁾ Изъ П все пачинающееся съ: нъ. Въ ЗЦ схоже.

³⁾ Вся фраза послѣ словъ: съ рожавницами, возстановлена по П и ЗЦ.

⁴⁾ Мато. 7, 21. ⁵⁾ Видѣніе ап. Павла ср. Тях. Отр.р. дпт. II, стр. 43

⁶⁾ Мато. 6, 25. ⁷⁾ 1-е Коринв. 10, 20—21. ⁸⁾ Тамъ же, 10, 27 и 28.

⁹⁾ Тамъ же, 10, 31. ¹⁰⁾ Тамъ же, 6, 12 и 13.

очисти́мъ себе отъ всякъмъ сквърны, плътныя и душевныя, творяще святую въ страсть Божия *). Всѣмъ бо намъ подобаетъ стати предъ соудищемъ Христосовымъ, да примемъ вождо пась противоу дѣломъ, яко же есмь створили: ли добро, ли зло. Вѣдоуще оубо страхъ Господень, почто не воспримаемъ ¹⁾ разумно глаголющая и ведоущая ны богооумнымъ оученьемъ въ спасенье? Надѣюжеса на ваше спасение и на свѣдѣнье, яко не вѣще глаголю. Вѣдѣ бо яко приобрѣтенье хощеть быти вашего же и моего спасенья. „Аще бо быхомъ сами ся осуждали, не быхомъ осужени быди. Соудими же отъ Господа наказани есмь, да не с ненаказанныи осужени боудемъ“ **). Братее, не велю вамъ не вѣдѣти бесѣды сей, въ и вѣмъ боудѣте на пользу, хотящивъ поучитися въ спасение, да бысте многы исторгше отъ сѣтви дьяволь, привели къ пречистому свѣтоу Господа нашего Исуса Христа и прияли милость, неже ти, они, въ и вы. И в Тимоееу рече: „вѣмъ яко добръ законъ, аще кто законьнѣ творить, яко правдывоу законъ не лежитъ“ ³⁾. Беззаконнымъ же и непокоривымъ и противящимся здравому оученью и нечтывнымъ хоудящимъ святая писанья и раздроушающимъ заповѣди свѣтыхъ отецъ славы Божия не наслѣдети. Хвала снестъ свѣдѣннѣ нашего въ простыни и въ чистотѣ Божия, а не въ мудрости плѣтнѣи. „Молю же вы именовѣмъ Господа нашего Исуса Христа, да то же глаголете вси, да не боудоутъ въ васъ разори ²⁾. Да боудѣте свѣршени въ томъ же оумѣ и въ томъ же разумѣ“ ⁸⁸⁾. Възвѣсти бо ми ся о васъ и предъ вами благодать и миръ отъ Бога и ³⁾ Отца Господа Нашего Исуса Христа. Хвалю Бога моего о васъ и о благодати Божия, данѣи вамъ: яко вамъ не лиховати никоего же дара, яко свѣдѣнне Христово взвѣстися въ васъ, чяюще пришествия Господа нашего Исуса Христа, иже посадить вы въ дворѣхъ жизни вѣчныхъ, со всѣми служащими Ему ⁴⁾ всегда и вниѣи присно ⁵⁾.

¹⁾ Возстав. по II, въ НС въспираемъ.

²⁾ Въ НС: котормъ; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

³⁾ Беру и въ ЗЦ.

⁴⁾ Проуславо: О Христѣ, по смыслу, лишнее.

⁵⁾ Послѣднѣе пять словъ въ ЗЦ. и П.

*) 2-ое Коринѣ. 7, 1.

**) 1-ое Коринѣ. 11, 31—32.

§) Тим. 1. 8 и 9.

88) 1-е Коринѣ. 1, 10.

В. 1-ая редакція „Слова о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ.“

Слово святого Григорья, изобрѣтено в толцѣхъ о томъ, како первое погани суще ямди кланялися идоломъ і требы имъ клали; то і нынѣ творять^а.

Видите ли ¹⁾ оканьюую сию сверненую службу, стварлему от сверныхъ языкъ? Елени оканьяни! Блудивыя жертвы! Оученьсмъ дьяволимъ изобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса і кощювою злымъ (бѣсомъ) крадомъ. ²⁾ Зловѣрніи, мнѣше сугету истинною, служаще і кланяющесе ідоломъ, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечестивыхъ жертвъ: і Диева служенья, і владенья трѣбъ Критьскаго оканьянаго [м]оучителя ³⁾, еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣлаваго звука, плясанья сотовина, фружьскія слоньяница і гуслеі мусьяѣйскія, і жи сам[и] о Рен ⁴⁾ бѣсятъся, жруще матери бѣсовьстѣі, Афродитѣ, богинѣ, і Корунѣ, ⁵⁾ в Арте-

а б в) Не всѣ эти фантастическія имена можно объяснить; велья тоже сказать съ увѣренностью, когда они выковались. Предполагаю: Корунъ < Кориванти (=Корифантес), Булавинъ < буеть почътоша (=бувритомѣшч); однако для Еванды объясненія не нахожу.

¹⁾ Возстановлено по НС, КБ и Сл. Гр. Б. на Бл. ²⁾ Въ П: „і кощювнаго злымъ крадомъ“; въ Сл. Гр. Б. на Бог.: „я кощювою крадомъ“, что объясняетъ первоначальный смыслъ. ³⁾ Это послѣднее возстановлено только по Сл. Гр. Б. на Б. ⁴⁾ Въ П: „іж Самара е“; въ Сл. Гр. Б. на Бл.: „елико же о Рся“, на это мѣсто обратилъ вниманіе еще Ягичъ *A/siPp* IV, 423.

мвдѣ, проклатѣ. Деомис, сѣи стегнороженія ¹⁾ недовошениы породѣ и богѣ мужежень! ²⁾ І фивѣское безумное пьянство почитаютъ, яко бога. И Семеливо требокладенѣ грому і моланьямъ! Фали кацн же, іфюфули, чтутся, срамныя оуды и въ образѣ створены ³⁾, і кланяются имъ, и требы имъ кладутъ. Таверьская дѣгорѣзанья ідолом от первѣнецъ, лаконьская, требищная кров, просяжаемая ранами, ею же мажутъ Екадью ⁴⁾ богию, сиюже дѣву выѣвляютъ! І малакю велми почитаютъ, рекуща Буякини ⁵⁾! Пенелоповое темное мясотвореніе, ⁴⁾ имъ же насыцаютъ боги! Ли трипода Дельфичьская ⁵⁾ ворожа, іли Кастеливо запоіство і волшебная проповѣд, наоузи смраднии, халдѣйская остроноумья і родопочитанье і фрачьскія ⁶⁾ сны!? Митрофа мука, нарицаемая праведнал, проклатого же Осирада рожень! Тацн же Ігуптяне чтуть и требы кладутъ Нилу, рекуще: Ниль плододавецъ і раститель класом. Си же повѣсть велика есть, но мы, лѣвности ради, от многа мало избрахом.

¹⁾ Возстан. по НС, КБ и Сл. Гр. Б. на Б. ²⁾ то же. ³⁾ Вся фраза восстановлена по контексту съ Сл. Гр. Б. на Бог; выраженіе: „и въ образѣ створены“ беру изъ КБ, т. к. оно соотвѣтствуетъ выраженію „срамныи образы и дѣлы“. ⁴⁾ Въ П. „Пенелоповое“ и „темное мясо“; возст. по Сл. Гр. Б. ир Б. и НС. ⁵⁾ Трипода восстановлено по КБ и НС, потому, то оно есть въ Сл. Гр. Б. ир Б. ⁶⁾ Въ П: іеврачьскія, въ Сл. Гр. Б. на Б.: ефральскія, возст. по КБ.

2-ая редакція того же Слова.

Видате ли окапную сво скверненую службу, стварлему от скверныхъ языкъ? Елена океанни! Блудивыя жертвы! Оученьемъ дьявольнмъ избобрѣтено, потворенемъ темнаго бѣса і воцѣною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. Зловѣрці, мпаше суету истинною, служаще и клапнущесе ідолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же снхъ, чада, отмѣтаемъса нечестивыхъ жертвъ: і Диева служенья, і кладенья требъ Критскаго океаннаго [и]оучителя, еленьскія любви, бубеннаго плесканья, свирѣднаго звука, плясанья сотонина, фружскія словница і гуслеі мускѣйскія, імі сам[и] о Рев бѣсаться, жруще матери бѣсовости Афродитѣ, богинѣ, і Корупѣ, и Артемидѣ, проклатіи. Дномис сѣи стегнороженія недопошении породъ и богъ мужженъ! І финѣское безумное пьянство почитают, яко бога! И Семейка

ставка А. ливо требокладенье грому і моланьямъ ~ і виламъ ¹⁾. ~ Фаликаци же, іфюфули чтуться, срамныя оуды и въ образъ створены, і кланяются імъ, и требы имъ кладут. Таверская дѣторѣзанья ідолом от первѣнецъ, лаконская требищная кров, просажаемая равами, ею же мажут Екадью богиню, свою же дѣву виѣняют!

ставка В. ~ И Мовапъ чтуть ~ і малаквію велики почитают, рекуще Буякини! Пешелоповое темное мясотворенье, імъ же насыщают боги! Ли трипода Дельфичьская ворожа, іли Кастелино запоіство і волшебная проповѣд, наоузи сирадни, халдѣйская остроуомѣя і родо-

ставка С. почитанье і фрачьскія сны ~ і чары извыкше, Ефроновы свержныя басни і воцѣоны. ~ Митрофова мука, варцаемая праведная, проклатого же Оспрада роженъ, ~ мати бо его ражающе ока-

ставка D. зися. Отъ тѣхъ извыкоша Халдѣи требы творити великия по роженію. ~ Тацѣя же ігуптяне. ~ Тако же і до Словѣнъ дойдѣ се слово, і ти начаша требы власти роду и рожанцам. По святомъ же крещенья по Христа Бога яшся. Но і нове по оукраинамъ сего не могутъ ся лишати проявля-

таго ставленья 2-ме трылезы, нареченья роду і рожаницам,
на вяліку прелесть вѣрнымъ вѣстельномъ і на хулу святому
крещенью в на гнѣвъ Богу. — А се егуптяне чють в
требы владуть Нилу в огневѣ , рекуще: Нилъ плод-Вставка К.
давецъ і раститель класом, --- а огнь творят спорыню, су-
шить і зрѣеть. ~~~ Сл же повѣсть пелвка есть, во мы лѣности
ради от многа мало избрахом.

Окончательная редакція того же Слова в плоть.

Видите ли океанную сию и скверную службу, стварену от скверныхъ языкъ? Елепи океанья! Блудныя жертвы! Оупеніемъ дьяволомъ избрѣтено, потворенемъ темпаго бѣса и кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. Злобѣриві, мвѣще суету встанюу, служаще і владяющеса ідоломъ, вѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечестивыхъ жертвъ: і Дыева служенья і владелья требъ Критьскаго океаняго [ж]оучителя ~ и Мамеда промятаго срациньскаго жерца, ~ еленьскыи любви, бубельнаго плесканья, свирѣльнаго звука, плясанья сотовина, фряжскыя слоньпица і гуслеі мускѣйскыя и замара, иже бѣсятса ¹⁾ жруще Матери бѣсовьстїі Афродатѣ богинѣ, и Корунѣ ~ Коруна же будетъ Аптинхрасця мати ~ в Артемидѣ проклатїі Деомиссѣ, стегнороженію. И недопошениыи породѣ, и богъ мужежень! ²⁾ И фивѣское бузумное шьяньство почитаютъ, яко бога, в Семелино требовладенье грому и моланямъ ~ и видамъ, ~ іже есть былъ идоль, нарицаемый

Вст. А
ист. α Вилъ, егоже погуби Даниль пророкъ в Вавилоне ~ Тѣмъ же богомъ требоу владоуть и творять и словеньскыи языкъ: зиламъ и Мокошын, Давѣ, Пероуноу, Хърсу, роду и рожаницамъ, упиремъ и берегынямъ и Переплуту и верьтятся пьютъ емоу въ розѣхъ. И огнены сварожницю молатся и павьмъ мѣвъ

¹⁾ Въ данной сводной редакціи оставляю спорченное чтеніе: фряжскыя и замара, т. к. отъ первоначальнаго не осталось слѣда во всѣхъ трехъ рукописяхъ.

²⁾ Въ послѣднихъ двухъ фразахъ вновь сохраняю спорченное чтеніе, потому что оно, очевидно, окончательно вытѣсняло первоначальное ко времени появленія третьей обработки.

творять и въ тестѣ мосты дѣлають и колодязѣ и ява многая же. У тѣхъ ~ Фалы каца же, іфюфули чтуться, срамныя оуды, в въ образъ створены и клаяются виъ и требы имъ кладут.

Словѣне же на свадьбахъ въкладываюче срамоту и чесно- витоку въ вѣдра пьютъ. ~ Отъ нихже ~ отъ фюфильскихъ же и от арвитьскихъ писаній болгаре научившеса, отъ сромныхъ оудъ истеншую северну внушають, рекуще, яко же сииъ вну- шеньемъ оцщаються грѣси. ~ И суть всѣхъ языкъ сквернѣйше

вст. β'

проклятѣйше. Таверская дѣторѣзанья ідолом, отъ первѣнцец, лакоњская требищная кров, просяжаемая ранамъ то ихъ епитимья ежеже мажутъ Емадью, богвию, свюже дѣву виѣ- няют. I Мокошь чтутъ и Нылоу ~ і Малакпю ~ иже есть

вст. В.

роучыишій блондъ ~ велииъ почитаютъ, рекуще Булякви! Пенело- повое темное мясотвореніе, имже носыщаютъ бога творя е адчны. ~ Ли трипода Дельфиячскаго вража в розгомега-

ния писаная въ книгахъ іли Кастелино зопоіство чтуть лко бога ~ волхвованіе ~ і волшебная проповѣд, ваозви смрадвип отъ нихъ же никыи же языкъ ганзулъ халдѣ-

вст. α

ская островоумія і родопочтапье ~ иже есть мартолон і фрячскыя сны ~ і чары ~ и устрѣчѣ и къшь Ефроновы сквер-

вст. С и β

пыи басни лже и всюда суть ~ в коцупы, Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженце, мати бо его ражающа оказалась ~ і того створиша богомъ собѣ, и требы ему силны творяхуть окаянныи. ~ Отъ тѣхъ извыкоша древле

вст. D

халдѣи, начаша требы имъ творити великыя ~ свонца богама роду и роженцамъ по роженію проклятаго и сквернаго бога Осира.

часть 1-я

Сего же Осирада скажутъ книги, лживыи и северныи, сороцинскыи ~ срачиньскаго жьрца Маомеда и Бахмита проклятаго ~

яко не лѣпныи проходимъ проиде, рожаяся, но смердяции того ради и богомъ его нарекоша того ради сороцинии мыють охотѣ, и болгаре, и тѣрмени и ножи и оливо ихъ есть въ вѣрѣ

вст. D.

тои и омытье то вливають въ рѣтъ ~ Оттоуда же извыкоша елени власти требы Артеиду и Артеидѣ, рекше роду и роженцѣ, ~ Тацѣи же ігуптяне таже римляне. ~ Тякоже и до слонѣвъ доиде се слово. I ти начаша требы власти роду и рожави-

часть 2-я.

цамъ ~ преже Пероуна, бога ихъ [А преже того клали требы оупириемъ і берегиныи] По святѣмъ же крещеньевъ Пероуна отринуша, а по Хрвста бога нашего яшаса. Но і вонѣ по оукраинамъ мо-

вст. а. ч. 1-я

и вст. в.

вст. с.

лятся ему проклятому богу Пероуноу [и Хърсоу и Мокоши и виламъ] то творятъ отаі; сего же ле могутъ ся ляшати ~ начепше въ

вст. Y

ст. D. поганьствѣ, даже и до селѣ ~ проклятаго ставленія вто-
р. 2-ая рья трапезы, нареченныя роду и рожаницамъ на велику
 прелесть вѣрнымъ хръстляномъ і на хулу святому крще-
 нію и на гнѣвъ Богу. ~ По святѣмъ крещеніи червоу ро-
т. 8' ботня полове оуставиша трепарь прикладати Рожества Бого-
 родици къ рожавичьнѣ трапезѣ, отвлады дѣюще. Таковыи на-
 рицаются кормогоузыци, а не рабы Божьи. И ведѣли день и
 кланяются, написавше жену, въ чловѣчьскъ образъ, тварь.

Паки же се еще Егуптяне чтуть и требы кладуть Нялу и
 огневѣ, рекше: Няль—плододавецъ і раститель класом. — А огонь
ст. E. творять спорыню сушить, егда съзрѣетъ. Того ради окаянными
 полуденьи чтуть і иланяются на полъдень обратившеса. ~ до сюдѣ
 бѣседа си бысть. [Досюдѣ могохъ написати, даже несоша
 книги ты Царю-граду. А мы высѣдши нсъ коробля вдохомъ
 во святую гороу]. ~ Ся же полѣсть велика есть, но мы, лѣпочти
 ради, от мпога мало взбрахом.

Приложение

В. Я. Петрухин

Е. В. Аничков и язычество Древней Руси

Евгений Васильевич Аничков (1866–1937) — представитель той историко-филологической школы А. Н. Веселовского, развитие которой было прервано драматическими событиями XX в. Утрата этого направления остается невосполнимой в отечественной науке: исследование общих истоков и последующего взаимодействия литературы («книжности») и фольклора оказывается насущным для понимания древней и современной культуры — понимания единства историй русской культуры.

Сам Аничков начал свою научную деятельность с публикации работы, посвященной взаимодействию «канонических» и фольклорных традиций на русской почве: «Микола Угодник и св. Николай» (Записки неофилологического общества, 1892). Собственно фольклору была посвящена докторская диссертация — сравнительно-историческое исследование «Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян» (СПб., 1903–1905. Ч. 1–2). По признанию самого Аничкова, этот опыт был необходим ему и для подготовки монографии «Язычество и древняя Русь» (СПб., 1914)¹.

Будучи типичным представителем петербургской творческой интеллигенции, Аничков не замыкался в кругу академических интересов и университетского преподавания: со студенческой поры он участвовал в революционном движении (был близок народничеству) и не раз подвергался арестам, выступал как литературный критик, публицист и прозаик, посещал литературно-художественное кабаре «Бродячая Собака», «башню» Вяч. Иванова. С началом Первой мировой войны он отправился добровольцем в ополчение (в столь солидном возрасте Аничков служил военным лектором). Это событие, очевидно, и не позволило Аничкову завершить работу о язычестве — третья часть монографии, которую автор предполагал посвятить сравнительному исследованию восточнославянской и европейской эпических традиций, не была написана. В 1917 г. Аничкова откомандировали с русским отрядом во Францию, и он оказался в эмиграции. Аничков преподавал в Белграде (с 1920 г.), затем (с 1926 г.) — в Скопье, писал статьи о новой русской поэзии, даже написал роман «Язычица» (посвященный эпохе 1910-х гг., вышел в Париже в 1931 г.), но практически не возвращался к теме язычества в Древней Руси (в Праге в 1924 г. вышла монография Аничкова «Христианство и Древняя Русь»).

Между тем советские исследования языческой религии, в том числе весьма объемные компендиумы Б. А. Рыбакова о язычестве древних славян (1981) и язычестве древней Руси (1987), строились на актидезе известному положению Аничкова, сформулированному в предисловии к монографии 1914 г. Сравнивая языческие культы варварской Европы, Аничков писал: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не создавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики»

¹ Далее отсылки к страницам этой книги даются в тексте статьи без дополнительного указания на само издание

(с XXXVI) Само это высказывание полемически заострено против построений мифологической школы А. Н. Афанасьева, в романтическом духе конструировавшей «поэтические воззрения славян на природу», для чего — при недостатке собственно славянских древних источников — привлекался огромный сравнительный материал, от «арийских» Вед до древнеисландской «Эдды» (см. переиздание Афанасьева 1994; современный критический анализ Топорков 1997) Такой трезвый исследователь славянских архаических верований, как С. А. Токарев, не принимавший «романтических увлечений и домыслов» мифологической школы, возражал и Аничкову: «Дело, видимо, просто в недостаточной изученности религии древних славян и в скудости источников. Знай мы о ней столько же, сколько о религии, например, древних римлян, славянская религия едва ли показалась бы нам более убогой и жалкой, чем римская» (Токарев 1976. С. 215).

Конечно, ни племенные культы славян, ни даже «синкретический» пантеон Владимира невозможно сопоставить с государственной религией Рима и культурами античной цивилизации: такие сопоставления были характерны как раз для ранне-средневековых христианских авторов, но не ради демонстрации всего богатства архаических верований, а ради обличения их древнего языческого — эллинского — «окаянства». Однако и сама скудость письменных источников по дохристианской религии Руси (и славян) также весьма показательна. Действительно, в Начальной летописи сведения о культах дохристианской Руси сводятся, практически, к нескольким эпизодам: брачным «игришам» и погребальным обычаям славян, клятвам руси (Перуном и Волосом) при заключении договоров с греками и описанию пантеона, установленного Владимиром в Киеве в 980 г. Более того, Е. В. Аничков вслед за А. А. Шахматовым полагает, что в Древнейшем летописном своде не упоминались даже имена языческих богов — в соответствии с ветхозаветной максимой: «Не вспоминайте имени богов их» (Иисус Навин, 23, 7; ср. Аничков 1914 С. 107) Никаких языческих мифов русские книжники не записывали, и это — характерная черта древнерусской христианской культуры.

Информация о языке была могла «проскальзывать» в русской книжности либо в «конфессионально нейтральных» официальных текстах, вроде договоров руси с греками, либо в обличениях, вроде летописных пассажей, посвященных «поганым» обычаям славян, и специальных «Слов», направленных против язычества. Правда, и для этих «слов» образцом были святоотеческие и византийские полемические сочинения, поэтому «реликты» языческого культа, которые уцелели в сочинениях русских книжников, необходимо исследовать в контексте этой полемической традиции, с учетом «общих мест» и стереотипов описания языческих культов, к чему и стремился Аничков.

При анализе древнерусских текстов, каждый из которых дошел до исследователей в нескольких различающихся списках, Аничков следовал другому великому представителю отечественной историко-филологической школы — А. А. Шахматову. Аничков стремился выделить многочисленные вставки-комментарии в исходные тексты южнославянских по происхождению переводов «слов» против язычников. Эта текстологическая работа должна быть продолжена с учетом всех списков, в том числе не известных Аничкову². От результатов текстологического анализа в итоге

² См. соответствующие статьи в «Словаре книжников и книжности Древней Руси XI — первая половина XIV в.» Л., 1987.

зависит и датировка «слов» и их глосс, очевидно завышенная Аничковым: он относил главные «слова», повествующие о язычестве — «Слово некоего христолюбца» и «Слово святого Григория изобретено в толщех» — к XI в., в то время как его более осторожный современник Н. М. Гальковский, опубликовавший практически все древнерусские сочинения против язычества, сомневался в домонгольской древности «Слов» христолюбца и Григория³. Во всяком случае утверждение В. Ягича о том, что перечни богов, приведенные в «Словах» Григория и христолюбца, зависят от летописного, приведенного в Повести Временных лет, а, значит, не могли быть составлены ранее XII в., остается, несмотря на многочисленные соображения Аничкова, непоколебленным.

Пытавшийся пересмотреть взгляды Аничкова Б. А. Рыбаков прямо опирался в своих реконструкциях славянских верований на построения древнерусских книжников, которые, с его точки зрения, также напрямую отражали тысячелетнюю языческую традицию. Так, язычники-славяне в описании «Слова святого Григория» поклонялись сначала упырям и берегыням (женским духам вроде русалок), потом роду и рожаницам (духам рода и судьбы), наконец — богу Перуну (подробный анализ см.: с. 58 и сл.) Эта схема «подкупает», в частности, тем, что «объясняет» изменения в обрядах, фиксируемых археологами, в культовых изображениях и т. п. Б. А. Рыбаков увязал эту книжную трехчастную схему с археологическими эпохами и отнес возникновение культа упырей и берегын к каменному веку, культ рода и рожаниц сопоставил (вслед за древнерусским книжником) с культом древневосточных и античных богов плодородия и связал с эпохой земледелия (от неолита до железного века), а культ громовержца Перуна — высшего божества древнерусского пантеона — исследователь приурочил к эпохе формирования древнерусского государства, подчеркивая, что все культы сосуществовали в пережитках в древнерусскую эпоху (Рыбаков 1981. С. 24–25 и сл.). «Историческая» схема Б. А. Рыбакова оказывается чрезвычайно уязвимой при обращении к аутентичным, а не книжным, источникам по славянскому язычеству: так, само имя громовержца Перун является, безусловно, общеславянским и праславянским, имеющим индоевропейские истоки (Иваков, Топоров 1974. С. 4–30); Прокопий Кесарийский в VI в. н. э. сообщает о том, что славяне поклонялись громовержцу как верховному богу еще в догосударственный период (Свод Т. I. С. 182–183).

Но дело не только в том, что культ Перуна намного древнее Древнерусского государства, а «культ» упырей надолго это государство пережил. Дело в истоках самой древнерусской книжной схемы, которая спровоцировала Б. А. Рыбакова на выделение «исторических» эпох славянского язычества. Русский книжник, сравнивая славянских «идолов» с античными богами, которым поклонялись «окаянные злыны», опирался на византийскую традицию обличения язычества и специально на классический образец полемики — «Слово» Григория Богослова: «...От тех (египтян) извыкоша древле халден, начаша требы им творити великия, своима богома роду и роженицам порожению проклятого и сквърнаго бога Осира. Оттуда же извыкоша елени класти требы Артемиду и Артемиде, рекше роду и роженице. Тацни же иуптяне, таже римляне. Такоже и до словен доиде се слово. И ти начаша требы класти роду и роженицам преже Перуна, бога их. А преже того клали требы упирем

³ См. недавний репринт издания 1913–1916 гг.: Гальковский 2000, а также последующие работы: Мансикка 1922; Ловмянский 1979.

и берегням» (с. 385) Итак, для русского книжника род и рожаница — это близнецы Артемид (Аполлон) и Артемиды, породившие, вдобавок, «скверного бога Осира» (Осириса), какового, кроме того, упоминали «лживые и скверные» книги «сараинского жреца» Бахмита (так именовался пророк Мохаммед). Сопоставление с древними богами было достаточно точным в «функциональном» плане: Аполлон (Артемид) и особенно Артемиды, ипостась которой была богиня Илифия — «Рожаница», действительно были наделены функциями божеств, связанных с родильной обрядностью и судьбой новорожденного, не говоря уж о боге Осирисе (который также имел сестру-близнеца — Исиду); характерно и античное представление о множественности илифий-рожаниц (ср. уже у Афанасьева: 1994. Т. 3. С. 319 и сл.). В недавнем исследовании «Слова» Григория (Зубов 1998) предлагается даже конъектура в древнерусский текст, в результате которой род и рожаницы оказываются не объектами культа, известными прежде Перуна, а «рожаницами» — родительницами самого Перуна, их *пороженья*. Эта конъектура, впрочем, противоречит античной мифологеме об Аполлохе и Артемиде как порождениях громовержца Зевса, и современным реконструкциям славянского «основного мифа», где жена и дети громовержца оказываются «низшими» хтоническими существами (ср.: Иванов, Топоров 1983 и др.). Так или иначе, в древнерусском «Слове» сменяющие друг друга языческие божества оказываются связанными цепью «порождений», и это «учение» («слово») было передано славянам. Сама эта мифологическая концепция отражает античную традицию о сменяющих друг друга поколениях богов: эта мифологема была известна при византийском (Хроника Малалы) посредстве и русским книжникам, в том числе составителям Повести Временных лет (ср.: Творогов 1979; Булакин 1991). Анничков (с. 231–232, ср. с. 264–265) обратил внимание на то, что летопись в своей древней части (Речь Философа) также содержит представление об «эволюции» языческих верований: первоначально язычники «рощением, кладезям, и рекам жряху», затем «начаша кумиры творити» (ср.: ПВЛ. С. 42). Он считал даже, что такая «эволюция» отражает реальную историю русского язычества — ведь кумиры были поставлены лишь Владимиром в 980 г., это был государственный княжеский культ.

При этом, однако, само древнерусское «Слово» Григория воспроизводит иной — неславянский и неантичный — образец. Еще И. И. Срезневский (1855) указал на библейскую параллель древнерусскому «Слову» Пророк Исайя обличает иудеев: «Вы же, оставльши мя и забываяще гору святую мою и готовящии трапезу роду и рожаницам, наполняюще бесом черпала, аз предаю вы на оружие» (Паремейник 1271 г.). Н. М. Гальковский (1913. Т. 2. С. 96) обратил внимание на еще одно древнерусское (XV в.?) «Слово», приписываемое уже Иоанну Златоусту, — «Слово Исайи пророка о поставляющих вторую трапезу роду и рожаницам», где также обличаются идолопоклонники. В Книге Исайи (LXV, 11–12) текст имеет характерные отличия: «А вас, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мени, вас обрекаю Я мечу». А. П. Лопухин (1908. Т. 5. С. 538) заметил в своих комментариях, что в греческой Септуагинте и славянском переводе Библии не указаны имена сирийских (западноремитских) богов, которым готовили трапезу и подносили чашу иудей: там речь идет просто о демонах-бесах. Между тем эти божества — *Гад* и *Мачат* — действительно считались божествами судьбы, и русский книжник — вслед за его византийским источником — не случайно конкретизировал и «восстановил» биб-

лейский контекст: бог судьбы и удачи *Гад* был отождествлен с *родом*, женская богиня возмездия *Манат* — с *рожаницами* (ср. Артемида и Артемиду в греческом «варианте»).

Аничков (с. 108 и сл.), опираясь на исследуемые им «слова», выделил два взгляда русских книжников на язычество: согласно первому, ригористическому взгляду, который Аничков считал исходным для Руси, языческие боги были бесами, даже имена которых однозны, ибо могли означать некую связь бесов с реалиями и, стало быть, реальную их власть над миром. Представления о реальной власти воплощенный зла — бесов — могли увести в сторону богомильского дуализма. Другой взгляд на сущность языческих богов увязывал эту сущность с воплощениями сил природы: таким образом, язычники поклонялись не Творцу, а твари, и эта «логическая» ошибка нуждалась в исправлении — поучении и, стало быть, в анализе языческих представлений. Собственно, этот взгляд лег и в основу научного подхода «мифологической школы». Нельзя не отметить также существование «исторического» взгляда на реальных кумиров, идолов, продиктованного библейской традицией: сотворенные людьми кумиры наделялись конкретными именами, различающимися у разных языков, и в задачи книжника-полемиста входили разыскания этих конкретных имен, характеризующих конкретную историческую традицию.

Прямо следуя этому подходу средневековой книжности, Б. А. Рыбаков пошел дальше русских книжников и избрал «бога Рода» в качестве высшего божества эпохи, предшествующей утверждению Перуна. Малосимпатичный Упырь, конечно, не мог претендовать на роль высшего славянского божества в каменном веке: чтобы лишить его божественного статуса, достаточно было сослаться на представления о множественности духов в верованиях первобытной эпохи. Но в контексте славянских верований род и рожаницы, равно как и суд и суденицы, тоже относятся как раз к категории низших духов семейно-родового культа и судьбы, но не к высшему — божественному — уровню (ср.: СМ. С 11, 335; Клейн 1990). Но что заставило древнерусского книжника поставить культ рода и рожаниц в центр своей реконструкции язычества? Ответ на этот вопрос содержится в заключительной части «Слова о том, како погани сущи языци клаялися идолом». Там говорится, что и по крещении «не могут ся лишити проклятого ставления вторья трапезы, нареченныя роду и рожаницам [...] По святем крещении черевуо работни полове оуставиша трепарь прикладати Рожества Богородици рожаничье трапезе, отклады деуче» (с. 385–386) Аничков (с. 164 и сл.) считал, что участие попов в рожаничной трапезе было формой обеспечения — «похорма» — низшего духовенства, получавшего «натурой» то, что некогда жертвовалось объектам языческого культа: они оказывались, таким образом, участниками отпразднения традиционных нехристианских или, скорее, неканонических обрядов. Естественно, что участие самих попов в «откладывании» части трапезы ложным «божествам» не могло не вызвать праведного гнева, подобного гневу ветхозаветных пророков против избранного и забывающего о Завете народа. Так складывалось представление о древнерусском двоеверии.

Понятие «двоеверие» связывается с собственно идолопоклонством в упомянутом древнерусском «Слове некоего христороубца, ревнителя по правой вере». Аничков (с. 127–138) предполагал, что первая редакция «Слова» составлена в середине XI в., правда, без специальных текстологических аргументов. Вместе с тем существенно, что в первоначальной редакции, по реконструкции Аничкова, «двоеверно живущими» объявляются «попы и книжники», не соблюдающие церковных

предписаний, прежде всего, касающихся трапезы. Здесь нет еще речи ни о язычестве, ни об иноверии «двоеверцев». Они оказываются слугами «бесов» и «кумиров» как нарушители канона, в соответствии с духом апостольских посланий, цитируемых в «Слове» (в «идолослужении» обвинялись и исполнители традиционных свадебных обрядов и т. п., с. 266). Зато во вставках редактора безымянные кумиры получают имена древнерусских языческих богов, список которых заключают (в другом месте — предваряют) *вилы*: двоеверцы «веруют в Перуна, и в Хърса и в Сима, и в Рьгла, и в Мокошь, и в *вилы*, иже числом тридесяти сестрениц, и мнят богынями, и тако кладоуть им требы и корован им молят, коуры режють [...] Иже есть пляска, гоудьба, песни мирьския... и вся жертва идольская, иже молятся огневи под овнином, *вилам*, Мокошью, Симоу, Рьглу, Пероуну, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницям и всем проклятым богам их» (с. 374–377) Список богов воспроизводит в усеченном виде летописный перечень божеств Владимирова пантеона: князь поставил в Киеве «Перуна [...] и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь», причем летописный Симарьгл раздвоился на Сима и Рьгла. Эта вставка, как уже говорилось, не могла появиться ранее начала XII в. — времени составления Повести Временных лет

То же можно сказать и о «Слове о том, како погани суще языци кланялися идолом» (упомянутом выше «Слове святого Григория»), где характерной интерпретации подвергается слово *вилы*: в древности язычники, среди прочего, «фивейское бузумное пьянство почитают, яко бога, Семелино требокладене грому и моланьям и *вилам* иже есть был идол, нарицаемый *Вил*, егоже погуби Данил пророк в Вашилоне (курсив мой. — В. П.) Тем же богом требою кладоуть и творять и словеньским язык: *вилам* и Мокошью, Диве, Пероуну, Хърсу, роду и рожаницям, упрям и берегыням и Переплуту и верьтятся пють емоу в розех. И огневы сварожичю молятся и навьем мвь творять» и т. д. (с. 384–385). Из Владимирова пантеона упомянуты только Мокошь, Перун и Хорс — два последних божества называются вместе и в апокрифической «Беседе трех святителей». Источники и текстология «Слова» — задачи будущих исследований: неясны, источники, источники «богов» Переплута, культ которого должен был служить аналогом «фивейскому (дионисийскому) пьянству» (Б. А. Рыбаков без достаточных оснований сопоставил его с летописным Семарглом), и Дивы (В. Ягич предполагал связь Дивы с именем Дивы Зевса). Характерно, что Дива примыкает к «женским» божествам — Мокоши и *вилам*, но *вилы* в «Слове» — не славянские духи, а образ, использованный для проведения библейских аналогий по созвучию «идол Вил» сопоставлен с библейским Ваалом. В списке «Слова», сохранившемся в Паисиевском сборнике XIV в. (Гальковский 1913. Т. 2 С. 25; ср. Ловмянский 1979. С. 133–134), говорится, что «и ионе по оукраинам молятся ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и *Вилу*». Вопрос «Покаянных книг» также явно ориентирован на это уподобление: идольское служение *Вилам* или *Волам* — библейский парафраз. Глосса в «Слове некоего христороубца» о *вилах* — «иже числом тридесате сестрениц»⁴ — сближает *вил* с апокрифическим образом «лихорадок», воплощений болезни, дочерей Ирода и т. п., но не с природными духами: едва ли русский книжник был осведомлен о культе *вил*.

⁴ В компилятивном псевдоэпиграфическом «Слове Иоанна Златоустого... како первое погани веровали в идоли», включающем фрагменты «Слова некоего христороубца», тридцать сестрениц — глосса, относящаяся к берегыням (с. 89).

Характерно, что в списках языческих богов вылы занимают «маргинальное» положение, они не включаются в состав божеств древнерусского пантеона: вероятно, что, как и во многих прочих переводных сочинениях, русским книжникам известен был южнославянский источник (на это указывал еще В. Мансикка — ср.: Словарь книжников XI—XIV вв. С. 428—429).

Упреки древнерусского книжника «христианам двоеверно живущим» относились не только к «невежам» (простецам), но и к «вежам»: «попове и книжници... аще ли не творять того (не веруют в Перуна и т. д. — *В. П.*)... да пьють и ядять моленное то брашно (языческие требы); аще ли не пьють не ядять, да видять деяния та их злая; аще ли не видять, да слышать, и не хотят их поучити» (с. 375). Здесь сама парная формула — «попы и книжники» — напоминает евангельское обличительное обращение к «фарисеям и книжникам», соблюдающим лишь видимое благочестие. Более того, само обличение потребляющих «моление брашно» восходит к проповеди Павла: христиане «не могут пить чашу Господню и чашу бесовскую» не потому, что «идоложертвованное значит что-нибудь», но чтобы не соблазнить язычников (1-е Кор. 19—28). Но для Руси «книжное учение» было непосредственно связано с насущными задачами катехизации мирян, и новгородский епископ XII в. Ильяставлял попов: «А же мы не почтити начнем книг, то чим есме лутше простьцов, аже с ними начнем ясти и пити, такоже на беседе сидети?» (Романов 1965 С. 169).

Против участия священников в «пирах и братчинах» и «беседах» мирян в первую очередь были направлены исследуемые Аничковым «Слова» Государственный языческий культ с человеческими жертвоприношениями был уничтожен при крещении Руси. Произошло «истребление кумиров и перерождение волхвов» (с. 261): «домашние, а не публичные культы и обряды, те, что имеют значение в ежедневном обиходе семьи и хозяйственной общины» (с. 239) — той общины, членом которой был и приходской священник, становятся объектом обличения. Двоеверием здесь оказывается «потворство новому религиозному творчеству новообращенных христиан, стремившихся при помощи новых приемов и новых приурочений (в том числе календарных — *В. П.*) удовлетворять старым, укоренившимся в сознании потребностям веры и культа» (с. 239); разоблачать эти старые потребности как языческие стремились древнерусские книжники.

Аничков усматривал в основе этих культов «сельскохозяйственную религию, обращающую непосредственно к стихиям, т. е. к самой природе»: «боги тут ни при чем» (с. 299). В современной исторической антропологии таким образом различаются магия и религия: «Религия — форма очеловечения мира, придания ему антропоморфных черт и свойств; религия связана с „лицетворением“ этих признаков и наделением ими божеств. Магия же — как бы „оприродивание“ человека, который в себе обнаруживает качества всего остального мира и воспринимает себя как органическую его частицу» (Гуревич 1981. С. 163). «Магическое» и «религиозное» отношение к миру взаимно дополняли друг друга во всякой традиционной культуре. Тенстические религии отделяли себя от всякого рода «магизма», приравнивая к нему любое «ниверие» и ересь; приводимая Аничковым древнерусская каноническая статья утверждает: «Се буди всем ведомо, яко Несторни еретик наоучи трапезу класти рожа[ни]шную, мьяя Богородишо человеководишо» (с. 242).

В своем исследовании Аничков обнаружил книжные корни древнерусского «двоеверия». Сам этот термин был впервые употреблен в поучении Феодосия Печерского — «Слове о вере христианской и латинской» (1069 г.) — в отношении

христиан, которые колебались в выборе между греческим и латинским обрядом. В дальнейшем же «двоеверие» русских книжников — это «двоеверие, пришедшее вместе с христианством, двоеверие наносное», попавшее на Русь с отреченными книгами, «баснями жидовскими» (апокрифами) и «кошунами еллинскими» (с. 282 и сл.). «Эллинские» (византийские) книжные истоки имел и культ рода и рожаниц, неизвестный восточнославянскому фольклору, ср. его обличение в Новгородской Кормчей 1280 г.: «Иже в полоучан (случай, судьба, счастье — В. П.) вероують и в родьсловне, рекъше в рожаница» (Срезневский 1903. Т. 3. С. 141), где «родословие» соответствует греческому гаданию о судьбе — «марменин» (см.: Петрухин 2000. С. 318–319). Аничков справедливо указывал, что сами эти верования стали актуальными тогда, когда «личность вышла из состава поглощавшей ее сельскохозяйственной общины» (с. 304). Сама система древнерусских верований в генетическом плане представляла собой скорее «троеверие» (в терминах Н. И. Толстого, 1996) «канонический» культ был неотделим от «наносного» неканонического, и обе эти формы взаимодействовали с «фольклорными» магическими практиками.

Следует прислушаться к исследователю «пережитков язычества» Н. М. Гальковскому (1916. Т. 1. С. 142): «Русские люди обыкновенно не замечали своего двоеверия народная масса считала себя истинно христианской». Термин «двоеверие» оказывался, таким образом, включенным в систему противопоставления «истинной веры» и иноверию, и традиционной магии, в систему, свойственную «религиозному ригоризму» древнерусских книжников, но не русской традиционной культуре, осознававшей себя вполне христианской (с. 156–157; ср.: Живов 1993. С. 55).

В этой системе действительно не оставалось места для высшего мифологического уровня — языческих богов: функции высших покровителей были восприняты христианскими святыми, упоминаемыми русскими поучениями против язычников. Перун и Хорс стали такими же риторическими фигурами, как Осирис или Артемида. Из этого верного в принципе наблюдения Аничков сделал излишне радикальное заключение о неразвитости и ограниченности культов божеств в языческую эпоху. Культ Перуна был ограничен княжеской дружиной, поклонявшейся громовнику лишь на юге, в Киеве, почитание прочих богов было ограничено племенными рамками — каждое племя поклонялось своему богу. Опираясь на эту реконструкцию, он обнаружил «новый взгляд» русских книжников на языческих богов в летописи, «Хождении Богородицы по мукам» и «Слове о полку Игореве».

В древнерусском «Хождении Богородицы по мукам» обличаются забывшие истинного Бога идолопоклонники, «вероваша юже ны бе тварь Бог на работу сотвори, того они все боги прозваша: солнце и месяц, землю и воду, и звери и гади, то святен человекы (? — В. П.), камени ту устроя, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бесом злым и вероваша» (БЛДР. Т. 3. С. 308; текст основывается на списке А. Н. Пыпина, датирующемся XVII в.) В ранней рукописи XII в. (ср.: Тихонравов 1863. С. 23; Срезневский 1861–1864. С. 553; Аничков 1914. С. 314; Мильков 1999. С. 586) после перечисления тварей, которым поклонялись язычники, содержится еще менее вразумительный текст: «то се тынее и человеческа [и]мена та оутрия Трояна, Хърса, Пероуна на боги обратиша, бесом злым вероваша»; перевод фрагмента во всех редакциях затруднителен (ср. переводы М. В. Рождественской: БЛДР. Т. 3. С. 309 и Л. Н. Смольниковой — Мильков 1999. С. 610, где пропущен Перун, зато появился некий Утрий). Очевидно, приведенные тексты

следует соотносить с той библейской традицией, которая (при посредстве Хроники Георгия Амартола — ср. Истрии 1920. С. 81 — и апокрифической Книги Юбилеев) была известна уже составителю Повести Временных лет. Так, в Речи Философа говорится «Начальник бо бяше кумиротворенью Серух, творяшесть бо кумры во имяна мертвых человек, овем бывшим царем, другом храбрым, и волхвам, и женам прелюбоденцам» (ПВЛ. С. 42). Значит, язычники превратили в богов рукотворных кумиров, дав им «человеческа имена» — Трояна, Хорса, Велеса и Перуна (ср.: Лихачев 1978. С. 30, Аничков 1914. С. 336). Ближайшая параллель этому тексту — «Слово и откровение святых апостол», датированное Н. М. Гальковским рубежом XV–XVI вв., где говорится, что язычники «мяша Боги многи пероуна и хорса, дья, и трояна и инни мнози, ибо яко то человеци были суть старейшины пероун в елинех, а хорсь в Кипре. Троянь бяше царь в Риме» (Гальковский 1913 С. 51–52).

Показательно, однако, что Троян, Хорс и Велес упоминаются в «Слове» совершенно в ином контексте, чем в прочих памятниках. Вообще отношение к языческому прошлому в «Слове о полку Игореве» разительным образом отличается от всего, что нам известно об этом в древнерусской литературе. Наименование певца Бояна «Велесовым внуком», ветров — Стрибожьими внуками и даже русских — русичей (или русских князей) — Дажьбожьими внуками, потомками языческого божества (ср.: с. 329 и сл.; ЭСПИ Т. 2 С. 79 и сл.; Т. 4. С. 240–243 и др.) не находят аналогий в древнерусской литературе. Это давно было отмечено «скептиками», относившими «Слово» к памятникам позднейшей русской словесности (ср.: Зимин 1967 С. 144).

В самом деле, в византийской и западноевропейской средневековой литературе отношение к языческому прошлому было принципиально иным: европейские хронисты — будь то англосаксонский клирик Беда Достопочтенный или исландский историк и скальд Снорри Стурлусон — воспроизводили языческие родословные королей, прямо возводя англосаксонскую или норвежскую династии к Водану — Одну (сходные построения у Саксона Грамматика отметил Аничков — с. 336). Для оправдания этого не вполне христианского построения у европейских книжников было традиционное для европейской литературы с античных времен «противоядие»: еще античный рационалист IV в. до н. э. Евгемер объявил Зевса и других богов не сверхъестественными существами, а героями, получившими божественный ореол после смерти.

Опираясь на эту традицию, латинский хронист Гельмольд в «Славянской хронике» (Гельмольд. II. 12. С. 236) утверждал, что даже идол Святовита был поставлен балтийскими славянами в честь святого Вита, которого те стали почитать как бога. А Н. Веселовский думал, что и культ (и имя) Волоса — скотьего бога мог отражать культ святого Власия, распространенный у балканских славян, но никаких оснований для этого предположения в источниках нет.

Аничков (с. 329–342) обнаруживал именно в «Слове о полку Игореве» этот «новый (третий) взгляд древних книжников на язычество»: боги были для автора «новатора» не бесами и даже не олицетворениями природы, а людьми-предками, т. е. Аничков предполагал их евгемерическую трактовку в «Слове». Если исходить из контекста «Слова», Стрибог не мог быть славянским богом ветров, ибо «Стрибожьн внуки» направляли половецкие стрелы против русичей, скорее, Стрибожьн внуки — *populi gentis*, обозначение одного из половецких племен. Действительно, в том же контексте, где говорится, как «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стре-

лами на храбрый плыкы Игоревы», половцы, идущие от моря и от Дона и со всех сторон, именуются «детьми бесовыми» (БЛДР. Т. 4 С. 256–258) — выражение, которое, как подчеркивал Зимин (1967), было несвойственно древнерусской литературе: у бесов не могло быть детей (но могли быть «слуги», «делатели» и т. п.). Наблюдение Аничкова относительно Стрибога, которого автор «Слова» сделал божеством поганых половцев, в общем соответствует той тенденции, которая становится очевидной в последующей древнерусской литературе. Так, в «Сказании» о Мамаевом побойще поганый «эллинский» царь Мамай «призывает боги своя Перуна, Ираклия, Салавата, Хурса (Хорса — В. П.) и великого пособника Махьмета» (Памятники Куликовского цикла. С. 181), а в «Слове и откровении святых апостол» Перун оказывается царем у эллинов, а Хорс — на Кипре, ср. неоднократно обсуждавшийся древнерусский пассаж об «эллинском старце Перуне и Хорсе жидовине» (Васильев 1995) Языческие боги для христианской Руси становятся богами иных языцев — но не «предками». Другая «евгемерическая» глосса представляет собой толкование к псалму 52.6 в Толковой Псалтыри рубежа XII–XV вв. О сторонниках царя Саула — противниках Давида — сказано: «яко Бог рассыпа кости человеком угодником». Русский книжник интерпретировал «человекоугодников» как идолопоклонников (традиционный объект обличения в Библии) и дал не менее традиционную для русской книжности характеристику этих идолопоклонников: «ниже.. требы полагают идолом Перуну, видам, Роду, рожаницам, Мокоши, огневи под овном» (Турилов, Чернецов 1986 С. 101)

Едва ли не единственный в древнерусской (домонгольской) литературе евгемерический «мифологический» сюжет о деяниях Гефеста-Сварога и его сына Гелиоса-Дажьбога в Ипатьевской летописи — очень редкая для русской средневековой книжности дань византийской (а через нее — античной) традиции: русский книжник вставил имена славянских божеств в евгемерический контекст Хроники Иоанна Малалы, но и там эти квазибожества оказываются чужими — они царствовали в Египте, происходили «от рода Хамова» (ПВЛ. С. 127). Следует отметить, что в собственно славянской теонимии известен *Сварожич*, однако он соотносится с земным, а не с небесным (солнечным) огнем (ему молились под овном). Но и имя *Сварожич*, и другой теоним, возможно, имеющий языческие корни, — *Божич* (обозначение Рождества в южнославянской традиции) — хотя относились к «приземленным» персонажам, отличным от небесных богов, но не были ни людьми, ни культурными героями-первопредками в собственном смысле: они не имели «внуков» (показательно, что и библейское поколение «сынов Божиих» было уничтожено потопом и не оставило потомства)

Очевидное неприятие евгемеризма в древнерусской книжности (ср.: Буланин 1991 С. 154–171) — не только в летописи, где явно осуждается создание кумиров в честь умерших волхвов и прелюбодеек, но и в цитированном осуждении ставящих трапезу рожаницам и почитающих Богородицу как человекородицу, — делает уязвимым вывод Аничкова об узкоплеменном характере божеств древнерусского пантеона. Племенные культы «локальных» божеств включались в более широкую религиозно-мифологическую систему, реконструкция основ которой у славян была предложена в работах В. В. Иванова и В. Н. Топорова

Вместе с тем трудно опровергнуть утверждение Аничкова о том, что «ни из каких памятников нельзя вывести заключения, что боги Владимира представляли из себя какую-либо систему воззрения народного на природу» (С. 344). Учрежденный Вла-

димиром в Киеве пантеон едва ли мог представлять собой реальное средоточие религиозного культа, собрание богов с дифференцированными функциями. Действительно, судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона дублировались и пересекались. Хорс (божество с иранским, а не тюркским, как думал Аничков, именем) и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо. Симаргл, если сопоставлять его с иранским Сэнмувром, вообще «выпал» из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Показательно, вместе с тем, что Симаргл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери — сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место Симаргла между небесными богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа (Перуна) и т. д. Лишь опираясь на упомянутые лингвистические реконструкции и представления о том, что летописный список богов отражал некую иерархию, можно предположить, что эта иерархия все же представляла некую «систему воззрений на природу».

Безусловно другое «объективные» исторические условия для сохранения какого либо «свода» славянских языческих верований, хотя бы на уровне «пантеона», который собрал князь Владимир в Киеве в 980 г., едва ли существовали. Этот пантеон не просуществовал и десятилетия, а разрозненные славянские племена, объединить которые силится князь и его дружина при посредстве языческой реформы — «механического» собрания разноплеменных божков, были реально объединены лишь после крещения, когда и возник единый — русский — народ. Это событие и положило начало русской исторической — летописной и эпической — памяти: эллипсическим временем русских былин стало время Владимира Красно Солнышко, а не остающиеся загадочными (несмотря на усилия десятков авторов) «века Трояновы» «Слова о полку Игореве» и т. п.

Но это лишь часть проблемы. Схожая ситуация имела место и в Скандинавии, где разноплеменные земли были объединены в процессе христианизации, но там — в христианский период — все же были записаны песни «Старшей Эдды», а книжник XIII в. Снорри Стурлусон создавал учебное пособие для скальдов — «Младшую Эдду», представлявшую собой целую энциклопедию языческих сюжетов. И дело здесь отнюдь не только в упомянутой евгемеристической образованности исландца. Дело в том, что сакральным языком Священного писания в Скандинавии была латынь «национальный» язык был профаническим, не имевшим прямого отношения к официальной культуре и государственной церкви. Равным образом европейские эпосы — будь то англосаксонский «Беовульф» или немецкая «Песнь о Нибелунгах» — были записаны на «национальных» языках.

Иной была ситуация на Руси. Словенский — старославянский язык, созданный святыми первоучителями славян Константином (Кириллом) и Мефодием, — был «святым» языком — языком Священного Писания. Аналогом европейских эпосов в древнерусской культуре была Начальная летопись — Повесть Временных лет — с ее сказаниями о первых русских князьях и начале христианства на Руси, но строилась она не

по принципу «языческого» эпоса с его неистовыми героями, а по образцу библейской Священной истории — от расселения сыновей Ноя. Языческие боги могли упоминаться в ней лишь как идолы, кумиры. Все «несвященное» в древнерусской культуре было не просто «профанным» — оно было кощунственным в парадигме «святого» языка: «несвященный» фольклор, народное творчество и обычаи воспринимались как бесовское скоморошество и обличались в древнерусских поучениях как «языческие» — вне зависимости от того, содержали ли они в действительности языческие пережитки (ср.: Лотман, Успенский 1994). Несмотря на средневековые церковные обвинения русских крестьян в двоеверии, которые некритически были восприняты и современными исследователями, можно утверждать, что языческие пережитки на Руси были ассимилированы, как и повсюду в Европе, культурами христианских святых, а боги стали-таки бесами, нечистой силой: *волосатик* и *мокошка* русского фольклора лишь по именам напоминают языческих кумиров Волоса или Мокошь. *Крестьяне* были христианами, а не двоеверцами — их сословное самоназвание, известное, по крайней мере, с XIV в., говорит само за себя.

Литература

- Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3. (Репринт.)
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 3, 4
- Буланги 1991 — *Буланги Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.
- Васильев 1995 — *Васильев М. А.* «Хорс жидовин»: древнерусское божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. 1995. № 2. С. 12–22.
- Гальковский 1913–1916 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков; М., 1913–1916. Т. 1–2 (Репринт: 2000)
- Гельмольд — *Гельмольд* Славянская хроника. М., 1963
- Гуревич 1981 — *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Живов 1993 — *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–60
- Зимин 1967 — *Зимин А.* Когда было написано «Слово»? // Вопросы литературы. 1967. № 3. С. 135–152
- Зубов 1998 — *Зубов Н. И.* О периодизации славянского язычества в древнерусских списках «Слова святого Григория... о том, како первое погани суще языци кланялися идолом» // Живая старина. 1998. № 1. С. 8–10.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1983 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. М., 1983. С. 175–197.
- Истрин 1920 — *Истрин В. М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1.
- Клейн 1990 — *Клейн Л. С.* Памяти языческого бога Рода // Язычество древних славян. Л., 1990. С. 13–26

- Лихачев 1978 — *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978
- Ловмянский 1979 — *Lowmiański H.* Religia Słowian i jej upadek (w VI–XII). Warszawa, 1979
- Лопухин 1904–1913 — *Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904–1913. Т. 1–11
- Лотман, Успенский 1994 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 219–253
- Мансikka 1922 — *Mansikka V. J.* Die religion der Ostslaven. Helsinki, 1922. Bd. 1.
- Мильков 1999 — *Мильков В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Памятники Куликовского цикла — Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998
- ПВЛ — Повесть Временных лет. СПб., 1996
- Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, роженицы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор.* М., 2000. С. 314–343.
- Романов 1965 — *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1965
- Рыбаков 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981
- Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987
- Свод. Т. 1–2 — Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991–1995. Т. 1–2
- Словарь книжников XI–XIV вв. — Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–XIV вв. Л., 1987
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995
- Срезневский 1855 — *Срезневский И. И.* Роженицы у славян и других языческих народов. СПб., 1855
- Срезневский 1861–1864 — *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка // *Известия ИОРЯС.* СПб., 1861–1864. Т. 10
- Срезневский 1903 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1903. Т. 2
- Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // *ТОДРЛ.* Л., 1979. Т. 33. С. 3–31
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2
- Токарев 1976 — *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1976
- Толстой 1996 — *Толстой Н. И.* Язычество древних славян // *Очерки истории культуры славян.* М., 1996. С. 145–160
- Топорков 1997 — *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997
- Турилов, Чернецов 1986 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // *Советская этнография.* 1986. № 1. С. 95–103
- ЭСПи — Энциклопедия «Слово о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1–5

Научное издание

Евгений Васильевич Анничков

ЯЗЫЧЕСТВО И ДРЕВНЯЯ РУСЬ

Оформление и оригинал-макет

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indrik@pochtamt.ru
or by tel /fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК—005—093,
Ред 01.08.2001; 9533004 — Литература научная и производственная

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г

Формат 60x90 1/16. Гарнитура «Literaturna» Печать офсетная.
27,5 п л Тираж 1500 экз. Заказ № 7511

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., б

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,
Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)
тел. (095) 938-01-00
тел./факс 938-57-15