



Очерки
истории
культуры славян



Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики

**Очерки
истории
культуры славян**



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»

Москва 1996

Редакционная коллегия:

В. К. Волков, В. Я. Петрухин, А. И. Rogov, С. М. Толстая, Б. Н. Флоря

Ответственный секретарь:

О. В. Белова

*Издание осуществлено при финансовой поддержке ЮНЕСКО
Контракт ВОС ref.: 365.103.5*

ISBN 5-85759-042-6

© Институт славяноведения
и балканистики РАН, 1996



Первый выпуск многотомного издания «Очерки истории культуры славян» охватывает период с древнейших времен до XIII в. Данный исторический этап — одна из важнейших страниц культурной истории славянского мира, время становления государственности, принятия христианства, формирования славянских литературных языков, книжности и национальных художественных стилей.

Первая часть очерков посвящена вопросам происхождения славян и их прародине, отражению материальной культуры древних славян в праславянском языковом фонде, духовной культуре славян в древнейший период (очерки по религиозным верованиям, славянской демонологии, древним традициям устного народного творчества). Привлекательный в книге богатый археологический материал дает возможность составить наглядное представление об особенностях раннего периода истории и культуры славян.

Во второй части рассматривается развитие культуры славян в период раннего Средневековья. Речь идет о становлении первых славянских государств и формировании этнического самосознания, о вхождении славян в мировой культурный процесс с принятием христианской культуры византийского и латинского круга, о проблеме взаимоотношения христианства и язычества у славян. Отдельные главы посвящены возникновению и распространению славянской письменности, зарождению литературного языка, начальному этапу развития славянских литератур, изобразительного искусства, архитектуры, музыки.

Завершается книга серией очерков о новых явлениях в культуре славянского мира в XIII в., в период перехода к развитому феодальному обществу.

В коллективном труде российских ученых впервые дается комплексное описание культуры всего славянского мира, обобщаются новейшие достижения славистики в области археологии, истории, языка славянских народов.

Издание богато иллюстрировано.

Для специалистов и широкого круга читателей, интересующихся историей культуры славянских народов.

The first number of the edition in many volumes "Essays on the history of culture of Slavs" includes the period from ancient times to the 13th c. This historical stage is one of the main pages in the cultural history of the Slavonic world, the epoch of the adoption of Christianity and formation of State system, the era of the shaping of Slavonic literary languages and book-science as well as national artistic styles.

The first part of the "Essays" is devoted to the problems of the origins of the Slavs and their native land and also to the reflection of the material culture of the ancient Slavs in the ante-Slavonic linguistic grounds and spiritual culture (notes on religious beliefs, Slavonic demonology and ancient traditions of people's art). The rich archaeological material used in the book makes it possible to have a clear view of the particularities of the early period of the history and culture of the Slavs.

The second part examines the development of Slavonic culture in the early Middle Ages. It narrates about the formation of first Slavonic States and ethnic self-consciousness, and also about the entering of the Slavs into the world's cultural process after the adoption of Christian culture of the Byzantine and Latin circle, touching up the problem of interrelation between Christianity and paganism typical of the Slavs. Some chapters concern the appearing and spreading up of Slavonic written and literary language as well as the initial stage of development of Slavonic literatures, fine arts and music.

The book ends with a series of notes on new phenomena in the culture of the Slavonic world in the 13th century, during the period of transition to the developed feudal society.

The collective work of Russian scientists gives for the first time a complex description of the culture of the whole Slavonic world, and generalizes the modern achievements of Slavonic studies in the field of archaeology, history and the language of Slavonic peoples.

The edition possesses rich illustrative material.

Recommended to a wide circle of readers, interested in the history of culture of Slavonic peoples.

Предисловие

В рамках Славянского проекта, утвержденного Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1970 г., Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур приняла решение о подготовке многотомного издания «Очерки культуры славян». Издание, адресованное широким читательским кругам, должно ознакомить его с основными результатами изучения главных тенденций развития славянской культуры с древнейших времен до наших дней. Международная ассоциация поручила подготовку отдельных томов ученым различных славянских стран. Написание первого тома серии, посвященного культуре древних славян и славянских народов с древнейших времен до конца XIII в., было поручено ученым России.

В соответствии с проблематикой и характером источников весь материал тома разбит на две части. В первой, посвященной проблемам культуры древних славян дописьменного, догосударственного и дохристианского периода, авторы поставили своей задачей показать читателю, какие сведения о жизни древних славян дает в руки исследователя изучение материальной культуры, праславянской лексики и данных фольклорной традиции. Этот раздел книги построен таким образом, чтобы читатель мог последовательно ознакомиться с результатами исследования проблемы специалистами в области археологии, лингвистики и фольклористики.

Во второй части рассматриваются основные аспекты культуры славян в эпоху раннего Средневековья и в XIII в. Члены редколлегии тома и авторский коллектив сочли необходимым выделить в специальный раздел характеристики культурных процессов, протекавших в XIII столетии, т. к. именно в этот период в культуре славянских народов появляются многие качественно новые явления. В соответствии с рекомендациями созданного МАИРСК в 1984 г. совещания экспертов, в издании уделено значительное место памятникам материальной культуры славян. Центральная тема второй части тома — формирование письменной традиции, создание письменности, появление у славян литературного языка и первых литературных памятников. Для эпохи раннего Средневековья в истории культуры славян особо важными представляются проблемы формирования государственности, развития политической мысли и этнического самосознания славянских народов. Эти процессы не могли не привести к глубоким переменам в общественном сознании славян. (В следующих томах издания подобных разделов, возможно, не понадобится.)

Авторы отдельных разделов и члены редколлегии стремились подготовить тексты, которые были бы интересны для широкого круга читателей и одновременно отражали бы главные результаты, достигнутые современной наукой при изучении разных сторон культуры славян периода их древнейшей истории и раннего Средневековья. Прилагаемая к тому библиография включает наиболее общие работы по истории славянской культуры в целом, по истории культуры, литературы и искусства отдельных славянских стран.

Издание осуществлено при финансовой поддержке ЮНЕСКО.

Редколлегия

Часть I

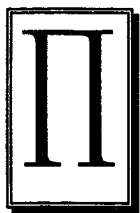
Культура славян в древнейший период их истории

Очерк 1

Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V–VII вв.

- I. Предыстория славян
- II. Начало славян
- III. Славяне в период латена и в римское время
 1. Пшеворская культура
 2. Зарубинецкая и киевская культура
 3. Черняховская культура
- IV. Расселение славян в V–VII вв.
 1. Пражско-корчакская группировка — с(к)лавлены Иордана и византийских авторов VI–VII вв.
 2. Племена пеньковской культуры — анты
 3. Культура длинных курганов
 4. Культура сопок — словене ильменские
 5. Суковско-дзедзицкая группировка
 6. Фельдбергская группа — вильцы/велеты
 7. Торновская группировка
 8. Альпийская или карантанская группа
 9. Освоение славянами Балканского полуострова
 10. Славяне в Греции

I. Предыстория славян



Первые разделы предыстории и древнейшей истории славян могут быть написаны лишь на основе совокупности фактов, полученных разными науками, — лингвистикой и археологией, ономастикой и антропологией, этнографией и фольклористикой. Ни одна из этих наук в отдельности не располагает достаточными данными для самостоятельного разрешения проблемы происхождения и начальной истории славян. Безусловно, ведущее место в изучении этногенеза принадлежит лингвистике. Средствами языкознания изучается, прежде всего, глоттогенез, являющийся существенной частью этногенеза. Лингвистикой установлено, что славянские языки принадлежат к индоевропейской языковой семье, куда входят также германские, итальянские (романские), балтские, кельтские, индоиранские, греческий, армянский, албанский, а также рас-

пространенные в древности анатолийские, фракийские, иллирийские и тохарские языки.

Распад индоевропейской общности и образование отдельных языков были весьма сложным процессом, который прошел через несколько этапов и длился тысячелетия. По-видимому, ни одна из известных лингвистике ветвей не зародилась непосредственно среди диалектов праиндоевропейского языка. Между древними и современными индоевропейскими языковыми группами в процессе распада праиндоевропейской общности имели место промежуточные этноязыковые образования, а в некоторых случаях, вероятно, и серия промежуточных групп. Археология безусловно свидетельствует о таких сложных процессах, протекавших в Европе, прежде чем сформировались фиксируемые лингвистикой языковые группы.

Первый этап распада индоевропейской общности связан с выделением анатолийских языков. Древнейшие памятники письменности Малой Азии («каппадокийские таблицы» из староассирийских колоний) свидетельствуют, что на рубеже III и II тысячелетий до н. э., точнее, между 2040 и 1875 гг. до н. э. хетты проживали в Анатолии как самостоятельный этнос, отпочковавшись от праиндоевропейского ядра. Следовательно, нужно полагать, что хеттский язык образовался по крайней мере уже в III тысячелетии до н. э., а праиндоевропейская языковая общность должна быть отнесена к V–IV тысячелетиям до н. э.

Относительно локализации индоевропейской прародины в научной литературе сосуществуют различные мнения. Исследователями предполагаются разные европейские регионы. Среди нескольких основных гипотез широкое распространение получила точка зрения о местоположении области первоначального расселения индоевропейцев в Балкано-Дунайском или Балкано-Карпатском регионе. Культуры последнего с глубокой древности отличались яркостью и самобытностью. Это была область, где впервые на Европейском континенте население перешло от присваивающих форм хозяйства к производящим; очень высоким был здесь в V–IV тысячелетиях до н. э. уровень металлургического производства. Согласно П. Бош-Гимпера, ядром этнических групп, из которого в III тысячелетии до н. э. вышли отдельные индоевропейские народы, были племена, представленные в неолите дунайскими культурами (культура линейно-ленточной керамики, культура Рессен, накольчато-ленточной керамики в Лендфельд-Тиса).

Согласно другой, также весьма распространенной гипотезе областью первоначального расселения индоевропейцев были степи Юго-Восточной Европы. Решительно выступавший против дунайской локализации индоевропейской прародины В. Г. Чайлд попытался показать, что древнейшим регионом праиндоевропейцев было Причерноморье. До своего распада индоевропейская общность, по В. Г. Чайлду, была неустойчивым конгломератом родственных пастушеских племен, большая часть кото-

рого связана происхождением с племенами древнейшей культуры. В связи с этим исследователь предпринял попытку пересмотреть происхождение многих европейских культур.

Гипотезу В. Г. Чайлда поддержали Т. Сулимирский и другие исследователи, а в последнее время активно развивала М. Гимбутас. Согласно М. Гимбутас, праиндоевропейцами были носители ямной культуры нижнего Дона и нижней Волги. Индоевропеизация населения Западной Европы происходила с середины IV тысячелетия до 2500–2000 гг. до н. э. в результате постепенной инфильтрации населения из понтийско-каспийских степей.

Теория об азиатском происхождении индоевропейцев основательно и энциклопедически была разработана в последние годы Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым, которыми проанализированы были не только материалы лингвистики и археологии, но и данные палеогеографии, палеоботаники, палеозоологии. Областью первоначального обитания индоевропейцев определяется регион Восточной Анатолии, Южного Кавказа и Северной Месопотамии в ареалах халафской археологической культуры V тысячелетия до н. э. и культуры Чатал-Хююк VI тысячелетия до н. э. Дальнейшая история индоевропейцев обусловлена движением индоевропейских диалектов вместе с частью населения, населяющего на различные неиндоевропейские этносы и передающего последним свой язык.

Начало распада общеиндоевропейского языкового единства согласно Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванову относится к периоду не позднее IV тысячелетия до н. э. Первой языковой общностью, отпочковавшейся от праиндоевропейского ядра, была анатолийская (хетто-лувийская). На рубеже III и II тысячелетий до н. э. из этой общности образовались обособившиеся хеттский и лувийский языки, зафиксированные памятниками письменности в Малой Азии. Вслед за обособлением анатолийцев от праиндоевропейского ядра выделяется греко-армяно-арийская общность. Впоследствии из последней вышли греки, предки которых через Малую Азию расселяются на островах Эгейского моря и на материковой Греции, поглощая различные неиндоевропейские языки местного населения. Примерно в то же время индоарийцы, иранцы и тохары, выйдя из той же общности, переселяются в северо-восточном и восточном направлениях, постепенно осваивая широкие пространства Южного Прикаспия, Средней Азии, понтийско-каспийских степей и далее до Индостана. Носители тохарских диалектов постепенно перемещаются в восточном направлении в сторону Центральной Азии.

В Северном Причерноморье и приволжских степях оседает большая группа индоевропейцев, образовавшаяся, как полагают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, в результате нескольких миграционных волн, шедших с востока на запад. Этот ареал стал областью контактов и сближения уже несколько отделившихся друг от друга индоевропей-

ских диалектов, образования лексических и семантических инноваций. Формируется «языковый союз» изначально родственных диалектов, который вслед за Х. Краэ условно именуется «древнеевропейским». Таким образом, Северное Причерноморье и Нижнее Поволжье стали прародиной западных индоевропейцев. Расселение последних в Центральной и Западной Европе привело к постепенному возникновению италийского, кельтского, иллирийского, германского, балтского и славянского языков. Расселение последних в Центральной и Западной Европе привело к постепенному возникновению италийского, германского, балтского и славянского языков. Археологическим эквивалентом западных индоевропейцев, как считают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, была древняя культурно-историческая общность.

Эта языковая общность, переместившаяся в Центральную Европу, в середине XX в. всесторонне исследовалась немецким лингвистом Х. Краэ. На основе лингвистических и топонимических изысканий он утверждал, что в то время, когда анатолийские, индоиранские, армянский и греческий языки, выделившись из индоевропейского ядра, развивались уже как самостоятельные, полностью оформленные языки, италийский, кельтский, германский, славянский, балтский и иллирийский еще не существовали. Предки последних составляли единообразную и находящуюся в постоянных контактах языковую общность, слабо расчлененную на отдельные диалекты, которую следует назвать древнеевропейской. Согласно Х. Краэ, древнеевропейцы во II тыс. до н. э. занимали обширные пространства Европы. Следы их расселения являются собранные и описанные этим ученым древнеевропейские гидронимы. Они известны от Южной Скандинавии на севере до материковой Италии на юге и от Британских островов на западе до Юго-Восточной Прибалтики на востоке. Древнеевропейцы выработали общую терминологию в области сельского хозяйства, социальных отношений и религии.

Позднее В. П. Шмид обратил внимание на то, что водные названия «древнеевропейских типов» распространены шире намеченного Х. Краэ ареала. Они есть и на нижнем Дунае, и на территории Украины, и в Верхнем Поднепровье. Этот исследователь утверждает, что эти гидронимы оставлены не древнеевропейцами, а индоевропейцами еще в неолите.

Как бы это ни было, остается несомненным существование в древности древнеевропейской языковой общности. В пользу этого свидетельствует целый ряд фактов и количество их постепенно увеличивается. Известный иранист В. И. Абаев выявил ряд скифо-европейских языковых сходжений и отметил параллели в области мифологии, говорящие о контактах древних иранцев Юго-Восточной Европы с еще нерасчлененными европейскими племенами. В этой связи исследователь утверждает, что древнеевропейская языковая общность является исторической реальностью.

Проблема выделения древнеевропейской общности из общиндоевропейского языка-основы обстоятельно была изучена Т. В. Гамкрелидзе и

Вяч. Вс. Ивановым в упомянутом исследовании. Эти ученые утверждают, что в процессе миграции общность, составляющая древнеевропейские диалекты, двигалась через Среднюю Азию и Поволжье в Европу. При этом древнеевропейцы соприкасались с носителями тохарского языка, с племенами алтайской языковой группы, а также с финно-уграми, о чем свидетельствуют отчетливо лексические материалы. О совместном развитии древнеевропейских диалектов говорят характерные для них семантические инновации, противостоящие остальным индоевропейским диалектам и языкам.

Как уже отмечалось, исходной территорией древнеевропейцев, откуда началось их постепенное расселение в западноевропейские земли, было Северное Причерноморье. Следы пребывания их здесь являются и гидронимы, проявляющие сходство по суффиксам и основам с древнеевропейскими.

Археологическим эквивалентом древнеевропейских племен в период их проживания в понтийско-поволжских степях, как уже отмечалось, является древнеямная культурно-историческая общность (конец IV — начало II тыс. до н. э.). В таком случае, расселение племен культур шнуровой керамики (по-иному, культуры боевых топоров) следует отождествлять с первой мощной волной миграции древнеевропейцев на широких пространствах Европы от Рейна до Среднего Поволжья.

Дискуссия относительно происхождения культур шнуровой керамики в археологической литературе продолжается, и она дает повод утверждать, что наиболее вероятной прародиной племен-носителей этих культур были южнорусские степи. Еще Т. Сулимирский, исследуя южнопольские древности культур шнуровой керамики, показал сходство их и в обрядности и в керамических коллекциях с материалами древнеямной культурной общности и сделал вывод о происхождении первых из южнорусских степей. Эту мысль поддержали Г. Чайльд и другие археологи. Одной из наиболее ранних культур шнуровой керамики является среднеднепровская (XXVIII—XV вв. до н. э.). И. И. Артеменко, исследовавший эти древности монографически, собрал значительное количество фактов, позволяющих утверждать, что в формировании среднеднепровской культуры первостепенная роль принадлежала древнеямной культурной общности.

Расселение племен культур шнуровой керамики было многоактным процессом и продолжалось несколько столетий. Наиболее ранние памятники этих культур (XXVIII—XXVII вв. до н. э.) известны между верхним Днестром и киевским течением Днепра (среднеднепровская и подкарпатская культуры). В течение III тыс. до н. э. культуры шнуровой керамики распространяются в западном направлении вплоть до Рейнской области, захватывая часть Дунайских земель. При этом нельзя не отметить, что

расселение носителей рассматриваемых древностей протекало скачкообразно, несколькими волнами, нередко более отдаленные от припонтийских земель регионы осваивались раньше, чем близлежащие. Приблизительно на рубеже III и II тыс. до н. э. племена культур шнуровой керамики осваивают Ютландский полуостров, южные области Скандинавии и Финляндии и часть Юго-Восточной Прибалтики. В первой четверти II тыс. до н. э. миграция продолжалась вверх по Днепру, осваиваются земли Верхнего и Среднего Поволжья, Поильменья, территории Латвии, Эстонии, расширяется ареал и в Средней Европе.

Есть все основания полагать, что это были первые индоевропейцы в Северной части Европы. С расселением племен культуры шнуровой керамики началась индоевропеизация этих территорий. Взаимоотношения пришлого населения с аборигенными позднеолитическими племенами в разных регионах ареала культур шнуровой керамики были весьма разнообразными. В одних случаях пришельцы вступали в непосредственные контакты с местным населением, в других — какое-то время сосуществовали раздельно, в третьих — наблюдается вытеснение аборигенов, в четвертых — пришлое население растворялось в местной среде.

Судьбы населения культур шнуровой керамики в разных регионах были различными. На территории Финляндии и Эстонии, в Поильменье, Верхнем и Среднем Поволжье расселившиеся племена, по-видимому, оказались ассимилированными местным неолитическим населением. Этому, по всей вероятности, способствовало то, что первобытные скотоводы-земледельцы, каковыми были носители культур шнуровой керамики, в условиях северных земель вынуждены были изменить свою хозяйственную деятельность, постепенно приблизившись к экономике местных охотников и рыболовов.

В конце III тыс. до н. э. в западноевропейских землях наблюдается новая мощная волна миграции. На широкой территории от Пиренейского полуострова и Британских островов на западе до Среднедунайского региона на востоке распространяется культура колоколовидных кубков (2000–1700 гг. до н. э.). Исследователи полагают, что расселение шло с территории Испании или Северо-Западной Африки, а этническая атрибуция племен этой культуры определению не поддается.

Какие и в каком направлении протекали этногенетические и языковые процессы в зонах смешения населения культур шнуровой керамики и колоколовидных кубков, сказать трудно. Культура колоколовидных кубков была распространена в средневропейских землях не сплошным ареалом, а отдельными более или менее крупными локальными группами. Поэтому можно полагать, что древнеевропейский этнос в Средней Европе в значительной части сохранился и в условиях миграции племен культуры колоколовидных кубков.

Одним из дальнейших формирований древнеевропейцев были племена унетичкой культуры (1800–1550 гг. до н. э.). Сложилась эта

культура в результате сложного симбиоза, в котором определенную роль играли и культура шнуrowой керамики, и культура колоколовидных кубков, а также некоторые другие древности. Ареал унетичкой культуры охватывает бассейны верхних течений Эльбы и Одера со смежными землями Среднего Подунавья.

Распад древнеевропейской общности, таким образом, был весьма сложным, многоактным и длительным процессом. Пожалуй, только балты образовались непосредственно на основе племен культур шнуrowой керамики. Основой их формирования стали не затронутые какими-либо позднейшими миграциями жуцевская и среднеднепровская культуры (от Юго-Восточного побережья Балтики на западе до Верхнего и Среднего Поднепровья включительно на востоке). Другие европейские этноязыковые образования имеют более сложную историю.

Унетичкая культура положила начало истории западных древнеевропейцев (восточными стали балты и, вероятно, тохары). В эпоху бронзы в Средней Европе существовало очень крупное культурно-историческое образование, эволюционно развивающееся и крепнущее на протяжении тысячи лет, в котором есть все основания видеть эту западную группировку древнеевропейцев. На смену унетичкой приходит культура курганных погребений (1500–1250/1200 гг. до н. э.), а этой последней наследует среднеевропейская общность полей погребальных урн (1250/1200–800/700 гг. до н. э.).

Культура курганных погребений получила распространение на широких пространствах Европы от Рейнских областей до Карпатских гор. Основные памятники ее — могильники, состоящие из нескольких десятков курганных насыпей. Последние имели сложное строение из разных каменных или деревянных конструкций и в основании окружались венцом из крупных камней. Основным обрядом погребения было труположение, но нередко встречаются и трупосожжения. В некоторых регионах захоронения по обряду кремации, помещенные в глиняных урнах или цистах, были преобладающими. Сопровождающий погребения вещевой инвентарь состоял преимущественно из украшений (разнотипные одежные булавки, спиральные браслеты, подвески и др.).

Поселения культуры курганных погребений изучены в меньшей степени. Однако вещевой материал, происходящий из раскопок этих памятников, и выявленные при этом хозяйственные сооружения, определенно свидетельствуют о земледельческо-скотоводческом характере населения. Археологами исследовались и культовые места — племенные святилища, устраиваемые обычно на возвышенностях. При их раскопках найдено большое количество жертвенных животных и множество разбитых глиняных сосудов. В небольших святилищах, непосредственно на поселениях, выявлены маленькие глиняные алтари, иногда украшенные росписью, различные глиняные фигурки и обугленные зерна пшеницы. В составе стада на первом плане был крупный рогатый скот;

роль овец, коз и свиней была заметно меньшей. Была известна и лошадь, но основной тягловой силой, в том числе для обработки пахотных участков, был крупный рогатый скот.

В этот период очень быстро развивалась металлургия. Большое значение приобретает добыча медных и оловянных руд. Регионы, где имелись залежи их, приобретали особое положение. Археологами установлено, что в значительных масштабах добыча руд производилась в Восточных Альпах. В ареале культуры курганных погребений залежи медных руд имелись еще в Карпатах, где начались первые в Европе их разработки, и в Чешских Рудных горах, где имелись и месторождения олова. На добыче руд и выплавке металлов специализировались в это время отдельные общины. В их составе были рудокопы, металлурги и кузнецы-медники, и такие общины обслуживали основную часть населения, занятую сельскохозяйственной деятельностью.

Бронзовые изделия культуры курганных погребений многообразны. Это украшения: булавки с шаровидной, биконической, дисковидной или завернутой головками; пластинчатые браслеты с двойными спиральными розетками по краям, иногда украшенные резным узором; сердцевидные и лилиевидные подвески, спиральные перстни. Бронзовые орудия труда представлены серпами, топорами, ножами, в том числе с литыми рукоятками, шильями. Появляются бронзовые мечи с цельнолитой рукояткой. Получают распространение наконечники копий и стрел.

Глиняная посуда разнообразна и совершенна. Преобладающими были амфоровидные сосуды, миски, чаши, кувшины с высоким горлом. Они украшались или насечками, заполненными инкрустацией, или имели пластическую орнаментацию в виде сосковидных или реберчатых выпуклостей или каннелюр. На ряде поселений раскопками исследованы гончарные печи и склады готовой продукции мастеров-гончаров, а на поселении Загоре в Словакии изучена гончарная мастерская.

Население рассматриваемого ареала создало сравнительно высокую материальную и духовную культуру, обладающую определенными чертами сходства. Вместе с тем, в ареале культуры курганных погребений выделяется несколько локальных групп со своими специфическими особенностями, по-видимому, свидетельствующими об участии в сложении культурной общности различных племен с неодинаковыми неолитическими традициями. В основе культуры курганных погребений лежит, прежде всего, унетичская культура, между ними выявляется целый ряд элементов преемственности. По мере расширения ареала культуры курганных погребений происходила ассимиляция и иноплеменного населения, что и положило начало формированию локальных групп.

На поздней стадии развития в культуре курганных погребений распространение получают бескурганные могильники с захоронениями по обряду трупосожжения. Этот процесс завершился во второй половине XIII в. до н. э., когда обычай сооружать курганы окончательно исчезает, а

обряд кремации умерших становится господствующим ритуалом. Новая обрядность — захоронения остатков трупосожжения в урнах на грунтовых могильниках — «полях погребения» — и дала название новому крупному образованию — средневропейской культурно-исторической общности полей погребальных урн. В целом ареал ее охватывает значительную часть Западной Европы от верховьев Сены и Луары на западе до верховьев Буга и Днестра на востоке.

Параллельно с формированием новой культуры наблюдаются и изменения в хозяйственной деятельности. Господствующей отраслью экономики становится земледелие, а скотоводству отводится подсобная роль. Земля обрабатывалась плугом. Лошадь приобретает хозяйственное значение, хотя нередко плуги тянулись, по-прежнему, волами. Основными зерновыми культурами были пшеница-полба и пленчатый ячмень, которые культивировались в Средней Европе и раньше. Теперь к ним добавляется овес и рожь. Выращивались еще полевой горох и чечевица, культивировались также лен и масличные — мак и рапс.

Активно развивается бронзовая металлургия. Орудия труда широко представлены топорами, серпами, ножами и шильями, предметы вооружения — наконечниками копий и стрел, а также мечами. Более широкое распространение получают бронзовые украшения — булавки различных типов, браслеты, перстни, височные кольца, ожерелья из трубочек и бус. Обычны также бронзовые пуговицы, а на позднем этапе получают распространение бронзовые сосуды.

Керамический материал общности полей погребальных урн довольно многообразен.

Основная масса поселений была неукрепленной. Они устраивались на всхолмлениях вблизи рек и ручьев, в местах, наиболее пригодных для сельскохозяйственной деятельности. Некоторые из селений обносились искусственно вырытыми рвами. На поздней стадии появляются и укрепленные поселки, устроенные на мысах, островках, возвышениях, т. е. в местах, приспособленных для обороны. Они защищались валами из земли и дерева, палисадами из бревен или стенами, сложенными из камня.

Жилищами служили наземные постройки со столбовой конструкцией стен. На ряде поселений выявлены дома со стенами, обмазанными глиной. Внутри обмазка расписывалась геометрическим узором белой и красной краской. На всех поселениях обычны грушевидные ямы для хранения зерна и загоны для скота.

Археологические материалы дают представление и о верованиях населения, составляющего рассматриваемую общность. Близость духовной культуры его несомненна. Об этом говорят и сходные представления о символах жизни, и различные амулеты-подвески с украшениями в виде птичьих голов, и символы культа солнца, фиксируемые на бронзовых сосудах и предметах вооружения, и однотипность погребального ритуала и связанных с ним представлений о загробной жизни.

На раннем этапе рассматриваемой культурной общности наблюдается еще пестрая картина. По особенностям глиняной посуды и некоторым другим культурным элементам исследователи выделяют внутри общности несколько групп (или культур). Наиболее крупной является лужицкая культура, занимавшая северо-восточные части ареала общности, земли, включавшие бассейны Одера, Вислы и правобережье Эльбы. К ранней стадии к рассматриваемой общности принадлежали еще рейнско-швейцарская, майнская, восточнофранцузская, южнонемецкая, велаитцкая, бейердорфская, хотинская, вальская, кновизская и мелавичская культуры. Некоторые из них — лужицкая, рейно-швейцарская, майнская и южнонемецкая продолжали функционировать и в позднее время. Вместе с тем, складываются новые образования — нижнерейнская, южнофранцузская, каталонская, штильфридская, иллирийская и некоторые более мелкие. В лужицкой культуре исследователи выделяют еще несколько нестабильных групп.

Культурные образования внутри средневропейской общности полей погребальных урн не были устойчивыми, границы между ними были прозрачными и часто изменчивыми. Замечено, что внутри общности протекали процессы и дифференциации и интеграции, причем последние имели большую действенность, — в начале I тыс. до н. э. общность стала менее пестрой, более единообразной, чем в предшествующий период. Анализ материалов свидетельствует, что население средневропейской общности полей погребальных урн составляло более или менее однородный в культурном и языковом отношении массив племен. Отдельные группировки его находились в постоянных контактах между собой, не создавая изолированно развивающихся образований.

Попытки определить этническую принадлежность населения рассматриваемой культурной общности предпринимались давно, высказывались весьма противоречивые суждения. В конце 30-х годов XX в. австрийский археолог Р. Питтиони отметил, что ранние древности известных по античным источникам кельтов, иллирийцев и германцев восходят к средневропейской общности полей погребальных урн. Под влиянием весьма популярной в те годы теории паниллиризма, приписывающей иллирийцам исключительную роль в древней европейской истории, исследователь считал, что племена средневропейской общности были иллирийцами.

Ныне вполне определенно можно относить племена средневропейской общности к западным древнеевропейцам. В настоящее время возросший объем археологической информации свидетельствует, что ранние древности кельтов, иллирийцев, италиков, венетов, германцев и славян генетически связаны с рассматриваемой общностью.

Эта культурно-историческая общность целостно существовала до начала железного века (VIII–VII вв. до н. э.). В разных частях ее ареала она прекращает бытование неодновременно, что обусловлено различными историческими условиями, важнейшими из которых являют-

ся неравномерное распространение железоделанья и железообработки и миграции в связи с перенаселенностью.

Непосредственно на основе общности полей погребальных урн в западных и дунайских регионах складываются западногалльштатская и восточногалльштатская культуры, ставшие одним из крупнейших очагов развития железной металлургии и кузнечного дела. Носителями западногалльштатской культуры (область верхних течений Рейна, Дуная и Роны с ранним распространением в значительной части Франции и Северной Испании) были кельты. Становление восточногалльштатской культуры (земли Восточной Австрии, Югославии, Албании и Южной Венгрии) несомненно знаменует формирование нового этноса. Это были бесспорно иллирийцы, известные по письменным источникам.

Безусловно, от среднеевропейской общности полей погребальных урн отпочковалась и культура эсте, распространенная в Северо-Восточной Италии. На основании исторических данных и топонимии ее носители отождествляются с венетами.

Апеннинский полуостров с северными районами Италии в глубокой древности принадлежал доиндоевропейскому населению. Проникновение племен среднеевропейской общности полей погребальных урн в Италию фиксируется археологией начиная еще с II тыс. до н. э. Расселение праиталийских племен было многоступенчатым. В результате миграции населения с севера из-за Альп на территории Италии формируются культуры вилланова, голасекка и террамар, которые принадлежали пралатинянам и предкам умбров и осков.

Древнейшей достоверно германской культурой является ясторфская, получившая распространение в Ютландии и материковых землях Северной Европы от Везера до нижнего Одера. Активное участие в ее сложении населения среднеевропейской общности полей погребальных урн, не затронутого галльштатской цивилизацией, представляется несомненным.

Наконец, вне всякого сомнения, участие племен лужицкой культуры в этногенезе славян, о чем подробнее будет сказано в следующем разделе.

Рассмотренные материалы и выводы о западных древнеевропейцах коррелируются с наблюдениями лингвистов. О. Н. Трубачев на основе анализа ремесленной (гончарной, кузнечной, текстильной и деревообрабатывающей) лексики показал, что носители раннеславянских диалектов или их предки в том периоде, когда складывалась эта терминология, находились в контактах с будущими италиками и германцами и образовывали вместе с ними центральноевропейский культурный регион. Очевидно, что последний соответствует ареалу среднеевропейской общности полей погребальных урн, внутри которого бурное развитие получили металлургическое, бронзолитейное, кузнечное, гончарное и, вероятно, деревообрабатывающее и текстильное ремесла.

Недавно О. Н. Трубачев вновь рассмотрел вопрос о древних контактах славян или носителей диалектов, развившихся позднее в прасла-

вянский язык. В результате констатируется, что терминология металлургии и обработки металлов объединяет ранних славян или их прямых предшественников не только с италиками и германцами, но и с кельтами. Археология позволяет конкретизировать изучение взаимодействия предков славян (протославян) с протоиталиками, протокельтами и протогерманцами. Этот процесс протекал в условиях диалектного взаимопроникновения в условиях древнеевропейской общности. Возможно ли наметить в ареале средневропейской общности полей погребальных урн культурно-диалектные образования, которые можно было бы считать протокельтскими, протоиталийскими или протославянскими? Абсолютно надежно этого сделать нельзя, поскольку в конце бронзового века имели место перемещения населения названной общности.

Предположительно можно говорить, что протославянским была значительная часть населения лужицкой культуры. Очерчивать же внутри ареала этой культуры древние диалектные границы не представляется возможным.

В условиях средневропейской общности полей погребальных урн протославяне, т. е. племенные группировки, представляющие такие древнеевропейские диалекты, которые позднее составили основу праславянского языка, в течение нескольких столетий развивались в тесном взаимодействии с протогерманцами, протоиталиками, протоиллирийцами и протокельтами. Эти контакты и нашли отражение в лексике славянского языка.

Представляется, что нет смысла искать следы славянства в гидронимии столь отдаленной поры. Протославяне эпохи бронзы пользовались древнеевропейскими названиями вод и таковые хорошо известны в ареале лужицкой культуры.

II. Начало славян

Первым импульсом вычленения среди массы древнеевропейских племен их висленской группировки и чуть позднее формирования на северо-востоке ареала древнеевропейцев отдельного этноса, по всей вероятности, было вторжение в эти области отдельных групп ираноязычного населения.

Население, принадлежащее к иранской языковой группе, проживало в северопричерноморских землях, по крайней мере, со второй половины II тыс. до н. э. Это были племена срубной культуры, с которыми исследователи связывают начало отложения иранской гидронимии. В VII в. до н. э. этногенетический процесс в степных и частично лесостепных пространствах Восточной Европы завершился сложением скифской культуры.

В VI в. до н. э. нашествию скифов подверглись территории бассейна Вислы и частично Одера, заселенные древнеевропейскими племенами

лужицкой культуры. Об этом свидетельствуют довольно многочисленные находки предметов скифского воинского снаряжения в памятниках лужицкой культуры и следы синхронного разрушения некоторых поселений на территории, где обнаружены скифские вещи. Нашествие скифов в северо-восточные области ареала древнеевропейцев (земли восточнее Одера) характеризует первый шаг в становлении нового этноса, который, как показано ниже, можно считать славянским. Вероятно, к этому периоду относится древнейшее иранское лексическое проникновение, фиксируемое лингвистами в праславянском языке.

С середины VI в. до н. э. в землях, заселенных восточными группами племен лужицкой культуры, наблюдается значительная инфильтрация иного населения. Она шла из Польского Поморья из ареала племен поморской культуры. В течение полутора столетий переселенцы освоили значительные части бассейна Вислы и смежные земли Одерского бассейна.

Расселение это не сопровождалось какими-либо ощутимыми перемещениями местного населения средневропейской культуры полей погребальных урн. На раннем этапе поселения лужицкой и поморских культур и сопутствующие им могильники сосуществовали на одной территории раздельно. Но очень скоро пришлое население смешивается с аборигенным, образуются общие поселения и могильники. В последних количество погребений в каменных ящиках или обставленных камнями, что характерно для поморской культуры, постепенно уменьшается. Зато со временем увеличивается число захоронений в грунтовых ямках, в которые сыпались остатки трупосожжений. Это — весьма характерный позднелужицкий погребальный ритуал. У населения поморской культуры, как и среди лужицких племен, господствовал обряд кремации умерших. В зоне смешения лужицкого и поморского населения постепенно уменьшается количество коллективных захоронений, что было свойственно населению поморской культуры, уступая место обычным для лужицкой культуры одиночным погребениям. Зарождается и постепенно получает широкое распространение обычай накрывать остатки трупосожжений большим колоколовидным глиняным сосудом, перевернутым вверх дном «клошом» по-польски). Все свидетельствует о том, что пришлое поморское население постепенно растворилось в местной среде.

Взаимодействие поморских племен с лужицким населением привело к формированию нового культурного образования. Складывается культура подклошовых погребений, получившая название по характерному для нее виду захоронений.

Эта культура датируется 400–100 гг. до н. э. Ее первоначальный ареал охватывает бассейны средней и частично верхней Вислы и целиком Варты, правого притока Одера. В среднелатенское время он расширяется до среднего течения Одера на западе и Припятского Полесья и Волыни на востоке.

Поселения культуры подклошových погребений все неукрепленные, жилищами служили полуземлянки или наземные постройки столбовой конструкции. Могильники, как правило, бескурганые. Захоронения урновые или безурновые при абсолютном господстве ритуала кремации умерших.

Глиняная посуда этой культуры в значительной части продолжает традиции лужицкой культуры (горшки яйцевидной формы или округлобокие, миски, выпуклобокие амфоры, кубки, плоские круглые крышки), отчасти же эволюционирует из поморской керамики (урны и «клоши» со специально ошершавленным, так называемым «хророватым» туловом и гладким верхом, миски с ребристыми краями и ушками, амфоровидные сосуды с хророватой поверхностью, кувшины и кубки).

Такое же синтезированное смешение наблюдается и в украшениях культуры подклошových погребений. Так, получают распространение и обычные для поморских древностей булавки с дисковидной головкой и лужицкие со спиральной или свернутой в ушко головкой.

Это было земледельческое население. Археологами зафиксированы следы плужной обработки почвы. Возделывались просо, пшеница, ячмень, горох, бобы и лен. Широкое распространение получают железные изделия — орудия труда, бытовые вещи, предметы вооружения.

Есть все основания считать население культуры подклошových погребений раннеславянским. Начиная с этой культуры, наблюдаются элементы преемственности в развитии древностей вплоть до достоверно славянских раннего Средневековья.

Следовательно, славяне как самостоятельный этнос сформировались в середине I тыс. до н. э. в условиях внутрирегионального взаимодействия древнеевропейского населения, представленного ветвью средневропейской культурной общности — лужицкой культурой, с проникшими на его территорию небольшими ираноязычными группами и расселившимися среди аборигенов племенами — носителями поморской культуры. Последние, по всей вероятности, образовывали один из периферийных диалектов балтского этноязыкового массива, а может быть, и промежуточный древнеевропейско-балтский диалект, поскольку в сложении поморской культуры на Кашубской возвышенности наряду с местным окраиннобалтским населением приняла участие одна из групп (восточнопоморская) лужицкой культуры.

По времени культура подклошových погребений соответствует первому этапу становления и эволюции праславянского языка (по Ф. П. Филину). Это период, когда язык славян только что начал самостоятельное развитие, постепенно вырабатывая собственную структуру и свою лексику. Древнейший славянский регион полностью соответствует тем географическим показателям, которыми характеризуют его лексические материалы. Область культуры подклошových погребений находилась в стороне от моря, в лесной равнинной зоне с наличием озер и болот.

Сравнительно-историческое языкознание свидетельствует, что в то время, когда праславянский язык выделился как самостоятельный и

начал свое развитие, славяне имели языковые контакты с балтами, германцами, иранцами, кельтами и, может быть, с фракийцами.

На северо-западе праславяне вплотную соприкасались с племенами ясторфской культуры — наиболее ранней достоверно германской на Европейском континенте. Следы контактов населения культуры подклошковых погребений с племенами ясторфской культуры является славяно-германское лексическое взаимопроникновение древнейшей поры. Надежные общеславянские заимствования из германского получили характеристику в работе В. Кипарского. В. В. Мартынов посвятил этой проблеме монографию, в которой исследовал не только лексические заимствования из прагерманского в общеславянский, но и заимствования из общеславянского в германский и датировал это взаимодействие I тыс. до н. э.

Археология показывает, что в эпоху культуры подклошковых погребений северо-западными соседями славян были германцы — носители ясторфской культуры. Славяно-германские лексические взаимопроникновения древнейшей поры, описанные В. В. Мартыновым и относимые им к I тыс. до н. э., следует связать с соседством и контактами населения культуры подклошковых погребений с ясторфскими племенами.

На северо-востоке славяне вплотную соприкасались с балтами. Археологические материалы говорят о тесных культурных контактах населения культуры подклошковых погребений с культурой западнобалтских курганов, принадлежащей предкам пруссов, ятвягов, галиндов и куршей.

На юго-востоке славяне первоначально соседями с фракийцами. Но в латенское время, когда поселения и могильники культуры подклошковых погребений получают распространение восточнее верхнего течения Буга, славяне пришли в соприкосновение со скифским (ираноязычным) населением.

С юго-запада к ареалу праславян примыкали земли, заселенные остатками древнеевропейского населения. Немалая часть ареала лужицкой культуры — Силезия, Малопольша и Любусская земля не были затронуты расселением поморских племен.

Исходя из косвенных данных, допустимо предположение, что лужицкое население называлось венедами — венетами.

Этот этноним в Европе восходит к отдаленной древности, скорее всего, к описанной выше древнеевропейской общности. Этнонимом венеты именовалось население Северной Адриатики — этнообразование, выделившееся из среды древнеевропейцев. Античным авторам было известно кельтское племя венетов в Бретани, покоренное Цезарем во время походов 58–51 гг. до н. э. в Галлию. В северо-западной Нормандии проживало еще кельтское племя венеллы, где-то между Альпами, Гельвецией и Нориком размещалось кельтское племя венноны. Венены — одно из племен лигуров, веннии — альпийское племя.

Вполне очевидно, что здесь мы имеем дело с архаическим пластом этнонимии, восходящей к древнеевропейской поре. Поэтому допустимо

предположение, что венедами — венетами именовало себя и лужицкое население или какая-то значительная часть их. Сформировавшиеся германцы знали это этническое имя — название своих непосредственных соседей. Они и распространили этот этноним и на славян — носителей культуры подклошových погребений, сложившейся на лужицкой основе. Раннесредневековые источники вполне определенно свидетельствуют, что венедами германцы называли славян. Это этническое имя славян сохранилось у некоторых германцев до сих пор и от них было воспринято, по-видимому, еще в раннем Средневековье прибалтийскими финнами.

Около 400 г. до н. э. начинается широкое расселение кельтов. Этот этнос сформировался и кристаллизовался в бассейнах верхнего Дуная, Рейна и Роны. Отсюда они осваивают обширные пространства Западной Европы. В результате в период расцвета кельтской культуры территория их расширилась до Британских островов и Пиренейского полуострова на западе до Карпат на востоке. Отдельные группы кельтов достигли западного побережья Черного моря и проникли даже в Малую Азию.

На рубеже IV и III вв. до н. э. кельты заселяют Силезию, а во II в. до н. э. другая группа кельтов пересекает Карпаты и расселяется на верхней Висле. Это кельтское население становится непосредственным соседом славян, и между ними налаживаются тесные культурные контакты. О значительности кельтского воздействия на культуру славян свидетельствует большое количество кельтских вещевых находок на поселениях и в погребениях последней фазы развития культуры подклошových погребений. Наибольшая концентрация их наблюдается в бассейнах Варты и Одера, но есть они и в различных местах Повисленья. Это — бронзовые фибулы, весьма характерные для кельтского мира, браслеты, топоры, наконечники копий, мечи. К III–II вв. до н. э. относятся ранние кельтские золотые и серебряные монеты в ареале культуры подклошových погребений.

Во II в. до н. э. кельтское воздействие на славян расширяется, начинается и некоторая инфильтрация кельтов в земли славян. Результатом этого процесса стала трансформация в конце II в. до н. э. культуры подклошových погребений в пшеворскую.

Кельто-славянское взаимодействие продолжалось до начала нашей эры. О его результатах будет сказано ниже. В регионе становления славянского этноса отсутствуют географические названия архаических славянских типов. Такая же картина наблюдается, например, и в ареале кристаллизации кельтов. Очевидно, что это закономерное явление. На первых этапах становления языка и этноса население пользуется еще старыми, в данном случае древнеевропейскими названиями вод. И только тогда, когда сформируются основы собственно славянской топонимии в процессе расселения, преимущественно на вновь освоенных территориях появляются ранние славянские гидронимы. Таковы, в частности, архаические водные названия Правобережной Украины, выявлен-

ные и описанные О. Н. Трубачевым, или отмеченная Ю. Удольфом скученность славянских гидронимов в землях, примыкающих с северо-востока к Карпатам. Результатом миграции славян являются и отдельные географические названия Среднего Подунавья, известные по письменным источникам первой половины I тыс. н. э. и трактуемые в последнее время О. Н. Трубачевым как славянские.

III. Славяне в период латена и в римское время

В отличие от предшествующего периода, когда славяне и их культура развивались монолитно, в позднелатенское и римское время (последние века до н. э. и первые четыре столетия н. э.) культурное единство их было нарушено. В Повисленье история и культура славян на этом этапе переплетается с проникавшими в этот регион кельтами, а затем с различными германскими племенами. В то же время славяне значительно расширяют свою территорию в юго-восточном направлении вплоть до среднего Днепра, расселяясь в землях, занятых ираноязычными (скифо-сарматским) и иными иноэтничными племенами. Начинается культурно-племенное и диалектное членение славянства.

1. Пшеворская культура

Сложившаяся в конце II в. до н. э. пшеворская культура функционировала до начала V в. Славянский ареал в это время не был замкнутым пространством, границы его не оставались стабильными и были в некоторой степени прозрачными.

На раннем этапе истории пшеворской культуры получают распространение новые формы глиняной посуды. Это — высокие сосуды с округлыми плечиками и лощеной поверхностью; сосуды с раздутым туловом, аналогичные кельтской крашеной керамике; горшки с орнаментальными горизонтальными валиками; сосуды с прогнутым горлом и угловатыми плечиками, сопоставимые с кельтской графитированной посудой, сосуды с фацифированным венчиком; сосуды в виде перевернутой груши (называемые в археологической литературе обратногогрушевидными) с одним или двумя ушками. Несомненно, что кельтское гончарное ремесло, передовое в Европе в то время, оказало значительное воздействие на славянское гончарное дело и бытовые условия славянского этноса. Все перечисленные формы глиняных сосудов повторяют облик кельтской керамики Среднего Подунавья, Силезии и Малопольши. На пшеворских поселениях появляются и гончарные печи кельтского типа. Среди лепной керамики пшеворской культуры, составляющей основную массу глиняной посуды, встречаются и сосуды, подражавшие кельтским гончарным.

Значительную часть керамического материала пшеворской культуры на протяжении шести столетий ее эволюции составляла лепная посуда, имеющая многочисленные аналогии среди материалов культуры подклошовых погребений. Это высокие слабопрофилированные сосуды, со слабо выпуклыми плечиками, прямой или чуть отогнутой шейкой, обычно лишенные орнаментации. Эти сосуды были ведущими формами еще в памятниках подклошовой культуры, в частности, они служили клошами — крышками при захоронениях остатков трупосожжений.

В пшеворской культуре сосуды этой формы встречаются на протяжении всех столетий ее функционирования вплоть до позднеримского периода включительно. В начале Средневековья они становятся наиболее характерными формами лепной керамики пражско-корчакской группировки славян.

Начало же этой керамики восходит к позднелужицкому времени.

При раскопках поселений и могильников пшеворской культуры встречено множество металлических изделий кельтского происхождения. Это, прежде всего, предметы вооружения — двухлезвийные мечи, наконечники копий с волнистым краем, полусферические умбоны щитов. В результате кельтского влияния в ареале пшеворской культуры распространяются пружинные ножницы, скобели, молотки, напильники, ключи, замки.

Несомненно влияние кельтского производства на развитие славянского железоделательного ремесла. В ареале пшеворской культуры археологами исследованы крупные центры по выплавке железа и установлено, что техника железозаготовки была кельтской.

В пшеворских древностях значительное место принадлежит латенским (кельтским) фибулам, которые вытесняют употреблявшиеся ранее местным населением одежные булавки и становятся обязательной частью костюма.

Имеются в пшеворских материалах и привозные вещи кельтского происхождения. Это — металлические и стеклянные браслеты, разнообразные бусы, росписная керамика, ведеркообразные металлические сосуды, ножи с кольцеобразным завершением рукояти, культовые предметы. Довольно широко представлены и кельтские монеты.

Есть на пшеворских могильниках и отдельные погребения кельтов. Это — неизвестные прежде в славянском ареале захоронения по обряду трупоположения, а также захоронения по обряду кремации в больших вытянутых ямах, идентичных с могилами с ингумациями.

Культурное влияние кельтов на славян было весьма значительным. Согласно Я. Розен-Пшеворской, кельтские элементы в материальной и духовной культуре древнего населения Польши настолько многочисленны, что их нельзя сравнивать с влияниями других этносов.

Труднее всего поддаются анализу славяно-кельтские языковые связи. Это обусловлено тем, что от кельтских языков, некогда распространенных в Средней Европе, не осталось почти никаких следов, а запад-

нокельтские диалекты существенно отличались от них. Славяно-кельтские лексические сходжения исследовались М. Рудницким, К. Треймером, Т. Лер-Сплавинским, В. Махеком, а в последнее время В. В. Мартыновым. О. Н. Трубочев утверждает, что результатом кельто-славянских отношений было обогащение лексики праславянского языка кентумными элементами и сходжения в этнонимии кельтов и славян.

Почти одновременно с кельтскими элементами в ареале пшеворской культуры получают распространение и некоторые особенности, свойственные германским древностям. Однако для времени позднего латена нельзя категорически утверждать, что при этом имела место инфильтрация германского населения в праславянский регион.

Первые памятники с чертами, определенно характерными для культуры германских племен, датируются в пшеворском ареале I—II вв. н. э. Теперь можно уверенно говорить о проникновении германцев в регион обитания славян. Инфильтрация протекала несколькими волнами из разных областей расселения германских племен. Ее детали еще неотчетливо выявляются исследователями, а более определенно фиксируется конечный результат.

Черты, обусловленные германским проникновением на славянскую территорию, прослеживаются и в керамическом материале, и в распространении новых вещей, и в погребальной обрядности, и в элементах домостроительства.

Еще в позднелатенский период в пшеворских комплексах появляются горшковидные сосуды со ступенчатым горлом и сосуды с раздутым сферическим туловом, имеющие соответствия в древностях ясторфской культуры и среди материалов германских племен, поселившихся на нижней Висле. В начале раннеримского периода, т. е. с середины I в. н. э. в ареале пшеворской культуры появляются и вскоре получают немалое распространение черные лощеные сосуды с раздутым туловом, украшенные меандром, широко представленные в германских памятниках на Эльбе и Чехии. Со II в. н. э. распространяются сосуды с широким дном, сосуды на поддоне, трехручные вазы, кувшины и горшки с многими горизонтальными валиками на поверхности. Аналогии им находят опять-таки в коренных землях германских племен, откуда они проникли в пшеворский ареал. В разных районах последнего соотношение типов германской керамики было весьма различным, свидетельствуя о неоднозначности германо-славянского взаимодействия в разных местах.

Могильники пшеворской культуры бескурганые, состоящие из нескольких десятков, часто — сотен захоронений по обряду трупосожжения. Остатки кремации умершего обычно сыпались прямо в могильную яму. Это — продолжение традиции похоронного ритуала населения культуры подклошовых погребений. Однако теперь остатки трупосожжений, как правило, не накрывались глиняными сосудами, опрокинутыми вверх дном.

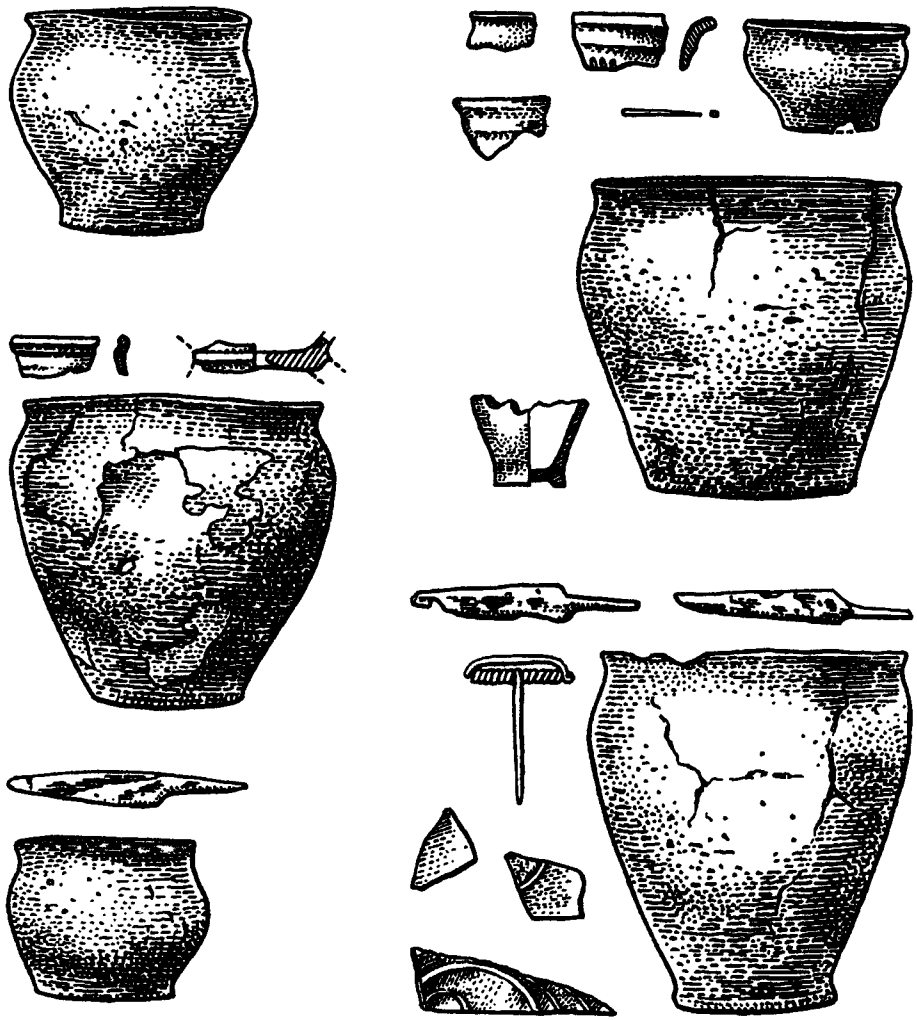
С I–II вв. н. э. в пшеворских могильниках заметно увеличивается количество урновых погребений. Анализ последних выявляет особенности, не свойственные местным традициям, а сопоставимые с германским миром. Таковыми являются: обычай класть в могилу предметы вооружения, в том числе в согнутом состоянии; обычай сопровождать захоронение заупокойной пищей, отраженный в находках костей птиц; ритуал вбивания колющих предметов вооружения или орудий труда в остатки трупосожжения; обычай помещать близ урн сосуды-приставки; употребление для захоронений ножниц, кресал, ключей и замков.

Захоронения германцев выделяются в пшеворской культуре и по керамическому материалу. Они сопровождаются глиняными сосудами-урнами выше названных форм, имеющими широкие аналогии в коренных землях расселения германских племен.

Для пшеворских захоронений, не имеющих каких-либо германских культурных признаков, была свойственна совершенно иная керамика. Это, прежде всего, горшки с усеченноконическим туловом и слабопрофилированным венчиком, при наибольшем расширении в верхней трети их высоты. Прототипы этих сосудов широко представлены в памятниках лужицкой культуры. Подобные сосуды стали ведущими в культуре подклошовых погребений, где они, в частности, обычно служили клошами. В пшеворских памятниках сосуды рассматриваемого облика встречаются на протяжении всего времени существования культуры, как в позднелатенское, так и в римское время. В раннем Средневековье сосуды того же типа становятся характерными для пражско-корчакской культуры.

К местным по происхождению пшеворским древностям принадлежат также слабопрофилированные сосуды с овальновыпуклым туловом, сосуды с цилиндрическим горлом и горшки с прогнутой или цилиндрической верхней частью. Они в основном не доживают до последней стадии пшеворской культуры, поэтому подобных типов нет среди славянской раннесредневековой керамики.

Однако индивидуальная дифференциация пшеворских захоронений на славянские и германские представляется некорректной. Если славянам были характерны преимущественно ямные безурновые и безынвентарные захоронения, как можно судить по достоверно славянским древностям раннего Средневековья, то это вовсе не значит, что все подобные погребения, выявленные на пшеворских могильниках, принадлежат славянам. Безусловно, что среди ямных захоронений пшеворских могильников какая-то часть могла принадлежать и неславянам, и, наоборот, некоторые погребения с урной германского облика могли быть оставлены славянами. В пшеворском ареале славяне и германцы жили не изолированно друг от друга, им принадлежали общие поселения, ими оставлены общие могильники. Совместное и длительное проживание этих этносов на одной территории вело к метисации



Могильник Спицымеж. Глиняная посуда

населения, к частичной аккультурации и к взаимной ассимиляции. Археология пока еще не может выявить все детали процесса взаимодействия этих этносов на протяжении многих поколений.

Надежная этническая атрибуция устанавливается только для 5–6 процентов исследованных пшеворских захоронений. Это слишком мало для любых историко-культурных и этнических выводов. Поэтому мною была предложена дифференциация могильников пшеворской культуры на группы в зависимости от господства в них местных славянских или привнесенных германских культурных элементов. Картография могильников разных групп выявила в пшеворском ареале два региона: Висленский, в котором господствуют могильники с заметным преобладанием ямных захоронений, и Одерский, где большинство составляют могильники преимущественно с элементами, сопоставимыми с германскими древностями. Жесткой границы между намеченными этнографическими регионами пшеворского ареала не могло быть. Бесспорно, что на территории рассматриваемой культуры в римское время проживали вперемешку и славяне и германцы. Выделяемые регионы позволяют говорить о неравномерной концентрации этих этносов в разных частях пшеворского ареала. В бассейне Вислы и верхней Варты, на прежней территории культуры подклошковых погребений, преобладающими были славяне, в западных же районах пшеворского ареала иногда доминировало германское население.

Все поселения пшеворской культуры — неукрепленные и по своим топографическим особенностям не отличаются ни от предшествующих им селений культуры подклошковых погребений, ни от раннесредневековых славянских. Домостроительство пшеворской культуры разнохарактерно, что соответствует выводу о полиэтничности ее носителей. Среди жилых построек выделяются прямоугольные, почти квадратные в плане полуземлянки с очагами, нередко сложенными из камней. На поселениях Пивонице и Вулька Лясецкая в таких постройках обнаружена керамика, охарактеризованная выше как славянская. Подобные полуземляночные жилища исследовались на поселениях бассейнов Вислы, Одера и верхнего Днестра. По-видимому, их следует считать предшественниками раннесредневекового домостроительства пражско-корчакской культуры.

Кроме того, на поселениях пшеворской культуры выявлены удлиненные жилые постройки, углубленные или наземные, с глиняными очагами и глиняной обмазкой стен, многие из которых находят аналогии на германских поселениях бассейнов Рейна и Эльбы.

О том, что в Повисленье и смежных с ним землях в эпоху пшеворской культуры проживали и славяне, и племена германцев, свидетельствуют и письменные источники.

Этноним венеда известен по античным сочинениям первой половины I тыс. н. э. В сочинении Плиния Старшего «Естественная история»,

написанном в третьей четверти I в. н. э. (автор погиб при извержении Везувия в 79 г. н. э.), веныды называются среди племен, живших где-то в регионе бассейна Вислы: «...она (т. е. Энингия) населена вплоть до реки Вистулы сарматами, венедами, скифами, хиррами, что залив называется Килипен и остров в его устье Латрис, а затем другой залив, Ланг, пограничный кимбрам».

В этой информации много туманного и спорного, и некоторые исследователи утверждают, что это не бесспорное доказательство обитания венедево-славян в Повисленье в начале нашей эры. Тем не менее оно соответствует археологическим материалам.

Топоним Эненгия, по всей вероятности, относится к Висло-Одерскому междуречью, принятому за остров, как полагают некоторые исследователи, благодаря глубине Щецинского и Гданьского заливов и полноводности впадающих в них крупных рек. Другие топонимы связываются с Балтийским и Северным морями.

К концу I в. н. э. относятся известия о венедах, сообщаемые Корнелием Тацитом. Этот народ согласно его представлениям проживал где-то на границе со Свевией. Автор ничего не говорит о территории венедево, но пишет, что они разбойничали на пространствах между певкинами и феннами, т. е. на территории от Юго-Восточной Прибалтики до Нижнего Подунавья.

Согласно греческому географу II в. н. э. Клавдию Птолемию, веныды — одно из крупнейших племен Европейской Сарматии, пределами которой на западе была река Висла. Венедево по Птолемию определенно заселяли Повисленье. Гданьский залив в то время именовался Венедским, а Восточнопрусское плато — Венедскими горами.

Вместе с тем, источники дают возможность локализовать в ареале, который занимала пшеворская культура, и германские племена. Так, в бассейне Варты проживали бургундцы (бургвионы Птолемея). К северу от Карпат между Одером и Вислой помещаются гарины, гелвекконы, манимы и наганарвалы, известные Тациту. В среднем течении Одера известны вандилины (вандалы). Упомянутые рядом с венедами Тацитом скиры были одним из юго-восточных германских племен. Они первоначально локализуются на верхней Висле, их соседями были гитоны.

Эти германские племена жили на одной территории с венедами. Их регионы, по всей вероятности, не имели отчетливых границ и были изменчивыми. Известно, например, что со II в. н. э. имело место движение вандалов на юг. Согласно Диону Кассию, они членились на синингов и хозингов и в его время жили в верховьях Одера.

Хронологически пшеворская культура соответствует второму (среднему) этапу эволюции праславянского языка по периодизации Ф. П. Филина. Он характеризуется серьезнейшими изменениями в фонетике (палатализация согласных, отпадение согласных в конце слов), эволюцией грамматического строя и заметным пополнением словарного фонда. Нужно пола-

гать, что значительную роль при этом сыграло внутрирегиональное взаимодействие славян с другими этносами. Лексические материалы свидетельствуют, что именно в этот период (судя по фонетическим наблюдениям) праславянский язык пополнился целым рядом германизмов. Таковы, в частности, *kъnęzъ* 'князь', *chlěbъ* 'печеный хлеб', *bl'udo* 'блюдо', *kotěbъ* 'котел', *kupiti* 'купить', *chlěvъ* 'хлев', *šelmъ* 'шлем', *xъlmъ* 'холм', *xъsa* 'разбой', *dъlgъ* 'долг', *mečъ* 'меч' и многие другие. Таким образом, данные языкознания независимо от археологии указывают на тесное взаимодействие славян с племенами германского этноса.

Пшеворский ареал был не только прозрачным, но и в некоторой степени подвижным. Так, в позднелатинское время пшеворские памятники появляются на средней Эльбе, в том числе на ее притоках Мульде и Заале. В конце I тыс. до н. э. пшеворское население оставляет эти земли, зато начинается его расселение в юго-восточном направлении. Племена этой культуры появляются в бассейне Западного Буга и на верхнем Днестре. Далее это население распространяется на юг, заселяя районы Среднего Поднестровья и Волыни. Отдельные группы пшеворского населения появляются на Южном Буге и восточнее, достигая Днепра, и проникают в его левобережные земли.

Вполне определенно можно говорить, что носители пшеворских древностей появились в Поднестровье и Волыни в результате оттока населения из Мазовии и Подляся, т. е. из Висленского региона, где господствующим этносом были славяне. Детальное сопоставление основных элементов культуры этих двух регионов показывает их единство: одинаковы топография поселений, домостроительство, погребальный обряд, керамические материалы, изделия из металла.

Около середины I в. н. э. в Поднестровье и на Волыни в условиях взаимодействия пшеворского населения с остатками зарубинецких племен и инфильтрации с юга племен липицкой культуры складывается новое культурное образование — волыно-подольская культурная группа. В ней на первом этапе пшеворские культурные элементы сочетаются с зарубинецкими (горшковидные сосуды, составляющие до 30% всего керамического материала, жилища зарубинецкого облика) и липицкими (гончарная керамика, характерная для этой культуры). На следующем этапе (II в. н. э.) различия нивелируются и формируется культурная общность. Однообразный характер приобретают жилища — полужемлянки прямоугольной или квадратной формы со столбовой конструкцией стен. Отопительным устройством были глинобитные печи и очаги, сложенные из камней, располагаемые в углу жилища. Основными видами керамики становятся округлобокие высокие горшки и биконические ребристые сосуды.

Думается, есть все основания утверждать, что основу населения волыно-подольской культурной группы составлял славянский этнос. Во второй половине II в. н. э. это население входит в сферу влияния провинци-

альноримской культуры. Появляется и гончарная керамика провинциально-норимских типов (преимущественно миски с лощеной поверхностью, иногда с волнистым орнаментом), южные типы фибул и другие вещи.

Другим ответвлением пшеворской культуры была прешовская культурная группа. Ее образование связано с расселением пшеворского населения на юг через северные перевалы. Его появление в Украинском Закарпатье и Восточной Словакии фиксируется керамическими материалами целого ряда поселений II–III вв. н. э. (Прешов, Матиево, Педер, Ороснево и другие), на которых глиняная посуда пшеворского облика сосуществует с местной. Появляются и типично пшеворские захоронения, которые на ряде могильников встречены вместе с погребениями культуры карпатских курганов.

Взаимодействие пшеворского населения с местным привело к сложению нового образования — прешовской культуры (конец II — начало V в. н. э.).

В. Будински-Кричка считает, что пришлое пшеворское население состояло из двух основных социальных и этнических групп. Первую группу образовывал военный слой. Он выделяется по погребениям с оружием. Это были вандалы-астинги и их передвижение к северным границам римской провинции Дакии отмечено Дионом Кассием и Павсанием. Второй слой переселенцев, более многочисленный, составляли славяне, занимавшиеся земледелием и скотоводством. Он определяется лепной керамикой, по форме похожей на раннесредневековую посуду пражского типа. Значительный процент глиняной посуды на прешовских памятниках составляет серая («сивая») гончарная керамика провинциально-норимского происхождения.

2. Зарубинецкая и киевская культуры

В конце II в. до н. э. более или менее крупные группы населения из различных регионов Повисленья расселяются в Припятском Полесье и прилегающих к нему среднеднепровских землях. Импульсом этой миграции, по всей вероятности, было отмеченное выше вторжение кельтов. Результатом расселения стало формирование в Поприпятье и Среднем Поднепровье зарубинецкой культуры. Основой последней были культуры подклошовых погребений и поморская. Несомненно также участие в генезисе зарубинецкой культуры и местного населения. В значительной части ее ареала это были племена милоградской культуры, а в среднеднепровских областях — скифское лесостепное население.

Общий облик памятников зарубинецкой культуры близок к древностям культуры подклошовых погребений. Поселения преимущественно неукрепленные, лишь на окраинах ареала рассматриваемой культуры встречаются мысовые селения, укрепленные рвами и земляными валами с частоколом.

Жилища имели прямоугольную форму в плане, земляные полы, опущенные в грунт на 0,3–0,8 м, и каркасно-плетневые стены. Очаг — участок пола, огражденный невысокой стенкой из камней или глины — находился или посередине, или у одной из стен. Крыши были двухскатными, для кровли использовались солома или глина. Возле жилищ обычны хозяйственные ямы.

Могильники бескурганые. Обряд погребения — трупосожжение, кремация умерших осуществлялась на окраине могильников. Остатки трупосожжений сыпались в неглубокие прямоугольные, овальные или круглые ямы или ставились в глиняных урнах в таких же ямах. Погребальный инвентарь состоит из глиняных горшков, мисок, кружек, фибул, булавок и бус.

Керамика зарубинецкой культуры представлена горшками, корчагами, крышками к ним, мисками, кувшинами, вазами и дисковидными лепешницами. Она подразделяется на лощеную и шероховатую. Некоторые типы сосудов продолжают традиции керамики культуры подклошовых погребений и позднепоморской, отдельные типы сопоставимы с керамикой субстратных культур, но немало и новообразований.

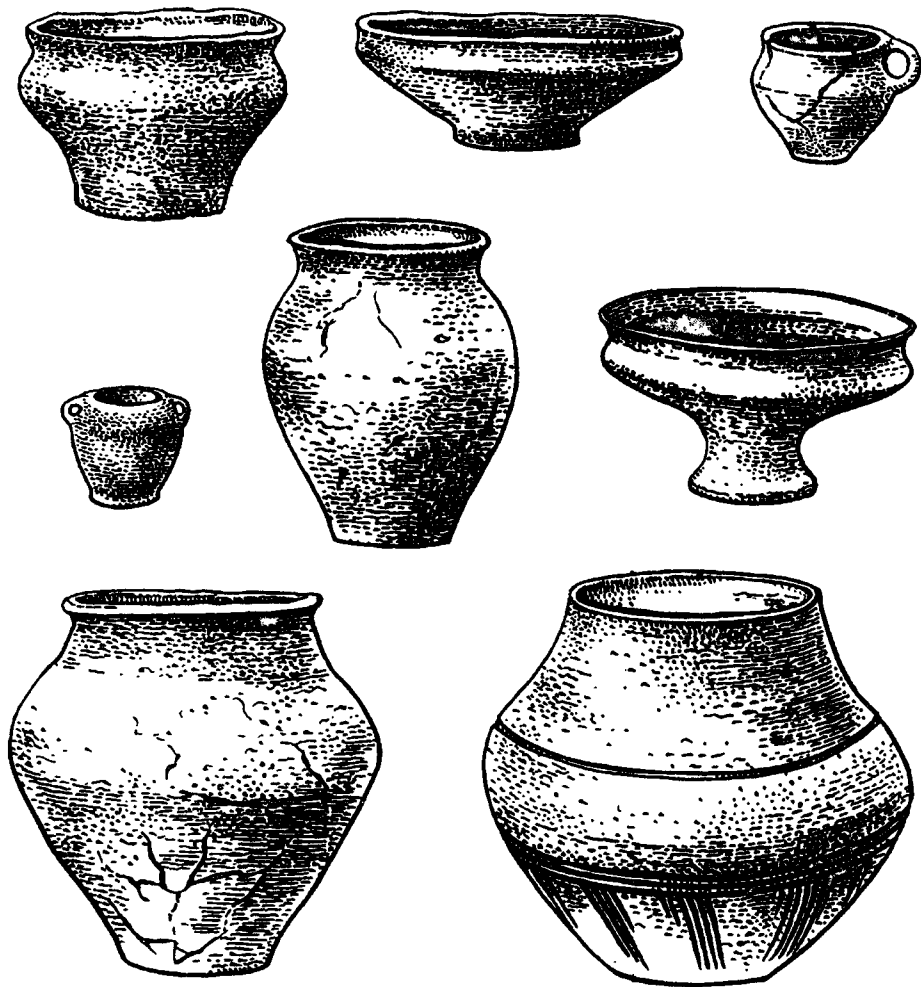
Орудия труда представлены железными небольшими серпами, косами, топорами, долотами, рыболовными крючками, острогами, шильями и иглами.

Широкое распространение получили бронзовые, реже железные фибулы. Среди них есть застежки латенских типов, провинциально-римские, причерноморские. На основе латенских выработались фибулы собственно зарубинецкого типа с треугольной спинкой.

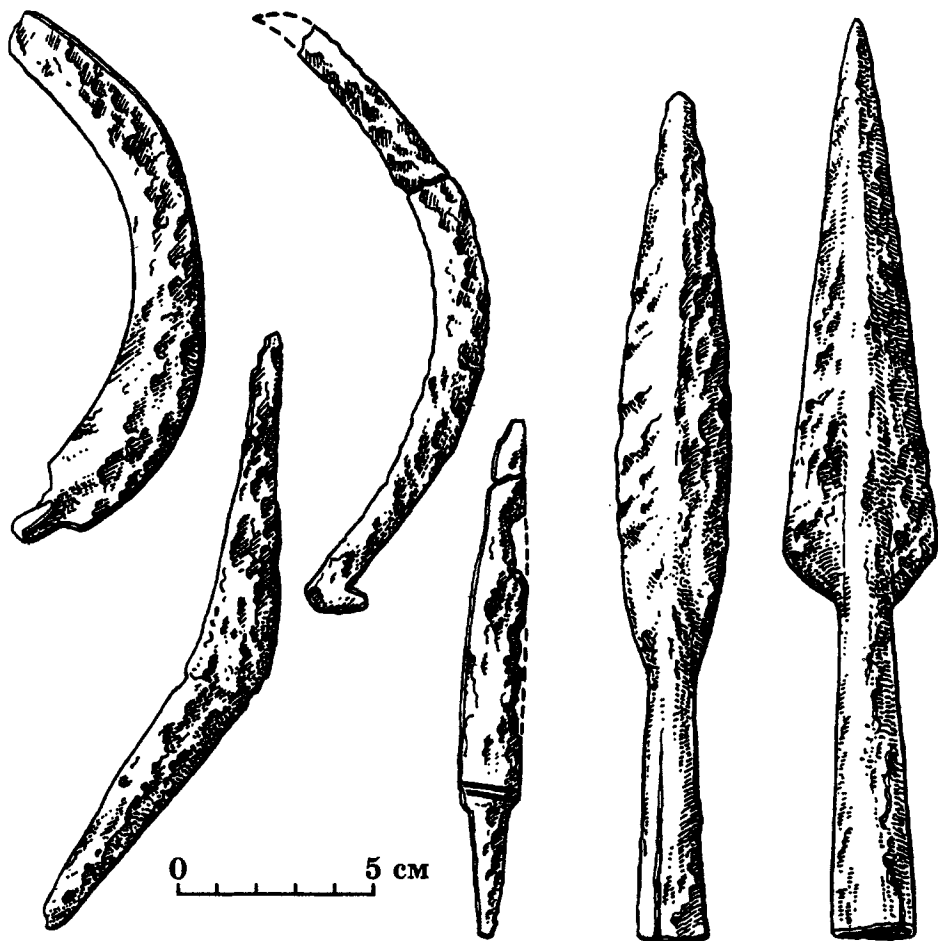
Из предметов убора встречаются еще бронзовые булавки, браслеты и перстни, поясные наборы и пряжки, подвески, а также стеклянные бусы. Есть и привозные изделия — в Среднем Поднепровье многочисленны греческие амфоры; по всему ареалу зарубинецкой культуры встречаются бусы разного цвета и формы; обнаружены также фигурные подвески из египетской стекловидной пасты.

Зарубинецкую культуру следует рассматривать не как продукт эволюционного развития культур подклошовых погребений и позднепоморской. Это было новое культурное образование, сложившееся в сложных условиях взаимодействия различных групп населения, переселившегося в припятские и днепровские земли из Повисленья, с разнотническими местными племенами.

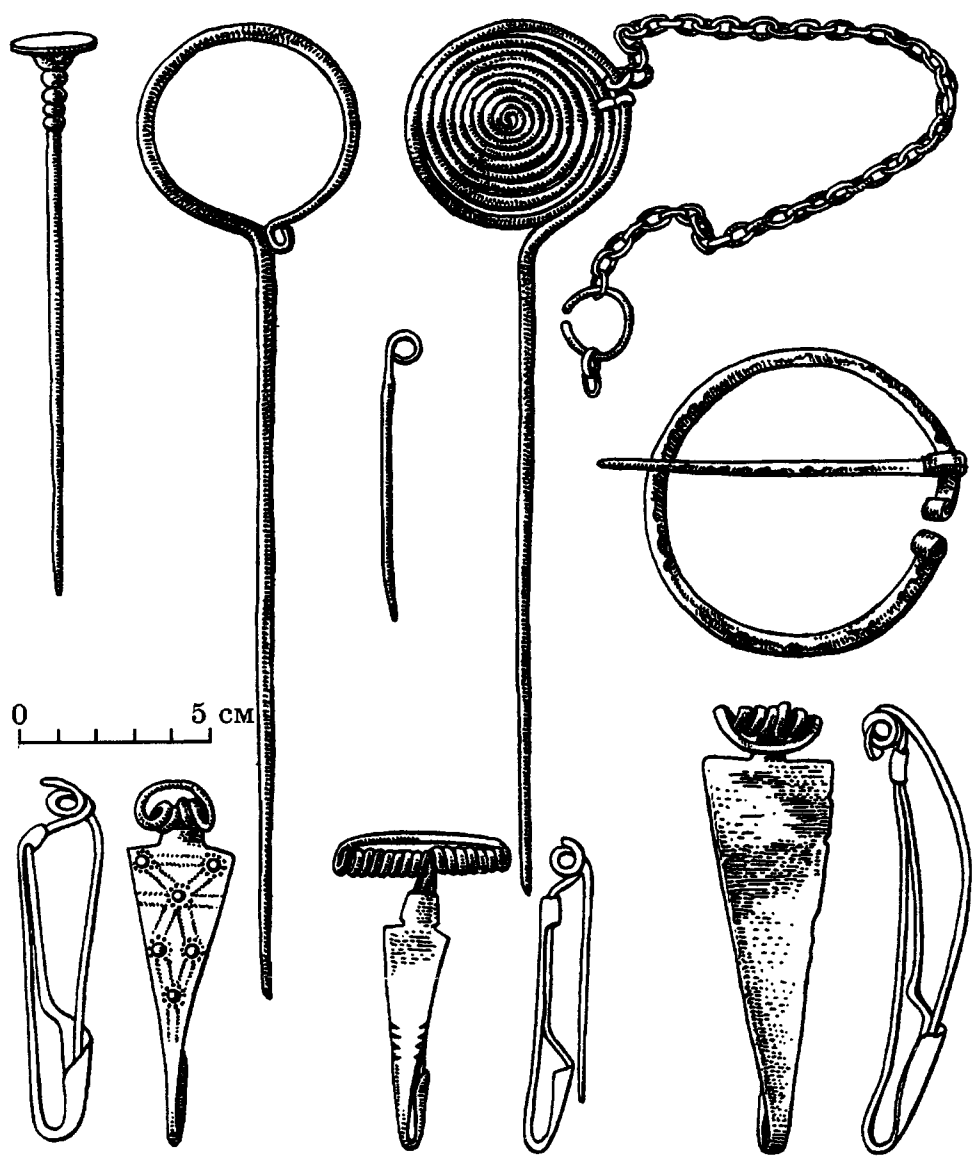
Вопрос об этнической принадлежности населения зарубинецкой культуры не может быть решен однозначно. Многие исследователи склонны безоговорочно относить его к славянам. Между тем, археологическими методами обосновать это не представляется возможным. В генезисе зарубинецкой культуры приняло участие несколько этнических групп: славяне (племена культуры подклошовых погребений), периферийные группы балтов (носители позднепоморских древностей и племена милоградской культуры) и на юго-восточной окраине — скифское население.



Глиняная посуда зарубинской культуры



Железные изделия зарубинецкой культуры



Бронзовые украшения зарубинецкой культуры

Теоретически можно предположить, что ведущим этносом в составе населения зарубинецкой культуры стали славяне, но каких-либо фактов в пользу такого заключения у исследователей нет. Поскольку в состав зарубинецкого населения вошла значительная часть балтов, допустимо предположение о балтской атрибуции рассматриваемых древностей.

Не исключено, что зарубинецкие племена в языковом отношении принадлежали к отдельному диалектному формированию, занимавшему промежуточное положение между праславянским языком и очень близкими к нему западнобалтскими говорами. В дальнейшем в зависимости от конкретных исторических обстоятельств они или пополнили балтский этнический массив, или вошли в состав славянства.

В Припятском Полесье зарубинецкая культура к началу II в. н. э. прекращает свое существование. Еще в начале нашей эры носители зарубинецкой культуры расселяются в поречье Десны, среди племен южновской культуры, составлявших одну из группировок днепровских балтов. На рубеже I и II вв. н. э. сюда направляется значительная масса зарубинецкого населения. Влияние этой культуры охватывает бассейны Десны, Сожа и могилевское течение Днепра и на севере достигает южнопесковских земель. В результате взаимодействия зарубинецкого населения с местным в Верхнем Поднепровье формируется несколько культурных группировок днепровских балтов.

С II–III вв. н. э. зарубинецкие элементы появляются и в древностях бассейна верхней Оки. В результате взаимодействия потомков зарубинецких племен с местным населением здесь формируется мощинская культура, носители которой могут быть отождествлены с балтским племенем голядь, известной русским летописям.

Зарубинецкое население южных районов Среднего Поднепровья и Южного Побужья во II в. н. э. вошло в состав формирующейся на обширных пространствах черняховской культуры. Потомки зарубинецких племен, очевидно, приняли участие в генезисе славянского ядра черняховского населения, о чем подробнее сказано ниже.

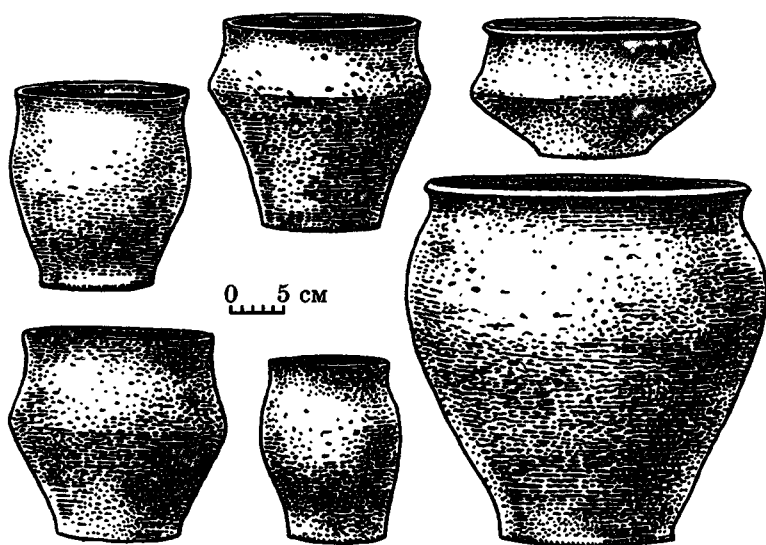
Потомками зарубинецкого населения были и носители киевской культуры. Она сформировалась на Киевщине и в левобережной части Среднего Поднепровья на рубеже II и III в. Основой киевской культуры стали поздnezарубинецкие древности типа Лютеежа и Облони в Киевском Поднепровье, типа Почепа в Подесенье, типа Чаплина на Гомельщине и типа Картамышцево на левобережье Среднего Поднепровья. При сложении киевской культуры имело место и передвижение каких-то групп населения из Верхнего Поднепровья из региона древностей типа Грини-Вовки. Последние в свою очередь были результатом взаимодействия поздnezарубинецких племен с племенами срединных балтов, которым принадлежала культура штрихованной керамики. Некоторыми исследователями допускается и участие в образовании киевской культуры также отдельных групп пшеворского населения.

Таким образом, киевская культура является сложным новообразованием в условиях взаимодействия позднезарубинецкого населения с днепровскими балтами. Говорить об этнической принадлежности носителей этой культуры определенно нельзя. Это могла быть и одна из группировок праславянского населения, оторвавшаяся от основного ядра, и племенное формирование балтов, и какая-то иная группировка, занимавшая промежуточное положение между славянами и балтами. В древности, можно полагать, в Днепровском ареале диалектных образований было больше, чем это фиксирует современное языкознание.

На севере племена киевской культуры вплотную соприкасались с днепровскими балтами, на юге — с населением черняховской культуры.

Поселения киевской культуры предоставлены небольшими селищами (площадью 0,5–2 га). Жилищами служили преимущественно квадратные в плане полуземлянки с очагом в срединной части пола. Стены имели столбовую конструкцию (иногда срубную), для перекрытия делался центральный опорный столб.

Могильники бескурганые, обряд погребения — трупосожжение. Остатки кремации умерших вместе с остатками костра и тризны (ее следами являются фрагменты глиняной посуды и кости животных), а в редких случаях с предметами личного убора помещались в неглубокие грунтовые ямки округлой формы.



Глиняная посуда киевской культуры

Вся керамика киевской культуры изготавливалась без гончарного круга. Ее характерными формами являются слабопрофилированные тьюпановидные или округлобокие горшки, а также биконические сосуды. Столовая посуда представлена мисками.

Железные изделия немногочисленны. Это ножи, шилья, ножницы, скобели, сверла. Для изготовления различных орудий широко использовалась кость. Предметы из глины представлены специфическими для рассматриваемой культуры уплощенно-биконическими пряслицами, рыболовными грузилами, тиглями и льячками. Редкими находками являются жернова и каменные зернотеки.

С юга со стороны черняховской культуры в ареал киевских древностей проникало немало предметов провинциально-римского облика (гончарная посуда, фибулы и пряжки, стеклянные бусы, костяные гребни, пинцеты, металлическая посуда, серебряные монеты).

В пределах ареала киевской культуры обнаружено свыше 200 предметов с выемчатой эмалью (подвески-лунницы с гнездами красной эмали, ажурные фибулы, накладки, пластины). Исследователи полагают, что в Среднем Поднепровье находился один из центров производства вещей с эмалью.

Картография бронзовых украшений с выемчатой цветной эмалью, как это показал еще Х. А. Моора, свидетельствует, что эти предметы характерны преимущественно для территории расселения балтийских племен. Учитывая это, регион киевской культуры следует включить в ареал балтского этноса. Впрочем, ряд археологов относят эту культуру к славянам.

Судьба населения киевской культуры двоякая. В северной части в V в. н. э. на основе ее формируется колочинская культура. Сравнительный анализ этих культур говорит об эволюции киевских древностей в колочинские и, следовательно, об одноэтничности их носителей.

Колочинская культура функционировала до VII–VIII вв. Ее сменила достоверно славянская, роменская культура, по основным показателям, в частности по керамическому материалу и домостроительству, заметно отличная от предшествующей. Имеются все основания утверждать, что население роменской культуры в ареале колочинских древностей было пришлым. Отсюда следует, что или племена колочинской культуры нужно отнести к дославянскому населению, или допустить предположение о наслоении новой славянской культурно-племенной группировки на более древнюю. Впрочем, каких-либо оснований для подтверждения этой догадки в конкретных материалах не обнаруживается.

Южные группы населения киевской культуры приняли участие в формировании одной из раннесредневековых славянских культур — пеньковской.

3. Черняховская культура

Черняховская культура — сложное культурно-историческое образование II — начала V в. н. э., охватившее обширные пространства

Юго-Восточной Европы от нижнего Дуная и Прикарпатья на западе до Северского Донца на востоке.

Накануне формирования этой культуры в Северном Причерноморье сложилась следующая ситуация. Почти по всему будущему черняховскому ареалу от нижнего Дуная до Донских и Волжских степей господствовали сарматы, подразделявшиеся на ряд племен. Как и их предшественники скифы, сарматы принадлежали к иранской языковой группе. Сарматы не только кочевали в степях, но и частично освоили плодородные земли лесостепи, ранее заселенные земледельческим скифским населением. Скифы сохраняли свой этнос в нижнем течении Днепра и в Крыму, в других местах они вошли в состав сарматского населения, постепенно ассимилируясь. Западными соседями сарматов в Прикарпатье и Подунавье были дако-карпские племена, принадлежащие к фракийской языковой группе. На севере, в лесной зоне от юго-восточного побережья Балтики до западных районов Волго-Окского междуречья, включая бассейны Немана, Западной Двины и верхнего течения Днепра, жили балты, подразделявшиеся на несколько племенных образований. В Среднем Поднепровье образовалась этнокультурная группировка, представленная киевской культурой, охарактеризованной выше.

Начиная с первого века нашей эры, как отмечалось выше, в Верхнем Поднестровье и западных районах Припятского Полесья активную роль стали играть расселившиеся здесь племена пшеворской культуры. В результате взаимодействия с зарубинецкими и липицкими племенами они образуют волыно-подольскую культурную группировку.

Во второй половине I–II в. н. э. какая-то часть зарубинецкого населения, продвигаясь в южном направлении из Припятского Полесья, оседает на Южном Буге (памятники типа Рахны). В Среднем Поднестровье в то же время проживала сравнительно немногочисленная группировка, представленная памятниками типа Лукашовки, которые, как полагают некоторые исследователи, оставлены одним из племен фракийцев, другие относят к бастарнам.

Во второй половине II в. н. э. в западных районах Припятского Полесья и на Волыни появляются еще племена вельбарской культуры, носителями которой были готы, гепиды и, вероятно, другие восточногерманские племена. Они начали миграцию из Польского Поморья и продвигались в южном и юго-восточном направлениях вдоль Вислы и Западного Буга. В процессе движения к этой миграционной волне присоединились крупные массы пшеворского населения Среднего Повисленья.

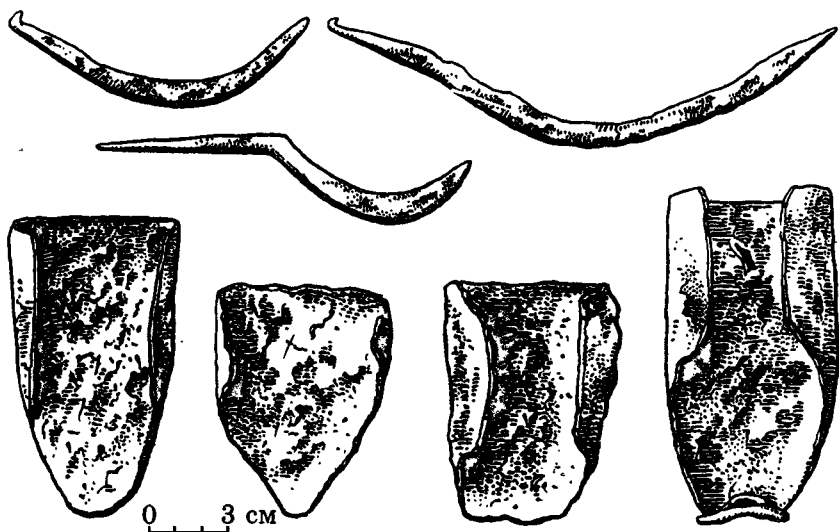
Пришлое население со своей материальной культурой вливается в северочерноморскую среду и становится одним из компонентов формирующейся черняховской культуры.

Таким образом, можно констатировать, что сложению черняховской культуры предшествовало более или менее значительное смешение на-

селения, принадлежавшего к разным племенным и этническим группировкам. Внутриплеменная замкнутость в этих условиях была разрушена, что вело к развитию культурных и экономических связей, к большей восприимчивости внешних влияний.

Черняховская культура объединила в себе, прежде всего, производственно-технологические достижения провинциально-римской культуры. Наиболее ярким объединяющим признаком этой культуры является керамика. В ареале ее функционировали крупные и мелкие центры по изготовлению гончарной керамики, которая активно распространялась среди населения, вошедшего в состав черняховского культурного образования. Бронзовые фибулы и другие ремесленные изделия, украшения и сосуды из стекла, предметы кузнечного ремесла, монеты — все, что объединяет черняховскую культуру, принадлежит к продукции провинциально-римского ремесленного творчества. Все это было воспринято населением черняховской культуры независимо от племенной принадлежности и в той или иной степени стало импульсом культурного объединения.

Вместе с тем, в черняховской культуре отчетливо выделяются и местные традиции. Они характеризуют бытовые и идеологические сферы — домостроительство, погребальный обряд, украшения, лепную керамику разных племен и этносов, включенных в орбиту провинциально-римской цивилизации. Они позволяют не только определить этноплеменные группы, составившие черняховское население, но и понять некоторые этнические процессы, протекавшие в ареале этого культурно-исторического образования.



Железные серпы и сошники черняховской культуры

Детальный анализ черняховских древностей позволяет, прежде всего, выделить особенности, которые по происхождению являются скифо-сарматскими. Они сопоставимы с собственными культурами ираноязычного населения Северного Причерноморья и не были характерны для других этносов, участвующих в формировании черняховской культуры.

К числу скифо-сарматских элементов относятся: устройство в черняховских погребениях подбоев и земляных склепов; погребения умерших по обряду трупоположения с согнутыми или скрещенными ногами; северная ориентировка трупоположений; обычай ссыпать в могилы раскаленный древесный уголь и золу; обычай класть в могилы пищу для «заупокойных трапез» (части туш баранов или овец, изредка — лошади); ритуал сопровождения умерших «заупокойной пищей», следами которого обычно являются глиняные сосуды в количестве от 4–5 до 10–16.

Вклад скифо-сарматского населения в вещевую коллекцию черняховских племен менее выразителен. Это — единичные лепные сосуды и некоторые гончарные, по облику тождественные сарматским или скифским; костяные украшения призматической формы, орнаментированные кольцевым узором, и некоторые типы бус (мелкие цилиндрические, чечевицеобразные и сферические спаянные).

Скифо-сарматские погребальные особенности зафиксированы в большом количестве во многих могильниках, а вещевые находки — и в могильниках, и на поселениях черняховской культуры почти на всей территории ее распространения. Это дает основание надежно утверждать, что местное ираноязычное население полностью вошло в состав черняховского как один из основных этнических компонентов.

О том, что население, оставившее значительную часть черняховских трупоположений, происходит от скифо-сарматского, очень отчетливо свидетельствуют и материалы антропологии. Черепа из черняховских и скифских могильников принадлежат к одному мезодолхокранному антропологическому типу, а сопоставление деталей строения черепов выявляет близость, объяснимую только тем, что черняховцы в значительной части были потомками местного ираноязычного населения.

Другим слагаемым при формировании черняховской культуры были пшеворские и зарубинецкие компоненты. Они менее уловимы, чем скифо-сарматские, поскольку для пшеворской и зарубинецкой культур был характерен исключительно обряд трупосожжения, а среди погребений этих культур значительную часть составляли безурновые и безынвентарные.

С погребениями пшеворской культуры прежде всего сопоставимы черняховские трупосожжения, в которых остатки кремации помещены на дно могильной ямы вместе с фрагментами глиняной посуды, вторично обожженной, или сложены в глиняную урну, опять-таки с явными следами вторичного обжига.

Особый тип черняховских захоронений составляют так называемые рассредоточенные трупосожжения, в которых остатки кремации впе-

ремешку с землей разбрасывались в больших овально-округлых ямах. В заполнениях этих ям встречаются обломки глиняных сосудов, иногда вторично обожженные. Аналогичные трупосожжения характерны для добродзеньской группы пшеворской культуры.

Н. М. Кравченко, специально изучавшая черняховский обряд трупосожжения, выделила группу III с тремя типами, из которых два типа сопоставимы с сожжениями пшеворской культуры не только по всем деталям обрядности, но и по вещевому инвентарю. Это наиболее многочисленная группа черняховских захоронений по обряду кремации.

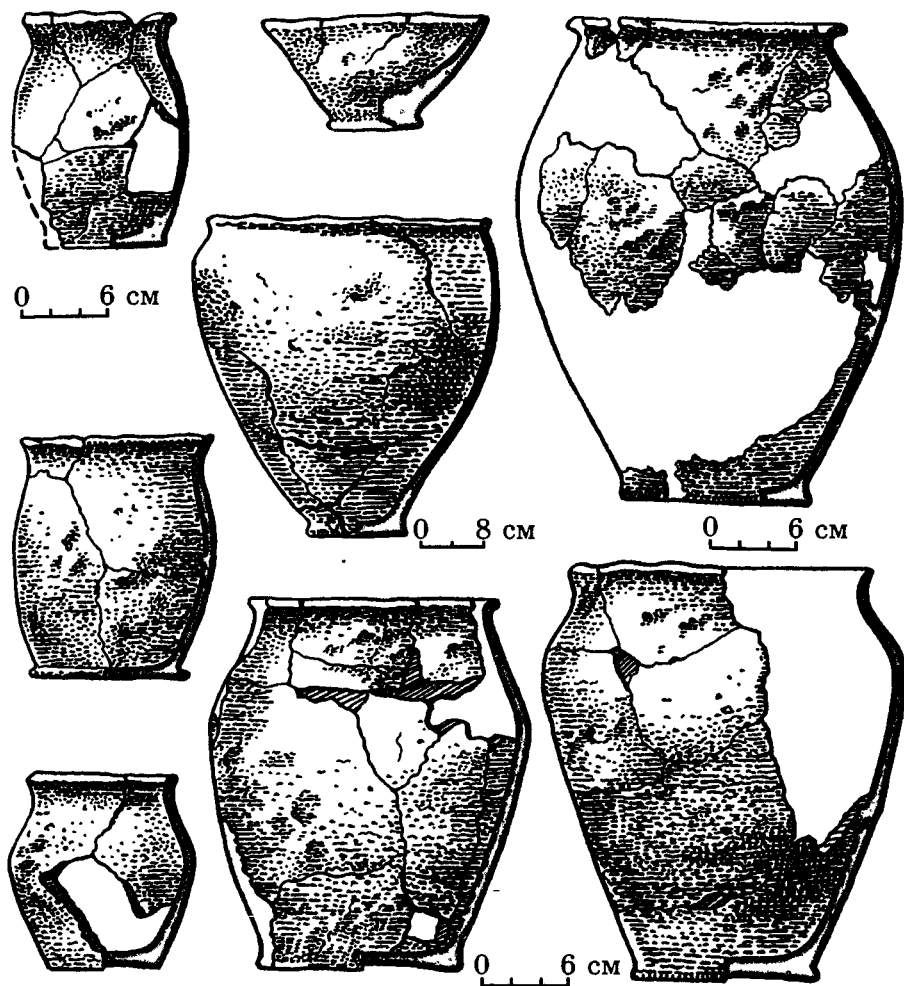
Черняховские трупосожжения, однотипные с пшеворскими, известны почти на всей территории рассматриваемой культуры, но преимущественно сосредоточены в лесостепной части между Днестром и Ворсклой.

Погребения черняховской культуры, в которых кальцинированные кости наполняют неприкрытую глиняную урну или помещены кучкой на дне погребальной ямы и сопровождаются сосудами-приношениями (группа II), типологически сопоставимы с сожжениями зарубинецкого типа. Основной район их размещения — северное пограничье черняховской культуры.



Гончарная керамика черняховской культуры

Лепная керамика черняховской культуры



Другим элементом, свидетельствующим о заметном вкладе пшеворских и зарубинецких племен в генезис черняховской культуры, является лепная керамика. Анализ и классификация всей лепной посуды из черняховских памятников, выполненный Г. Ф. Никитиной, показал, что пшеворские аналогии имеют черняховские горшки всех трех групп, выделенных исследовательницей. Немало черняховских сосудов имеют параллели как среди пшеворской, так и зарубинецкой глиняной посуды. В археологической литературе не раз отмечалось и сходство в орнаментах черняховской и пшеворской керамики.

Имеются пшеворские черты и среди прочих элементов материальной культуры черняховского населения.

Многочисленность пшеворских особенностей и в несколько меньшей степени зарубинецких особенностей в погребальных памятниках и среди лепной керамики поселений и могильников черняховской культуры может быть объяснена только активным участием пшеворских и зарубинецких племен в генезисе рассматриваемой культуры. Это население вместе с ираноязычным составило основное ядро носителей черняховской культуры.

Участие готов и родственных им племен восточных германцев в истории черняховского населения также несомненно. Германскими по происхождению на поселениях черняховской культуры являются большие двух- или трехкамерные наземные жилища каркасно-глинобитной конструкции, нередко их площадь превышает 100 кв. м, но нередки и постройки размером 50–70 кв. м. И такие постройки выявлены на ряде черняховских поселений Среднего Поднепровья, на Среднем Днестре и в Прутско-Днестровском междуречье. Аналогии им известны в древностях германцев, в том числе и в памятниках вельбарской культуры. Пребывание готов в северопричерноморских землях освещено письменными источниками.

На территории Румынии, Молдовы и смежных частей Украины в черняховских могильниках выявляются особенности, сопоставимые с гето-дакийскими. Они свидетельствуют о локальном участии фракийского населения в генезисе черняховской культурной общности.

Таким образом, черняховское население, сформировавшееся в условиях сильного территориального смешения нескольких этноплеменных группировок, оставалось пестрым на протяжении всего периода функционирования рассматриваемой культуры. В ее разных регионах наблюдается весьма неравномерная концентрация элементов, унаследованных от слагаемых древностей: скифо-сарматских, пшеворских, зарубинецких, вельбарских, фракийских. Можно полагать, что в разных частях обширного черняховского ареала протекали весьма различные этногенетические, языковые и ассимиляционные процессы, может быть, оставшиеся незавершенными из-за относительной кратковременности функционирования черняховской культуры.

Непосредственно к славянскому этногенезу имеет прямое отношение большой лесостепной регион, охватывающий Среднее Поднепровье с поречьем порожистой части Днепра, верхнее и среднее течение Южного Буга, верховье Западного Буга и Верхнее Поднепровье и именуемый Подольско-Днепровским. Он выделяется прежде всего большой концентрацией пшеворских и зарубинецких особенностей.

Еще одна весьма специфическая этнографическая особенность — жилища-полуземлянки выделяет Подольско-Днепровский регион. Черняховские полуземлянки различны по форме. Большая часть их — квад-

ратные или прямоугольные в плане, около трети имеют овальную конфигурацию. Жилища имели каркасно-плетневую конструкцию стен, а на позднем этапе появляются постройки срубной конструкции. Двухскатные крыши опирались непосредственно на землю. Средняя площадь построек — 10–17 кв. м. В ряде случаев устраивались материковые выступы — лежанки, известны многочисленные полуземлянки с хозяйственными ямами.

Отопительными устройствами в полуземлянках были очаги, некоторые из которых сложены из камня и подмазаны глиной. Печи встречаются значительно реже. Однако исследованы поселения (Теремцы, Бакота и Сокол на Днестре и Журовка на Днепре), где печи находились в подавляющем большинстве жилищ. Все они принадлежат к позднему этапу черняховской культуры.

Очаги сооружались в углу или какой-либо иной части полуземлянки, печи-каменки всегда занимали один из углов жилища, а глиняные печи или вырезались в материковых стенках, или сооружались на материковом возвышении в одном из углов постройки.

В результате эволюции черняховского жилища рассматриваемого облика вырабатывается и получает распространение тип квадратных в плане полуземлянок с печью или очагом в одном из углов, по всем своим деталям сопоставимый с полуземляночными постройками, которые во второй половине I тыс. н. э. стали одним из характернейших элементов значительной части раннесредневекового славянства. Такие «сформировавшиеся» жилища-полуземлянки открыты на целом ряде черняховских поселений, в том числе в Верхнем и Среднем Поднестровье (Теремцы, Бовшев, Демьянов, Черепин и др.), в верховье Западного Буга (Рипнев, Ракобуты), в Поднепровье (Журовка).

Третьей особенностью Подольско-Днепровского региона черняховской культуры является значительный процент трупосожжений. Погребения по обряду кремации встречаются по всему черняховскому ареалу, но процент их в разных регионах неодинаков. В Подольско-Днепровском регионе немало могильников, в которых захоронения по обряду трупосожжения количественно преобладают над ингумированными погребениями, а в некоторых случаях достигают 80–90%. Вне этого региона трупосожжения, как правило, сравнительно редки.

Наряду с меридионально ориентированными труположениями в черняховских могильниках встречаются и погребения, обращенные головами на запад. Доля их в черняховских могильниках в разных регионах различна. Подольско-Днепровский регион выделяется среди прочих наибольшим распространением труположений с западной ориентировкой. Только здесь известны могильники, в которых такие захоронения преобладают над меридиональными. Вне Подольско-Днепровского региона, наоборот, господствуют могильники со значительным преобладанием меридионально ориентированных труположений.

Подольско-Днепровский регион не был замкнутым территориально-культурным образованием. В нем безусловно имеются и культурные элементы, свойственные иным регионам, и, наоборот, особенности, которыми характеризуется рассматриваемый регион, известны и далеко за его пределами. Это — не отдельный вариант черняховской культуры, а именно регион, которому свойственны специфические особенности.

Основу населения Подольско-Днепровского региона составили потомки местных ираноязычных племен и славяне — носители пшеворских древностей, и, очевидно, славянизированные потомки зарубинцев. Есть все основания полагать, что в рассматриваемом регионе протекал процесс ассимиляции славянами ираноязычного населения. Об этом свидетельствует и значительное число могильников с преобладанием захоронений по обряду трупосожжения (на последней стадии черняховской культуры количеству таких захоронений возрастает), и устойчивое сохранение пшеворских особенностей в обрядности и материальной культуре. Скифо-сарматское культурное наследие постепенно отходит на второй план. Широкое распространение в Подольско-Днепровском регионе труположений с западной ориентировкой отражает характеризующий ассимиляционный процесс. Каких-либо различий в антропологическом строении погребенных головой на запад или на север не обнаруживается. Бесспорно, это одно и то же население. Скорей всего, погребенные, ориентированные в западном направлении, были потомками скифо-сарматского населения, изменившими ориентировку в условиях славянизации.

Процесс славянизации населения Подольско-Днепровского региона протекал, по-видимому, сложно и, может быть, окончательно не завершился. Однако можно со всей уверенностью говорить о том, что основную массу населения этого региона на последней стадии черняховской культуры составляли славяне. Об этом свидетельствуют два надежных факта: 1) одна из славянских культурно-племенных группировок V–VII вв., о которой подробнее пойдет речь ниже, является прямой наследницей населения Подольско-Днепровского региона черняховской культуры; 2) антропологическое строение черняховского населения идентично славянскому населению южных окраинных земель Древней Руси. Таким образом, данные антропологии говорят о прямой преемственности населения от скифо-сарматского до черняховского и от черняховского до древнерусского.

К черняховской поре истории раннего славянства относится сильное иранское воздействие. Оно проявляется и в языковых материалах, и во многих элементах материальной и духовной культуры. Существенно то, что оно свойственно не всему славянскому миру, а только для его юго-восточной части. Значительные следы иранского воздействия, проявляемые в фонетике, лексике и грамматике, а также в мифологии и культуре, позволяют говорить о том, что часть славян в своем генезисе прошли период славяно-иранского симбиоза. Археологические мате-

риалы надежно подтверждают этот вывод, определенно свидетельствуя о генезисе славянского населения внутри черняховской культуры в условиях славяно-иранского симбиоза.

Известен и этноним этой славянской группировки. Это были анты, известные по историческим сочинениям VI–VII вв. Историк готов Иордан, завершивший свое сочинение «Гетика» около 551 г., но использовавший при этом труды своих предшественников Аблабия и Кассиодора, рассказывает об антах в связи с событиями IV в., происходящими безусловно в ареале черняховской культуры. Он сообщает, что преемник готского короля Германариха (умер в 376 г.) Винитарий направил войско в земли антов. В первом сражении Винитарий был побежден антами, но в дальнейшем победил их и распял антского вождя Божа.

Этноним анты безусловно неславянского происхождения. Скорее всего, он имеет иранское (или индоиранское) начало и этимологизируется как «живущие на окраине», «пограничные жители» (древнеиндийское *antas* 'край', 'конец'; осетинское *ättiyá* 'задний'). Это не было самоназвание славян. Вероятно, антами в IV в. называлось население, проживавшее в лесостепном междуречье Днестра и Днепра, т. е. в Подольско-Днепровском регионе черняховской культуры, где имел место славяно-иранский симбиоз. Это была окраина Скифии и одновременно юго-восточная периферия славянского мира. Этноним анты для населения этого региона зародился, нужно полагать, среди ираноязычного населения Северного Причерноморья. Географические координаты, сообщаемые Иорданом относительно расселения антов: «Анты... распространяются от Данастра до Данапра...» соответствуют Подольско-Днепровскому региону черняховской культуры.

Согласно изысканиям К. Миллера, к 365–366 гг. относится возникновение карты мира, получившей в научной литературе название Певтингеровой. А. В. Подосинов, недавно вновь проанализировавший вопрос о датировке этого источника, показал, что карта, скорее всего, была составлена в начале III в., но дополнялась и корректировалась в IV и V вв.

На Певтингеровой карте венеды обозначены в двух местах. В первом случае надпись «венеды-сарматы» помещена между побережьем Северного океана и Карпатскими горами. Более точной локализации этого этноса при переносе данных Певтингеровой карты на современную получить невозможно. К западу от венедов-сарматов на карте отмечены лупионы, амаксвии и ваги, отнесенные также к Сарматии, а далее следуют германские племена буров, ютунгов, квадов и других. Соединение венедского имени с сарматским сделано по географическим представлениям того времени.

Представляется несомненным, что венеды-сарматы локализируются в пределах территории пшеворской культуры.

Второй раз этноним «венеды» нанесен на Певтингеровой карте юго-восточнее Карпат поблизости от реки *Agalingus*, которая отождест-

вляется исследователями с Днестром. Западными соседями венедов были даки междуречья Дуная и Прута, восточными — роксоланы. Таким образом, при переносе данных Певтингеровой таблицы на археологическую карту венеды локализируются внутри ареала черняховской культуры.

IV. Расселение славян в V–VII вв.

В конце IV–V столетий в европейских землях, которые заселяли славянские племена и их ближайшие соседи, произошли серьезные потрясения.

Первые четыре века нашей эры в Средней Европе были весьма благоприятными в климатическом отношении. Согласно данным палеоклиматологов, в это время наблюдается повышение среднегодовых температур на 1–2° по сравнению с современными. Количество осадков было на современном уровне при некотором уменьшении в I–II вв. и небольшом увеличении в III–IV вв.

Все это безусловно способствовало активному росту и развитию сельскохозяйственной деятельности, о чем отчетливо и ярко свидетельствуют материалы археологии. В III–IV вв. н. э. в ареале пшеворской культуры и в лесостепной части черняховской культуры наблюдается стабилизация жизни и бурный рост населения. Успехи ремесленной деятельности в областях провинциально-римских культур во многом также импульсировали прогресс в земледелии. Усовершенствуются орудия сельскохозяйственного труда, получают распространение железные наральники, сошники и чересла, на смену зернотеркам приходят жернова и т. п. Широко возделывались все основные полевые культуры: пшеница, рожь, просо, ячмень, овес, гречиха, горох, а также лен и конопля. Подъем ремесла и успехи в сельскохозяйственной деятельности сочетались с развитием оживленных связей пшеворского и черняховского населения с коренными римскими землями и городами Северного Причерноморья.

Благоприятные климатические условия и активное развитие хозяйственной деятельности вели к существенным демографическим сдвигам. Археологические данные надежно говорят и о значительном росте числа поселений и заметном увеличении численности населения. Так, например, только в среднем течении Вислы археологами зафиксировано свыше 480 памятников с материалами римского времени. Подобная картина наблюдается и в других регионах Повисленья, а также в бассейнах Одера и Эльбы. Число выявленных поселений черняховской культуры превышает полторы тысячи. Очень вероятно, что в отдельных регионах Средней Европы в III–IV вв. имела место и некоторая перенаселенность.

С конца IV в. наступает похолодание. Еще в 366 г. отмечаются необычно сильные морозы. Замерз Рейн, и лед был настолько толст, что

по нему проходили войска. Суровая зима была и в 370 г. На рубеже IV и V столетий лютые морозы обрушились даже на Византию.

Особенно холодным был V век. Это был период максимального похолодания не только для середины I тыс. н. э., в это время наблюдаются самые низкие температуры за последние 2000 лет. Резко повышается увлажненность земли, что было обусловлено как увеличением выпадения осадков и низкими температурами, так и трансгрессией Балтийского моря. Заметно повышается уровень рек и озер, поднимаются грунтовые воды, пространственно разрастаются болота. Многие поймы рек покрываются аллювиальными отложениями.

Такая же климатическая ситуация характерна и для значительной части VI в. В это время отмечено шесть необычайно холодных зим, когда «птицы замерзали на лету». Очень часто шли дожди и неоднократно случались сильные наводнения.

Период от конца IV до середины VI в. в лесной зоне Европы был крайне неблагоприятным для жизни, особенно для земледельческого населения. Очень многие поселения римского времени в бассейне Вислы в результате повышения уровня рек, озер и грунтовых вод оказались затопленными, а земельные участки стали непригодными для пашенного земледелия. Так, в Среднем Повисленье, которое характеризуется пониженным рельефом, абсолютное большинство поселений римского времени было покинуто населением. Такая же картина фиксируется археологами в Северной Германии, где уровень рек и озер поднялся настолько, что население было вынуждено покинуть большую часть поселений, обжитых в римское время.

Для ареала черняховской культуры трагическим событием было гуннское нашествие. Огромные полчища кочевых азиатских племен вторглись в области Юго-Восточной Европы в 70-х годах IV в. Разгромив и частично присоединив к себе племена Северного Прикаспия, гуннские орды вторглись первоначально в области Предкавказья и Северного Приазовья. Аланские племена оказали гуннам упорное сопротивление, но были разгромлены. Часть алан присоединилась к гуннам и участвовала в их дальнейших походах. Натиску гуннов не смогли противостоять города Боспора и подверглись опустошительному разгрому.

Достигнув ареала черняховской культуры, гунны столкнулись с политическим образованием, известным в источниках как «царство Германариха», значительную роль в котором играли готы. Вторгшись в «обширные и плодородные владения Германариха», гунны встретили упорное сопротивление. Однако при этом отдельные племена, покоренные Германарихом, отошли от него (Иордан сообщает, в частности, об отпадении племен россомонов), что, по-видимому, предопределило ход войны. Германарих в 376 г. покончил жизнь самоубийством, а значительная часть остроготов была покорена гуннами. Гуннские орды вышли к Днепру.

Последствия гуннского нашествия стали губительными для черняховской культуры. Ремесленные центры, снабжавшие своей продукцией население этой культуры, были разгромлены и разграблены и не возродились после этого. Жизнь на многих рядовых поселениях черняховской культуры прекращается в конце IV в. На некоторых поселениях раскопками фиксируются следы поспешного бегства их обитателей, часть поселений была уничтожена пожарами. В частности, картина пожарища была открыта на поселении Лепесовка в южной части Волыни, где обнаружены гончарные печи, загруженные сосудами, свидетельствуя об уничтожении населения. Концом IV в. датируются и клады монет, зарытые и не востребованные на ряде поселений.

Безусловно, немалая часть черняховского земледельческого населения сохранилась и после гуннского нашествия. Известны сравнительно немногочисленные черняховские поселения и последних десятилетий IV и первых десятилетий V в., но культура их претерпела существенные изменения.

Климатические катаклизмы и нашествие азиатских племен нарушили стабильную жизнь славянских племен. Начался период «великого переселения народов», в котором немалое участие приняли и славяне. Крушение Римской империи и крупные передвижения населения обусловили крах провинциально-римских культур. Ремесленные центры, характерные для них, в частности металлургические и гончарные, обеспечивавшие население ареала пшеворской и черняховской культур, полностью перестали функционировать. Это население и в частности славяне вынуждены были пользоваться изделиями домашнего ремесла, которые были менее многочисленными и менее многообразными, чем в римское время. Не имея в своем составе ремесленников-профессионалов, значительная часть славянского населения стала широко пользоваться лепной керамикой. Потребовалось какое-то время, чтобы в славянской среде были налажены собственные кузнечные, бронзолитейные, гончарное и иные ремесла.

Славяне вступили в эпоху Средневековья далеко не монолитной в культурном отношении массой. Различались они несомненно и в диалектном отношении. Так, анты, сложившиеся в условиях славяно-иранского симбиоза, несомненно составляли отдельную диалектную группировку праславянского языка. Были, нужно полагать, в праславянском массиве и другие диалектные образования, выявить которые весьма затруднительно, поскольку обширные миграции славян в раннем Средневековье привели к значительному смешению носителей прежних диалектных группировок.

Основными этнографическими особенностями славянских древностей раннего Средневековья являются глиняная посуда, погребальная обрядность и элементы домостроительства. При помощи картографии их отчетливо выделяется несколько культурно-племенных группировок

раннесредневековых славян, каждая из которых характеризуется определенной комбинацией типов керамики, домостроительства и похоронного ритуала.

1. Пражско-корчакская группировка — с(к)лавены Иордана и византийских авторов VI–VII вв.

Эта культурно-племенная группировка раннесредневекового славянства характеризуется следующими особенностями:

1. Распространением лепной глиняной посуды типа Прага-Корчак. Основной формой ее были высокие слабопрофилированные горшки с усеченноконическим туловом, слегка суженным горлом и коротким венчиком. Наибольшее расширение их приходится на верхнюю часть, орнаментация отсутствует.

Эта керамика продолжает традиции лепной посуды, распространенной в пшеворской культуре. Выше отмечалось, что аналогичные формы глиняных сосудов составляли значительную часть керамического материала пшеворской и предшествующей ей культуры подклошовых погребений.

2. Для славянского домостроительства раннего Средневековья характерны постройки в плане, близкие к квадрату, как правило срубные, но известны и со столбовой конструкцией стен; отопительные устройства (печи или очаги) находятся в углу, часто противоположном от входа. Такой интерьер характерен для славянского жилища рассматриваемой поры и является нередко существенным показателем для вычленения славянских построек среди синхронных, принадлежащих к иным европейским этносам.

Жилища с характерным славянским интерьером подразделяются на несколько типов. Характерными для рассматриваемой группировки раннесредневекового славянства были жилища с опущенным в грунт полом — полуземляночные постройки в плане, близкие к квадрату, с печью или очагом в углу. Стены домов, как правило, имели срубную конструкцию; перекрытие — двухскатное из легких бревен, жердей, соломы или дранки. Начало подобных построек восходит к римской эпохе.

Полуземляночные жилища в ареале пражско-корчакской группировки иногда сосуществовали с наземными срубными домами того же интерьера.

Господствовали неукрепленные поселения — селища. Они располагались по берегам больших и малых рек, в местах, пригодных для земледелия и пастьбы скота. Единой системы в расположении жилых построек не наблюдается. В одних случаях дома располагались кучно и бессистемно, в других — образуют небольшие группы, разделенные пространствами до 15 м и более, в-третьих — бессистемно разбросаны на значительном расстоянии друг от друга. На селище Дессау — Мо-

зигкау на р. Мульде (бассейн средней Эльбы), наиболее полно исследованном, жилища-полуземлянки располагались по кругу, а в середине находилась общая хозяйственная площадь.

3. На первых порах погребальный обряд пражско-корчакской группировки продолжал традиции, унаследованные от пшеворской культуры. Безраздельно господствовал обряд сожжения умерших. В Шумске на Житомирщине исследовано одно из мест, где совершалось трупосожжение. Оно занимало край невысокого всхолмления на берегу р. Гнилопять, где находилось мощное кострище диаметром 7,8 м, окруженное канавкой шириной 1,2–2 м и глубиной 20–30 см.

Остатки кремации, собранные с погребального костра, помещались на грунтовых могильниках в неглубокие округлые или овальные ямки. Захоронения в большинстве случаев безурновые и безынвентарные. Изредка встречаются и захоронения в глиняных урнах — горшках пражско-корчакского облика.

Такие могильники выявлены и исследовались по всему ареалу рассматриваемой раннесредневековой группировки. Наиболее изученным является могильник Дессау-Мозигкау в бассейне среднего течения Эльбы. В нем открыто 43 захоронения. Остатки трупосожжений помещались в небольших ямках диаметром 20–40 см и глубиной 20–50 см. Они заполнялись черной землей с углем. В ряде случаев кальцинированные кости помещались в глиняных горшках-урнах, а в одном захоронении были накрыты опрокинутым вверх дном сосудом.

Начиная с VI–VII вв. зарождается курганный обряд погребения. Долгое время курганы и грунтовые могильники сосуществовали. Постепенно новый обряд вытеснял прежний. Сам ритуал погребения остается старым — умерших сжигали на погребальных кострах, а остатки кремации стали помещать в искусственно сооружаемые округлые в плане курганные насыпи. До IX в. такие курганы были коллективными усыпальницами, в них помещали несколько индивидуальных захоронений.

Возникновение курганного обряда погребения, нужно полагать, обусловлено какими-то языческими представлениями о мироздании, но какими конкретно — сказать пока невозможно.

Курганные могильники обычно состоят из нескольких, иногда десятков насыпей высотой 0,3–1 м и диаметрами от 5 до 12 м. Остатки трупосожжений помещались по-разному: или в ямках, вырытых в материке до сооружения насыпи, или на небольших кострищах, устроенных в основаниях, или в насыпях на различной высоте. По-прежнему преобладали безурновые и безынвентарные захоронения. Ряд погребений принадлежит к урновым. Наиболее ранние урны принадлежат к горшкам пражско-корчакского типа. Курганные могильники использовались продолжительное время, поэтому в насыпях встречаются и лепные сосуды VIII–IX вв., и раннегончарные горшки.

В VIII–X вв. сооружение курганных насыпей для погребений умерших было весьма характерной особенностью славянского населения, вышедшего из описываемой группировки начала Средневековья. Только в тех регионах, куда славяне этой этнографической группировки проникли прежде зарождения курганного ритуала и которые развивались в отрыве от основного ядра, умерших продолжали хоронить в грунтовых могильниках.

В западной части территории расселения пражско-корчакской группировки (Среднее Подунавье, верхняя Эльба) курганный обряд погребения постепенно к началу II тыс. н. э. исчезает, что было уже результатом воздействия христианской религии. В более восточных регионах курганный обряд сохранялся до XII–XIII вв. включительно, лишь обряд кремации умерших сменился здесь на обряд труположения.

Происхождение пражско-корчакской группировки связано с пшеворской культурой южного региона Повисленья и соседними районами Верхнего Приднестровья, куда пшеворское население переселилось еще в I в. до н. э. и где черняховские поселения не были затронуты вторжением гуннов и продолжали существовать в V в. Более детально процесс зарождения пражско-пеньковской культуры прослеживается в настоящее время по материалам Верхнего Поднестровья. Черняховские поселения в этом регионе, датируемые IV и первой половиной V в., характеризуются подквадратными полуземлянками, нередко с печами-каменками, и проявляют довольно выразительные черты славянской культуры рассматриваемого здесь облика. На этих поселениях лепная керамика сочетается с гончарной сероглиняной. Последняя восходит к поздне римскому времени, а лепная по своим формам и фактуре глиняного теста может рассматриваться как непосредственный предшественник пражско-корчакской керамики. Таким образом, истоки культуры рассматриваемой племенной группировки славян начала Средневековья представляются достаточно определенными.

Нижняя дата памятников пражско-корчакской культуры определяется целым рядом вещевых находок. На поселении Кодын обнаружены железная арбалетная фибула с высокой дугообразной дужкой и другая — с перевитой спинкой. Они имеют аналогии в западнобалтских древностях Северо-Восточной Польши, где надежно датируются второй половиной IV — первой половиной V в.

Железная фибула с широкой спинкой из полуземлянки с печью-каменкой с поселения Бакота относится к концу IV — началу V в. На поселениях Глубокое, Гореча и Рипнев II объекты с пражско-корчакской керамикой датируются фибулами также концом IV — началом V в. На поселении Рашков III пять жилищ продатированы археомагнитным методом и определены второй половиной V в. Этим временем датируются ранние полуземлянки на поселении Лука-Каветчинская.

Таким образом, можно утверждать, что наиболее ранние поселения пражско-корчакской культуры относятся к V столетию, а во второй по-

ловине его известны не только в Южной Польше и в Верхнем Поднепровье, но и на Волини (нижние горизонты поселения Зимно). Очень вероятно, что ареал становления пражско-корчакской культуры охватывал и часть территории Словакии. Д. Бялекова выделила раннюю ступень лепной керамики, которая по своему происхождению связана с прешовской культурой римского времени. Эта посуда явилась основой для эволюции пражско-корчакской, появление которой в юго-восточных районах Словакии определяется V — началом VI в.

Западными и юго-западными соседями славян — носителей пражско-корчакской культуры были различные германские племена. Есть основания полагать, что в среднедунайские земли, заселенные германцами в конце V и первой половине VI в., имела место инфильтрация славянского населения. Об этом прежде всего говорят находки сосудов пражско-корчакского облика в памятниках лангобардов на территории Австрии и Венгрии (могильники Лангенлебарн, Линц, Сент-Эндре и другие). Эти и некоторые другие археологические материалы и рассказ Прокопия о приключениях лангобардского принца Ильдигиса в 30–40-е годы VI в. дали основание К. Годловскому говорить о раннем проникновении славян в бассейн Моравы.

Из области становления пражско-корчакской культуры уже в VI в. началось широкое расселение ее носителей. В течение VI–VII вв. славяне этой культурно-племенной группировки осваивают Среднее Подунавье, верхнее и среднее течение Эльбы, заселяют верхнее течение Одера, проникают в Северную Адриатику, обживают правобережную часть Среднего Поднепровья, участвуют в заселении Балканского полуострова.

Расселение славян на новых землях осуществлялось несколькими волнами. Заселялись как регионы, оставленные прежним населением, так и занятые различными жителями. Уже в первой половине VI в. носители пражско-корчакской культуры заняли верховья Одера. Около середины VI в. мощная миграционная волна охватывает области Среднего Подунавья и верхнего течения Эльбы. Во второй половине этого столетия славяне появляются в землях Северной Адриатики, где оседают среди местного романизированного населения. В конце VI в. племена пражско-корчакской культуры осваивают междуречье Эльбы и Заале и достигают Хавеля, а в начале VII в. продвигаются и севернее вдоль Эльбы.

В VII в. расселение славян в западном направлении продолжалось. Помимо освоения уже названных территорий заселялись и новые регионы. Очевидно, в первой половине VII в. славянское население оседает в районе верхнего течения Майна, где известны находки пражско-корчакской керамики. Это был островок славян на франкской территории.

В ряде мест славяне в процессе освоения новых земель встретились с остатками германского населения. Совместное проживание славян и

германцев фиксировано археологическими раскопками на поселениях Бжезно и Беховице в Чехии, в Дессау-Мозигкау, упомянутом выше, и других. Встречи славян с остатками германского и местным романизированным населением оказывали существенное воздействие на развитие материальной культуры. В ряде регионов наблюдается синтез славянской культуры переселенцев с аборигенными древностями.

Расширение ареала пражско-корчакской культуры в восточном направлении также датируется VI в. Здесь славянское население осваивает Волынь, южные части Припятского бассейна и достигает Киевщины, не переходя на левый берег Днепра.

Начиная с VI в. мощные потоки славян, представленных пражско-корчакской культурой, устремляются на юг, к границам Византийской империи, а с последних десятилетий этого столетия славяне расселяются за Дунаем, на территории империи, во Фракии, Македонии и Пелопоннесе. В освоении этих земель участвовали и иные славянские группировки, миграционные потоки славян при этом в значительной степени перемешались. Существенное воздействие на развитие культуры славянских переселенцев на Балканы оказали византийская культура и участие в их этногенезе местных фракийских и различных романизированных племен. Все это заставляет выделить историю славянского освоения этих южных территорий в отдельный раздел.

Собственно древности пражско-корчакской культуры (поселения и могильники) выявляются только в нижнедунайских землях, в Румынии и Северной Болгарии, но и здесь они перемежаются с антскими материалами.

Историк середины VI в. Иордан сообщает, что «многолюдное племя венетов» ныне известно «под тремя именами: венетов, антов, склавленов». Называются и географические координаты их расселения. Сообщается в частности, что «Склавлены живут от города Новьетуна и озера, именуемого Мурсианским, до Данастра, а на север — до Висклы».

Интерпретация этих географических данных различными исследователями была подробно проанализирована Е. Ч. Скржинской. Судя по контексту Иордана, отмечает она, город Новьетун и Мурсианское озеро ограничивали территорию расселения склавлен с запада. Поэтому Новьетуном Иордана скорее всего был город Невиодун на р. Саве. В том же регионе находилось Мурсианское озеро (название, очевидно, происходит от древнего города Мурсы, теперь — г. Осиек). Е. Ч. Скржинская полагает, что Мурсианским именовалось озеро Балатон, поскольку путь к нему для римлян начинался от г. Мурсы.

Таким образом, географическими координатами расселения рассматриваемой группировки славян по Иордану являются река Сава на западе, Висла — на севере, Днестр — на востоке. Это как раз область, занятая племенами пражско-корчакской культуры к середине VI в. И, следовательно, можно отождествить эту культурно-племенную группи-

ровку со с(к)лавынами Иордана и византийских историков VI–VII вв. В целом же область распространения древностей пражско-корчакского облика очерчивает территорию расселения с(к)лавлен в V–VII вв.

Установлено, что -к- в написании этого этнонима вставное и, таким образом, это первое упоминание славян в письменных источниках под своим именем. Правда, источники имеют в виду здесь не весь славянский мир раннего Средневековья, а лишь его крупную племенную группировку. Но остается несомненным, что в отличие от венедов или антов это самоназвание славян.

Относительно происхождения этого этнонима в науке высказано несколько гипотез. Наиболее убедительной представляется концепция о происхождении самоназвания «словене» (так этноним передается в ранних славянских источниках) от понятия «слово» и означает 'ясно говорящие' или 'люди, владеющие словом', в отличие, например, от «немцев», т. е. «немых».

Очевидно, отдельные племена, составлявшие славянскую группировку пражско-корчакской культуры, имели собственные названия. Этнонимы многих из них не дошли до нас. Одним из этнонимов, восходящим к праславянской поре, являются дулебы. Поскольку он имеет западногерманское начало, то следует полагать, что сложился этот этноним еще в римское время, очевидно, в ареале пшеворской культуры, где-то по соседству с германским населением. В результате широкого расселения славян раннее дулебское племенное образование распалось. Дулебы расселились в различных направлениях. Средневековые источники фиксируют дулебов на Волыни, в Чехии, на среднем Дунае, между озером Балатон и р. Мурсой и на верхней Драве — всюду в ареале пражско-корчакской культуры.

Членение славянского мира начала Средневековья на антов, венедов и склавлен, как и культурно-племенная дифференциация славянства, описываемая здесь, не имеют никакого отношения к позднему делению славян на западных, восточных и южных. Все археологические материалы отчетливо говорят, что существующее ныне трехчастное разделение славянства является продуктом более позднего исторического развития и не имеет прямой зависимости с диалектно-племенной дифференциацией праславянского периода начала средневековой поры.

Широкое территориальное распространение славянской группировки, представленной в V–VII вв. культурой пражско-корчакского облика, взаимодействие с другими культурами и этносами, становление ранних городских (или протогородских) поселений и зарождение государственности привели к культурному и диалектно-языковому дроблению рассматриваемой общности. В силу ряда исторических обстоятельств возобладали региональные особенности и на основе единой славянской группировки начали складываться самостоятельные языки и народы.

В южных и срединных землях современной территории Польши постепенно формируется польская народность. В этом регионе источники знают следующие племена: висляне в верховьях Вислы; поляне — по обоим берегам верхнего и среднего течения Варты; ленчицане и серадзане — на восток от среднего течения Одера, слензяне — в верхнем течении этой реки; дедошане и бобряне на Бобре. Были ли они древними племенными образованиями или сложились в раннем Средневековье — сказать трудно. Скорей всего, это были новообразования, поскольку археологические материалы не обнаруживают заметных этнографических различий между названными племенными регионами, культура всех этих племен имеет общую основу начала Средневековья — культуру пражско-корчакского облика. Особняком стоят северно-польские земли, где проживали поморяне, имеющие иное происхождение, и мазовшане, заселявшие правобережную часть Среднего Повисленья. Этногенез последних связан в значительной степени с западнобалтским населением.

В Среднем Подунавье на основе рассматриваемой раннесредневековой культурно-племенной группировки постепенно складываются чехи и словаки, которым также предшествовали племенные формирования. Чешскими племенами были седличане, лучане, дечане, лемузы, литомерицы, пшоване, дулебы, голасицы, собственно чехи и мораване. Отчетливого этнографического разграничения между ними на основании археологических материалов не наблюдается.

Славянское население, представленное пражско-корчакской культурой, заселявшее земли между верхним течением Западного Буга и Киевским течением Днепра, принадлежало праславянскому племенному формированию дулебов. На основе их в VII–IX вв. образовались известные по древнерусским летописям племена волынян, древлян, полян и дрегличей, которые позднее вошли в состав восточнославянской народности.

Одним из характернейших украшений значительной части раннесредневекового славянства стали височные кольца. Носились они привешиваясь к головной повязке или вплетались в волосы. Многие славянские племенные образования выработали собственный тип височных колец, и они стали надежным этнографическим элементом племенного женского наряда.

Несмотря на то, что рассматриваемая племенная группировка в VIII–XII вв. уже находилась на стадии дифференциации, она сохраняла единство головных украшений. Для славянского населения, представленного в V–VII вв. пражско-корчакской культурой, были характерны S-конечные проволочные височные кольца. Изготавливались они из бронзовой проволоки, нередко покрытой серебром, и имели диаметр кольца от 2–3 до 5–6 см. Один конец колец тупой, другой расплющивался и загибался петлей в виде латинской буквы S.

Распространены S-образные проволочные височные кольца были в VIII–XII вв. на широкой территории от Савы и р. Заале на западе до киевского поречья Днепра, т. е. в тех землях, где по археологическим материалам V–VII вв. локализуется рассматриваемая культурно-племенная группировка славян. Единство височных украшений VIII–XII вв. является показателем этнографической устойчивости этой славянской группировки.

2. Племена пеньковской культуры — анты

Эта культурно-племенная группировка отчетливо выделяется на юго-востоке раннесредневекового славянского мира, преимущественно между нижним Дунаем и Северским Донцом.

Пеньковская культура характеризуется специфической лепной керамикой. Ее основной формой были слабо профилированные сосуды с округлым туловом или биконической формы. Наибольшее расширение их находится в средней части высоты, горло и дно сужены и примерно равны по диаметрам.

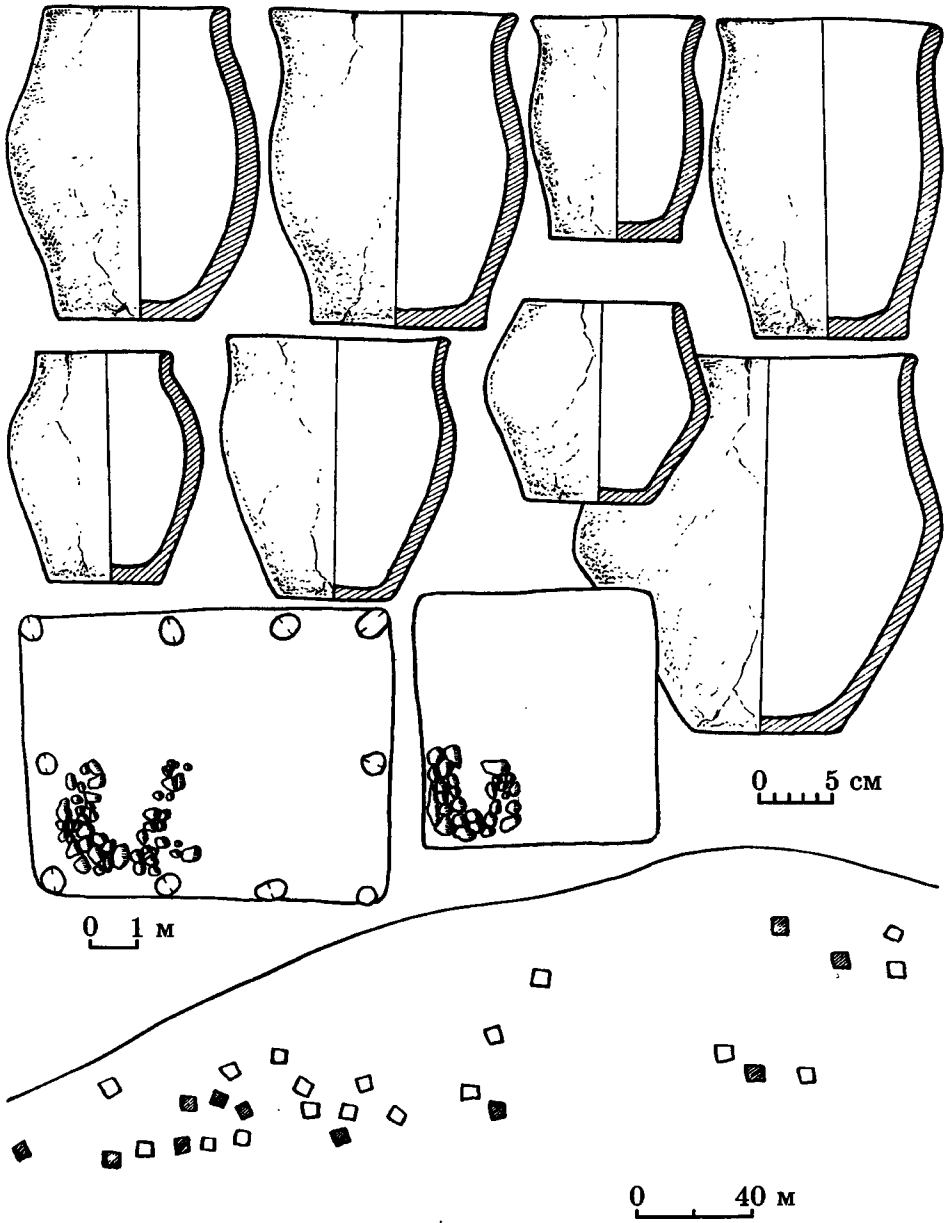
Основным типом жилища были полужемляночные постройки, в плане близкие к квадрату, с печью или очагом, занимающим один из углов. Стены домов имели преимущественно срубную конструкцию, но встречаются и жилые строения со столбовыми стенами. Перекрытие двускатное.

В общих чертах жилые постройки поселений пеньковской культуры аналогичны жилищам пражско-корчакским. Различия заключаются лишь в том, что в рассматриваемом ареале полужемляночные строения были единственным типом жилищ, в то время как на территории расселения племен пражско-корчакской культуры известны и синхронные наземные дома.

Погребальными памятниками рассматриваемой группировки раннесредневековых славян являются исключительно групповые могильники. Курганные захоронения ни в V–VII вв., ни позднее на территории расселения этих славян неизвестны. Очевидно, обычай сооружать курганные насыпи был абсолютно чужд им и их потомкам.

Значительная часть захоронений в грунтовых могильниках совершалась по обряду кремации умерших. Они по своим деталям сопоставимы с трупосожжениями в грунтовых могильниках славянских земель, в которых была распространена пражско-корчакская керамика.

Среди грунтовых могильников с захоронениями по обряду кремации основного ареала пеньковской керамики наиболее изученным является памятник близ с. Великая Андрусовка, недалеко от впадения р. Тясмин в Днепр. Площадь его около 1,5 га, из которых исследовано раскопками 1000 кв. м и открыто 29 захоронений. Это были трупосожжения. Остатки кремации помещены в небольшие округлые в плане ямки



Древности пражско-пеньковского типа

глубиной 0,3–0,5 м. Большинство погребений безурновые и безынвентарные, что типично для славянской погребальной обрядности вообще. Лишь единичные захоронения были помещены в урнах — горшках пеньковских типов, поставленных в такие же ямки. В одном из погребений встречен железный нож, в другом — бронзовая пряжка VI–VII вв., в третьем — бронзовая выпуклая бляшка. Могильник функционировал продолжительное время. Судя по глиняным горшкам-урнам, наиболее ранние погребения в могильнике датируются VI в., наиболее поздние относятся уже к VIII–IX вв.

Самый крупный славянский бескурганый могильник третьей четверти I тыс. н. э. исследован в Сэрату-Монтеору в Румынии. Здесь раскопано 1536 захоронений, все — по обряду трупосожжения. В деталях обрядности наблюдается разнообразие. Наряду с простейшими ямными захоронениями, составляющими большинство, здесь выявлены могильные ямы, обмазанные глиной, некоторые ямы были заполнены углем, в некоторых погребениях глиняные урны имели покрытия, иногда погребения людей сопровождались костями коня или вола. Могильник в Сэрату-Монтеору функционировал в VI–VII вв. и служил местом захоронения, как можно полагать по керамическому материалу, прежде всего славян, принадлежащих к пеньковской группировке. Но здесь же хоронили умерших и славяне, представленные пражско-корчакской керамикой, и местное романизованное население, характеризующееся глиняной посудой типа Ипотешти-Киндешти. Нижнедунайский регион был заселен в это время смешанным населением.

Область расселения славянской культурно-племенной группировки, представленной пеньковской керамикой, выделяется тем, что здесь вместе с погребениями по обряду кремации бытуют и трупоположения, причем обычно на совместных могильниках.

Так, остатки одного из биритуальных кладбищ V–VII вв. раскопаны около с. Селиште в междуречье Днестра и Прута. Среди погребений есть и трупосожжения, помещенные в неглубоких грунтовых ямах, в том числе и в урнах — глиняных горшках пеньковского типа, и трупоположения, при одном из которых встречена бронзовая пальчатая фибула.

Биритуальным был и Данченский бескурганый могильник в 15 км юго-западнее Кишинева. Раннесредневековое захоронение по обряду трупоположения открыто в окружении более ранних, черняховских. Прямоугольная могильная яма имела размеры 200 × 80 см. На дне ее был размещен скелет женщины, захороненной головой на северо-запад. На плечевых костях погребенной обнаружены две бронзовые пальчатые фибулы, на правой руке — дротовый браслет со слегка расширяющимися концами, а в области шеи — остатки ожерелья из мелкого стеклянного бисера и двух синих граненых бусинок. Около черепа был поставлен (очевидно, с жертвенной пищей) глиняный сосуд пеньковского облика.

Известны и другие трупоположения славян рассматриваемой культурно-племенной группировки. Но многие такие погребения остаются неопределенными, поскольку для раннесредневековых славян были весьма характерны безынвентарные захоронения. Есть основания полагать, что обряд ингумации в среде славян пеньковской группировки был распространен весьма широко. Об этом в частности свидетельствует то, что в тех регионах, которые были заселены славянским населением, вышедшим из этого племенного образования, господствующим были захоронения по обряду трупоположения. Так, для территорий Румынии и Северной Болгарии могильники, в какой-то мере связанные со славянским населением, были в VII–VIII вв. биритуальными, в Сербии, Истрии и Македонии — преимущественно с трупоположениями. Славянами, выходцами из среды рассматриваемой группировки, была оставлена какая-то часть погребений по обряду ингумации и на славяно-аварских могильниках Среднего Подунавья.

Очень скоро обряд кремации умерших в ареале расселения славян, представленных пеньковской керамикой, был вытеснен ритуалом трупоположения. В IX–X вв. безраздельно уже господствовал обряд ингумации.

Височные кольца, весьма характерные для славянского населения VIII–XII вв., вышедшего из описанной выше первой культурно-племенной группировки, не получили распространения ни в ареале пеньковской керамики, ни среди потомков, происходящих из среды рассматриваемой здесь группировки славян. Они не носили ни S-образных, ни каких-либо височных колец.

Зато весьма важным этнографическим маркером славян рассматриваемого культурно-племенного формирования были пальчатые фибулы с маскообразными основаниями и их дериваты. Славянскую принадлежность их обосновал Б. А. Рыбаков. Й. Вернер выделил среди разных типов европейских пальчатых фибул собственно славянские и показал, что они были составной частью славянской женской одежды. Картография этих находок отчетливо свидетельствует о принадлежности их исключительно группировке, представленной пеньковской культурой.

Наиболее распространенными пеньковскими памятниками являются селища — неукрепленные поселения, располагающиеся по берегам водоемов, рядом с участками, легкими для обработки пашни, и пойменными лугами. Поселения состояли из одного-двух десятков жилищ с хозяйственными строениями. Преобладали селения с бессистемно расположенными домами, удаленными друг от друга на 10–40 м.

Площадь жилищ-полуземлянок составляла 15–20 кв. м. В ряде построек прослежены входы в виде выступающих за периметр котлованов коридорообразных приямков, где устраивались деревянные ступени. Как уже говорилось, стены жилых строений были срубными или каркасно-столбовыми.



Вещевые находки пражско-пеньковского типа

В раннее время для пеньковского домостроительства свойственны очаги и печи. Позднее получили преимущественное распространение печи-каменки. При исследовании котлованов жилищ нередко выявляются припечные, а иногда и хозяйственные ямы.

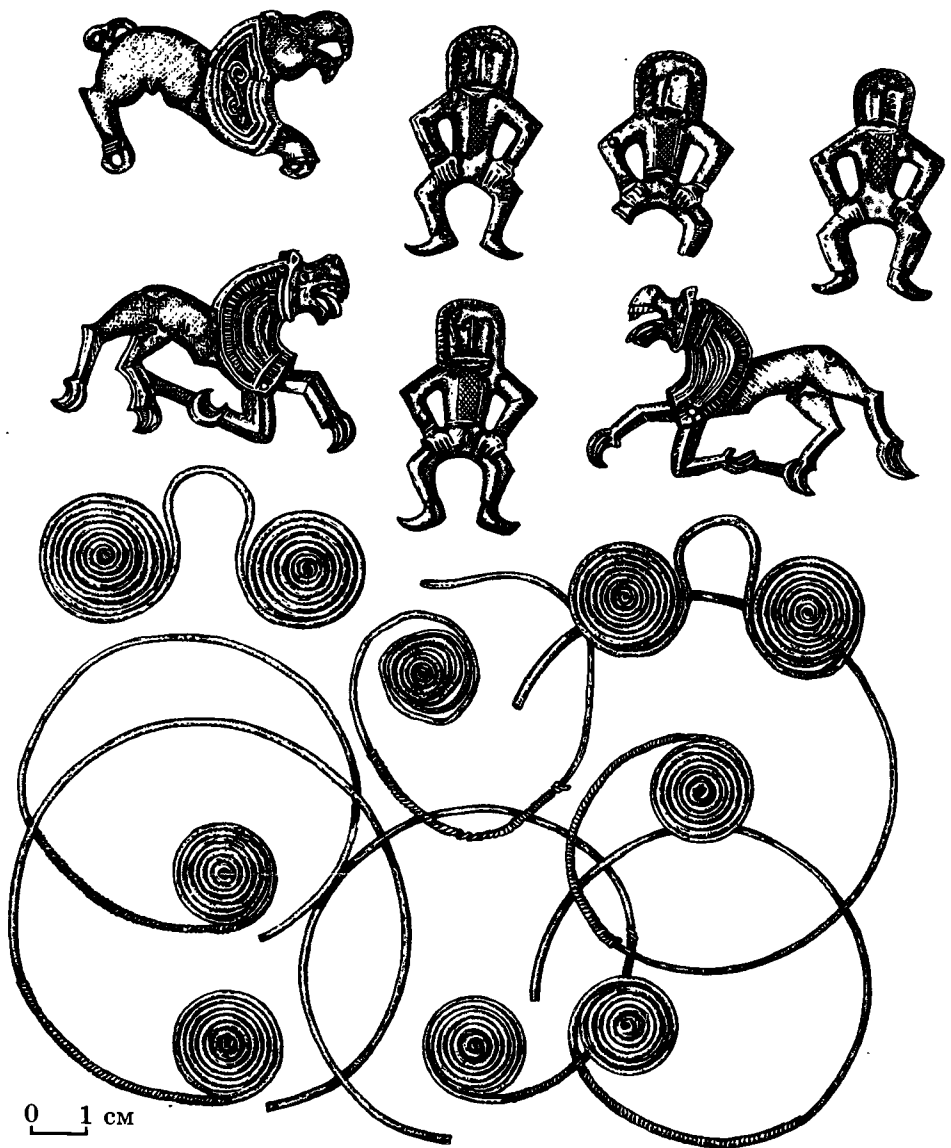
Кроме поселений открытого типа, в ареале пеньковской культуры известны и укрепленные городища. Наиболее известным является Пастырское городище в бассейне Тясмина. Его раскопками выявлено около 20 полуземляночных жилищ того же типа, что и на пеньковских селищах. Это был крупный для своего времени центр ремесленной деятельности, здесь открыты остатки мастерских по обработке железа, найдены крицы, шлаки, остатки горна, исследована кузница. Среди вещевых находок имеются орудия ремесленников — кувалда, кузнечные молоты, клещи, зубило, ножницы для резания железа, пробойник, глиняная льячка, долота, топоры, тесло. Обнаружены и многочисленные изделия ремесленников.

На городище преобладает лепная керамика пеньковского типа. Вместе с тем, немалую массу керамического материала составляет гончарная посуда — выпуклобокие горшки, одноручные кувшины и миски. Она изготавливалась из серой, хорошо отмученной глины. Горшки орнаментировались линейными или волнистыми узорами и вертикальными лощеными полосами, кувшины и миски имели лощеную или заглаженную поверхность.

Гончарная керамика пастырского типа обнаружена и на ряде пеньковских селищ. Обычно она здесь составляет очень небольшой процент керамического материала (от 0,4 до 6%). На Пастырском городище и в некоторых других местах открыты и гончарные горны по производству керамики пастырского типа.

Другие городища в ареале пеньковской культуры, исчисляемые единицами, служили убежищами для окрестного земледельческого населения. Среди древностей рассматриваемой культуры особое место принадлежит Гайворонскому железоделательному центру на Южном Буге, где раскопками выявлено 21 сыродутный горн и 4 агломерационные печи.

На территории пеньковской культуры обнаружено немалое количество кладов металлических вещей, среди которых имеются поясные гарнитуры, пальчатые фибулы и другие категории женских украшений. Особенно знаменит клад, обнаруженный в 1909 г. у с. Мартыновка в бассейне р. Роси и содержащий до сотни серебряных изделий. Среди них есть предметы головного убора — налобные венчики, серьги; другие женские украшения — шейная гривна, браслеты, пальчатая фибула и многочисленные поясные бляшки, накладки и наконечники. Кроме того, в составе клада были два серебряных сосуда с византийскими клеймами, фрагмент блюда, ложка и девять фигурок, изображающих людей и стилизованных животных.



Украшения из Мартыновского клада

Эти рельефные фигурки представляют большой интерес для характеристики искусства той эпохи. Четыре фигурки изображают «пляшущих» мужчин. Каждый из них стоит подбоченившись, словно готовясь пойти впрысядку, ноги согнуты в коленях, руки — в локтях и упираются в колени. Головы человечков увеличены несколько несоразмерно с остальными частями тела, геометричны и обрамлены «золотыми волосами». На груди выгравированы узоры, по всей вероятности, передающие вышивку на рубахах.

Фигурки животных изображают скорее всего коней, но они фантастичны и напоминают хищных зверей. Они бегут с оскаленными пастями, из которых высунуты языки. Широкие лунообразные гривы коней украшены геометрическим узором и позолочены.

В составе других кладов ареала пеньковской культуры находятся головные венчики из серебряных пластин с завернутыми концами, серьги пастырского типа из проволочных колец, к которым снизу прикреплялись разнотипные, чаще дисковидные привески, шейные гривны или ожерелья из стеклянных и пастовых бус, массивные с утолщенными концами браслеты. Богато представлен поясной набор. Интересную и многочисленную категорию находок в кладах составляют фибулы — пальчатые, антрополоморфные, щитковые и широкопластинчатые.

Связь рассматриваемых кладов с пеньковской культурой определяется не только по географическому совпадению ареалов. На поселениях и в погребениях этой культуры неоднократно были найдены и пальчатые фибулы, и другие предметы, сопоставимые с предметами из кладов, в том числе и фигурки человека или животных мартыновского облика. На некоторых поселениях пеньковской культуры (Пастырское, Вильховчик) обнаружены и сами клады, описываемые здесь.

По металлическим изделиям памятники пеньковской культуры датируются V–VII вв. Начало этой культуры бесспорно восходит к V столетию. Хронологически определяющими являются железная двучленная фибула позднего арбалетного типа IV–V вв. из поселения Куня в Побужье, костяная ложечка второй половины IV–V в. из селища Жовнин на Днепре, В-образная литая пряжка V в. из погребения 4 одного из Велико-Андрусовских могильников и др. В пользу этого говорят и находки черняховской керамики на некоторых пеньковских поселениях.

Два важнейших признака пеньковской культуры — глиняная посуда и домостроительство — позволяют говорить о том, что ее истоки находятся в черняховской культуре, преимущественно в ее Подольско-Днепровском регионе. Округлобокие сосуды, очень близкие к ведущему типу горшков пеньковской культуры, и лепные сосуды биконической формы очень широко представлены на памятниках черняховской культуры. Жилища-полуземлянки, характерные для пеньковских поселений, также своими корнями восходят к черняховскому домо-

строительному. При характеристике Подольско-Днепровского региона черняховской культуры отмечалось значительное распространение здесь именно полуземляночных жилых строений.

Представляется бесспорным вместе с тем, что при сложении пеньковской культуры на ее территорию имела место значительная инфильтрация населения из южных регионов киевской культуры. Ее свидетельствами являются жилища-полуземлянки с очагами, расположенными в срединной части, и центральным опорным столбом, и целый ряд лепных глиняных сосудов, выявленных на пеньковских поселениях ранней поры. На следующей стадии элементы киевского домостроительства полностью исчезают в пеньковской культуре, указывая на ассимилиацию пришлого населения.

Таким образом, можно утверждать, что рассматриваемая культурно-племенная группировка славянства V–VII вв. ведет свое начало от населения Подольско-Днепровского региона черняховской культуры в условиях смещения его с частью племен киевской культуры.

Очевидно, что этническим именем этих славян были анты. Согласно сведениям Иордана, как уже говорилось выше, им принадлежала территория «от Данастра до Данапра...». Судя по изысканиям Р.Хахмана, эти данные были позаимствованы из недошедшего до нас сочинения Кассиодора, автора конца V — начала VI в. Они в общих чертах соответствуют Подольско-Днепровскому региону черняховской культуры и, нужно полагать, области сложения пеньковской культуры.

Во второй половине V и VI вв. славяне — носители этой культуры распространяются в левобережной части Среднего Поднепровья и достигают бассейна Северского Донца. В VI–VII вв. значительные массы славян рассматриваемой группировки расселяются в западном направлении.

Уже византийский историк середины VI в. Прокопий Кесарийский сообщает о более широком расселении антов. Их юго-западным рубежом стал Дунай, а на востоке они соседствовали с утигурами, жившими по побережью Меотийского озера — Азовского моря. Эта территория как раз соответствует археологическому ареалу — пеньковской культуре. Впрочем, в Нижнем Подунавье, как говорилось выше, наряду с антами проживали в VI–VII вв. и славяне пражско-корчакской группировки.

Согласно Прокопию Кесарийскому, анты и с(к)лавены пользовались одним языком, у них был одинаковый быт, общие обычаи и верованья, они не отличались и внешностью, «Да и имя встарь у склавинов и антов было одно». Вместе с тем, из сведений византийских историков VI–VII вв. видно, что различия между антами и славянами не сводились к чисто территориальным. Анты неоднократно называются византийцами в одном ряду с этническими группировками того времени — гуннами, утигурами, мидянами и др. Даже среди наемников Византийской империи ант от славянина всегда отличались. Очевидно, анты и

славяны были отдельными племенными формированиями, имевшими собственных вождей, свое войско и ведущими самостоятельную политическую деятельность. Различия между ними носили этнографический характер, а в языковом отношении они принадлежали к разным диалектным образованиям праславянского языка.

Анты — племенная группировка праславянского периода, не сопоставимая с существующим ныне трехчастным делением славян. Они, как свидетельствуют археологические материалы последних столетий I тыс. н. э., приняли участие в этногенезе и восточных, и южных, и отчасти западных славян.

Анты — не самоназвание славян, принадлежащих к пеньковской культуре. Славяне, прошедшие стадию славяно-иранского симбиоза, назывались антами иранцами и византийцами в условиях политического объединения. Последний раз этот этноним встречается в сочинении Феофилакты Симокатты. Он сообщает, что в 602 г. во время одного из походов византийского войска в Подунавье аварский каган послал против антов, бывших в эти годы союзниками Византии, военачальника Апсиха с поручением истребить это племя. Источник не сообщает, удалось ли аварскому карательному отряду Апсиха выполнить поручение кагана. Поскольку после этого анты ни в одном письменном источнике не упоминаются, некоторые исследователи допускали истребление этого племени аварами. Никаких следов разрушения поселений в междуречье нижнего Дуная и Днестра в VII в. не наблюдается. Поселения существовали не только в VII, но и в последующих столетиях. Пеньковская культура на территории между Днестром и Днепром эволюционно трансформировалась в сахновскую, а в последних веках I тыс. н. э. здесь жили вышедшие из антской племенной группировки тиверцы, уличи и хорваты. Потомки антов в VII–VIII вв. расселились на обширнейших пространствах Юго-Восточной Европы от Среднедунайских земель на западе и Дона на востоке и приняли активнейшее участие в освоении территорий, лежащих к югу от Дуная.

Может быть, в начале VII в. прекратило существование антское политическое образование, но прочной полугосударственной организации у антов и не было. В результате имя анты было постепенно забыто, как позднее исчезли из обихода этнонимы восточнославянских племен.

Очень вероятно, что с разгромом антов и распадом их политического формирования связано крупное переселение части антского населения в западном направлении.

Племя тюркского происхождения — авары, продвигаясь из Азии, прошли через северопричерноморские степи и в середине VI в. появились в дунайском регионе под предводительством кагана Баяна. В 558 г. византийский император Юстиниан принимал аварских послов, требованием которых было предоставление мест жительства в пределах империи. Юстиниан с помощью даров и обещаний на время сумел успокоить Баяна.

Авары заняли Панонию. Археологическими следами пребывания их в Среднем Подунавье являются, главным образом, могильные памятники. Кроме захоронений аварских воинов и конников, в этих могильниках значительный процент погребений принадлежит славянскому и антскому населению. Авары осели в основном на территории, занятой славянами пражско-корчакской группировки. Их ранними погребениями на славяно-аварских могильниках являются трупосожжения, в том числе сопровождаемые горшками пражско-корчакского типа.

Труднее выделить в этих могильниках антские захоронения. По всей вероятности, анты попали в Среднее Подунавье вместе с аварами, присоединившись или влившись в миграционный поток в южнорусских землях. Из среднедунайских областей авары совершали походы вместе со славянами. Совместно они осуществляли большие походы в глубь Балканского полуострова, вторглись и воевали в окрестностях Солуни, оккупировали Грецию и т. п.

Естественно, совместное проживание в Среднем Подунавье вело к значительной нивелировке этнографических особенностей славян и авар. Если в первое время для аварских захоронений были характерны специфическая желтая керамика, своеобразный мужской поясной набор и обычай совместных погребений коня, то на следующем этапе авары пользовались, так же как и славянское население, керамикой дунайского типа, изготавливаемой на гончарном круге. Антскому населению, как отмечалось выше, был свойствен ритуал трупоположения. Потомки славянского населения, представленного пражско-корчакской культурой, также перешли в этих условиях к обряду ингумации. Дифференцировать среднедунайские захоронения, совершаемые на общих кладбищах, на аварские и славянские, в большинстве случаев не представляется возможным.

Поселения же Среднего Подунавья периода Аварского каганата изучены пока слабо. Одним из достаточно исследованных является поселение Дунауйварош в центре Паннонии. В результате раскопок установлено, что в VII в. основным типом жилых построек были квадратные в плане полуземлянки с печами-каменками в углу, составляющие важнейшую этнографическую особенность значительной части ранне-средневекового славянства. Меньшую часть жилищ автор раскопок И. Бона справедливо интерпретирует как юрты, находя аналогию им среди построек тюркоязычных племён Восточной Европы. Существенно и то, что поселение Дунауйварош в VII в. имело кучную бессистемную застройку, очень характерную для славянских селищ начала Средневековья. Типично славянские жилища-полуземлянки открыты и на некоторых других поселениях аварского времени.

Ближайшими аналогиями дунауйварошским полуземлянкам с печами-каменками являются жилища славян-антов в Нижнем Подунавье, Поднепровье и Днестровско-Днепровском междуречье. Печи-каменки

имеют параллели прежде всего в антском регионе, поскольку жилища-полуземлянки Подунавья, верхней Эльбы и Вислы, оставленные пражско-корчакской группировкой, отапливались очагами.

Надежным показателем расселения антов или их потомков в Среднедунайском регионе являются пальчатые фибулы славянских типов. Они встречены здесь и в погребениях славяно-аварских могильников, и на поселениях, и в виде случайных находок.

Юго-западные части Среднего Подунавья, т. е. бассейны Савы, Дравы и Марицы, первоначально были освоены славянами пражско-корчакской группировки. Правда, памятники с пражско-корчакской керамикой на территории Югославии до сих пор выявлены в очень небольшом количестве. В известиях письменных памятников названий первоначально поселившихся в этом регионе Подунавья славянских племен не сохранилось.

К началу VII в. относится новая волна славянского расселения, зафиксированная письменными источниками. Константин Багрянородный в труде «Об управлении империей», написанном приблизительно около 950 г., сообщает, что в рассматриваемом регионе Подунавья по приглашению императора Ираклия (610–641) расселились сербы и хорваты. Земли эти принадлежали Византийской империи и опустели из-за аварских нашествий. Источник сообщает, что сербы пришли из местности, именуемой Воики, находящейся по ту сторону Турции (т. е. Венгрии), и там же находилась прародина хорватов, около Багибарии.

Локализовать загадочные местности Багибарии и Воики исследователям не удастся, а археологические материалы свидетельствуют, что славянские поселенцы юго-западного региона Среднего Подунавья вышли из антского культурно-племенного массива.

Вместе с расселением сербов и хорватов на территории Югославии распространяются характерные для антов пальчатые фибулы и бронзовые изделия мартыновского облика, сопоставимые с предметами антских кладов Северного Причерноморья. Появление этих находок в Северной Адриатике, как утверждают югославские исследователи, отражает миграцию славян в начале VII в. с востока из северопричерноморских земель. Впрочем, точно определить время миграции населения их коренного региона антов в Адриатику затруднительно; некоторые исследователи относят этот процесс к 80-м годам VI в.

Славянское население юго-западной части Среднего Подунавья и Северной Адриатики пользовалось в рассматриваемое время гончарной керамикой дунайского типа. Встречаются в Сербском Подунавье лепные горшки, по формам сопоставимые с пеньковской керамикой, но они единичны. Византийская культура в сильной степени оказала воздействие на славянское население рассматриваемого региона. Поэтому отчетливо разграничить древности сербов и хорватов VII–VIII вв. не представляется возможным.

Сербы расселились не только в Сербии и Боснии, но и в землях, прилегающих к Адриатическому морю, потеснив пришедшие сюда ранее славянские племена. Ко второй четверти VII в. относится довольно крупное политическое образование славян, ведущая роль в котором принадлежала сербам. Несмотря на то, что к 70-м годам VII в. аварскому кагану удалось подчинить славян, этнополитические процессы в земле сербов продолжались. Закладывались основы сербской государственности, началось формирование сербской народности. В ее состав вошли кроме сербов первоначально независимые от них племена — наречане, захлумяне, тервуняне и дукляне.

Становление хорватской народности в Далмации началось в условиях борьбы с аварами. Сохранились предания о победе хорватов над аварами. К середине VII в. возникло довольно обширное политическое объединение славянского населения, во главе которого стояли хорваты. Оно во многом способствовало интеграции расселившихся в Далмации славянских племен с местным романизированным населением. В начале IX в. в Далматинской Хорватии возникло княжество, которое, правда, находилось под верховной властью Франкской империи, сыгравшее важную роль в эволюции хорватской народности.

С антским миграционным потоком связано, по всей вероятности, и появление сербов в междуречье Эльбы и Заале. Эти земли первоначально были освоены славянами пражско-корчакской племенной группировки. К первым десятилетиям VII в. относится новая волна славянского расселения, принесшая в этот регион новую керамику лейпцигской группы (рюссенская фаза).

Археологическая культура рюссенского типа во многом продолжает традиции Дунайских провинций. Глиняная посуда имела серую поверхность, формы ее близки к дунайской керамике, орнаментация состоит из прочерченных прямых и волнистых линий. Одновременно с распространением новой керамики в Эльбо-Заальском регионе появляются укрепленные поселения. Они защищались стенами, сложенными из камня насухо, и сверху имели деревянные покрытия. Исследователи полагают, что эти оборонительные сооружения связаны с античными традициями Подунавья, откуда они и были перенесены в междуречье Эльбы и Заале.

Рюссенская группировка славян идентифицируется с сорбами, которых около 631 года впервые упоминает Фредегар. Топонимические данные указывают, что они переселились в междуречье Эльбы и Заале из Дунайских земель.

Сорбам (сербам) всецело принадлежали земли Тюрингии по Эльбе и Заале. В их составе выделяются более мелкие племенные образования дальминцев, плоней, коледичей, житичей и др. В 631 г. сорбский племенной князь Дерван присоединил свои земли к племенному объединению славян, возникшему в Чехии и Моравии в связи с борьбой с аварами. Однако связь сорбов с германскими племенами франков и тюрингов сохранялась на про-

тяжении столетий. В 782 г. франкский король Карл Великий начал наступление на славянские земли, и области среднего течения Эльбы и ее притока Заале были включены в состав его государства.

Этнонимы хорваты и сербы (сорбы) имеют иранское начало, что является дополнительным аргументом за происхождение этих племенных образований в Северном Причерноморье в условиях славяно-иранских контактов.

Этноним хорваты исследователи обычно связывают с иранскими словами со значением 'страж скота', 'стеречь'. О. Н. Трубачев считает, что этноним хорваты тождественен сарматам. Оба этнонима возводятся к иранскому прилагательному **sar-mə(n)t-/*harva(n)t-* 'женский, изобилующий женщинами', и предполагается, что носителями этого имени были иранцы, которые затем постепенно славянизировались.

Нужно полагать, что хорваты — первоначально племя, образовавшееся в условиях славяно-иранского симбиоза где-то в ареале черняховской культуры и являвшееся частью антов. Около 560 г., как полагал еще Л. Нидерле, хорваты подверглись нападению аваров, после чего значительная часть их мигрировала в Далмацию, а более мелкие группы этого племени расселились в различных местах Среднего Подунавья и на Эльбе. Хорваты упоминаются в различных источниках среди чешских племен в районе Орлицких гор — где-то по соседству с Моравой и на Заале около Мерзбурга. Большая часть хорватов осталась на коренной антской территории в Приднестровье и вошла в состав восточного славянства.

Этнонимы сербы/сорбы также связываются с индоиранскими языками. Л. Нидерле допускал, что славянское население, расселившееся на территории современной Венгрии, унаследовало этот этноним от местных сарматов, подвергшихся славянизации. С археологических позиций более оправданным представляется мнение О. Н. Трубачева, который рассматривает имя сербы как индоарийский компонент в составе ранней славянской этнонимии, а само племя локализуется в Побужье (геродотова Старая Скифия), т. е. опять-таки в антском регионе.

Поскольку анты сложились в условиях внутрорегионального этнического взаимодействия части славянства с севернопричерноморскими иранцами, нужно полагать, что они составили особое диалектное образование праславянского языка. Отдельные языковые особенности, видимо, можно отнести к антскому диалекту. Однако детальная реконструкция его затруднительна из-за широкого расселения антских племен и взаимодействия их со многими славянскими и неславянскими этноплеменными формированиями.

3. Культура длинных курганов

В середине I тыс. н. э. в результате расселения славян в бассейнах озер Псковского и Ильменя складывается третья большая культурно-племенная группировка славян. До славянской миграции этот реги-

он принадлежал прибалтийско-финскому населению, значительную роль в экономике которого играли присваивающие формы хозяйственной деятельности.

Наиболее яркими памятниками славянского населения, осевшего на землях Ильменско-Псковского бассейна, являются длинные курганы — невысокие валообразные земляные насыпи от 10–12 до 100 м и более длиной, обычно образующие общие могильники вместе с круглыми (полусферическими) курганами. Среди последних есть и синхронные длинным, и более поздние, относящиеся к древнерусскому времени. Каждый длинный курган заключает несколько, иногда десятки захоронений по обряду трупосожжения. Кремация умерших совершалась на стороне, а собранные с погребального костра остатки сожжений помещались в разных местах курганных насыпей. Основная часть захоронений принадлежит к безурновым и безынвентарным.

Наиболее ранними являются длинные курганы, условно относимые к псковскому типу. Они распространены в бассейнах р. Великой, Псковского оз., рек Ловати, Мсты, Мологи и частично Чагодоци.

Все детали погребальной обрядности ранних длинных курганов обнаруживают полную преемственность с последующими восточнославянскими древностями, что дает все основания считать эти памятники славянскими, а конкретно — кривичскими.

Обычай сооружать длинные курганы для захоронений не был принесен славянами-переселенцами. Он зародился уже тогда, когда они осели в Новгородско-Псковских землях. Длинным курганам предшествовали грунтовые захоронения. Так, еще в 60-х годах одно такое захоронение по обряду трупосожжения было исследовано около длинного кургана в могильнике Лезги поблизости от Изборска. Оно помещалось в небольшой ямке и сопровождалось немногочисленным инвентарем, типичным для культуры псковских длинных курганов. Тогда же исследовался грунтовой могильник в уроч. Кобылья Голова близ д. Полосы в нижнем течении Мсты. Остатки трупосожжений в нем также были ссыпаны в неглубокие круглые ямки. В 70-х годах подобный могильник раскапывался Е. Н. Носовым при оз. Съезжем в Хвойнинском р-не Новгородской обл. Остатки трупосожжений находились в небольших ямках, среди них два захоронения были помещены в глиняные урны — лепные горшки, а три сопровождалось вещевым инвентарем (спекшиеся синие стеклянные бусы, фрагменты бронзовых пластинок и браслета, железный нож и оплавленные кусочки бронзы). Вполне очевидно, что исследованные грунтовые захоронения предшествовали длинным курганам. К предшествующим принадлежат, нужно полагать, и погребения на специально устроенных погребальных площадках, окольцованных ровиками. Они были исследованы на западном побережье Псковского озера и в бассейне р. Чагодоци.

Основой же становления длинных курганов стали погребения остатков кремации умерших в невысоких природных всхолмлениях удлиннен-

ных очертаний, подобных тем, что были зафиксированы еще А. А. Спицыным в Новгородской земле.

Среди немногочисленных вещевых материалов из псковских длинных курганов для определения их начальной даты и изучения расселения населения, оставившего их, наибольший интерес представляют В-образные рифленые пряжки.

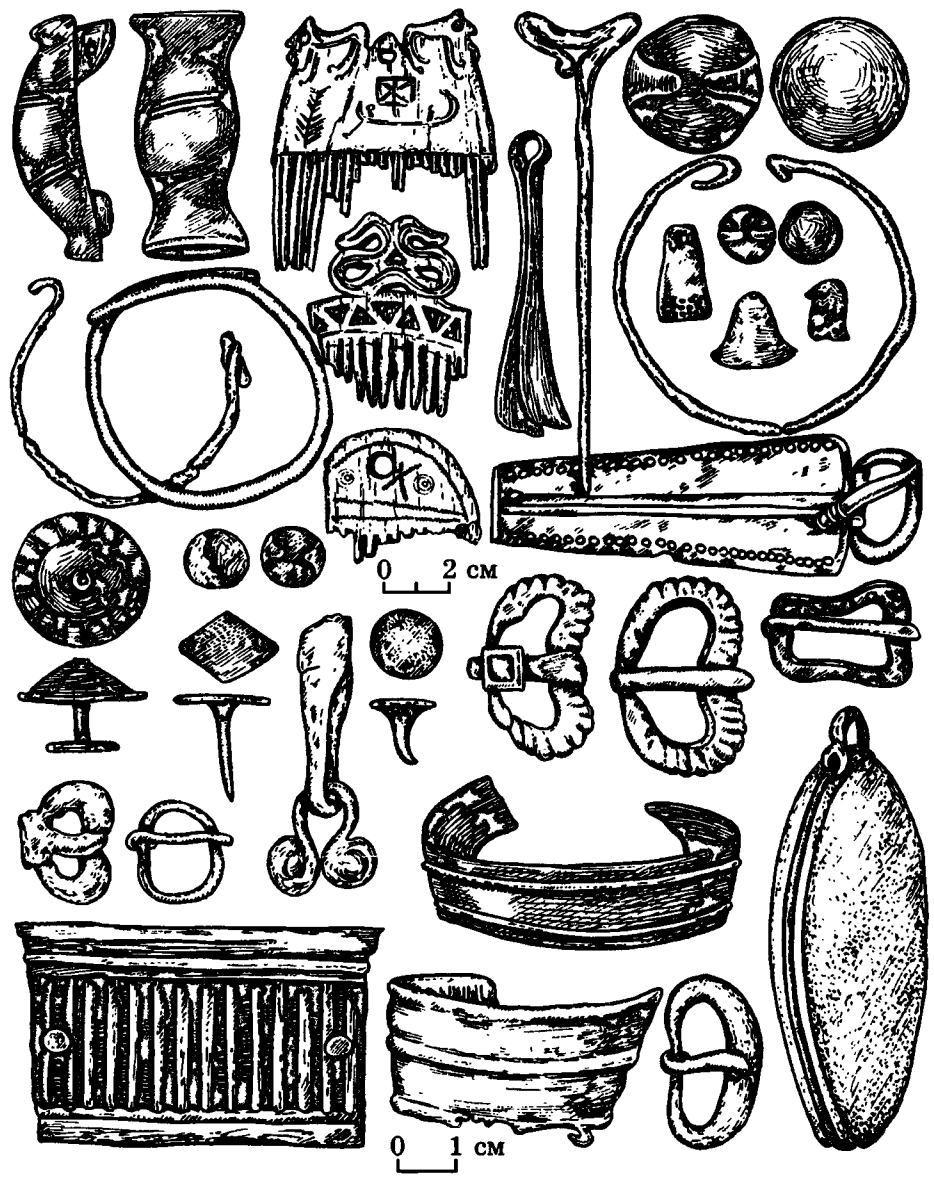
В Средней Европе рифление на пряжках зарождается во второй половине III в. н. э. В пределах между 350 и 450 гг. в среднеевропейских землях появляются ранние рифленые пряжки с В-образной изогнутой рамкой. На рубеже IV и V вв. и особенно в первой половине V столетия широкое распространение получают В-образные рифленые пряжки нескольких типов, к которым принадлежат и все находки их в Новгородско-Псковской земле. Бытовали такие пряжки до рубежа VI и VII вв., когда мода на рифление исчезает, оно заменяется гравировкой и насечками. Новые типы пряжек относятся уже к совершенно иному кругу древностей.

В псковских длинных курганах найдено несколько В-образных пряжек. Большинство их (курганы в Полибине на Ловати, Линдора и Рысна-Саари II на западном побережье Псковского оз.; в нескольких местах бассейна Мсты) принадлежит к типу Притцир. В Средней Европе подобные пряжки довольно многочисленны. В могильнике Притцир (Мекленбург) наиболее поздние захоронения относятся к первой половине V в., В-образная пряжка рассматриваемого типа встречена в погребении 252, датированном Э. Шульдтом серединой IV в. В литовских материалах аналогичные находки датируются периодом между 350 и 450 гг.

В-образная пряжка с так называемым «мысовым рифлением» из Млевского Бора (бассейн Мсты) по западноевропейским материалам должна быть отнесена к 350–450 годам. Однако в литовском кургане 5 в Таурапилс подобная находка датируется второй половиной V в. На основе остроготских материалов И. А. Бажан и С. Ю. Каргапольцев определяют время бытования подобных пряжек между 450 и 475 гг. Самая восточная находка В-образной пряжки в ареале длинных курганов происходит из кургана 6 могильника Усть-Белая IV на р. Кабоже. Курган датируется второй половиной V в. (его радиоуглеродная дата 490 ± 30).

На основании В-образных рифленых пряжек можно утверждать, что расселение славян в бассейнах озер Псковского и Ильменя происходило в V в., скорее всего в его первой половине или даже на рубеже IV и V вв. И. А. Бажан и С. Ю. Каргапольцев на основе суммы данных склонны ограничить время бытования таких пряжек в культуре псковских длинных курганов первой-третьей четвертями V столетия. Этому несколько не противоречат другие находки из ранних валлообразных насыпей — блестящие скорлупки, блоковидные огнива и пинцетки.

Картография находок В-образных рифленых пряжек позволяет наметить пути расселения славян. Распространение не одиночных, а се-



Древности длинных курганов кривичей псковских

рий таких находок безусловно является свидетельством передвижения более или менее крупных групп населения, что в ряде случаев находит подтверждение в исторических источниках. Так, известно, что во второй четверти V в. в южные районы Британии вторглись саксы. И именно в это время в долине р. Темзы получают распространение В-образные рифленые пряжки тех же типов, которые хорошо известны в материковых германских землях, в том числе в исходном коренном регионе проживания саксов — между Рейном и Эльбой.

В-образные рифленые пряжки свидетельствуют, что славяне, расселившиеся в Новгородско-Псковских землях, начали движение из регионов Среднего Повисленья, а импульсом из миграции стали климатические изменения конца IV–V вв., о которых было сказано выше. Среднее Повисленье более других территорий пострадало от переувлажненности и оказалось непригодным для проживания и земледельческой деятельности значительных масс населения. Почти все поселения римского времени этого региона Европы в начале V в., как уже говорилось, прекратили свое существование.

Очевидно, из этого региона крупные массы населения двинулись и в северо-восточном направлении вплоть до Валдайской возвышенности. Распространение В-образных рифленых пряжек показывает, что это население оседало исключительно в местностях, возвышающихся на 150 и более метров над уровнем моря. Все могильники с наиболее ранними длинными курганами зафиксированы исключительно в таких возвышенных местностях. Вполне очевидно, что переселенцы выбирали для мест проживания наиболее сухие, недоступные для наводнений участки.

Археологи неоднократно обращали внимание на топографические особенности расположения могильников с псковскими длинными курганами. Все они обнаруживаются в стороне от водных артерий, всегда на некотором отдалении от водоемов. Для устройства могильников выбирались песчаные возвышенности в сухих борových лесах, при сухопутных дорогах. Соответствующие могильникам поселения располагались рядом или неподалеку.

Миграционный поток, начавшийся в Среднем Повисленьи, не был этнически однородным. Часть переселенцев осела на возвышенных участках Средненеманской гряды, преимущественно в бассейне Нериса-Вилии. Это были, как показывают материалы археологии, западные балты, длительное время соседившие со славянами в Среднем Повисленьи. Какая-то часть западных балтов в составе славянского массива достигла Ильменско-Псковского бассейна. Со временем балты растворились в славянской среде, оставив следы своего расселения в топонимии края. Среди водных названий Русского Северо-Запада имеются балтские гидронимы раннесредневекового происхождения, в том числе несущие в себе западнобалтские особенности. Интересно, что почти все они выявляются в ареале псковских длинных курганов.

Восстанавливаемое направление миграции предков славян-кривичей подтверждается данными топонимики. Повторяемость ряда названий местностей со славянскими основами дала возможность Ю. Удольфу реконструировать направления славянского расселения в Восточной Европе. Один из крупных северных путей миграции из Среднего Повисленья пересекал среднее течение Немана и бассейн Нариса-Вилии и достигал Псковской земли.

Поселения славян, оставивших псковские длинные курганы, неукрепленные, небольшие. Жилищами служили наземные постройки срубной конструкции с глиняной или каменной печью в одном из углов.

Лепная глиняная посуда культуры псковских длинных курганов неоднородна. Небольшая часть сосудов имеет баночные формы и, по-видимому, имеет истоки в керамике субстратного прибалтийско-финского населения. Основная же масса глиняной посуды находит аналогии как в синхронных повисленских землях (поселение Шелиги и аналогичные ему), так и среди древностей тушемлинского облика третьей четверти I тыс. н. э. (Верхнеднепровский и Западнодвинский регионы).

Псковским длинным курганам близки по культуре смоленско-полоцкие длинные курганы VIII–IX вв. Однако, если для культуры первых характерны прибалтийско-финские субстратные черты, то материалы длинных курганов Верхнего Поднепровья и Подвинья включают элементы балтской традиции – женский головной убор типа летто-литовских вайнаг, полусферические бляхи и др. Ареал длинных курганов в целом охватывает Псковскую, Смоленскую и Полоцкую земли, которые были заселены кривичами.

Расселившиеся в зеленых местностях Ильменско-Псковского бассейна славяне-земледельцы должны были, прежде всего, освободить от леса участки для сельскохозяйственной деятельности. Не располагая качественными орудиями обработки пахотных угодий и необходимой тягловой силой животных, они вынуждены были перейти к подсечно-огневой системе земледелия, которая на какое-то время стала главным агротехническим приемом для подготовки почвы к посевам. Подсечное земледелие, основанное на использовании огня и ручных орудий обработки земли в сочетании с охотой, рыболовством и лесными промыслами, на первых порах стало основой экономики населения, оставившего ранние длинные курганы. О том, что это было прежде всего земледельческое население, свидетельствует то, что переселенцами осваивались участки, наиболее пригодные для хлебопашества.

Диалект славянского населения культуры псковских длинных курганов именуется древненовгородским. Территориально он охватывал древнюю Новгородскую землю, от которой позднее отпочковалась и Псковская земля.

Одним из существенных моментов в характеристике древненовгородского диалекта является отсутствие элементов второй палатализа-

ции. Эта особенность была подмечена и получила характеристику С. М. Глускиной по материалам словаря псковских говоров. Проанализировав данные этого словаря, исследовательница заключила, что ранние славяне, осевшие в древней Новгородской земле, в языковом отношении какое-то время развивались обособленно от остального славянского мира. В тот период в праславянском языке происходил фонетический процесс, именуемый второй палатализацией, славянская группировка, расселившаяся в бассейнах Псковского озера и Ильменя, образовывала изолированный языковой континуум, просуществовавший несколько поколений. Сохранению заднеязычных согласных, по мнению С. М. Глускиной, способствовало взаимодействие славян древней Новгородской земли с местным прибалтийско-финским населением.

Лексическое изучение новгородских берестяных грамот, произведенное А. А. Зализняком, позволило ему утверждать, что древненовгородский диалект образовался непосредственно из праславянского языка. «Некоторые фонетические, морфологические, морфосинтаксические и лексические изоглоссы, пишет исследователь, связывают его с западнославянскими языками (в особенности с севернолехитским) и со словенским».

А. А. Зализняк отмечает, что в новгородских берестяных грамотах до середины XIII в. нет ни одного примера с эффектом второй палатализаций. Ранние берестяные грамоты из Новгорода обнаруживают еще целый ряд особенностей древненовгородского диалекта, в том числе в морфологии и синтаксисе. Существенной особенностью древненовгородских говоров является также сочетание согласных *кл* и *гл* на месте праславянских **tl*, **dl*, которая зафиксирована и в памятниках псковской и новгородской письменности, и в берестяных грамотах, и в современных псковских говорах и в топонимии. Обнаруживаются и лексические примеры, характеризующие древненовгородский диалект.

4. Культура сопок — словене ильменские

С конца VI в. в Европе, в том числе и на северо-западе Русской равнины, наступает потепление. Повышение среднегодовых температур привело к значительному уменьшению увлажненности. Количество осадков на севере Русской равнины в VII в. уже было на уровне современности, а на рубеже VII и VIII вв. на 50 см меньше. Наблюдается повышение уровней озер и рек и стока их. Понижение зеркала Балтийского моря обусловило падение уровня грунтовых вод и усыхание и пространственное сокращение болот.

Последующие столетия I тыс. н. э. характеризуются теплым, умеренно влажным и малоизменчивым климатом. Случались в это время и засухи и похолодания, но они были непродолжительными и локальными, их последствия не оказывали существенного влияния на жизнь и развитие хозяйственной деятельности населения.

В этот период шел процесс интенсивного почвообразования, особенно в поймах рек. Создаются благоприятные условия для освоения пойменных участков для земледельческой деятельности. В целом климатические изменения и взаимосвязанные с ними явления способствовали развитию экономики славянского населения северных областей.

Потепление и значительное понижение увлажненности привели к смещению ландшафтных зон на север на 200–300 км по сравнению с современными, а это повлекло за собой перемещения крупных масс населения.

К этому периоду относится вторая крупная волна славянского расселения, охватившая в основном Ильменский бассейн, т. е. восточные районы ареала псковских длинных курганов. Она определяется концом VII в.

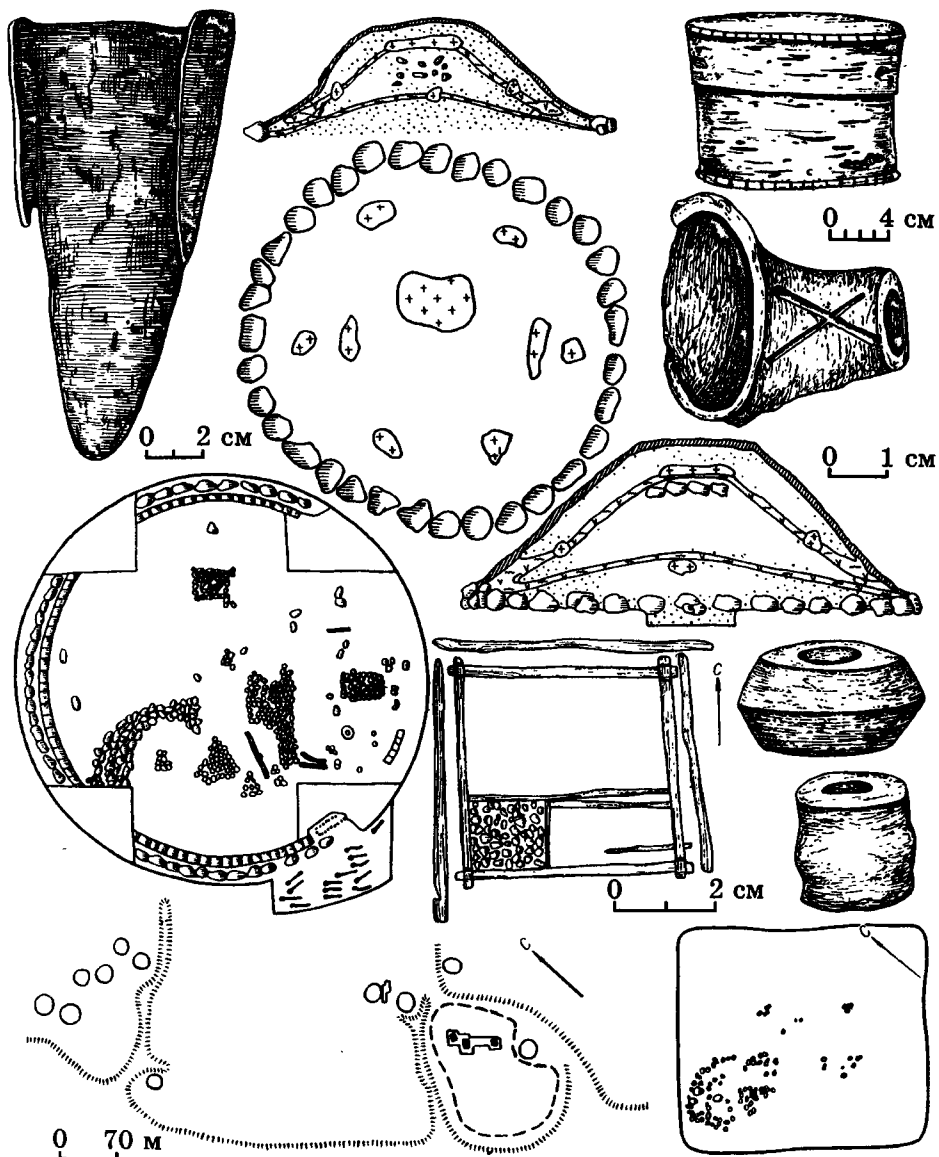
Наиболее яркими памятниками этого населения являются сопки — высокие крутобокие погребальные насыпи с несколько уплощенной вершиной и кольцеобразной обкладкой из валунов в основании. По размерам они разнообразны — от небольших, высотой 2–3 м и диаметром 12–14 м, до грандиозных, достигающих 10 и более метров в высоту при поперечнике до 40 м. Преобладают насыпи до 5 м высотой.

Расположены сопки или в одиночку, или небольшими группами и нередко сгруппированы в могильники вместе с древнерусскими круглыми курганами или жальничными погребениями.

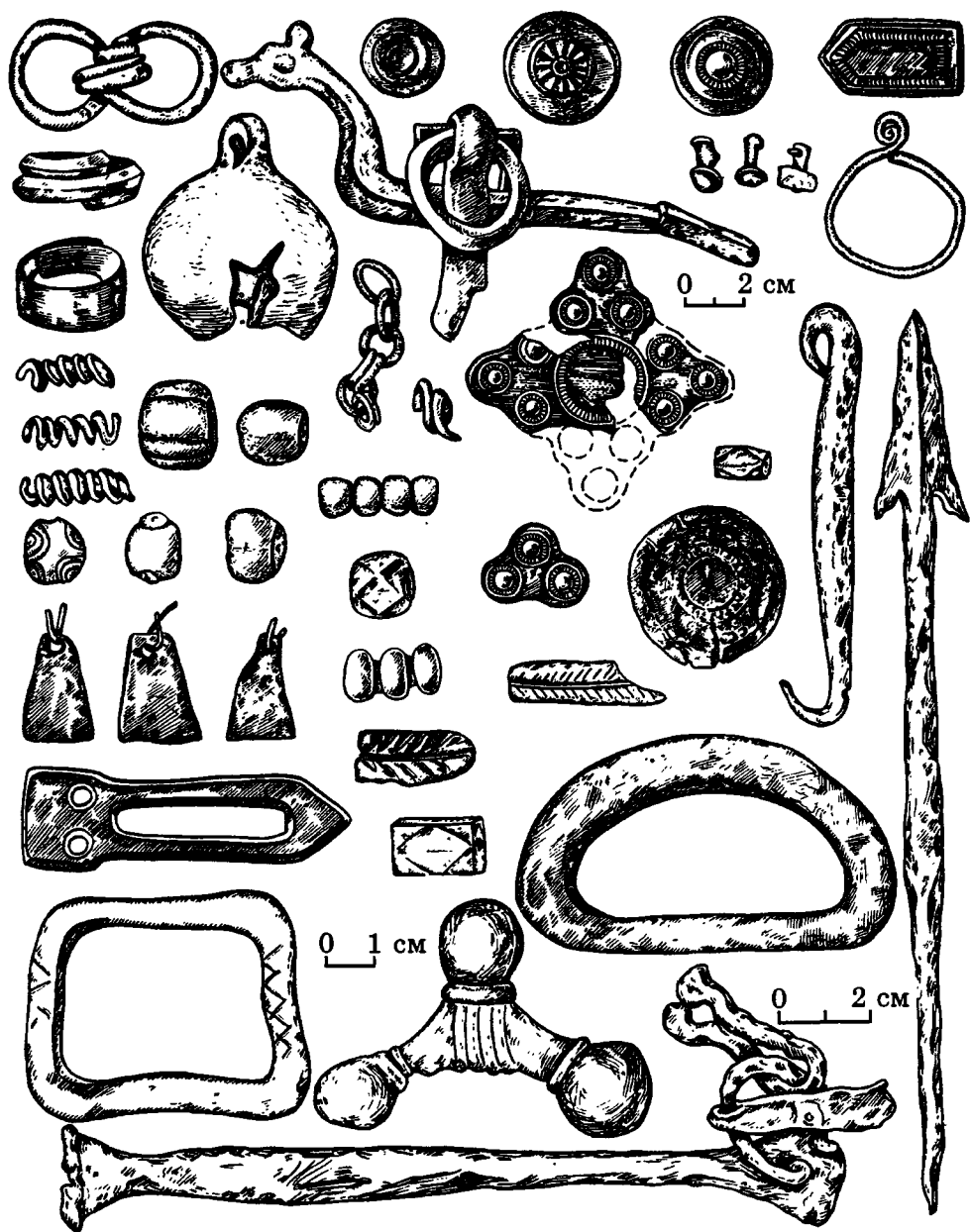
Раскопками сопок установлено, что многие из них сооружались в два-три приема. Они росли в высоту и ширину по мере наполнения захоронениями. Это были коллективные усыпальницы, каждая из которых принадлежала большой семье.

Умерших в сопках хоронили по обряду трупосожжения. Кремация умерших осуществлялась на стороне, а в сопки погребали остатки, собранные с погребальных костров. Они помещались кучкой или в рассыпанном виде в зольно-угольные прослойки или в неглубокие ямки. Иногда небольшое число сожженных костей бросалось прямо в насыпь при ее сооружении. В одной сопке выявлен на вершине деревянный ящик, в который ссыпали остатки трупосожжений.

В основаниях сопок и в их насыпях на различной высоте встречены разнотипные сооружения из камней — кладки-помосты из валунов, сложенных в один-три яруса; кладки в виде стенок; выкладки в виде груды валунов и т. п. В ряде случаев установлено, что они связаны с погребениями. Исследователи полагают, что кладки из камней обусловлены местной западно-финской традицией. Во многих сопках обнаружены кости различных животных — кальцинированные и несожженные, что также связывается с местной финской обрядностью. Эти особенности позволяют говорить об участии местного прибалтийско-финского населения в этногенезе словен новгородских.



Древности словен новгородских



Предметы из памятников словен новгородских

Свыше 70% исследованных погребений в сопках принадлежат к безурновым и безынвентарным. В остальных захоронениях содержатся единичные, порой маловыразительные вещи, не дающие достаточного представления о культуре населения, оставившего эти погребальные памятники. Коллекцию из предметов железа составляют ножи, четырехугольные пряжки, наконечники стрел и копья, обломки удил, цепей, гвозди. Наиболее часто встречаются стеклянные и пастовые бусы, единичны сердоликовые. Весьма немногочисленны и предметы из бронзы и меди (бляшки, привески, бубенчики, оковки, перстни, пряжки).

Основная масса захоронений в сопках относится к VIII–IX вв. Наиболее ранние из них (захоронение 4 сопки 140 в уроч. Победище, Велешская Сопка — все в окрестностях Старой Ладogi) датируются по бляшкам и пастовым бусам рубежом VII и VIII вв.

Основным типом поселений культуры сопок были селища, обычно расположенные вдоль берегов рек и озер, при впадении ручьев и оврагов. Размеры их невелики — 0,3–0,8 га, но известны и крупные площадью около 2 га. Застройка была довольно свободной. Жилищами служили наземные срубные дома с печами-каменками, расположенными в углу.

В VIII–IX вв. в ареале сопок возникают первые укрепленные поселения — городища. Наиболее ранними из них являются Староладожское у д. Новые Дубовики и Новгородское «Рюриково». Это были селения торгово-ремесленного характера.

Самыми распространенными в древностях культуры сопок были слабопрофилированные приземистые (низкие, но широкие) горшки с прямым или слегка отогнутым наружу венчиком. Они похожи на сосуды, распространенные в местных и верхневолжских финских древностях. Поэтому влияние финских керамических форм на сложение глиняной посуды культуры сопок не исключено. Сосуды культуры сопок отличаются от местных и волжскофинских отчетливо выраженным усеченноконическим низом, а это сближает их с лепной керамикой из восточнославянских курганов IX–X вв.

Второй тип керамики культуры сопок включает широкогорлые биконические сосуды с резким переломом в плечиках. Они не имеют параллелей ни в дославянских, ни в синхронных древностях лесной зоны Восточной Европы. Зато некоторые аналогии этим горшкам можно найти среди сосудов ребристых и биконических форм славянской керамики междуречья нижней Вислы и Эльбы. Безусловно говорить о тождестве или однородности керамических материалов ильменских и балтийских славян нельзя. Можно только предполагать о возможности единой подосновы рассматриваемой глиняной посуды культуры сопок и керамики балтийских славян.

В процессе расселения население культуры сопок заняло еще неосвоенные земли бассейна Ильменя, а в ряде мест селилось чересполосно с проживающими здесь племенами культуры длинных курганов.

География и топография сопок и сопутствующих им поселений показывает, что население для мест проживания выбирало участки наиболее притягательные для пашенного земледелия вне зависимости от высот над уровнем моря. Климатические и природные условия были в это время весьма благоприятны для сельскохозяйственной деятельности. Многие памятники культуры сопок поэтому приурочены к плодородным, аллювиальным почвам речных и озерных долин. Вне всякого сомнения можно утверждать, что основой хозяйства населения культуры сопок было пашенное земледелие. И находки железных орудий обработки почвы надежно подкрепляют это.

Наиболее ранним является сошник, найденный на берегу р. Ладожки в Старой Ладогe. Он прямоугольный в плане, с округлым рабочим краем. Он относится ко времени основания Староладожского городища, т. е. к VIII в. Ближайшие по формам и размерам сошники известны в Средней Европе, где встречены в германских и славянских землях на памятниках позднеримского и раннесредневекового периодов. Вероятно, отсюда подобные сошники в VII в. и проникли в Ильменский бассейн. В Старой Ладогe при раскопках обнаружены и другие сошники как типов распространенных в Древней Руси, так и занимающих промежуточное положение между средневропейскими и древнерусскими.

Тягловой силой для обработки почвы пашенными орудиями была лошадь. В составе вещевой коллекции культуры сопок есть железные удила и псалии.

Основным регионом распространения сопок является бассейн оз. Ильменя. Кроме того, сопки известны в верховьях Луги и Плюссы, в верхнем и среднем течении Мологи, т. е. в районах, непосредственно примыкающих к Ильменскому бассейну. География сопок и прослеживаемая преемственность культуры их с древнерусскими древностями Новгородской земли дают все основания рассматривать сопки как памятники словен ильменских или новгородских, о которых Повесть временных лет сообщает: «Словени же седоша около езера Илмеря, и прозвашася своимъ имянемъ».

Центром этого племени стала местность у истоков р. Волхова из оз. Ильменя, где наблюдается значительная концентрация сопок и синхронных поселений. Здесь же находилось и племенное святилище — одно из интереснейших языческих сооружений раннесредневекового славянства. Оно было устроено на Перынском холме, окольцованном по склонам сосновой рощей и живописно господствующем над низменными и безлесными берегами Ильменя при истоках Волхова. Во время языческих празднеств на холме могло собираться большое количество людей.

Центральную часть святилища составляла несколько приподнятая над окружающей поверхностью круглая площадка диаметром 21 м, окруженная кольцевым вром шириной до 7 м и глубиной более 1 м. В центре

круга раскопками зафиксирована яма от столба диаметром 0,6 м, где стояла деревянная статуя Перуна. Она, как сообщают летописи, в 988 г. была срублена и сброшена в Волхов. Перед идолом находился жертвенник, сложенный из камней.

Ров, окружавший культурную площадку, имел восемь дугообразных выступов. На дне каждого из них во время языческих празднеств разжигали ритуальные костры, а в одном из них, обращенном к Волхову, горел «неугасимый» огонь. Имеются свидетельства письменных источников об огне как священной принадлежности богослужения Перуну.

Вопрос о происхождении словен ильменских не решен наукой. К настоящему времени собрано значительное количество фактов, свидетельствующих о том, что они пришли в Поильмень с запада из областей, ныне занятых западнославянским населением.

Еще в прошлом столетии исследователи обратили внимание на близость религиозных воззрений, преданий, некоторых обычаев, а также географической номенклатуры новгородских славян и славянского населения Польского Поморья и Померании. Было высказано предположение о расселении славян в Приильмень из земель балтийских славян. В первой половине XX в. были выявлены новые материалы, свидетельствующие о близости новгородцев и балтийских славян. В последнее время и археологи находят параллели в отдельных элементах домостроительства и военно-защитных сооружений этих двух славянских регионов.

Узколиций суббрахикефальный антропологический тип, присущий, судя по курганным материалам XI–XIII вв., новгородским славянам, ближайšie аналогии находит в антропологическом строении балтийских славян. Краниологические материалы, таким образом, дают основание предполагать, что ильменские словене и балтийские славяне восходят к единому типу узколиций мезо-суббрахикефалов.

Однако определить, из какого конкретного региона праславянской территории вышло славянское население, осевшее в Ильменском бассейне, не удастся. В Приильмень погребальных памятников, которые могли быть прототипами сопки или из которых могли эволюционно развиться сопки, неизвестно. По-видимому, славяне, расселившиеся в этом регионе, принесли с собой обычай сооружения для захоронений курганобразных насыпей. Однако ничего подобного не известно и в древнем славянском регионе. Скорее всего, нужно полагать, что предки словен ильменских, продвигаясь откуда-то из Повисленья или смежных с ним территорий, пересекли земли балтских племен и, возможно, задержались на какое-то время в них, где и позаимствовали обычай сооружения курганных насыпей. Ритуал насыпания высоких курганов и обкладки их валунами был распространен в Среднем Понеманье и смежных с ним районах, заселенных балтами.

Расселение словен ильменских на части территории, с середины I тыс. н. э. занятой другой племенной группировкой — племенами

культуры ранних длинных курганов, привело к дифференциации последних. В Ильменском бассейне население, оставившее длинные курганы, вошло в состав словен новгородских. В областях, не затронутых второй волной словенского расселения, на основе древненовгородского диалекта со временем складываются псковские говоры и позднее выделяется Псковская земля.

В VIII в. ареал длинных курганов значительно расширяется в южном направлении, охватывая значительные части Полоцкой и Смоленской земель. Формируется племенная группировка кривичей со своими диалектными особенностями.

* * *

Сложение восточнославянской народности и языка было результатом интеграционного процесса, охватившего все описанные выше четыре культурно-племенные группировки раннесредневекового славянства. В VIII–IX вв. из их состава в результате расселения вычленились новые племенные образования вятичей, северян, радимичей и дреговичей. Ведущая роль в формировании восточнославянской народности принадлежит Древнерусскому государству, становлению городов и городской жизни и активному развитию культурных и торговых взаимоотношений. Восточнославянская языковая общность была далеко не монолитной в диалектном отношении, отражая все сложности своего многокомпонентного формирования.

5. Суковско-дзедзицкая группировка

Эта культурно-племенная группировка раннесредневекового славянства широко расселилась на землях, примыкавших к южному побережью Балтийского моря от нижней Эльбы на западе до среднего течения Вислы на востоке. Название ее образовано от двух поселений, в которых хорошо представлены древности рассматриваемой культуры. Поселение Суков находится в Северной Германии, немецкие археологи называют древности просто «суковскими». Селище Дзедзицы расположено в северо-западной части Польши, его исследования послужили основой для выделения аналогичных древностей в междуречье нижнего Одера и Вислы, обычно называемые в польской археологической литературе дзедзицкими.

Важнейшими показателями суковско-дзедзицкой культуры является своеобразная лепная керамика, собственное домостроительство и специфическая погребальная обрядность.

Вся глиняная посуда лепная. Ее основными формами были горшки двух типов и мискообразные сосуды. К первому варианту принадлежат широкие приземистые горшки с наибольшим расширением в верхней

Керамика суковского типа



части. Они имеют сравнительно широкое горло и небольшое по диаметру дно. Вторую группу составляют почти биконические горшки, но не с ребром, а несколько сглаженным переходом от верхней части к нижней. Почти такую же форму имели многие миски, но они имели меньшую высоту при большем диаметре. Нередки мискообразные сосуды и иных форм — выпуклобокие и усеченноконические.

Абсолютное большинство глиняной посуды не орнаментировано.

Поселения открытые. Все жилища и хозяйственные строения были наземными. При археологических раскопках от жилых домов обнаруживаются в основном овальные ямы, иногда с развалами печей или очагов в заполнение. Отсутствие каких-либо следов столбовых конструкций позволяет утверждать, что стены построек были срубными, в единичных случаях прослежены и следы срубов. Исследователи полагают, что срединные ямы овальных очертаний, являющиеся почти обяза-

тельным элементом жилых строений, были хозяйственными подпольями. Допустимо предположение и об использовании их в зимнее время для жилья. Кажется, что в некоторых ямах имелись очаги для обогрева.

Погребальные памятники ранней поры в рассматриваемом ареале неизвестны. Имеются основания говорить о распространении здесь наземных захоронений. Как и в других регионах раннесредневекового славянского мира, в суковско-дзедзицком бытовал обряд трупосожжения. Остатки кремации умерших собирались с погребального костра и разбрасывались в определенных местах — могильниках — прямо на дневной поверхности. Следы такого могильника со слоем остатков нескольких трупосожжений зафиксированы археологами в Ябеле (Нейбраденбург).

Вопрос о происхождении этой обрядности в суково-дзедзицком ареале пока не поддается разрешению. Не исключено, что ритуал разбрасывания остатков кремации восходит к так называемым послонным погребениям пшеворской культуры, относящимся к поздне римскому времени и сосредоточенным в междуречье Одера и Варты. К. Годловский, отмечая, что ранее обычай разбрасывания остатков трупосожжения был известен на территории, занятой в эпоху латена кельтской культурой, а также среди древностей даков в зоне их соприкосновения с кельтами, склонен объяснять появление этого ритуала в части пшеворской культуры кельто-дакийским влиянием. Воздействие кельтской обрядности в данном случае весьма реально. В суковско-дзедзицком регионе обнаруживаются и другие элементы кельтского влияния, о чем будет сказано ниже.

Рубежом VII и VIII вв. датируются первые курганы (могильники Ральсвик и Свилюбе) в рассматриваемом раннеславянском регионе. С начала VII в. функционировали и курганные кладбища в Менцлине и Лёкнитце. Все они возникли при крупных торговых поселениях с полиэтничным населением.

В VIII в. большое значение приобрели торговые перевозки через Балтийское море. В прибрежных районах или в низовьях рек суковско-дзедзицкого района возникают торговые пункты, которые постоянно посещались иноземными купцами. Последние нередко селились в них.

Одним из таких поселений был Ральсвик на острове Рюген, который довольно хорошо исследован раскопками. В нем проживали наряду со славянами представители разных племен, в том числе и переселенцы из Скандинавии. Торговые связи Ральсвика были весьма обширными. В первую очередь торговали со странами Балтийского региона, но фиксированы также связи с Прикавказьем и Арабским Востоком.

Раскопками исследовано 17 пристаней. Каждая усадьба в Ральсвике, по-видимому, имела собственную пристань с крытым участком, где стояли и ремонтировались суда. Изучены и сами ладьи, на которых осуществлялись морские и речные перевозки. Они достигали 13–14 м в длину, шири-

на их 3,4 м, осадка около 1 м, грузоподъемность — ориентировочно 9 т. Это были парусные суда, весла имели вспомогательное значение.

Подобным селением был Менцлин, основанный при впадении р. Пеене в одно из ответвлений Одерского залива. Наряду со славянским населением в нем проживали выходцы из Скандинавии. Ракопочными изысканиями установлено, что Менцлин осуществлял торговые операции со Скандинавией, Фрисландией и другими прибрежными областями Балтии.

Все ранние курганы в могильниках при этих торговых поселениях принадлежат скандинавам, о чем свидетельствуют и особенности строения насыпей, и вещевой инвентарь. Безусловно, что курганный обряд погребения затем был воспринят славянами. Постепенно он распространяется вширь, охватывая значительные пространства. Умерших по-прежнему хоронили по обряду трупосожжения, помещая остатки кремации в разрыхленных местах полусферических курганных насыпей.

Вопрос о происхождении суковско-дзедзицкой группировки славян пока не решен археологами. Материалы поселений в междуречье Одера и Вислы свидетельствуют о миграции славян в направлении с востока на запад. Й. Геррманн в ряде работ на картах обозначает процесс расселения как движение славян из регионов Среднего Повисленья в западном направлении. Характерным памятником этой славянской группировки в Повисленье является поселение Шелиги, расположенное на правом берегу Вислы ниже впадения в нее Буга. Ранний горизонт культурных отложений этого городища датируется VI столетием. Й. Геррманн предпочитает именовать рассматриваемые здесь славянские древности культурой Суков-Шелиги.

Можно догадываться, что эта культура ведет свое начало от какой-то локальной группы пшеворской культуры. Однако конкретно проанализировать этот вопрос не представляется возможным. На территории Польши наиболее ранние памятники суковско-дзедзицкого облика датируются V–VI вв. (поселения Радзеев Кульский, Бониково, Дзедзицы, Дембычаны и др.). Я. Жак считает, что здесь имел место контингент населения. Однако в условиях крушения римской цивилизации и начавшейся внутренней и внешней миграции наступил хозяйственный и культурный кризис, наблюдается становление натурального хозяйства. В такой ситуации эволюционного развития от позднеимской культуры к раннесредневековой ожидать нельзя.

Вероятно, первые группы славянских переселенцев, двигаясь на запад из областей Вислы и Варты, уже на рубеже V и VI вв. пересекли Одер и встретились с остатками германских племен. Так, при раскопках поселения с суковско-дзедзицкой керамикой в Марзахне под Берлином был исследован колодец швабского населения, который был действующим в момент прихода славян. К настоящему времени известно около 40 пунктов, фиксирующих встречу славян с германским населением. Произведенные немецкими археологами пыльцевые анализы, взятые с

поселений, где имеются и германские и славянские находки, определенно свидетельствуют о непрерывности использования пахотных полей и поселений от германского до славянского периодов.

Широкие археологические работы на острове Рюген показали, что славяне застали здесь германское поселение — ругиев. Этот этноним был перенесен на славянских поселенцев, они стали именоваться рюянами.

Подобная ситуация была на нижней Эльбе. Встреча славян с остатками германского населения фиксируется здесь раскопками в Ольденбурге, Бозау и Фархау. Этих мест славяне достигли только в первой половине VII в.

Более значительные участки междуречья нижнего Одера и Эльбы были оставлены германским населением. В частности, все обширнейшие низменные участки этой территории, как свидетельствуют десятки пыльцевых анализов, после ухода германцев заросли лесом. Расселяющимся здесь славянам пришлось, прежде всего, расчищать от леса площадки для пахотных полей.

В целом суковско-дзедзицкая культура раннесредневекового славянства постепенно заняла обширные пространства Северной Германии (восточнее Эльбы) и Северной Польши (кроме ее северо-восточных регионов, занятых западнобалтскими племенами). На юге ареал этой культуры вплотную соприкасался с территорией пражско-корчакской группировки славян. Общая дата суковско-дзедзицкой культуры V–VII вв.

В VII столетии в ряде регионов ее расселились славянские племена иного культурного облика, принадлежащие к иным диалектно-племенным образованиям. В результате дальнейшее культурное развитие в разных областях ареала суковско-дзедзицкой культуры было неодинаковым.

Длительное бытование суковской керамики наблюдается только в Вагрии. Здесь она преобладала до начала X в. Это зафиксировано при раскопках Альт-Любека, Бозау, Шарсторфа и др. В Ольденбурге суковская керамика господствовала в слоях от середины VII в. до конца VIII в., а в горизонтах IX в. составляла 40% керамического материала. Это — регион ободритского племени вагров.

В Западном Мекленбурге, в основной области расселения ободритов, во второй половине VII или в начале VIII в. на смену суковской керамике приходит менкендорфская. Это горшковидные и мискообразные сосуды с S-видным профилем, близким суковской посуде, но богато орнаментированные. Изготавливались они уже на гончарном круге. Менкендорфская керамика получила широкое распространение в Эльбо-Одерском междуречье; ее нельзя использовать для каких-либо этнических интерпретаций.

В восточных районах Мекленбурга, в Лужице и прилегающих землях Польши в VII в. расселилось новое славянское население. Его культурная характеристика дана ниже. В северопольских землях, не затронутых дополнительной славянской миграцией, продолжалось эволюционное развитие местных древностей.

Неизвестно, как назывались славяне суковско-дзедзицкой культурно-племенной группировки V–VI вв. Их этноним не зафиксирован письменными памятниками. На основе этой славянской группировки в результате ее дифференциации на западной окраине ареала образовались ободриты (бодричи), а к востоку от Одера — поморяне (предки кашубов и словинцев).

Своеобразие суковско-дзедзицкой культуры допускает предположение, что ее носители создали особый диалект праславянского языка. Это было, по-видимому, достаточно оформившееся диалектно-племенное образование раннесредневекового славянства.

Несмотря на вторжение на части его территории новых инокультурных славянских племенных формирований, единство суково-дзедзицкого ареала проявляется еще в начале II тыс. н. э. В XI–XII вв., когда в быт славян широко вошел обычай ношения височных украшений, в этом ареале получили распространение единообразные височные кольца поморского типа. Это изготавливаемые из белых сплавов или серебра полые кольца различного диаметра, завершающиеся на одном из концов S-образным проволочным завитком. Некоторые из них еще орнаментировались.

Ободриты письменных источников VIII–X вв. — это этнополитическая общность, состоявшая из четырех славянских племен: полабов, заселявших регион между реками Эльбой и Трnavой, вагров, занимавших земли Восточной Голштинии, варнов, которые жили в верхнем течении р. Варны и на р. Мильденице, и собственно ободритов. Материальная культура их развивалась единообразно, археология не обнаруживает каких-либо дифференцирующих эти племена элементов.

Уже в 789 г., когда ободриты впервые упоминаются в письменных источниках, они образовывали единый племенной союз во главе с князем Вилчаном. В конце VIII–IX в. ободриты как политическое целое выступают как союзники Восточно-Франкского государства. Попытки со стороны франков уничтожить зарождающуюся государственность оказались безуспешными; до 20–30-х годов X в. они оставались едиными и независимыми.

В земле ободритов возникло множество укрепленных поселений — градов. Наиболее крупными из них были Старгард в земле вагров и Велиград — племенной центр ободритов. Это были центры политической жизни, ремесла и торговли.

С Велиградом отождествляется городище Мекленбург, хорошо исследованное археологами и имеющее хорошую стратиграфию. Древнейшие укрепления на нем (вал А) датируются первой четвертью VII в. В слоях раннего вала среди собранного керамического материала 78% принадлежит суковско-дзедзицкой посуде, а 10% — фельдбергскому типу, описанному ниже. Второй вал датируется от 680 г. до начала IX в. В это время господствующей (82%) была менкендорфская кера-

мика. Продолжала бытовать и суковская посуда (около 14%). Менее 5% керамического материала составляли фрагменты фельдбергской посуды, проникавшей к ободритам от восточных соседей.

Несколько иная картина эволюции глиняной посуды была в регионе вагров. Здесь, как уже говорилось, до начала X в. господствовала суковская керамика. Очевидно, вагры употребляли такую посуду более длительное время, чем другие славянские племена. Однако уже в VIII в. и в их регионе появляется и постепенно распространяется менкендорфская керамика.

Этноним ободриты многие исследователи связывали с названием реки Одер («живущие по обе стороны Одера»). Но поскольку они локализируются в стороне от этой реки, на нижней Эльбе и прилегающих к ней регионах, допускалось, что этот этноним получил распространение тогда, когда славяне еще продвигались в западном направлении и Поодерье какое-то время было местом проживания ободритов. Это маловероятно. Недавно О. Н. Трубачев предложил более убедительную этимологию названия рассматриваемого племени — от славянского глагола «ободрать, ограбить», что, кажется, находит подтверждение в письменных источниках.

Франкские анналы начала IX в. знают еще ободритов на Дунае, где они соседили с болгарами. Анализ письменных источников позволяет локализовать их в нижнем течении р. Савы и поречье Дуная, примыкающем к этой реке. Высказывались в этой связи предположения о происхождении балтийских ободритов с Дуная. Есть и противоположные мнения и миграции дунайских ободритов с севера из междуречья Эльбы и Одера. Какими-то археологическими материалами для решения этого вопроса наука не располагает. Не исключено и независимое происхождение этнонима ободриты в двух регионах славянского мира.

Поморяне — племя, заселившее земли Польского Поморья, сформировались полностью на основе суковско-дзедзицкой группировки раннесредневековых славян. Анализ письменных памятников позволяет полагать, что, по крайней мере, в IX в. уже существовал союз, объединяющий все племена поморян. В него входили «велюнзаны (волиняне) и приссаны (выжичаны)», названные в источнике IX в., «Баварском географе», — кашубы и словинцы. Это были малые племена большого племенного образования, поэтому каждое из них по археологическим данным никак не выделяется.

6. Фельдбергская группа — вильцы/велеты

На рубеже VI и VII в. или в самом начале VII столетия в землях, примыкающих к нижнему Одеру и заселенных племенами суковско-дзедзицкой группировки, появляется новое население, принесшее сюда своеобразные культурные элементы. Наиболее яркой среди них является фельдбергская керамика (названа по исследованному археологами поселению Фельдберг в области Неустерлиц).

Сосуды фельдбергского типа



Изготавливалась эта глиняная посуда на гончарном круге и хорошо обжигалась. Основную часть ее составляли горшкообразные сосуды, невысокие, с выпуклыми боками, широким горлом и суженным дном. Большая часть их украшалась многорядной волной или горизонтальными линиями, встречаются еще штампованные узоры и налпные валики ниже шейки.

Поселения славян фельдбергской группировки более крупные по сравнению с предшествующими. С самого начала их проживания в характеризуемом регионе основываются также довольно обширные по размерам укрепленные селения — грады, именуемые в источниках *civitates*. Для них выбирались возвышенные места. Так, Фельдбергское городище возвышалось над окружающей местностью на 20 м. Его площадь около 2,5 га. Исследователи полагают, что на таких городищах находилось от 60 до 80 жилищ. Все они были наземными, срубными. Одновременно такие городища могли служить убежищами для окрестного населения.

В отличие от славян суковско-дзедзицкой группировки, расселявшихся небольшими, в значительной степени неорганизованными группами, для фельдбергской группировки характерно иное. Анализ поселенческих структур позволил немецким археологам говорить, что их миграция проходила большими, сравнительно хорошо сколоченными группами, которые в процессе оседания продолжали жить вместе, придерживаясь региона, окружающего град. Славяне — носители фельд-

бергских древностей, как уже отмечалось, продвинулись в области, уже заселенные славянами другой культурной группировки. С самого начала, как полагают немецкие археологи, возникли недружеские отношения между пришлым и местным населением. При этом какая-то часть местного населения даже вынуждена была отойти в западном направлении, в области ободритов. В этой связи исследователи полагают, что система расселения фельдбергских славян (масса укрепленных поселений, вокруг каждого из которых группировались неукрепленные, чисто земледельческие селения) обусловлена была необходимостью защиты.

С этим трудно согласиться, поскольку основная масса фельдбергских славян осела на поселениях славян суковско-дзедзицкой группировки. Последние в своей основной массе не покинули мест своего обитания. Только на единичных поселениях можно говорить о смене населения, на основной массе их наблюдается параллельное бытование и суковской, и фельдбергской керамики. Весьма и весьма постепенно вторая, как более совершенная и качественная, вытесняет первую.

Изучение соотношений суковской, лепной и фельдбергской гончарной керамики на основной массе поселений допускает мысль, что пришедшая группировка славян не была столь многочисленной. Пришельцами оставлены в основном укрепленные селения, а земледельческое население оставалось прежним, только им была постепенно воспринята гончарная фельдбергская керамика. Домостроительство на селищах рассматриваемого региона на фельдбергском этапе не претерпело никаких изменений. Наземные срубные жилища крупных размеров без овальных подпольных ям свойственны были преимущественно градам.

Никак не выделяется фельдбергское население и по погребальному обряду. Описанное выше распространение курганного обряда погребения в суковско-дзедзицком регионе охватило и территорию, освоенную славянами фельдбергской группировки.

Около 85% пунктов с керамикой фельдбергского типа находится в области расселения славянского племени велетов, называемого иноземцами вильцами. Ареал их довольно детально определяется письменными источниками. В дополнениях короля Альфреда к «Истории» Орозия (IX в.) основной регион велетов определяется между Варнавой и нижним Одером. В составе велетского племенного объединения, просуществовавшего до XII в., были племена хижан, черзепенян, доленцев, редарей и несколько мелких.

Этноним велеты со времен П. Шафарика объясняется из славянского корня *vel-* «большой» с суффиксом *-ot/-et*. С этим нельзя не согласиться. В украинском языке *велет*, в русском и белорусском *волот* — «исполин, богатырь». Второе название велетов — лютичи. Этимология этого этнонима прозрачна.

Керамика фельдбергского типа кроме велетского региона известна на острове Рюген, восточнее Одера, преимущественно по побережью, и

в небольшом количестве на нижней Эльбе, где локализуются ливони. Это славянское племя, как свидетельствуют франкские анналы под 810 годом, находились в союзе с велетами. По всей вероятности, появление фельдбергской керамики вне области проживания велетов обусловлено расселением велетских ремесленников-гончаров среди инокультурных славянских племен.

На острове Рюген фельдбергская керамика пришла на смену лепной суковско-дзедзицкой в VIII в., но уже в IX в., а возможно, и в конце VIII в. ее вытесняет глиняная посуда фрезендорфского типа, также изготавливаемая на гончарном круге. Немецкие археологи считают ее типичной керамикой племени ранов (руянов или ругиянов).

В области велетов фельдбергская керамика бытовала до IX в. Ее сменяет глиняная посуда менкендорфского типа, распространившаяся вне зависимости от старых племенных границ по всему междуречью Эльбы и Одера.

В ареале фельдбергской керамики исследовано несколько языческих храмов балтийских славян. В 60-х годах при раскопках в Фельдберге были выявлены остатки деревянного храмового строения VII–VIII вв., детали конструкции которого остались непонятными. Существенные результаты по изучению культовых построек были получены раскопками в Гросс Радене в Шверинском округе. Здесь исследовано мощное городище — убежище, защищенное высоким кольцевым валом с деревянными конструкциями наверху. Расположенное рядом селище датировано по найденным при раскопках материалам VIII–X вв. На нем были открыты остатки языческого храма, существовавшего в ранний период функционирования поселения. Это было деревянное строение размерами 12,5 × 7 м. Стены были сооружены из вертикально поставленных бревен, с наружной стороны закрытых орнаментальными уплощенными брусьями. Сверху последние завершались схематически вырезанными изображениями голов. Над входом в храм висел череп зубра — символ силы и благополучия.

Подобный храм находился и в Арконе на острове Рюген. Он располагался в срединной части большого культового городища и функционировал в конце VIII–IX вв. Большая часть городища-святилища была уничтожена морским прибоем. Раскопки, произведенные на сохранившейся его части, показали, что городище в VIII–IX вв. не было застроено и предназначалось для больших масс людей. Здесь совершались культовые празднества и жертвоприношения. В жертву приносились прежде всего молодые животные — крупный рогатый скот, овцы, козы и свиньи. Во время культовых празднеств, как свидетельствует датский хронист Самсон Грамматик, важнейшим языческим праздником был отмечаемый в конце августа или в начале сентября праздник урожая, когда около городища устраивались крупные базары. При исследованиях были найдены здесь предметы, привезенные из Скандина-

вии, юго-западного побережья Балтики и других регионов. Святилище было разрушено в IX–X вв. датчанами, которые неоднократно нападали на Рюген.

Храмы балтийских славян-язычников, сооруженные из дерева и нередко великолепно оформленные, упоминаются в письменных источниках XI — начала XII вв. Было очевидно, что эти храмовые строения составляли специфическую особенность сравнительно небольшого северо-западного региона раннесредневекового славянского мира. Известия средневековых хронистов о языческих храмах балтийских славян интерпретировались многими историками, предполагавшими здесь скандинавское влияние или христианское воздействие из германских земель.

Археологические раскопки храмов, прежде всего в Гросс Радене, показали, что внешний облик их сходен с кельтскими культовыми постройками. Немецкие исследователи полагают, что храмовые языческие строения балтийских славян восходят к культовым сооружениям кельтов Средней Европы, гипотетически к кельтским древностям современных южнопольских земель.

Независимо от культовых строений вопрос о происхождении славянской группировки, принесшей фельдбургскую культуру в земли нижнего Одера и южного побережья Балтики, решается однозначно. Материальная культура фельдбергских славян имеет традиции Силезии. Их переселение протекало по Одру и, может быть, в какой-то степени было обусловлено климатическими изменениями VII в., когда ландшафтные зоны переместились в северном направлении на 200–300 км.

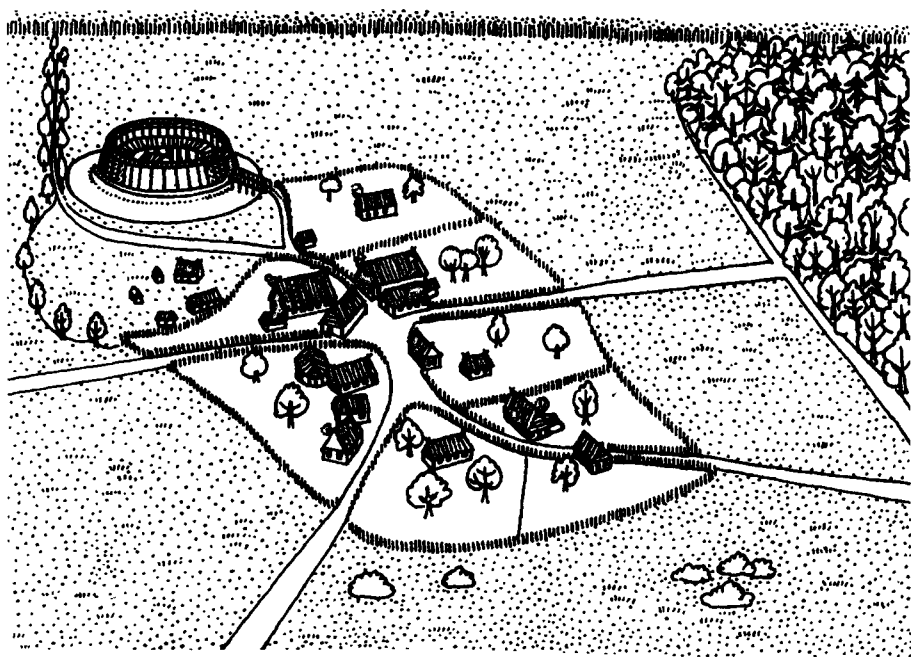
7. Торновская группировка

Эта культурная группировка получила название по городищу Торнов, расположенному в округе Калау на р. Шпраке в бассейне р. Шпрее. Исследования городища и микрорегиона показали, что это своеобразный эталон целого археологического ареала, характеризующегося одинаковыми тенденциями культурного и социально-экономического развития. Он охватывает регионы Среднего Поодерья и смежные территории бассейна Шпрее на западе и среднего течения Варты на востоке.

Торновская группировка славян в этих землях была пришлой. Они расселились в местах, заселенных племенами суковско-дзедзицких славян. Торновские поселения возникли или непосредственно на разрушенных селениях суковско-дзедзицкой культуры, или вблизи от таковых. Очевидно, в процессе расселения торновских славян какая-то часть прежнего населения осталась на своих местах проживания и впоследствии восприняла пришлую культуру. Другая же часть славян, представленных суковско-дзедзицкими древностями, в процессе миграции славян — носителей торновской культуры была разгромлена и, возможно, бежала в земли, не затронутые переселенческой волной.

Торновской группой славян были основаны многочисленные, круглые в плане городища небольших размеров. Известны десятки таких городищ, вокруг которых относительно свободно располагались неукрепленные поселения. Й. Геррманн считает, что на городищах проживала правящая верхушка общества, а при приближении опасности они могли быть использованы в качестве убежищ.

Жилые строения этой славянской группировки своеобразны. Это удлиненные постройки (длиной 7–12 м, шириной 4–6 м) со столбовой бревенчатой конструкцией стен. Дерево широко использовалось и при сооружении оборонительных конструкций. Они воздвигались из бревен в виде «решетчатых конструкций». Способ крепления кряковой.



Торнов

Торновское городище возникло в VII в. Его защищал кольцевой вал с внутренними деревянными конструкциями и ров. Диаметр жилой площади около 14 м. Раскопками здесь открыта постройка столбовой конструкции, колодец и зерновая яма. Для входа на городище в валу был устроен туннелеобразный коридор шириной 2 м, укрепленный деревянными стойками и перекрытием. В зерновой яме обнаружено большое количество зерна (рожь, пшеница и ячмень).

Раннее поселение погибло в результате пожара в VIII в. В конце этого столетия или в начале IX в. на его развалинах строится новое.

Его защищал мощный кольцевой вал шириной 10–14 м и ров шириной 5–8 м. При строительстве нового вала были использованы деревянные конструкции раннего вала, которые дополнены сооружениями из вертикальных столбов и срубных венцов с внешней стороны. С внутренней стороны вал был выложен камнем. Здесь к валу примыкала постройка, состоящая из 19 срубных секций. Размеры их 4–6 × 2–4 м. Это были амбары для хранения продовольственных запасов.

Срединное пространство городища оставалось свободным. Здесь находилась единственный двухкамерный дом, одна секция которого была срубной, другая — столбовой. Пол был глинобитным.

Глиняная посуда торновского типа формировалась на гончарном круге. Наиболее распространенной формой были биконические горшки. Наибольшее расширение приходится на середину тулова, горло и дно сужены. Вторую группу составляют горшкообразные сосуды с расширением в верхней части тулова, имеющие резкий угловатый изгиб плеча. Дно этих сосудов узкое, горло широкое.

Торновская керамика богата орнаментирована. Различные узоры — волнистый, линейный, накольчатый — располагались в верхних частях сосудов, выше перелома тулова. Орнаментация образуется из пересекавшихся линий, крестиков, черточек и т. п. Немало сосудов орнаментировано несколькими пластичными валиками.

Кроме того, в торновском ареале известны и горшки с округленными плечиками, не имеющие перелома тулова. Они более характерны для неукрепленных поселений, а на городищах составляют небольшой процент и встречаются только на нижних горизонтах культурного слоя. По всей вероятности, эта керамика продолжает традиции суковской, отражая участие местного населения в генезисе торновских племен.

Датировка торновской керамики основана на результатах исследования одноименного поселения и определяется временем с VII по IX в.

Происхождение торновской посуды Й. Геррманн связывает с культурами римского времени и эпохи переселения народов Силезии, в частности, с древностями добродзеньской группы пшеворской культуры. Действительно, торновская биконическая посуда и керамика римского времени Силезии близки между собой, встречаются близкие или тождественные орнаменты — штампованный, накольчатый, в виде пластических валиков.

Таким образом, можно считать установленным, что торновская группировка славян является пришлой. Ее предшественники в римское время проживали в Силезии и входили в ареал пшеворской культуры.

Погребальный обряд славян — носителей торновской культуры пока неизвестен.

Славянское население рассматриваемого региона принадлежало трем племенам. Главным среди них были лужичане, заселявшие историческую область Лужицу, т. е. земли между реками Пользницей, Чер-

ным Эльстером и низовьями Бобры. В составе лужичан выделяются мелкие племена — требовляне, жаровяне и слубляне. Кроме того, юго-западные области ареала торновской культуры принадлежали мильчанам, а в бассейне Бобры жили дедошане.

Славяне торновской культурной группировки стали основой лужицкого этноса и языка. При этом устанавливается, что нижнелужицкий диалект является развитием говоров лужичан, а потомки мильчан стали носителями верхнелужицкого диалекта. Дедошане вошли в состав древнепольской народности.

Раскопочными исследованиями в Торнове детально изучена сельскохозяйственная деятельность. В упомянутых выше 19 секциях-амбарах горизонта IX в. Торновского городища выявлено 73 разнохарактерных комплекса зернового материала. Специалистами-ботаниками установлено, что в каждом комплексе преобладали зерна определенного вида (ржи, пшеницы или ячменя), но всегда выделялись и примеси, и растения-сорняки. Анализ комплексов позволил сделать вывод о том, что на обрабатываемых полях имела место определенная смена зерновых культур, выработалась конкретная система севооборота.

Пыльцевые анализы, выполненные при раскопочных работах, позволили говорить и о роли земледелия и скотоводства в разные периоды истории лужичан. Наблюдается постоянное расширение посевных участков и пастбищ, начиная с VII–VIII вв. вплоть до XI–XII вв. Сельское хозяйство торновского региона по своему развитию и результативности находилось на уровне других земледельческих районов Центральной Европы.

8. Альпийская или карантанская группа

Эта славянская группировка весьма отчетливо выявляется по данным археологии в VIII–X вв. Сформировавшаяся к этому времени кёттлашская (или карантанская) культура занимала земли Словении, Нижней Австрии и Восточного Фриула.

Культура названа по могильнику Кёттлах в Нижней Австрии. Подобные могильники ныне известны на всей территории рассматриваемой культуры. Все они бескурганые и включают захоронения по обряду ингумации. Погребения совершались в прямоугольных могильных ямах. Ориентировка умерших, как правило, западная. Лишь на немногих кладбищах встречены единичные трупоположения с северной ориентировкой, свидетельствующие, нужно полагать, о незначительном присутствии в составе карантанских славян иноплеменного населения.

На основе анализа материалов могильников кёттлашская культура подразделяется на 2 фазы. Раннюю фазу (VIII — первая половина IX в.) характеризуют вещевые находки, изготовленные из бронзовой проволоки или пластин, выполненных ковальной техникой. Это проволочные ви-

сочные кольца с кольцеобразной петлей, лунничные височные кольца, разнотипные серьги, фибулы, брактеаты, перстни и др. Во второй половине IX–X вв. (поздняя фаза) широкое распространение получают украшения с эмалью или выполненные в технике литья. Это, прежде всего, лунничные височные кольца с различными эмалевыми узорами. Орнаментация на них включает геометрические, растительные и зооморфные мотивы. Получают распространение шайбообразные фибулы, также богато орнаментированные эмалью. Среди орнаментальных изображений на них имеются орлы, мальтийские кресты, фантастические звери и др. Широкое распространение изделий с эмалью отражает каролингское воздействие на культуру альпийских славян.

Проволочные височные кольца с петлями встречаются в регионе от нижнеавстрийского поречья Дуная на севере до побережья Адриатического моря на юге. Наиболее ранние находки этих украшений происходят из лангобардских могильников Италии. Й. Вернер полагает, что в Италии они имеют местное римско-византийское начало, а Б. Марушич рассматривает их как типично лангобардские. От лангобардов они были восприняты славянами и были широко распространены в славянском приальпийском регионе и Истрии в VI–VII вв. Славяне в некоторой степени модифицировали эти украшения.

Лунничные височные кольца, как простые, так и орнаментированные эмалью, были характерными украшениями карантанских славян. По своему происхождению они принадлежат к предметам средиземноморско-византийского культурного круга, но славянами эти кольца были переработаны.

Вся глиняная посуда кёттлашской культуры изготовлена на гончарном круге и принадлежит к дунайской керамике, широко представленной в Среднем Подунавье. Ею пользовались и славяне разных племенных группировок, и проживавшее в этих землях неславянское население.

Поселения карантанских славян изучены в значительно меньшей степени по сравнению с могильными памятниками. Это были преимущественно неукрепленные поселения земледельцев с наземными срубными домами. Известны и немногочисленные городища.

Уже в VII в. альпийские славяне создали раннегосударственное образование — Карантанское княжество, самостоятельно просуществовавшее около двух столетий. В 20-х годах IX в. Карантания становится герцогством, подвластным франко-баварским властям, а на рубеже XI и XII вв. разделяется на небольшие территориальные части — Каринтию, Штирию, Крайну. С середины VIII в. альпийские славяне приняли христианство, которое распространялось миссионерами из Баварии и Италии.

Этот период истории альпийских славян отражен в целом ряде письменных источников. Славяне именуются в них *карантанцами*,

с(к)лаванами или венедами/винидами. От IX–X вв. до нас дошел памятник письменности — так называемые Фрейзингские фрагменты, — анализ которого позволяет предполагать о формировании в это время самостоятельного словенского языка.

В XI–XII вв. началась интенсивная колонизация немецкими крестьянами северных областей карantanских славян, приведшая к их германизации. Только в южных районах расселения рассматриваемой группировки раннесредневековых славян этнос сохранился. Нынешние словенцы являются прямыми потомками альпийских славян.

Вопрос о происхождении карantanской группировки славян поддается разрешению с большим трудом. Известно, что до 568 г. земли современной Словении целиком принадлежали лангобардам и их древности здесь хорошо изучены. Письменными источниками зафиксированы нападения славян в 592, 600 и 602 годах на города Истории и Северной Италии, а в 595 и 596 годах славяне участвовали в боях против баварского воеводы Тассилы. Области верхних течений Дравы и Муры именовались уже «Славянской провинцией», и вполне очевидно, что рассматриваемый Приальпийский регион в конце VI в. был освоен уже славянами.

Возможны два предположения: 1. Славяне заселили рассматриваемый здесь регион в последних десятилетиях VI в. после ухода лангобардов в Италию; 2. Славяне появились в позднеримской провинции Внутренний Норик в составе лангобардов. В научной литературе одни авторы придерживаются первого мнения, другие отстаивают вторую гипотезу. В пользу последней говорят и находки славянских глиняных сосудов в отдельных погребениях лангобардских могильников, и бытование в славянских древностях VII–VIII вв. височных колец, уходящих корнями в лангобардскую эпоху, и некоторые косвенные показатели. Но и в этом случае нужно думать, что после ухода лангобардов имела место новая волна славянской миграции.

Расселение славян в Приальпийский регион происходило из Среднедунайских земель, по всей вероятности из Паннонии и Моравии. В пользу этого говорят ранние могильники карantanских славян, содержащие захоронения по обряду труположения и датируемые VII в. В них встречается керамика дунайского типа, которая могла быть принесена в Приальпийский регион только переселенцами из Среднего Придунавья, и височные кольца с эсвидными концами, которые, как говорилось выше, были типичными украшениями славян пражско-корчакской группировки. О миграции предков альпийских славян из Паннонских земель свидетельствуют и иные археологические находки.

Некоторые лингвистические изыскания дают основание говорить об освоении славянами провинции Внутренний Норик в Восточных Альпах двумя миграционными волнами, одна из которых шла с севера, другая — юго-востока.

Переселенцы застали в Приальпийских землях разобщенные группы романизированного населения — потомков кельтов и иллирийцев и небольшие группы лангобардов. Они постепенно были ассимилированы и вошли в состав альпийских славян. Определенную роль в развитии культуры и ранней государственности карантанских славян сыграли остатки позднеримской цивилизации. Политическое ядро Карантанского княжества сложилось в VII в. в окрестностях разрушенного античного города Варинума. Объединение приальпийских славян в единое государственное образование способствовало оформлению их в отдельную этноязыковую общность — карантанскую народность.

9. Освоение славянами Балканского полуострова

Эта проблема исключительно археологическими материалами не может быть разрешена. Славянское расселение в этом Европейском регионе осуществлялось с разных сторон, весьма неодинаковыми в культурном отношении малыми и крупными группами, нередко выходцами из различных племенных образований. В процессе продвижения на юг славяне иногда объединялись с иноплеменниками — гуннами, гунно-болгарами и аварами. В этой связи, как отметил хорватский археолог З. Винский, византийские историки раннего Средневековья иногда путали этносы. Так, под аварами иногда подразумевали славян.

Ситуация осложняется тем, что Балканы накануне славянского расселения отличались значительной этнической пестротой. Романизация населения Балкан существенно стерла этнолингвистическую картину региона в предславянский период. Все же можно говорить, что в процессе освоения Балканского полуострова славяне вступили в контакты с потомками древнего населения — фракийцами, дакийцами, римлянами и иллирийцами. Вероятно, здесь имелись также небольшие группы гуннов, готов и, возможно, иранцев, проникшие на Балканы прежде славян.

Нельзя не сказать при этом и об огромном античном и ранневизантийском воздействии на культуру населения Балкан.

В таких условиях разобраться во всех деталях миграционных потоков славянского населения, в опустошении ими части макрорегионов и во всех особенностях их взаимодействия с разноэтническими местными обитателями на собственно археологических материалах не представляется пока возможным. Поэтому вопросы славянского освоения могут быть освещены лишь схематично, в ряде случаев фрагментарно.

Появление славян на Балканах, южнее дунайских земель, датируется не ранее VI в. Конечно, не исключено, что в набегах на полуостров в составе гепидов, готов, сарматов и гуннов участвовали и славяне. Какие-то мелкие группы их могли и осесть там. Но конкретных археологических материалов, подтверждающих это предположение, в распоряжении архео-

логии пока нет. Заметные вторжения славян на Балканский полуостров начинаются со второго десятилетия VI в. Первые зафиксированные историческими источниками набеги славян на земли Византийской империи относятся ко времени правления Юстина (518–527), но не исключено, что вторжение гетов 517 г. принадлежит также и к славянам.

Начиная с 527 г., набеги и вторжения славян приобретают более крупные масштабы и повторяются все чаще и чаще. Они поддерживаются нападениями болгар и аваров. Император Юстиниан (527–565) вынужден был для защиты своих государственных границ построить оборонительную систему вдоль Дуная, состоящую из крепостей, в которых постоянно находились воинские гарнизоны.

Однако эта оборонительная линия не могла остановить вторжение славян, болгар, гуннов и аваров. Основными землями славян, откуда совершались набеги, были Среднее Подунавье, территория современной Румынии и Северо-Западного Причерноморья. В этих регионах славянское население состояло из антов — носителей пеньковских древностей, и с(к)лавенов — носителей пражско-корчакской культуры. Оба названных региона имели уже в той или иной степени смешанное славено-антское население, к которому в той или иной степени присоединились и неславянские племена.

До середины VI в. славяне в основном ограничивались грабительскими набегами за Дунай, возвращаясь с добычей в свои земли. Позднее славяне расселяются на землях южнее Дуная, на территориях Империи. Источниками зафиксированы славяне во Фракии (549), Иллирии (551), Италии (548–549). К 70–80 годам VI в. относится проникновение славян в окрестности Солуни и первая волна славянской миграции на территорию Греции. Сирийский хронист Иоанн Эфесский фиксирует (до 584–585 гг.), что славяне «...прошли... стремительно через всю Элладу, по пределам Фессалоники и Фракии всей. Они захватили много городов и крепостей: они опустошали, и жгли, и захватывали в плен, и стали властвовать на земле и живут на ней, властвуя, как на своей собственной, без страха... они растеклись по земле и живут на ней и теперь распространились по ней...».

Крупные вторжения славян и аваров отмечены также в 585–589 годах. Нашествие на Солунь описано в первой легенде о святом Дмитрие (90-е гг. VI в.).

Когда на византийский престол вступил Фока (602–610), империю потрясли волнения в разных ее частях. Император уже не мог надежно охранять свою северную, дунайскую границу. Многие пограничные крепости были осаждены, разорены и разграблены, и славянское население мощными потоками устремилось на Балканы. Массовые вторжения славян и аваров во Фракию относятся к 611, 618, 622 и 626 годам, они достигли окрестностей Царьграда. В течение VII столетия Балканский полуостров был полностью освоен славянами.

Поселения с типично славянскими древностями, как уже отмечалось выше, известны только на правобережье нижнего Дуная. Южнее характерные элементы раннеславянской культуры не выявляются. Расселявшиеся здесь славяне пользовались с самого начала гончарной керамикой, бытовавшей и прежде, не строили полуземляночных жилищ, а использовали в основном постройки, существовавшие здесь и раньше. Славянское население довольно быстро освоило местное строительное дело и гончарное ремесло.

Расселявшиеся на Балканах славяне очень часто оседали в городах и селениях местных жителей, постепенно смешиваясь с ними, быстро оспаривали культурное наследие византийской провинции.

При этом необходимо отметить, что славянские древности начального этапа расселения на территориях Болгарии, южных районов Сербии, Македонии и северной части Греции очень слабо исследованы. Целенаправленных разведывательных поисков в этом направлении археологами не организовывалось, сплошных обследований небольших регионов и микрорегионов не проводилось. Это, конечно, не значит, что славянских древностей VI–IX вв. на Балканском полуострове не известно. Они открыты в большом количестве и многократно изучались. Однако эти материалы не дают возможности осветить картину детального освоения рассматриваемого региона. Они характеризуют культуру славян, сформировавшуюся здесь под сильным византийско-античным воздействием, что сnivelировало этноплеменные различия и особенности.

Пожалуй, единственным надежным археологическим критерием антского расселения являются упоминаемые выше пальчатые фибулы с маскообразным основанием и их дериваты. Но их находки в землях южнее Дуная и Савы весьма немногочисленны.

Более обстоятельную картину славянского освоения Балканского полуострова дают топонимические материалы.

В результате славянского расселения местные племена постепенно растворились в массе пришлого населения. В VI в. письменные источники сообщают, что в горных районах население еще говорит по-фракийски. Можно догадываться, что славяне какое-то время контактировали с фракийскими племенами бессов, сапов и пайонов. Эти племенные наименования сохранились у болгар.

Следы воздействия культуры фракийцев на славян Балканского полуострова не фиксируются археологией, но весьма заметны в этнографии. Исследователи выявляют их в праздничных, свадебных и похоронных ритуалах, в специфике религиозных представлений, в элементах фольклора, в отдельных деталях костюма и его украшениях.

Иллирийское население, которому принадлежали западные части Балканского полуострова, на юге вплоть до Эпира, также в значительной степени было поглощено славянским расселением. Оно сохра-

нилось лишь на небольшом участке восточного побережья Адриатики. Когда в середине XI в. Византия отвоевала у славян Эпир, сохранившееся здесь иллирийское население — албанцы — стало господствующим. Расселившееся здесь в VII—VIII в. славянское население постепенно было ассимилировано албанцами.

Византийские письменные памятники с рубежа VI и VII вв. констатируют военно-политические образования славян, именуемые «Славиниями» или «Славиями». В основном это были территориальные союзы, создаваемые несколькими племенами с оборонительными целями и для завоевания новых земель, или являющиеся племенным формированием. Первые из них имели собственные наименования, вторые повторяли племенные названия (Драгувития, Берзития и т. п.). Славинии были переходными образованиями от племенных союзов к раннефеодальному государству, каждая Славиния в отношениях с Византией проводила самостоятельную политику, одни из них воевали с империей, другие — вели торговые сделки с ее городами.

По данным Моисея Хоренского (VII в.), на Балканском полуострове из Дакии расселилось 25 славянских племен. Насколько достоверны эти сведения, сказать трудно. В письменных источниках упоминаются, нужно полагать, только те из них, которые осели в определенных регионах более или менее компактно.

Это — северы, образовавшие Славинию «Семь родов» и заселявшие восточную часть Балканского полуострова (Мезию и Малую Скифию); мораване, освоившие бассейн Моравы, правого притока Дуная; брзацы (или брсяцы), расселившиеся в Македонии в регионе Охридского озера; струменцы — по р. Струмени и смолены, проживавшие в верхнем и среднем течении р. Месты. Около г. Солуни расселилось племя сагудаты и где-то рядом с ним — ринхины. К западу от этого города в бассейне р. Быстрицы обитали драговичи.

Археологическое изучение этих племенных образований еще не производилось. Но можно надеяться, что со временем, когда будут накоплены археологические материалы, каждое из этих славянских племен получит определенную культурную характеристику.

В середине 70-х годов VII в. в области нижнего Дуная расселяются протоболгары — тюркское племя, пришедшее из Приазовья. В 680 г. протоболгары под руководством Аспаруха занимают земли между нижним Дунаем и Балканским хребтом, подчинив жившее здесь славянское население. Начинается длительный процесс славяно-болгарского взаимодействия, завершившийся формированием болгарской народности. Славяне попали под власть болгар, но, объединившись с тюркоязычным населением в едином государстве, они постепенно ассимилировали пришлый этнический элемент, приняв наименование болгар.

В западной части Балканского полуострова самостоятельную историю имеют македонские славяне.

10. Славяне в Греции

В процессе расселения славянами были заняты некоторые земли, в которых они со временем были ассимилированы местным населением.

Выше уже говорилось о проникновении славян — носителей пражско-корчакской культуры в восточные области Франкского королевства, в бассейн р. Майна, правого притока Рейна. Некоторые исследователи полагают, что именно в этом регионе образовалось первое славянское государство под руководством Само, известное в основном по Хронике Фредегарда (середина VII в.). В IX в. в источниках этот регион известен как «Terra Slavorum». Впоследствии славянское население на Майне было полностью ассимилировано, но оставило заметные следы в топонимии этого края.

Остатки славянского населения, проникшего в прибрежные районы Юго-Восточной Прибалтики, зафиксированы под именем вендов в Хронике Генриха Латвийского. В начале XIII в. остатки вендов еще проживали среди латгалов и ливов в междуречье нижнего течения Даугавы и Гауи, но прежде им принадлежали области Курземе на р. Венте, откуда они были вытеснены куршами. О расселении славян-антов в прибрежных землях Прибалтики свидетельствуют находки пальчатых фибул и лепной керамики, а также ряд косвенных данных, говорящих о появлении нового населения в конце VI или начале VII в. Это событие нашло отражение и в топонимике западных районов Латвии и Литвы.

Более крупные волны славянской миграции затронули территорию Греции. Об этом имеются довольно многочисленные, но фрагментарные свидетельства византийских авторов VI–VII вв. На них обратили внимание еще исследователи прошлого столетия. Данные о славянах в Греции были обстоятельно проанализированы Л. Нидерле. О проживании в Греции раннесредневековых славян говорят также данные языкознания и топонимики. Они стали объектом детального исследования М. Фасмера.

Монографически проблема расселения и проживания славян на территории Греции была рассмотрена в 70-х годах XX в. М. Вайтманном, проанализировавшим весь комплекс источников — исторических, лингвистических, топонимических и археологических.

На основе анализа данных письменных памятников исследователь выделил в миграционном процессе две основные фазы. Ранняя фаза относится к концу VI в. Она начинается в 581–586 гг., когда славянами был взят Коринф, дважды осаждались Фессалоники и славяне стали оседать на Пелопоннесе. Вторая фаза славянского освоения Греческого полуострова датируется первыми десятилетиями VII в. Несколько волн миграции в это время охватили почти всю территорию Греции. Славяне проникли на острова Эгейского моря, в том числе на Крит, и достигли побережья Малой Азии.

В результате в течение двух столетий славяне стали господствующим этносом на территории Греции. Безусловно, немалое число греческого населения сохранилось при этом. Если такие греческие города, как Фессалоники, Афины, Акрокоринф, Ларисса, Фебы и другие пришли в запустение при славянском расселении, то многие менее крупные городские поселения греков продолжали функционировать. Нетронутыми славянами оставались и многие земледельческие селения греков.

Период VII–VIII вв. характеризуется совместным проживанием на одной территории славянского и греческого населения. Лингвистические данные свидетельствуют о том, что в среде славянского населения, осевшего в Греции, были в основном земледельцы, а не воины-дружинники, жаждущие добычи в богатых византийских городах. В новогреческом языке, который испытал заметное воздействие славянской речи, выявляются следы славянской лексики, отражающей сельскохозяйственную деятельность, а также флористическую и фаунистическую терминологию. Более того, анализ элементов славянской лексики позволяет утверждать, что славяне, расселившиеся на территории Греции, были знакомы с достижениями провинциально-римской культуры и, следовательно, в римское время проживали где-то в ареале этой культуры.

М. Вайтманн отмечает, что специальных исследований по археологическому изучению миграций славян и их проживанию на территории Греции не производилось. О расселении славян в этом регионе, прежде всего, свидетельствуют косвенные данные — следы пожарищ и разрушений Коринфа, а также гибели части его населения, зафиксированные раскопками и относящиеся к концу VI в.; следы разрушений и варваризации культуры греческих городов Афин, Фессалии, Эвбеи и Локриса, относящиеся к концу VI — началу VII в.; запустение целого ряда поселений в восточной и южной частях Греции; клады монет, зарытые в конце VI — начале VII в.; перерыв в денежном обращении в VII–VIII в.; отсутствие на поселениях VII–VIII вв. каких-либо следов византийского церковного и военно-оборонительного строительства.

Прямыми археологическими свидетельствами славянского проживания являются находки пальчатых фибул с маскообразным основанием, лепной посуды, металлических зооморфных и антропоморфных фигурок мартыновского стиля и единичных женских украшений.

При раскопках в Олимпии открыт грунтовой могильник VII–VIII вв. со славянскими захоронениями по обряду трупосожжения. При этом было обнаружено 36 урн — глиняных сосудов, напоминающих пеньковскую керамику или принадлежащих к более развитым формам. В Коринфе раскопаны славянские трупоположения с такой же глиняной посудой. Из этого могильника происходит пальчатая фибула с маскообразным основанием. Подобные фибулы также найдены в могильнике с захоронениями по обряду ингумации в Неа Анхиалосе, в Спарте и на побережье Малой Азии.

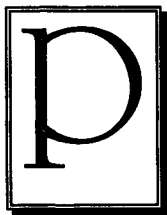
Следы славянских поселений выявлены при раскопках в Деметриосе, Корфу, Филиппе, Тиринсе и других.

Топонимика отчетливо свидетельствует, что славянское расселение на территории Греции было весьма широким и достаточно массовым. На Пелопоннесском полуострове выявляется около 400 географических названий славянского происхождения, в Эпире — также около 400, в районе Фессалоник и Халкиды — около 150, в Фессалии — свыше 100. Целый ряд топонимов образован от славянских имен — сербов, хорватов, езеритов, милинитов и др. Исторические источники называют еще славянские этнонимы ваюниты и белегезиты.

В VII–VIII вв. в Греции протекал процесс аккультурации славян, при этом не исключается возможность славянизации какой-то части местных греков. В IX–X вв., когда Греция вновь вошла в состав государственной территории Византии, славяне, расселившиеся среди греческого населения, были ассимилированы.

Очерк 2

Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики



Реконструкция черт древней культуры с опорой на свидетельства праязыкового лексикона сопряжена с целым рядом серьезных трудностей.

Одна из них состоит в том, что сам такой словарь является реконструкцией, и при этом, как всякая реконструкция, неполной. Правда, ситуация с праславянским языком и его словарем в глазах языковеда-диахрониста и историка культуры является относительно благоприятной. Потомки праславянского языка — современные живые славянские языки с их диалектами — отделены от него, в масштабах «большой» истории, сравнительно непродолжительным временем, примерно в полтора тысячелетия или даже менее (многие лингвисты верхней границей существования праславянского языка считают конец I тысячелетия н. э.). В этом случае мы вправе предполагать, что фундаментальные лексические и лексико-семантические особенности языка славян претерпели не настолько значительные изменения, а словарный состав — не настолько значительные утраты, чтобы искомая картина древнеславянской цивилизации представляла взору историка только в виде весьма грубого культурного «скелета», когда при достаточной очевидности культурного типа ускользает масса деталей и связей, составляющих «плоть» конкретной этнической культуры.

Сейчас ясен круг основной праславянской лексики. В изданных к настоящему времени 22 выпусках «Этимологического словаря славянских языков. Праславянский лексический фонд» (под ред. О. Н. Трубачева), который служит главным источником материала в предлагаемом очерке, в интервале от *a* до середины буквы *n* латинского алфавита, находится около 12500 праславянских лексем. Общий объем этого словаря по его завершении будет достигать, видимо, 25000 или более слов. Для сравнения укажем, что «Романский этимологический словарь» В. Мейера-Любке (3-е изд.), описывающий лексический состав народной латыни — праязыка современных романских языков, содержит немногим более 9700 слов, а реконструкции, относящиеся к существенно более глубокому времени, не выходят за пределы объемов в несколько сотен слов или, точнее, корневых морфем; например, для финно-угорского праязыка, разложение которого датируется приблизительно концом III тысячелетия до н. э., имеется, по сведениям венгер-

ского лингвиста П. Хайду, около 1200 лексических реконструкций (этимологий), а В. М. Иллич-Свитычем для ностратического праязыка, распад которого происходил, вероятно, около 13 тысяч лет назад, восстановлено 378 слов (точнее, корней), и эта цифра лишь ненамного увеличена последователями гениального ученого. Однако как бы вдохновляюще ни выглядели цифры, характеризующие доступный реконструкции праславянский лексикон, следует иметь в виду, что наши знания о нем — а тем самым и о стоящей за ним древнеславянской культуре — всегда будут страдать неполнотой и приблизительностью.

Другой, еще большей, трудностью, встающей перед историком культуры, обращающимся к данным языка, является отсутствие прямых корреляций между культурным состоянием этноса и состоянием его языка. Факт культуры далеко не всегда имеет своим соответствием факт словаря, и изменения в области материальной и духовной культуры или в социальных структурах не непременно вызывают преобразования в словарном составе языка. Лингвистам-историкам хорошо известна возможность лакун, пустых мест в лексических группах, связанных с теми или иными явлениями культурной и социальной действительности. Частным случаем неизоморфности языка и культуры, отсутствия жестких зависимостей между ними является особенность, которая в книге О. Н. Трубочева «Ремесленная терминология в славянских языках» (1966), также послужившей одним из источников приводимых ниже сведений, названа «архаизирующей сущностью традиционной терминологии»: новое состояние, допустим, какой-либо технологической сферы может какое-то время, нередко продолжительное, обслуживаться прежним лексическим инвентарем. Этот феномен словарного «запаздывания» может быть причиной невольной архаизации реконструируемой картины. С другой стороны, существует не меньшая опасность модернизации положения вещей, которая возникает вследствие постоянной и далеко не всегда осознанной корректировки реконструкции через данные лексики наличествующим у историка знанием последующих (исторических и современного) состояний культуры.

Всякий, кому приходилось иметь дело с этимологическими и историческими словарями, сталкивался с гигантским при углублении во время возрастанием эффекта синонимичности словесных обозначений. Невероятное «богатство» псевдосинонимов при неуклонном сужении в ретроспекции круга лексических значений, их «обесцвечивания» (ср. десятки индоевропейских корней для выражения упрощающихся до предела понятий 'бить', 'гнуть', 'резать', 'драть', 'рвать' и т. п.) — неизбежная, видимо, плата за знание этимологом того обстоятельства, что сколько-нибудь строгая симметрия между словесным знаком (в том числе и особенно производным словом), его значением и внеязыковым фактом отсутствует. При реконструкции древнего значения конкретно слова или корня исчезает огромный мир подробностей, связанных с

этим словом и составляющих, может быть, наиболее ценное и интересное в данной этнокультурной традиции.

Неизбежность известной неопределенности семантических реконструкций усиливается, помимо того, действием многочисленных факторов исторической жизни слова, предусмотреть которые в каждом конкретном случае чрезвычайно трудно: случайный характер мотивации того или иного имени, развитие семантики слова под влиянием аналогии, замена слова вследствие ограничений на его употребление или прямого табуирования (что само по себе является замечательно интересным культурным моментом) и т. д., и т. п. Все это делает восстановление ранних этапов развития культуры по ее отражениям в зеркалах словаря исключительно сложной задачей, в полном объеме принципиально неосуществимой.

Предлагаемый очерк затрагивает лишь некоторые, впрочем, достаточно важные, стороны материальной культуры древних славян, как она отражается лексикой праславянского языка. Связанный жесткими требованиями к объему работы, автор позволил себе не приводить ссылок на труды по истории славянской лексики, которыми он пользовался.

* * *

История застаёт славян в ту пору, когда образ их жизни характеризуется вполне выраженной оседлостью. Показательно наличие в праславянском лексиконе глагола **sěděti*, **sěsti* 'сидеть' → 'жить в оседлом состоянии, пребывать постоянно или весьма длительное время', который, будучи предикатом при именах этносов и других людских сообщностей, сочетается с наименованиями географических объектов, ср. свидетельства, извлекаемые из более поздних текстов, типа «...сѣли суть Словѣни по Дунаеви...», а также связанные с ним этимологически слова **sedlo* 'поселение', **sedliti se* 'селиться', далее *усадьба*, **spsědz* 'сосед' и т. п. Старославянское слово *въселенаи*, калькирующее греч. οἰχομένην, трактует человеческую причастность к универсуму как постоянное, оседлое местопребывание, насельничество: оно отражает концепт мира, который мог сложиться только у оседлого народа. Самым древним из выявленных славянских образований с суффиксом *-an/-ĕn-*, активно использующимся в славянской этнонимии, является праслав. **sedl'aninъ*, **sedl'ane*, дальнейшие отражения которого имеют значение 'крестьянин, -не'; оно, кстати, находит индоевропейскую параллель в самоназвании греков — Ἕλληνας, мн. Ἕλληνες. При этом производящее для славянских слов, обозначающих крестьянина, — **sedlo* 'земледельческое, т. е. оседлое, хозяйство с домом' (ср. родственные готск. *sittls* 'сидение; жилище; гнездо', лат. *sella* 'кресло, сидение').

Оседлый образ жизни обусловлен господством производящего типа хозяйствования (земледелие, животноводство, в част-

ности, пастушеское скотоводство, а также оседлые ремесла). В то же время данные праславянской лексики удостоверяют достаточно прочное сохранение в хозяйстве древних славян элементов более раннего присваивающего типа (сезонное собирательство, охота, рыболовство), как и типологически промежуточные формы экстенсивного подсечно-огневого земледелия и отгонно-пастбищного скотоводства, предполагающие совмещение черт оседлости и подвижности.

Основная роль в хозяйственных занятиях древних славян принадлежала земледелию. Славяне имели специальные названия для земли, никогда не бывшей в обработке, но рассматриваемой как место будущей пахоты: производные от **cělъz(jь)* (**cělīkъz*, **cělī(z)na...*), **pustъz(jь)* (**pustoša*, **pustotja...*), **novъz(jь)* (**novina*, **novъ...*), **ležati* 'быть в праздности, необрабатываемой (о земле)' (**zaležъ...*) и др. (**lědo...*, индоевропейские параллели к которому имеют значения 'пустошь', 'свободное место', 'лес' и под.). Засаеваемые (ср. глагол **sě(ja)ti*) земли славяне называли **niva*, **pol'e*. Для этимологизации последнего разными учеными привлекаются слова *полюй* 'пустой, т. е. незанятый', ст.-слав. *полѣти*, русск. *палить* (и, таким образом, поле понимается как 'выжженное место, выжженный лес'), продолжения индоевропейского корня **pel-* 'серый, светлый', собственно 'белое' (ср. *белые земли*, т. е. 'свободные, незанятые'). Славянский словарь сохранил большое количество терминов, обозначающих процессы раскорчевки леса, выжигания деревьев и т. д., этимологически и словообразовательно связанных; в частности, с выражениями понятий 'драть', 'чистить', 'сечь', 'выжигать' (**dorъz*, **dъrba*, **dъrtъ...*, **čistъ*, **čišča*, **orъčistъ* 'росчьить'..., **čъrtežъ*, **čъrtja...*, **kъrčъ*, **kъrčiti*, **kъrčevati*, **kъrčevina...*, **pasěka*, **syrosěkъz* 'место вырубки леса'..., **laziti*, **lazъ*, **laza...*, **palъz*, **palъ*, **palovina...*, **garъ*, **garišče*, **gorěvina...*). Предполагается, что к терминам подсечного земледелия относится и само слово **lěsъ* (значение 'лес как элемент ландшафта' и 'древесина как материал' у которого вторичны), возможно, из **uloi-kos* ← индоевроп. **uel-* 'рвать, драть; бить'. Существенно отметить, что наиболее распространенные и наименее специализированные в семантическом отношении названия 'дороги' **dorga* и **cěsta* (последнее — праславянский диалектизм, охватывающий часть южно- и западнославянских языков) этимологически связаны с глаголами **dъrati* и **ristiti*, что с несомненностью указывает на то, что освоение новых пространств, поросших лесом, было исключительно важной стороной жизни древних славян (ср. специализированные названия для 'дороги, прорубленной сквозь лес' — **seča*, **prosěka...*). Ср. еще **torъz* 'проложенная дорога', **toriti* — в связи с глаголом **terti* 'тереть'.

Процесс обработки обширных участков земли носил глагольные обозначения **orti*, **orati*, **paxati* (ср. термины для иных видов землеобработки: **kopati*, **ryti* (связано с **rъvati*)), откуда суффиксальные субстантиваты **orъba*, **orlja*, **paxota*. Праславянской эпохе принадлежат

и термины **borzda* 'борозда', **polsa* 'полоса (земли)', **gręda*, **lęxa* 'грядка, грядка', **medja* 'межа'.

Для рытья земли использовались копалки и мотыги (**kopadlo*, **kopačь*, **motyka*...). Подсека требовала не столь простых орудий. Здесь применялись, кроме них, борона (**borna*, **skorda*), рало (**ordlo*), соха (**soxa*). Последняя, обозначаемая словом, весьма трудно поддающимся этимологическому анализу, первоначально представляла собою отрезанную, отрубленную часть ствола с суком, развилку. С ослаблением роли подсеки и переходом к более интенсивным способам землеобработки появляется колесный (**kolo*, род. п. **kolese*) плуг (**plugъ*, заимствование из германских языков, ср. нем. *pflügen* 'ухаживать, заботиться', *Pflug* 'плуг', *pflügen* 'вспахивать', либо, по другой этимологической версии, исконное слово, родственное глаголу **pluti* 'плыть' и мотивированное «плывущим», по сравнению с сохой, его ходом). Терминология составных частей сохи и плуга включает в себя много праславянских образований (ср. специализированные **grędelь*, мнение о германском происхождении которого, хотя бы и праславянского времени, недостаточно убедительно, **ор҃то*, **ordlьnikъ*...). Лемех (**lemešь*, **lemežь*, **lemexъ*, к индоевроп. **lem-/lom-* 'ломать', **sošьnikъ*, **čьrtadlo*, **naordlьnikъ*, **polica*...), появившийся еще у рала, т. е. на сравнительно ранней стадии эволюции земледельческих орудий, как часть плуга был усовершенствован и, помимо подрезания пласта земли, служил отвалом. Борона также претерпела технологические изменения от простого волокового бревна с сучьями, взрыхлявшими почву, до решетки (**rešeto*) с зубьями (**zobъ*, **zobьсь*). Фактором эволюции земледельческих орудий, кроме прочего, было применение тягловой (ср. **tęga*, **tęgъlo*) силы крупных домашних животных — вола и лошади.

Слово **žito*, наиболее общее из славянских обозначений хлебных культур (**xlěbъ* является заимствованием из германского, оно обозначало хлеб как конечный продукт и лишь впоследствии приобрело агрономическое значение 'зерновые культуры'), авторитетно этимологизируется как связанное с глаголом **žiti*, что с определенностью указывает на земледельческий *par excellence* характер древнейшей культуры праславянских племен. Они выращивали злаки, имеющие праславянские названия: **ръšenica* (производное от глагола **ръxati* 'толочь'), ее невымолачиваемая разновидность **pyro* (ср. производное название сорняка **pyrьbь* 'пырей') или **рълба* (ср. нем. *Spelt* 'полба', латин. *pultare* 'толочь'), **рѣзь* 'рожь', **ецьму(къ)* 'ячмень', **proso*, **ovьсь* 'овес'. Кроме зерновых (ср. **zьrno*, с индоевропейскими параллелями латин. *granum* 'зерно, ядро', нем. *Korn* 'зерно', литов. *žirnis* 'горошина' и др.), выращивались бобовые — чечевица (**sočivo*, **sočevica*...), горох (**gorxъ*), ср. **bobъ* — помимо прочего 'Faba'. К праславянскому лексическому фонду относятся и названия некоторых впоследствии огородных ('огород' — **vьrtъ*, **gordina*, **obgordъ*...) культур: **lukъ*, **česn(ik/ъk)ъ*, **kropъ*,

rěpa*, **mǫrky* 'морковь', **xrěnǫ*, **tyky* 'тыква' и др., часть которых является ранними заимствованиями из германского, греческого. Известен был славянам и мак (makǫ*). Значительную роль в аграрной деятельности славян играли технические культуры — лен (**lǫnǫ*), конопля (**konop(b/ja/jb)*). О культурной освоенности, возделываемости тех или иных растений с очевидностью свидетельствуют производные образования с суффиксом *-išče*, обозначающие 'поле, на котором возделывается...': **žitišče*, **ržišče*, **ęčьmenišče*, **ovsišče*, **gorxovišče*, **bobišče*, **xmelišče*, **takovišče*, **lǫnišče*, **konop(j)išče*...

Общий земледельческий характер древнейшей культуры славян сказывается в этимологических истоках названия 'растительного семени' — **sěmę*, род. п. **sěmene* — буквально 'сеемое' (в неземледельческих культурах название семени растения не может иметь такой ономастиологической (мотивационной) основы, а должно быть принципиально иным, ср., например, др.-инд. *kāṇa* 'семя, зерно', родственное названию конопли и буквально толкуемое как 'пыль, пылинка, крошка', или же тюркское *урлуқ* 'семя, зерно', возводимое к глаголу **ур-* 'зачать; рожать, принести потомство; оплодотворять и под.'). Замечательно в этом отношении использование в славянском слов с корнем **rod-* применительно к человеку и земле, но уклонение от обозначения ими явлений животного мира — при том, что сходство физиологии человека и животного более чем очевидно, тогда как «обобщение» человека и земли требует известного «мифопоэтического» отвлечения (сходным образом процессы умирания и угасания жизненной, плодоносящей силы в человеческой сфере и в неодушевленной природе называются словами с корнем **mor-*, **mьrtv-*, но эти слова избегаются при обозначении смерти животного, — ср. русск. (но-, с-, из-)дохнуть, пасть...).

Техника уборки зерновых культур, первоначальной обработки и хранения урожая во многом консервативна и сохраняется до сих пор с праславянских времен, как и связанная с ней хозяйственная терминология: **bьrati*, **žęti* 'жать', **žętva*, **kositi*, **greb(a)ti*/**grabiti*, **vęzati*, **sušiti*, **vęjati*, **moltiti* 'молотить'..., **kolsǫ* 'колос', **sěno*, **solma* 'солома', **gǫrstь* 'горсть', **snopǫ*, **konop(b)na*, **stogǫ*, *(o)zordǫ 'скирда; сушильня', **tokǫ*, **gumьno* (название гумна — из сложения **gov-* 'крупный рогатый скот' и **mьnǫ*, **męti* 'мять' — показывает, что для вымолачивания, вытапывания зерна из колосьев применялись домашние животные, быки; другое название гумна, **tolka*, толока, произведено от глагола **telkti* 'толочь, вытапывать'), **jevinǫ* 'овин', **kolsьnikǫ*, **sьrpǫ* 'серп', **kosa*, **vidla* множ. 'вилы', **сępǫ*, **lopata*, **mękina*, **pelva* 'полова, мякина'...

Различие терминов, обозначающих урожай в зависимости от того, в тот же год или на следующий он собирался, — **jarь*, **jarovǫ(jь)*, **obzimь*, **obzimǫ(jь)* — говорит о том, что славянам были хорошо из-

вестны выгоды озимого сева (большая урожайность, ослабление напряженности весенних полевых работ, благоприятное воздействие на почву при севооборотной смене культур, уменьшение тягот межсезонной бесхлебицы).

Другой важнейшей отраслью оседлого хозяйства древних славян являлось животноводство.

Домашними животными славян были крупный рогатый скот (корова), лошадь, овца, свинья, коза, а также собака, кошка.

Существенно обратить внимание на супплетивизм (корневые расхождения) имен, обозначающих разные категории животных внутри одного вида: общее наименование; взрослое животное — детеныш; самец — самка. Отличие названий детенышей от наименований взрослых животных (**tele* по сравнению с **govědo*, **korva*, **bykъ*; **agne* — по сравнению с **ovьsa*, **ovьnъ*, **baranъ*; **žerbe* — в отличие от **konь*, **komonь*, **kobyła*, ср. еще **orь* 'конь, жеребец'; **porse* — в отличие от **svinjа*, **veprь*, причем последнее чаще служит обозначением самца дикой свиньи; **ščenę* — в отличие от **pъsъ*, **suka*, **kobělь*; полного параллелизма в данных именных рядах не прослеживается) является более древним, чем супплетивизм в именах самца и самки. Звукоподражательный характер слова **bykъ*, вторичность, сопроизводность еще на дославянском уровне имен **ovьsa* и **ovьnъ*, производность слова **žerbьsь* 'жеребец' от названия детеныша и другие лексические факты указывают на позднее языковое оформление семантического противопоставления животных одного вида по полу. Отсутствие супплетивизма, как в названиях **koza* — **kozьlъ* — **kozьlę*, говорит о том, что данный вид домашних животных являлся для славян в хозяйственном отношении второстепенным при достаточно, впрочем, раннем его доместичировании (ср. очевидную параллель, с исключением внимания к поздней доместикации вида, — названия кошки). В развитом праславянском языке отразилась и более дробная возрастная классификация домашних животных — дробная за счет счисления годов молодому животному (ср. **pъrvolětъkъ*, **selětъkъ* 'перволеток', **olньščakъ* 'животное прошлогоднего приплода', **d(ъ)vizь*, **trizь* 'двух-, трехгодовалое животное' и др., а также **junьsь*, **junica* 'бычок', 'телочка' — наряду с обозначениями последними лексемами и соответствующего возраста людей, что находит довольно неожиданный семантический параллелизм в современном русском жаргоне, ср. *тёлка* 'девушка', еще — *смолен. коровка* 'невеста'), а также за счет специальных обозначений приплода по сезону (**jarъka*, **jarьsь*, **lětъnikъ*, **nazimъkъ*... — опять-таки в качестве точки отсчета для определения возраста). О значимости животноводства в материальной культуре славян и о давней его освоенности может свидетельствовать также достаточно последовательная дифференциация адъективных обозначений непраздной самки в зависимости от вида животного: **sъtelьnaja*, **sq(j)agn(ь)naja*, **berdja* 'жеребая', *(*sq*)*kotьnaja*,

**sopors*(*bn*)*aja*... Соответственно различны глаголы, обозначающие приношение приплода: **teliti se*, **agniti se*, **porsiti se*...

В целях достижения спокойного норова скотины, если она употреблялась в работу, и быстрее прибавки в весе, если она предназначалась на убой, славяне практиковали кастрацию (глагольные обозначения — **skopiti*, **klasti*, **lbgžčiti*, **xolstiti*, **krotiti*) самцов животных, что нашло отражение в их особых названиях: **volz* (наиболее вероятно этимология, связывающая это слово с глаголом **valiti*/**val'ati* 'холостить', ср. сложное производное того же глагола — наименование деятеля — **konovalz*), **borvz* 'боров' (к индоевроп. **bher-* 'резать'), видимо, также **kžnorz* (**kžrnorz*) 'боров', но и '(некастрированный) самец свиньи, кабан', если справедлива этимология, устанавливающая родство последнего слова с **kžrnz* 'обрезанный' и, далее, с индоевроп. *(*s*)*ker-* 'резать' в первом компоненте и **orz* 'яичко', ср. греч. ὄρχις 'яичко', во втором. (Русск. *мерин* 'кладеный жеребец' — позднее заимствование из монгольского). К этому нужно добавить, что одна из существующих этимологий обобщающего наименования **skotz* предполагает его связь с глаголом **skopiti* (→ **skoptz*).

В праславянском языке имеются обозначения для построек, в которых содержался скот, и их частей: **xlevz* (германизм), **zagonz*, **stajbna*, **košara* (локализм, ограниченный ареалом горного пастушества, источник его — народная латынь), **kon'ušbna*, **kotuxz*, **kotara* 'закут'..., **edslo*/**edsb* 'ясли', **kžrmidlo* 'кормушка'... Естественно, что имеют свои названия места выпаса (глагол **pasti*) скотины (**pastbbišče*, **paša* (← 'корм'), **vygonz*...), пастухи (**pastuxz*, **čerdarь*, **korvarь*, **kozopasz*, **svinopasz*).

Скот служил славянам источником мяса (**mešo*) и жира (**žirь*, **sadlo*, **tukь*, **lojь*), молока (**melko*), кожи (**koža*, **skora*), шерсти (**sьrstь*, **vьlna* 'волна'), щетины (**ščetь*, **ščetina*, **ščetъka*), конского волоса (**volsz*), использовались также рога (**rogz*), кости (**kostь*). Слово **konina*, словообразовательно и семантически параллельное существительным **govędina*, **svinina*, подтверждает исторические свидетельства об употреблении древними славянами в пищу мяса лошадей. Слово же **ovьčina*, формально аналогичное, обозначает, однако, не мясо овцы (слова для его обозначения нередко образуются от специализированных названий самцов: русск. *баранина*, чешск. *skorovina*, словен. *bravina*, что отчасти говорит о преимущественном их, самцов, использовании), а шерсть. Это лингвистическое обстоятельство является указанием на то, что существенной роли в рационе древних славян, в отличие, например, от южных горных народов, баранина не играла. Еще одно наименование шерсти, **gulo*, проливает свет на прежний, ранний характер ее добывания: слово это этимологически связано с глаголом **rъvati*, следовательно, первоначально шерсть выщипывалась, а стрижка овцы была изобретена (или заимствована от других этносов) поздно.

Название кожи производно от наименования козы (субстантивация прилагательного 'козья'); вполне аналогично ему другое, весьма редкое, славянское название кожи — *азьно, ср. литов. *ožinis* 'козий' ← *ožys* 'козел', др.-инд. *ajīnat* 'шкура' ← *ajā-* 'козел'. Возможно, что это указывает на преимущественное назначение козы в хозяйстве древних славян. Помимо остального, скот давал славянам органическое удобрение для полей: *гножь 'навоз' → *гножити 'удобрять, уваживать', *гноживо 'удобрение' (характерна этимологическая связь слова *говьно 'говно, кал' с обозначением крупного рогатого скота, *говѣдо, — буквально 'бычье, коровье'). Сухой навоз служил также топливом.

Важнейшей функцией домашнего скота (корова, овца, в меньшей степени коза) является обеспечение молоком. Будучи, по-видимому, сравнительно поздним культурным приобретением (нет единого индоевропейского обозначения молока¹, доение и переработка молока у славян стали богатой и насыщенной культурными символами хозяйственной областью. Достаточно упомянуть, что название одного из продуктов переработки молока — творога (**tvarogъ*) формально и семантически пересекается с образами (с)творения (ср. **tvoriti*, **tvarь*), ср. еще латин. *forma* в связи с нар.-латин. *formaticum*, франц. *fromage*, итал. *formaggio* 'сыр'.

В историко-культурном отношении представляет интерес происхождение некоторых собирательных названий животных. Если для индоевроп. **gʰous* 'крупный рогатый скот' (→ слав. **govѣдо*) предполагается производность от глагольного корня **gʰe-/gʰo-* 'идти' с реконструирующейся мотивировкой 'идущее (стадо)' (аналогичную внутреннюю форму имеет и праслав. **jata*, **jato* 'стая, стадо' ← **jati* 'идти'), то праслав. **stado* несомненно связано с глаголом **stati*, индоевроп. **sta-* 'стоять' и отражает как норму содержание скота в стойлах, постоянных помещениях. Подобные различия в ономаσιологических посылках могут вызываться осуществленным переходом от уклада жизни, свойственного мигрирующему скотоводу, к оседлости земледельца по преимуществу. Другое собирательное название, **čerda*, помимо значения 'стадо', отчетливо демонстрирует семантику 'вереница, очередь; перемена; пора, время' (у этимологически родственных неславянских слов также от-

¹ Наличие общиндоевропейского глагола **melǵ-* 'доить' иногда понимают как свидетельство того, что, при неумении доить скот, носители праиндоевропейского языка получали молоко высасыванием его из сосцов животного. Однако может оказаться, что эти суждения представляют собою недостаточно оправданную архаизацию истинного положения вещей: правомернее предположить, что индоевропейцами, овладевшими доением, для его словесного обозначения был попросту использован глагол с более ранним значением 'сосать грудь' (ср. ностратическую реконструкцию **mälgi* 'грудь, вымя', сделанную на основании индоевроп. **melǵ-*, семито-хамит. (афразийск.) **mlg* 'грудь, вымя, сосать', уральск. **mäl̆ye* 'грудь, грудная клетка'); аналогично этому можно обнаружить в слав. **dojiti* — из индоевроп. **dhǵ(i)-* 'сосать, кормить грудью'.

мечаются значения 'перемена', 'время'): в этом семантическом комплексе просматривается древний обычай общинного выпаса скота и связанных с ним обязанностей.

Птицеводство занимало в хозяйстве древних славян подчиненную роль. Культивировались куры (**kura*, **kurica*, другие названия самки и самца — **kurьka*, **kokošь*, **kokotъ*, **kočetъ*, **kogutъ*, **pětblъ*, *pěvьny*, особые названия у наседки: **nasědzka*, *kvo(čь)ka...*), гуси (**gоsь*, **gоsьka*, **gоsyni*, **gоserъ*, **gоsакъ...*), утки (**qtъ*, **qtъka*, **qtica*, **selzenь...*). Кроме мяса (ср. **kurina*, **kurětina*, **gоsina...*), домашняя птица давала хозяевам яйца (**aje*, **ajьse...*), перо (**pero*), пух (**рихъ*, **paperьje*). Имелись специальные постройки и приспособления для содержания домашних птиц (**kurьnikъ*, **kurьna* 'курятник', **kurosadъ*, **kurosadьna*, **kurosěstъ*, **nasěstъ(ь)*, **sědadlo* 'насест'...). Заметная производительная потенция кур послужила причиной переноса их названий на половые органы (ср. **kurъ*, **kurьсь* 'membrum virile', **kurica* 'vulva'...), выработки особых обозначений для развратной женщины (**kury*, род. п. **kurъve* 'meretrix' → *курва*) и соответствующих глаголов (**kurъviti*, **sъkurъviti se*), что уже относится к области социальных фактов и представлений.

Говоря о сохраняющихся следах присваивающего типа хозяйства, нужно обратить внимание на одну из славянских номинаций важнейшей его составляющей — охоты; этимологические связи данного наименования отражают самое сущность этого хозяйственного типа: **oxota* — **xotěti* — **xvatati* (ср. русск. диал. *охота*, где *xv-* исконно) — далее к индоевроп. **sue-* 'свой'. Понятие 'охота', как нетрудно увидеть, восходит в конечном счете к идее 'освоения, присвоения'. Еще одно, для праславянского языка диалектное, название охоты — **pol'evanьje* — апеллирует в конце концов к представлению 'поля' как внешнего, дикого, пустого (= неосвоенного) пространства, противопоставленного пространству своему, пространству дома и селения, т. е. опять-таки к идее освоения (ср. еще специализированное обозначение 'охоты в лесу' — **lěsovanьje*, **lěsovati*, которое не составляет обязательного коррелята к **pol'evati* в конкретных этнодиалектных традициях).

Славяне на охоте использовали различные палицы, рогатины, металлические снаряды (**kopьje*, **sudlica* и др.), им было знакомо лучное оружие (**lqкъ*, **tětiva*, **strěla*, **bzltъ* 'стрела'). Однако основным охотничьим снаряжением были многочисленные ловушки, силки, сети, западни и т. д. (ср. **osidlo*, **lěкъ*, **lěчьka* 'силок', **sětь*, **teneto*, **merъa* 'сеть', **klopъka*, **kl'usa*, **pastь*, **zamъka*, **slopъ*/**slpъ* 'ловушка, капкан'..., **vьlkovьna*, **vьlčьja (j)amа* 'волчья яма'). О характере охоты свидетельствует основное ее наименование, хорошо согласующееся с типом преобладающих охотничьих орудий, — **lovъ*, **lovja*, **lovitva*. Сюда же относится и важный охотничий термин **oblava*/**oblava* 'облава', а также наименования специальных охотничьих угодий типа

lovišče*). Главными приемами охоты были устройства засады (zasada*, **zasěda*), подстерегание зверя (глаголы **stergt'i*, **deběti*...), приманивание (**maniti*, **mamiti*...), преследование (**gъnati*, **gonъ*, **gonьba*...); многие, в том числе абстрактные, значения дериватов важного глагола **slěditi*, **slědovati* восходят именно к его употреблению в охотничьей сфере. Наличие в праславянском словаре специализированных названий собаки (ее пород?) **xъrtъ*, **lěgavъjъ*, **vъžьbь*, **vъlkodavъ* указывает на хорошее знакомство славян с псовой охотой. Для добывания птицы помимо стрельбы из лука и ловли сетями славянам были известны приемы с использованием клея растительного происхождения (**lěpъ*; ср. названия омелы, калины, из коры которой делали птичий клей, и др., мотивированные корнем **lěp-*; само ботаническое название **omela* этимологически связывают иногда с глаголом **jьmq*, **jeiti*, ср. *возьму*, объясняя буквальное значение как 'хватаящая', так же толкуется одно из названий рябины — **berka*, русск. *берёка*, — от основы глагола **berq*, **bьrati*).

Рыболовство (**rybolovъ*, ср. название деятеля — **rybolovьсь*, **rybarь*), будучи также второстепенной областью занятий, относящихся к добычанию средств существования, характеризовалось сравнительно невысокой степенью развитости, которая может быть реконструирована выявленным праславянским терминологическим инвентарем: **ostroga*, **body* 'острога', **qda*, **qdilo* 'уда', **sěть*, **děль*, **merža* 'сеть', **nevodъ*, **permetъ* 'перемет', **vьrša*, **košъ* 'корзина; верша', **nertъ* 'верша', **matica* 'матня невода', **eča*, **ečaja*, **očьko* 'ячейка сети', **grqzidlo* 'грузило', **kukanъ*, **nizъka* 'кукан', **lěsa*, **lěsъka* 'плетенка, решетка, заграждение в реке', также 'леска', **zakolъ*, **ežъ*, **koтьсь* 'ез, закол; запруда'...; глагольные обозначения — **loviti*, **qditi*, **biti*, **glušiti*, **batati* 'бить, колотить, глушить, пугать (рыбу)', **lękati* 'пугать (рыбу)', **ežiti* 'ставить закол' и т. д. В славянских языках сохраняются термины, свидетельствующие о применении носителями праславянского языка ночной рыбной ловли на свет (**lučєньje*, **lučьba* 'ночной лов рыбы': **lučiti* 'осветить' → 'целиться (в свете)' → 'попасть в цель').

К числу архаических черт древней славянской культуры относится сохранение примет доземледельческого существования, в частности сезонного собирательства. Объектом собирательства были дикие плоды (*plodъ*), ягоды (**agoda*, ср. **agodišče* 'ягодное место'), грибы (**gъba*, **gribъ*), орехи (**orěxъ*), желуди (**želqdb*), корни (**korenъ*, собирательное **korenьje*), кора, береста (**kora*, собирательное **korьje*; **bersta*, **bersto*), хворост (**xvorstъ*, **xmyzъ* и др.), древесная смола (**smola*, **živica*...), березовый и кленовый сок (**sokъ*, **berz(ov)ica*...), различные травы (**trava*, **byль*, **byльje*, **zelo*, **zельje*...), используемые в пищу, в корм скоту (**sěno*), как лекарственные средства (ср. русск. *зелье* 'трава' → 'лекарство'), для хозяйственных поделок и т. д. Древесный гриб использовался как трут (**trьqtъ*) при добывании огня. Названия некото-

рых растений отсылают к технологии собирательства: **brusnica* 'брусника': **brusiti* 'срывать, счесывать', **brǫščyl'anǫ/*brǫščьlenǫ* 'бересклет; плющ': **brǫs(h)ati* 'срывать, сдирать', **česminǫ/*česmina* 'разновидность дуба': **česati* 'обрывать (листья), чесать' (ср. названия чеснока, получившего их по характерному отделению долек друг от друга), **grabǫ*: **grebǫ*, **grebti* (ср. латинское название граба *carpinus*: латин. *carpō* 'рвать, обрывать', литов. *skrōblas* 'граб': *skrabēt* 'скрести'), ср. еще, например, русск. диал. *руно* 'пучок хмеля с корнями' в связи с глаголом **rǫvati*. Весьма характерным для этой технологии является применение специальных гребней (**greby*) для счесывания ягод, листьев и под.

Анализ славянских названий грибов показывает, что, несмотря на возможную древность микофагии как культурного явления, широкое употребление в пищу многих видов грибов, отличающее славян от соседей (германцы, финны, тюрки, кавказцы грибов не едят, а балты и романские народы употребляют другие виды), носит довольно поздний характер. По-видимому, оно должно быть отнесено ко времени самостоятельной эволюции отдельных славянских языков. Нет общеиндоевропейских наименований грибов, близкие формы в балтийских языках обнаруживает лишь слово **bǫdla*, **bǫdlica* 'гриб, блицы', ср. литов. *budė*, *budis*; даже немногие праславянские наименования обычно прозрачны по своему строению и, следовательно, относительно новы. Вероятно, первоначально в рацион были приняты грибы видов *Agaricus* (рыжики, лисички, грузди и др.) — их названия по говорам очень устойчивы, а грибы видов *Boletus* (белый, подберезовик и др.) значительно позже — их наименования в современных славянских говорах чрезвычайно пестры и многообразны. Наличие слова **syrojědja* 'сыроежка' указывает на употребление некоторых грибов в пищу в сыром виде, в отличие, например, от гриба **pečerica*, само название которого свидетельствует о способе его употребления.

Особое место в материальной культуре древних славян занимала такая отрасль собирательства, как бортничество, трансформировавшееся впоследствии в усадебное, пасечное пчеловодство. Праслав. **medǫ*, восходящее к индоевроп. **medhu-* 'мед', свидетельствует о продолжении славянами традиции, обнаруживающей глубокую архаику. Бортничество — это уже не примитивное ограбление дупел с пчелиными гнездами, а деятельность, направленная на то, чтобы сделать источники меда постоянными. Помимо названия меда, праславянский язык располагает такими терминами, как **bǫčela* 'пчела', **rojь* 'рой', **bǫrtь* 'борть' ← 'просверленное, вырезанное', ср. латин. *forare* 'просверливать, продырявливать', нем. *bohren* 'сверлить, буравить' (что говорит о значительном прогрессе по сравнению с простым дуплом, **dup(ь)lo* 'дыра, яма' ← 'глубокий'), **laziti* 'выбирать (мед, соты)' и его узкодиалектный праславянский синоним **dediti*, архаичность осно-

вы которого хорошо согласуется с сугубой архаичностью этой хозяйственной отрасли как культурного явления, **lazivo*, **lazidlo* 'приспособление из веревок для взлезания на дерево с бортью', **lēglo* 'деревянное устройство для влезания на дерево', **kuriti* 'выкуривать пчел дымом', **kolda* 'колода, примитивный улей', **ulььь*, **bǫdolъ*/**dǫbolъ* 'улей', **košьь*, **košььnica* 'плетеный (!) улей', **lež(-aja, -akъ, -anъka, -ьнь)* 'горизонтальный улей-колода', **svepetъ* 'висячий улей', **lēt(-o, -ъkъ, -ъka, -va, -adlo, -akъ)* 'леток, отверстие в улье', **dьlъь* 'должея, планка, закрывающая отверстие улья', **pasěka* 'пасека' (первоначально — термин подсечного земледелия, см. выше), **borotina* 'то же' (буквально — 'место, где срублен лес'), **bǫčelinъь*, **bǫčelььnikъь/-ica* 'пасека', **dětъva*, **čььrva* 'детва, личинки пчел', **matera*, **matica*, **matъьka* 'пчелиная матка', **ьььskalьь* 'пчелы-разведчицы', **trǫtъь*, **trǫtььнь* 'трутень', **gnilььсь* 'болезнь пчел', **vъьzъьtъьkъь* 'взяток', **lip(ov)ььсь* 'липовый мед', **voskъь* 'воск', **sъьtъь* 'сота', **bъьrtььnikъь* 'бортник', **bъьrtoděььь*, **bъьčel'arьь* 'пасечник, пчеловод' и др.

Предназначенные в пищу продукты земледелия и животноводства и результаты присвоения (охоты, собирательства и т. д.) могли употребляться в сыром и приготовленном виде. Основные способы приготовления заключались в термической обработке — варке (глагол **variti*), испечении (**pekt'i*), жарении (**žariti*, **smažiti*, **pražiti*), — в сушении (**sušiti*) и вялении (**vędliti*), последнее также с возможным применением огня, заквашивании (**kvasiti*), засолке (**soliti*).

Преобладающими блюдами у славян были различные, большей частью из продуктов растительного происхождения, похлебки (**ьььjuxa*, отразившееся в русск. уха 'рыбный суп') и каши (*kaša*, по одной из имеющихся этимологических версий связанное с **kositi* и буквально означавшее 'сечка', ср. **рььšeno* и **krupa* в связи с глаголами **рьььxati* 'толочь' и греч. *χρῶω* 'бить, толкать' соответственно; этимология, связывающая слово **kaša* с **kvas-*, **kys-* 'квасить, кислый', неудовлетворительна).

Название хлеба **xlěbъь* заимствовано славянами у германцев, ср. готск. *hlaifs*, др.-верх.-нем. *hleib* 'хлеб' и др., первоначально означавшего формованный хлеб, ср. связь герм. **hlaiba-* с греч. *κλίβανος* 'посуда для выпечки хлеба', значение совр. нем. *Laib* 'коврига, каравай, буханка', англ. *loaf* 'булка, буханка; голова сахару'. В славянском германское заимствование образовало оппозицию с исконным **kruхъь* (первоначально — 'крошка, кусочек'), со специализацией первого в значении 'хлеб из кислого, дрожжевого теста', а второго — в значении 'пресный хлеб'. Название дрожжей (**droždъььje* и др. суффиксальные оформления) объясняется как производное от глагола **drozгati* 'мельчить, раздавливать, месить' с естественным развитием семантики 'месиво' → 'бродящая жидкость' → 'закваска', ср. словен. *drōzga* 'месиво; виноградные выжимки'. Культурные ассоциации приготовления пищи вообще весьма

значимы, вероятно, для любого этноса, а представления, связанные с испечением хлеба, и особенно дрожжевого, вырастают в европейских этнокультурных традициях и, в частности, у славян в один из самых грандиозных культурных символов, соперничать с которым могут лишь некоторые символы, восходящие к ткачеству и кузнечному мастерству.

Праславянская лексика, обозначающая различные виды и формы хлеба, довольно многочисленна: **lepexa*, **lepěška* 'лепешка', **kolačъ* 'калач' (от **kolo* 'круг, колесо'), **kolbъ* 'колоб', **korvajъ* 'коровай, ритуальный, свадебный хлеб' (наверное, связано с названием коровы; об ассоциации девушки, здесь — невесты, и телки вскользь упоминалось выше), **kъrъžъ* 'корж', **mlinъ* 'блин, пирог' (не смешивать с омонимичным **mlinъ* 'мельница', заимствованным из латыни через германское посредство), **pirogъ* 'пирог, хлеб с начинкой', **gъbanica/*gybanica* 'слоенный пирог', **grěnъka* 'поджаренный хлеб', может быть, **kovъriga* 'коврига' (этимологии ненадежны) и др. Разнообразие типов и названий хлеба стоит в прямой зависимости от его роли в культурно-хозяйственном обиходе и рационе славян. Судя по ряду названий, уже в праславянское время различные виды хлеба четко разделялись на употребляемые повседневно и отмеченные особыми семиотическими функциями, предназначенные для употребления в разного рода ритуалах и праздничных трапезах.

Оседлый образ жизни возможен лишь при наличии долговременных жилищ, образующих постоянные поселения. Климатические условия, в которых находились древние славяне, требовали надежных отапливаемых построек.

Слово **domъ*, по-видимому, не было основным наименованием жилой постройки, с ним более связываются понятия, группирующиеся вокруг идеи семьи как социальной единицы, ср. развитие на базе **dom-* таких обозначений, как русск. *домовик* 'хозяин', *домовитый*, *домочадец*, *домашний* (в противоположность *диному*), *домой* 'к себе, в том числе на родину' и т. п. В связи с затронутыми аспектами семантики слова **domъ* нелишне напомнить, что русский «Домострой» — это не руководство по постройке домов, а правила устройства семьи². Не было основным названием жилого строения и слово **xortъ/*xорта*, которое скорее означало постройку, отличную от других, «стандартных», по размерам, высоте и т. п., ср. русск. *хоромы*, что позволило позже применить это слово к постройкам культового назначения (*храм*). В карпато-балканском ареале на роль основного тер-

² Суждения подобного рода в некоторой степени ослабляются тем обстоятельством, что слова, связанные с обозначением жилища и его частей, вообще с легкостью перетекают из сферы чисто технических наименований в сферу социальную, приобретая возможность употребляться в тех же контекстах, что и современное слово *кровь*: *иметь крышу над головой, иметь свой угол, ни кола ни двора* и под.

мина 'жилище, жилой дом' претендует праслав. **kqtja*, очевидным образом связанное со словом **kqtъ* 'внутренний угол, угол в помещении' (семантический коррелят, 'внешний угол', обозначается обычно как **qgzlъ*). При этом существенно, что славянские продолжения и **kqtъ*, и **kqtja* нередко включают в свою семантику указания на связь с очагом, печью ('угол рядом с печью; кухня; часть дома, где располагается печь; угол печи' и под.). Связь угла и печи характерна прежде всего для помещений земляночного и полуземляночного типа. Кстати, о (полу)земляночном типе первоначального жилища славян свидетельствует и различие названий лестницы; в современном русском языке *лестница* обозначает две различные реалии: лестницу в грунте, со ступенями, — и лестницу переносную или приставную, с перекладинами, в праславянском, как и в некоторых современных славянских языках, они четко различались терминологически — **lěstnica* (и др.) и **sъходъ*, **sъhody* (последнее и относилось специально к землянке; ср. еще **lazivo* 'лестница, вход').

Другое название жилой постройки с печью, **jьstъba* → изба, является заимствованием из германских языков, по одной версии, или, по другой, параллельно с германским и независимо от него заимствовано из вульгарной латыни, где обозначало также отапливаемое помещение: ср. итал. *stufa*, франц. *étuve*, провансальск. *estuba* 'баня, парилка' ← нар.-латин. *extūfare* 'испаряться'; в арабских источниках *itba* упоминается как обозначение бани у славян. К заимствованиям относятся и слова **xyža*/**xyša* (далее **xyžina*), **xalupa*, **kolyba* — из германских языков, **xata* — из иранских. К весьма важным в славянской строительной терминологии относится слово **klěть*, обозначавшее вспомогательную постройку более легкой, чем основное, жилое, строение, конструкции, использовавшуюся для хозяйственных надобностей, с рефлексацией в поздних языках в значениях 'кладовая, амбар, чердак, подвал, сарай, хлев'.

Достаточно обширен и в большой своей части хорошо членим, словообразовательно прозрачен, а тем самым и относительно нов, репертуар праславянских названий конструктивных элементов постройки, деталей интерьера и т. п.: **brъvьno*, **žьrdь*, **stzlъpъ*/**stzlъbъ*, **stropъ*, **stromъ*, **kroky*/**krokъve* 'стропило' (это слово некоторые исследователи, опираясь на его этимологические связи — ср. **krokъ* 'шаг', — считают свидетельством наличия у славян жилищ с двускатной кровлей; на наш взгляд, **kroky* правильнее понимать не как 'А-образная, шагообразная кровельная конструкция', а как 'конструкция с использованием рассохи, раздваивающейся, вилкообразной подпорки', ср. польск. диал. *krokacina* 'разветвление', русск. диал. *кроква* 'лесина с боковым корнем', *крековистый* 'сучковатый, ветвистый (о дубе)' и под., что, впрочем, не исключает — но и не утверждает специально — наличия у славян построек с двускатными крышами), **lemęgъ* 'балка, стропило; пригне-

тающая жердь', **krovъ*, **krovja* 'кровля', **kryša*, **strěxa*, **selmę* 'конек крыши', 'брус', **gręda*, **matica*, **lava*, **lavica*, **stěna*, **zidъ*, **zъdb* 'стена' (славянские продолжения и индоевропейские связи этого слова, ср. польск. *zdun* 'гончар', латыш. *zīest* 'обмазывать глиной', готск. *dejgan* 'месить, мять', латин. *tingo* 'мажу, мешаю, формую' и др., показывают, что первоначально оно обозначало стену, вероятно, плетеную; обмазанную глиной, впоследствии, с развитием строительного искусства, уточнившись в значении 'каменная стена'; с этим словом связано обозначение строителя, *зодчего*), **dvъrъ*, **okъno*, **prozorъ* 'окно' (особое индоевропейское название окна отсутствует, поздний характер славянских названий окна, заключающийся в прозрачности их строения, осязаемой метафоричности 'окно' — 'глаз' и проч., подтверждает соображения историков материальной культуры о позднем возникновении окна как реалии, взявшей на себя одну из первоначальных функций двери), **obdvъrje* 'ободверье', **porъgъ* 'порог', **polъzъ*, **podloga*, **tylo*, **mostъ*, **paluba* 'пол' (последние два слова относятся специально к настилу, в отличие от утоптанного земляного пола), **stъpenъ* 'ступень', **peridlo...*; печи и ее деталей: **pektъ*, **čelo*, **čelesno*, **ěstje* 'устье', **podъzъ*, **dymovolkъ* 'дымоход'...; различных помещений: **pokoъjъ*, **gorъnica*, **sěny*, **pogrebъ*, **podpolъje...*; хозяйственных построек: **xlěvъ*, **jevinъ*, **košara*, **obora*, **konura*, **kotuxъ*, **sъsěkъ*, **staja*, **kolъna...*; двора и ограды: **dvorъzъ*, **dvorišče*, **ъjъzgorda*, **gordja*, **vorъzъ*, **zavorъzъ*, **čęstokolъzъ*, **tynъzъ*, **prędъslo* 'прясло', **vorta* 'ворота', **verěja...* Понятие 'ограды, ограждения' лежит в основе славянского апеллятива 'город' — **gordъzъ*.

Планировка поселений, свойственных древним славянам, не сводится к одному типу. Разновидность поселения, вытянутого по обе стороны вдоль дороги, отразилась в названии **ula*, **ulica* (ср. греч. *αὐλών* 'овраг', *ἔναυλος* 'русло', слав. **ulъjъ* 'улей', с реконструируемым первоначальным значением 'пустота вдоль ствола', ср. литов. *aulinis* 'голеннице', греч. *αὐλός* 'дудка', норвеж. *aul* 'трубка, стебель (полый)'). Другой тип совместного поселения, круговой, отразился в слове **okolica* ← **kolo* 'колесо, круг' (ср. *околица* 'граница деревни'), а также в слове **obytъjъ* 'общий' ← **obytjo* 'то, что вокруг', ср. латыш. *ap* 'около, вокруг' (ср. далее, с переходом в область социальной лексики и семантики, — *община*, *общество*, *сообщение* и под.; этот переход виден и в производных от **kolo*: ср. севернорусск. *окол* 'деревня', *околок* 'небольшая деревня', и, далее, *окольчана* 'жители одной деревни, околка', *околяна* 'жители одной деревни, окола', но и, с семантическим развитием вплоть до энантиосемии, 'сторонние, чужие люди', 'незванные гости').

Важный праславянский строительный и хозяйственный термин **koldeъzъ*, а также **koldъnъnъsъ* 'колодец', связан со словом **kolda* 'колода' и относится главным образом к колодцу со срубом, однако эта связь представляется вторичной — результатом трансэтимологизации слова, имевшего иные истоки (раннее заимствование из герм. **kaldinga-*, про-

изводного от **kald*- 'холодный', ср. собственно слав. **studenьсь* 'источник, родник' в связи с **studenь(jь)* 'холодный').

Материальная культура славян, как можно заметить, носит ярко выраженный «деревянный» характер. Роль дерева, древесины в хозяйственной деятельности славянина, обусловленная оседлостью и нахождением в умеренной климатической зоне, богатой лесом, столь велика, что может считаться определяющей для развития как большинства сторон внешней, так и многих сторон внутренней, духовной жизни человека, принадлежащего славянскому племени. По этому поводу достаточно упомянуть, что понятия 'здоровье' и, по одному из этимологических толкований, 'дружба' выражаются в славянском тем же корнем, что и 'дерево', ср. **dereцо*- 'дерево' ← индоевроп. **drey*-/**dru*- 'крепкий, прочный' — **sъdorvъje*, **drugъ*. Впрочем, славянскими языками подобные семантические связи, конечно, не ограничиваются, ср. латин. *robur* 'крепость, мощь; бодрость' ← 'древесина дуба'.

Археологические свидетельства об уровне ремесел, связанных с обработкой дерева, весьма скудны и ненадежны, чему причиной сильная подверженность древесины тлению. Показания народной терминологии, сохраняющейся с праславянских времен, в подобных случаях приобретают значение исключительных.

Важнейшим глаголом, обозначающим разрубание, рассечение древесины, был **sěko*, **sěkt'i*, который вместе со своими производными, упоминавшимися выше, когда речь шла о подсечном земледелии, относился главным образом к вырубке леса. Специально строительным термином был глагол **rqbiti*, но строительное значение 'рубить' → 'срубить, строить из дерева' развилось у него вторично, первоначальное же его значение — 'обрабатывать край', ср., во-первых, отсутствие среди старых названий рубящего орудия, топора, слов с корнем **rqb*- и, во-вторых, праслав. **rqbъ* 'край, обрезанный кусок', в частности, 'край полотна', 'грубая ткань' (ср. еще: *подрубить* края полотна). Основное название рубящего орудия — **sekyra* 'орудие с узким прямым лезвием для рубки, но не обработки дерева' — весьма архаично. Весьма древним является наименование орудия **teslo*, **tesla* 'орудие с поперечным расположением лезвия, предназначенное для обработки, но не рубки дерева'. Название **toporъ* существенно более ново в славянском и относится к орудью с длинным дуговым лезвием, предназначенным для обработки дерева. Это слово имеет признаки праславянского заимствования (скорее всего из иранских языков) и пришло в славянский язык вместе с импортированной реалией; помимо строительного орудия оно означало и боевое оружие.

Славянам был известен довольно богатый деревообрабатывающий инструментарий: долото (**delbto*, **dolbto*, производное от глагола **dьlbiti*, **dьlbtі* 'долбить'), сверло (**svьrdьlo*, **svьrdьlъ*), снаряд для сглаживания древесной поверхности (**strugъ*), двуручный скребок

(*skob(b)lb), нож (*nožь, производное от глагола *nъziti/*nizati 'прокалывать'; современный нож, орудие режущее и скобящее, воспринял свое название от инструмента колющего) и др. Для раскалывания древесины вдоль волокон использовались клинья (*k(ъ)linъ — из *kolti 'колоть'). Наименование пилы (*pila) заимствовано от германцев и, как показывает анализ, втянуто в плотничью терминологию вторично (в самих германских языках пила обозначается иным корнем, ср. нем. *Säge*, родственные образования — ср. русск. *напильник* и др. — относятся к орудью с зазубринами, использующемуся для обработки металла).

Среди наименований посуды, изготовленной из дерева долбленым, праславянским происхождением отмечены *koryto 'корыто' с недостаточно прозрачной историей (основательнее прочих этимология, объясняющая слово соединением префикса *ko- с *ryti 'рыть, углублять'), *stōpa 'ступа' (праславянский германизм), *kadьlbъ 'долбленая колода' (производное глагола *dbliti), *nъktji, род. п. *nъktjьve 'ночвы, квашня, корытце' (ср. родственное герм. *nakwan- 'челн' — из индоевроп. *nāц- 'судно'), *lъžьka/*lъžica 'ложка' — уменьшительное от *lъža ← индоевроп. *luǵh-/leuǵh- 'ломать'. (Представляется достаточно вероятным родство с приведенным названием ложки термина, относящегося уже скорее к области транспорта, средств передвижения, — *lyža 'лыжа'). Из прочих обозначений, связанных с технологией долбления древесины, следует указать праславянский строительный термин *želbъ 'жолоб', который представлял собою первоначально, видимо, расколотый вдоль ствол дерева с отрухляевшей или выдолбленной сердцевинной (одна из имеющихся этимологий этого слова, указывая на способ изготовления жолобов, связывает его с греч. γλάφυ 'выдалбливать, выцарапывать' ← индоевроп. *gelbh-).

Бондарное дело является технологией более позднего и сложного характера по сравнению с изготовлением посуды и другой утвари посредством долбления. Тем не менее важные термины бондарного производства обнаруживаются в праславянском словаре, хотя иной раз и локально ограничены: *klepьka 'клепка, составная часть стенки и дна бочки, кади и т. д.' из *klepati 'бить, стучать', *obvodъ 'обод', *obrōčь 'обруч', *qtorъ 'утор, место соединения боковых и донных клепок' от глагола *terti 'тереть, притирать, подгонять'. О сравнительно позднем характере бондарного производства и его сложения под внешними влияниями свидетельствуют заимствования, послужившие названиями посуды: *kadь 'кадка' (из греческого), *bъci, род. п. *bъcььve 'бочка' (по-видимому, из германского), *bъcь → *bъcььka 'бочка', само название ремесленника русск. *бондарь*, польск. *bednarz* 'бондарь' (из немецкого). О связи слова *kъbьlbъ 'ведро; мера' с определенным способом изготовления деревянных сосудов судить затруднительно, но оно тоже является германизмом.

Технология плетения, имеющая весьма древние истоки, в той области, которая связана с использованием дерева и продуктов его пер-

воначальной обработки, отражается в праславянских терминах *plesti 'плести', *plo(k)tъ 'плот, плетень, изгородь и т. д.', *košъ 'корзина', lqkzno 'лукошко', *kǫrzina 'корзина' (возможно, из *ko-ubr̥zina, ср. *ubr̥z(a)ti 'связывать, сплетать'), *lyko 'лыко', *sito 'сито', *rěšeto 'решето' и др.

Еще одно название посуды — *korьsъ 'корец', скорее всего производное от *kora; по-видимому, наиболее привычным было изготовление корцов из бересты. Праславянское слово *vĕdro на технологию изготовления или материал для него не указывает, название отражает назначение сосуда: его этимологическая связь со словом *voda вполне аналогична соотношению между греч. ὕδρῖα 'сосуд для воды, ведро, кувшин': ὕδωρ 'вода'.

Переходя к сжатому обзору лексических данных о состоянии славянского керамического производства, следует отметить довольно парадоксальную вторичность гончарной терминологии — при том, что само гончарство, безотносительно к применению или отсутствию гончарного круга, является одним из древнейших великих культурных приобретений, к которым были причастны и славяне. И более ранняя славянская гончарная лексика, и более поздняя, сложившаяся с появлением гончарного круга, включают в себя главным образом термины, заимствованные из терминологических систем других ремесел, или слова, специализировавшиеся в «гончарных» значениях, ср., например, *krqǫgъ, *kolo, *kolovortъ, *točьkъ 'гончарный круг' ← 'круг', 'колесо', 'сверло', *tokъ 'быстрое (вращательное) движение' и т. п. Названия оси гончарного круга нередко заимствуются из текстильной терминологии: *verteno, *šidlo, *spinь (из первоначальных значений 'веретено', 'шило', 'шпенек, острый конец веретена') и т. д. В отношении несамостоятельности гончарной терминологии весьма показательны обозначения (обычно локальные и, вероятно, послепраславянские) простейшего деревянного орудия, облегчающего формовку посуды на круге: *nožikъ, *stružьka, или дощечки, с помощью которой круг опирается на сидение гончара: *lisičьka, *konikъ, *(j)arьtьse «яремцо», *rǫčьka, в которых отчетливо видны результаты метафоризации, действовавшей одновременно с лексикализацией уменьшительных форм. Один из глагольных элементов гончарной лексики, *vajati, который сейчас известен в основном во вторичном или даже «третичном» значении 'высекать из камня', восходит к индоевроп. *uoi- 'вить, плести' (с удлинением корневого гласного: *uāi-) и на лексико-семантическом уровне отражает, таким образом, генезис гончарной технологии из плетения: производство лепной глиняной посуды возникло из обмазывания сырой глиной изделий вроде корзин, с последующим выжиганием основы одновременно с приданием прочности глине путем обжига. Приведенная реконструкция праслав. *vajati подтверждается другим, родственным праславянским глаголом со значением 'лепить, фор-

мовать глиняную посуду' — **szvijati*, связь которого с **viti* 'вить, плести' более наглядна. Вторичной и поздней можно считать и терминологию обжига.

Все это, однако, говорит не об относительной инновационности гончарства самого по себе, но скорее о примитивности первоначального керамического производства, почти не нуждавшегося в специальной, собственной терминологии и удовлетворявшегося общезыковой лексикой. Гончарство у славян долго сохраняло характер весьма незатейливого домашнего промысла.

Из лексики, связанной с обжигом формованной глины, следует выделить важные названия, группирующиеся вокруг праславянской лексемы **gъrnъ*. Само это слово к обозначению гончарной печи применяется редко и лишь у восточных славян, оно относится преимущественным образом к кузнечному горну. Однако значение 'гончарный горн' у слова **gъrnъ* можно считать некогда общеславянским, если учесть производные от этого слова названия горшка: **gъrnъkъ*, **gъrnъсь*, образованные как уменьшительные формы. Ареалы их распространения не совпадают с территориями, на которых **gъrnъ* известно как обозначение гончарного горна, что и позволяет предполагать более широкое в прошлом употребление «гончарского» значения этого слова. Сюда же относятся и названия горшка **gъrnъščьkъ*, **gъrnъščikъ* (→ русск. *горшок*, укр. *горщик* и др.). От деминутива **gъrnъсь* образовано название гончара: **gъrnъсарь*. Как термин главным образом кузнечного ремесла функционирует производное **gъrnidlo* 'горн', но оно почти не известно народным говорам и является древним диалектизмом.

В связи с обозначением горна уместно упомянуть и название печи **pekt'ь*, а также слово для обозначения 'открытого очага' **ognišče*, поскольку их соотношение отражает некоторые моменты эволюции славянской материальной культуры. Между первыми двумя лексемами отношения развивались по пути семантической дифференциации, специализации в значениях 'печь для обжига' (в примитивной металлургии, гончарстве) и 'печь для обогрева жилища и приготовления пищи', роль последнего неуклонно снижалась с утратой важности в славянской культуре такой реалии, как открытый очаг, который не вписывался в общий характер оседлой славянской культуры и сохранялся лишь на ее периферии, например, в пастушеском обиходе.

Не может не привлечь к себе внимания близость, а иной раз и полное формальное тождество наименований посуды, в частности глиняной, и названий водного транспорта, корабля, судна. Вообще говоря, в этом нет ничего удивительного или редкого. Подобные пересечения двух терминологических сфер достаточно обычны в индоевропейских языках (ср. греч. *γαλός* 'ведро, подойник' и 'купеческий корабль', латин. *alveus* 'корыто' и 'челнок', *corbita* 'грузовое судно', ср. *корвет*, и *corbis* 'корзина', праслав. **korabъ* 'корабль' и **korbъ* 'короб, корзина')

(греческие истоки славянского названия корабля, вопреки наиболее популярной этимологической версии, недостоверны), нем. *Schiff* 'судно' и диал. 'резервуар для воды, вмурованный в очаг', праслав. **oldī* 'ладья' и родственное ему праскандинав. **aldōn-* 'корыто' и мн. др.). За ними, как правило, стоит сходство в технологии изготовления ('долбленка', 'плетенка' и т. п.). Анализ праслав. **obkrętz* (→ серб.-хорв. *obkrut* 'сосуд', польск. *okręt* 'корабль') возвращает нас к роли плетения в становлении керамической техники: первоначальное его значение — 'оплетенное, окрученное'. По всей вероятности, сходной семантической историей характеризуется и слово **čerpъ* 'черепок', ср. индоевроп. **kr-/ker-* с синкретичной семантикой, продолженное, помимо прочего, в слав. **krōtiti* 'крутить'. (Генезис гончарства из технологии плетения отражается, естественно, не только славянскими лексическими данными. Яркой семантико-типологической параллелью славянским фактам служит, например, нем. *Flasche* 'бутылка' ← герм. **plokskō* 'плетенка'). В отличие от затронутых случаев, другое общее наименование посуды слав. **sōdъ*, также пересекающееся с терминологией водного транспорта, ср. **sōdъno* 'судно', скорее отражает технологию составления, соединения, склепывания (**sq-* 'вместе, воедино' + *-dъ*, последнее — к индоевроп. **dhē-* 'класть, ставить; делать').

Еще одним важнейшим ремеслом славян, связанным с огнем, горном, высокими температурами, являлось кузнечное дело или, шире, примитивная металлургия. При общем «деревянном» облике древнеславянской материальной культуры некоторая часть земледельческого, плотницкого и др. инструментария была исключительно железной. Железо (праслав. **želězo*) было у древних славян, впрочем, как и в большинстве культур новой эры вплоть до современной, металлом *par excellence*, хотя, разумеется, им были знакомы и другие металлы (**zolto* 'золото', **sъrebro* 'серебро', **mědъ*, **olovo*, вероятно, **svinьcъ* 'свинец').

Названия железа и руды могут пролить свет на источник получения железа древними славянами до обнаружения и освоения горнорудных месторождений. Праслав. **ruda* — субстантивированное прилагательное из первоначального словосочетания **ruda zemja* 'красная (бурая) земля', обозначавшего бурый железняк. Этимологическое тождество названий железа и органа секреции — железы (**žel(e)za*) и их близость названиям животной или растительной выпуклости, вздутию — **žely*, **želъvakъ* 'желвак', приводит к идее о том, что первоначальным источником железа у славян был болотный железняк со свойственной ему комковатой структурой. О том же происхождении раннего железа, возможно, говорит и его трудное для этимолога латинское наименование — *ferrum* (допустима, как считают, реконструкция **fersom* ← **dhersom* с дальнейшим сближением со слав. **dresva*, **drъsva* 'дресва, осадочная порода'). Культура болотного железняка как наиболее ран-

няя форма примитивной металлургии была, насколько можно судить, общей для ряда племен Центральной и Восточной Европы.

Славянская кузнечная терминология в целом отличается оригинальностью.

Основной используемый в ней глагол **kuti/*kovati*, хотя и имеет индоевропейские формальные параллели, является семантической инновацией ('бить' → 'ковать'), правда, некоторые производные от него находят образцы аналогичного семантического развития и в других языках, ср. праслав. **nakovъ* 'наковальня': латин. *incus* ← **encūds*, ср. *sūdō* 'бью, стучу'; др.-англ. *onhēaw* 'наковальня', ср. герм. **hauan* 'бить'. От этого глагола произведены названия кузницы: **kuznъ*, **kuzn'a*, **kuznica* и др.; названия кузнеца, достаточно многочисленные, разнообразные по суффиксальному оформлению, локально ограниченные и свидетельствующие об относительной новизне и самостоятельности славянской кузнечной лексики: **kovaľь*, **kovačь*, **kovařь*, **kuznъсь*; естественно, наименования орудий (**kovaldo* 'наковальня', 'молот'...) и предметов — результатовковки (**kovanъсь* и др.). Для характеристики древней славянской культуры представляет интерес ряд значений у производных от глагола **kovati*: серб.-хорв. *kovati* 'замышлять зло', укр. *кувати лихо* 'причинять вред', чешск. *kováni* 'злой умысел', русск. *ковы* 'тайный злой умысел', ст.-слав. *ковьникъ* 'заговорщик', **kovařnъjъ* 'искусный' → 'лукавый, коварный, вероломный', **kъznъ* 'искусство, художество', 'происки, козни, хитрые, злонамеренные проделки', чешск. *kouzlo* 'колдовство, чары', белорус. диал. *кўзла* 'залом, закрутка из колосьев в поле, сделанная с колдовскими целями' и др. Все приведенные значения являются вторичными по отношению к «кузнечной» семантике и очевиднейшим образом соотносятся с представлениями о том, что кузнечное ремесло сопряжено с владением необщедоступным знанием, и о кузнеце как человеке, являющемся с нечистой силой, — представлениями, которые отразились во множестве фольклорных мотивов и сюжетов, а также в поздней литературе, ср. образ кузнеца Вакулы в «Ночи перед Рождеством» Гогаля (аналогичные представления имеются относительно плотников, печников, пастухов, охотников, но они выражены не столь ярко и не дали таких отражений в лексике); из внешних, неславянских параллелей можно упомянуть нем. *Ränke schmieden* 'строить козни, интриговать', где глагол буквально значит 'ковать', а также образы германской низшей мифологии — цвергов, гномов, альвов, известных как искусные кузнецы.

О связи ранней славянской металлургии с железоделательным искусством центральноевропейского культурного ареала, в частности о контактах с древнеиталийскими и древнегерманскими племенами указывает, помимо упомянутых лексических явлений, еще ряд кузнечных терминов: **ěstěja* 'отверстие, устье плавильной печи' (ср. прагерм.

essjō* → нем. *Esse* 'кузнечный горн'; наличие у немецкого слова диалектного значения 'дымоход, вытяжная труба' содержит в себе свидетельство об эволюции к печи с двумя отверстиями от примитивнейшей печи с одним отверстием, совмещающем в себе и устье для закладки топлива, доступа воздуха, и вытяжную скважину, что очень близко к первоначальным курным печам в жилищах), **vygnь* 'кузница' (ср. неисконное герм. **úhwn-* → нем. *Ofen*, ведущее в конечном счете к индоевропейскому обозначению огня **egnis*/ǵnis*), **kladivo* 'молот' (ср. латин. *gladium, gladius* 'меч'), **moltъ* 'молот' (ср. латин. *marculus* ← индоевроп. **moltlos*, латин. *malleus* 'молот, колотушка'), **svьrdьlъ* 'сверло', также и кузнечный термин (ср. герм. **swerda-* 'меч', нем. *Schwert*) и др.

В отличие от других индоевропейских языков семантическую инновацию в славянском представляет собою название кузнечного меха **měxъ*, произведенное от названия шкуры, меха овцы, бурдюка (индоевроп. **mois-*, **moisk-*), откуда далее также слово *мешок*. Названия кузнечного меха, которое было бы общим не только для индоевропейских языков в целом, но и для балто-славянского, центральноевропейско-славянского культурных кругов более поздних эпох, неизвестно. Это говорит о позднем сложении самой системы поддува в железодельном производстве. Отчасти эти соображения подтверждаются и поздним, узкорегionalным (ограничение лишь восточнославянскими языками) характером праслав. **dъtьna* → русск. *домна* (от глагола **dōti*, **dъtō* 'дуть').

Славяне применяли закаливание металла, ср. наличие глагола **kaliti* и производных в «железодельных» значениях: **kalenje*, **kalidlo*, **obkalina* 'окалина' и др. Технология закаливания видна из этимологии этого слова: погружение разогретого металла в воду, снег или раствор глины, ср. **kalъ* 'грязь, глина и т. д.'. Слова **nado* 'накладка, уклад, полоска металла, наваренная на источившееся лезвие железного орудия' (ср. серб.-хорв. *надо* 'сталь', словен. *nado* 'накладная стальная полоса'), **naditi* 'наваривать, наклепывать' (сложение *na-* с корнем **dě-* 'класть, ставить, делать', индоевроп. **dhē-*) показывают довольно раннее знакомство славян с технологией, обеспечившей в дальнейшем высокое качество славянского холодного оружия.

Исключительно важное место среди ремесел, известных древним славянам, занимало текстильное производство.

Пожалуй, ни одна из отраслей традиционной материальной культуры не оказалась столь насыщенной культурной символикой, как ткачество. О чрезвычайной важности этой области свидетельствует формирование на основе текстильной лексики множества выражений, относящихся к сфере духовной культуры, социальных и этических понятий, значений, связанных с живым и вещным миром, ср., например, слова и выражения *основа, основание, путеводная нить, клубок про-*

тиворечий, мыкать горе, ткань (в биологии), полотно дороги и мн. др. или, обращаясь к другим языкам, латин. *linea* 'льняная нить', давшее слово *линия* с богатым спектром конкретных и абстрактных значений, *tela* 'ткань' → 'план, замысел', *textum* 'ткань' → 'связь, соединение; строение', ср. *текст*, *filum* 'нить' → 'форма, образ, способ', др.-исл. *audna* 'судьба' (**audh-* 'ткать'), нем. *spinnen* 'прясть' → 'замышлять интриги', 'выдумывать небылицы, плести' (для выражения этих значений в славянских языках, как упоминалось, обычны глаголы, связанные с процессами ковки и плетения), *haspeln* 'мотать пряжу' → *haspelig* 'беспокойный, суетливый', *Knäuel* 'клубок' → 'толпа', англ. *the thream of life* 'нить жизни', *spindle side* 'женская линия рода' при *spindle* 'веретено', франц. *travailler* 'работать' при *travouil* 'мотовило' и т. п. во всех европейских языках.

Прядение и ткачество чрезвычайно долго оставались чисто домашними занятиями, и при этом почти целиком женскими по своему характеру. Праславянскими являются почти все основные термины, относящиеся к традиционному народному текстильному ремеслу: **pręsti* 'прясть', **szkati*/**sukati* 'сукать', **motati* 'мотать', **tzkati* 'ткать', **snovati* 'сновать', **volkzno* 'волокно', **prędja* 'пряжа', **klzkz* 'клок', **mykati* 'мыкать', **pačesъ*, **jъzgrebъje*, **xlъpъ*, **xlъpъje*, **kostra* 'отходы при трепании и чесании волокна', **kqdelъ* 'кудель', **pasmo* 'пасмо', *nitъ* 'нить' (первоначально — только из растительного волокна), **žica* 'шерстяная нить', **klqb(zk)ъ* 'клубок', **obsnova* 'основа', **qtzъkъ* 'уток', **verteno* 'веретено', **krosno* 'кросно', **motovidlo* 'мотовило' (второй компонент этого сложного слова, *-*vidlo*, содержит в себе указание на происхождение мотовила из раздвоенной ветви, развилки, — из индоевроп. **uei-* 'вить, гнуть', откуда же слав. **větъvъ* 'ветвь'), **brdo* 'бердо', **čьlnъkъ* 'челнок', **blizna* 'близна, пропуск нити в ткани', **tzkačъ* 'ткач', **tzkadlъja* 'ткачиха' и т. д.

Ткацкий станок, по-видимому, самое сложное техническое устройство, применявшееся древними славянами, также имеет праславянское и даже, возможно, праиндоевропейское название: **stanъ* ← индоевроп. **stānu-*/**stāno-*. Этимология этого слова, будучи вполне недвусмысленной с формальной стороны (название устройства является отглагольным существительным, связанным со слав. **stati*, **stojati* ← индоевроп. **stā-* 'стоять'), служит тем не менее предметом разногласий между историками языка и материальной культуры: понимать ли его как свидетельство вертикальной конструкции ткацкого станка, известного праславянам (в противоположность эволюционно более позднему, вторичному горизонтальному стану), или же название мотивировано представлением о неподвижности станка. Более обоснованной кажется вторая версия.

Многие продукты ткачества — ткани — отмечены праславянским происхождением: **tzkanъ* 'ткань', **xъlstъ*, **novina* 'холст', **polъno*

‘полотно’, **verta*, **vertbje* ‘рядно, грубая ткань’, **l̥n(èn)ina* ‘льняная ткань’, **sukъno* ‘сукно’... В конце праславянского периода, с усилением внешних, межэтнических контактов, в праславянском языке появились названия текстильного импорта, в частности, шелковых тканей, идущих, в конечном счете, с востока: **szvila* (вероятно, собственно славянское, от **viti* ‘вить, свивать’), **gъdovabjь* ‘шелк, годовабль’, возможно, **šьlkъ* ‘то же’ (германизмы).

Естественным продолжением «текстильной» проблематики было бы обращение к портняжному искусству. Однако эти две области терминологически связаны друг с другом, по крайней мере в праславянской ситуации, весьма незначительно. Вообще шитье одежды из ткани, как логично это представлять, развилось, по-видимому, из более раннего скрепления «полотен» природного происхождения, прежде всего кож. На это отчасти может указывать имя инструмента **šidlo*, производного от основного глагольного портняжного термина **šiti* (который дал наименования деятеля **šьvьсь*, **šьvēja* ‘швец, швея’), но никогда не обозначавшего собственно швейное орудие — ‘иглу’, а только ‘шило’, т. е. инструмент для прокалывания. С упомянутым обстоятельством хорошо согласуется использование глагола **šiti* в сапожном деле, применительно к операциям с нетканым материалом, кожей (как, видимо, значительно позже, и в плотничьем ремесле: *шить месом*, *обшивка* и т. п.). Термин же **ьgъla* ‘игла’ вовлечен в лексическую сферу изготовления одежды, из других технических областей, где употреблялся в значениях ‘перекладина’, ‘скрепа’, ‘прут, соединяющий концы воловьего ярма’, ср. родственное ему слово **ьgo* ‘ярмо, иго’ — из индоевроп. **iugóm* ‘вололье ярмо, иго’ **iey-* ‘связывать’ (ср. названия ярма др.-инд. *yugám*, латин. *iūgum*, греч. ζυγόν, готск. *juk* и др.). Появление слова **ьgъla* ‘игла с ушком’, вероятно, вызвано гениальным совмещением операции прокалывания ткани или иного материала с продеванием нити, что было в свою, весьма давнюю, пору чрезвычайно серьезным технологическим прогрессом.

Состав наиболее существенной портняжной лексики тоже является праславянским: **šьvъ* ‘шов’, **krojiti*/**krajati* ‘кроить’, откуда севернославянское название деятеля **kравьсь* ‘портной’, **stьgati* ‘стегать’, **stьžьkъ* ‘стежок’, **qъzьlъ* ‘узел’, **rъbъ* ‘кайма, шов, рубец’, **porti* ‘пороть’, **napьrstъkъ* ‘наперсток’ и др. Он мало подвержен изменениям и тем самым отражает консервативность этого сугубо домашнего до самого последнего времени занятия.

Выработка кожи из шкур животных долго оставалась у славян в границах простейшей сыромятной техники: ср. **męti* ‘мять’, **kožemęka* ‘кожемяка’, **mędlo* ‘мялка’, **pędlo* ‘пяло, распялка’, **męzdra* ‘мездра’... Технология квашения и дубления шкур в рассолах и настоях дубовой, ивовой коры (ср. **dъbiti* ‘дубить’; использование ивы отразилось лексически в ярославском диалектизме *ивина* ‘кора

для дублирования овчин'), является, по видимости, сравнительно поздним приобретением. Из шкур изготовлялись ремни (**remy*, род. п. **remene*) и кожи для шорного производства, а также обувь и одежда.

Состав праславянских названий различных видов одежды (и обуви) достаточно богат, что отражает ее разнообразие, которое в свою очередь вызвано проживанием древних славян в умеренной климатической зоне с характерными для нее сезонными перепадами температур и известным разнообразием дарованных природой средств существования: **odědja*, **pъrtь* 'одежда', **riza*, **sorka*, **košul'a*, **rqbъ*, **rqbaxa* 'рубаха', **jъzpodьnica* 'нижняя рубаша', **pon'eva* 'понева', **s(ъ)vita*, **gun(')a*, **sukъn'a* 'виды верхней одежды', **plaxъta* 'вид юбки', **nogavica*, **gatja* 'штаны', **xolča* 'штанина', **xol'eva*, **kolša* 'чулок, штанина', **šuba* 'шуба', **kožuxъ* 'кожух, тулуп', **plაšъь* 'плащ', **platъ*, **ubrusъ*, **xusta*, **červъь* 'головные уборы', **vortъ* 'воротник', **obplektje* 'оплечье, ворот, накидка', **pola* 'пола', **podolъ* 'подол', **rqkavъ* 'рукав', **pojaсъ*, **perzъ*, **čersъ*, **torkъ* 'пояс', **gatjъnikъ* 'пояс, шнурок', **onutja*, **obutja* 'онуча', **rqkavica* 'рукавица', **pigu*, род. п. **piguъve* 'пуговица'; **obuvъ(je)*, **obutja* 'обувь', **pъrъшьнь* 'поршень, кожаная обувь', **lapъть*, **kovъrъзьнь* 'лапотъ' и др.

Славянские отражения праславянских слов, относящихся к одежде, демонстрируют семантическую пестроту, обозначая несходные виды одежды (ср., для примера, родство современных русских слов *платок* 'прямоугольное головное покрывало', *платье* 'цельная женская одежда, покрывающая тело от плеч до ног', но сохраняющего и прежнее значение 'одежда вообще, верхняя одежда', а также, возможно, *плащ* 'легкое непромокаемое пальто', что, впрочем, сопряжено с некоторыми формальными сложностями). В связи с этим точное соотнесение праславянских названий одежды с конкретными ее разновидностями во многих случаях затруднительно, хотя языковая реконструкция и дает материал для наблюдений, небезынтересных для обрисовки некоторых деталей древнеславянской материальной культуры. Происхождение ткачества из плетения оставило след в упомянутом **platъ*, первоначально означавшей 'ткань, текстильный материал' и напоминающем праслав. **plo(k)tъ* 'изгородь, плетень' (← **plesti*), отличаясь от последнего долготой корневого вокализма. Название 'кармана' **kyšънь* родственно обозначению кишки, желудка, ср. **kyšъьka*, и объясняется как отражение того обстоятельства, что пузырь из обработанной кишки животного мог служить вместителем для мелких вещей, прототипом современного кармана. К названию брюха или внутренностей животного (праслав. **červo*) восходит наименование обуви **červъьь*, **červikъ* (ср. *черевик*), в чем отразилось использование кожи с брюха как более тонкой, чем та, что шла на шорные изделия.

Транспортные средства, известные древним славянам, по большей части достаточно просты и архаичны.

Для перемещения на далекие расстояния использовались главным образом водные пути. Название плота, одного из простейших средств передвижения, — **plъtzъ* — возводится к глаголу **pluti* 'плыть', однако не исключается вполне и связь с идеей плетения, соединения, ср. русск. *плот* 'забор, плетень' (← **plo(k)tzъ*), во всяком случае допустимо предположение о пересечении, взаимопроникновении двух различных этимологических гнезд в наименовании плота, в особенности если учесть физическое, конструктивное сходство плота и плетня. Сравнение праславянского названия челнока **čьlnъ* с литов. *kėlmas* 'пень', устар. 'улей-колода', латыш. *ceļms* 'пень' показывает, что значение 'лодка-однодеревка, долбленка', фиксируемое в некоторых славянских говорах, является архаичным и свидетельствует о продолжительной актуальности в славянском быту технологии долбления и его продуктов — судов-моноксил. Те же реальные моменты прослеживаются и в других названиях небольшого речного судна — лодки, ладьи (**oldī*, **oldьja*, ср. значения 'продолговатое углубление', 'корыто, лохань' у многочисленных германских соответствий славянскому слову), комяги (**komęga* 'лодка-моноксил', ср. литов. *kamėnas* 'ствол').

К праславянскому времени относятся названия, часть которых упоминалась выше: **sqdъ*, **sqdьno*, **korabьjъ*, **strugъ*, **pormъ* 'паром' и др. Управление судами осуществлялось при помощи весел (**ve(z)slo*, **greblo*, **pravidlo* ← **vezti*, **grebti* 'грести', **praviti*), парусов (**ędro*, **vętrilo*, может быть, **pyrę* — *npzъ* «Повести временных лет»), крепящихся на мачте (**stožarъ*, название перенесено с жерди, служащей основой стога); применялись якоря (позднее **koty*, род. п. **kotъve*, этимологически тождественное названию кошки, ср. использование слова *кошка* в русском языке и его диалектах для обозначения иных, помимо якоря, «цепляющих(ся)» технических приспособлений — лазальных скоб, багра, крючка, граблей и т. п.).

Для сокращения пути в местах сближения судоходных рек применялось волочение (глагол **volkt'i*, **volčiti*) ладей посуху; само такое место называлось **volkъ* 'волок', что отразилось в немалом числе топонимов, говорящем о важности этого приема передвижения (из наиболее известных ср. *Волок Ламский/Волоколамск*, *Вышний Волочок*).

Здесь следует коснуться славянских языковых фактов, сохраняющих память о некоторых моментах весьма древней — по-видимому, относящейся к эпохе мезолита — эволюции предметов материальной культуры. Волочение саней (**sani*) по снегу и льду вполне аналогично волочению лодки посуху: первоначальные, примитивные однополосные сани фактически представляли собою лодку-моноксил; это обстоятельство отражается и лингвистическими данными, ср., например, совпадение наименований санного полоза (**polzъ*) и доски на дне лодки (*плаз* в болгарском диалекте), ср. еще функциональное тождество саней и лодки в древних славянских погребальных обычаях. Прозрачной

параллелью к семантической паре 'сани' : 'лодка' являются отношения между значениями русск. *лыжа* 'лыжа' : (диал.) 'бáрочный киль' и ст.-польск. *łyża* 'лыжа', совр. польск. *łyżwa* 'конек' : (диал.) 'плоскодонная лодка'. При этом в этимологиях самого праслав. **łyža*, достаточно многочисленных и разнообразных, в качестве мотивирующих усматриваются значения 'скользящая' (ср. **lǫzgati* 'скользить'), 'плаха, отколотая часть полена' (ср. упоминавшееся выше этимологическое сближение этого слова с названием ложки) и др. В виде внешней по отношению к славянскому материалу лексико-семантической аналогии, подтверждающей генетическую общность таких реалий, как лодка и сани, достаточно привести финск. *ahkio*, сохраняющее оба значения ('лопарские сани', 'лодка-волокуша') ← прауральск. **aške* 'сани'; тур. *kayık* 'лодка', диал. 'сани' (отразившееся в болг. *каик* 'лодка', 'сани').

Важнейшие термины, связанные с колесным транспортом, имеют индоевропейские корни: **kolo*, род. п. **kolese* 'колесо', форма множественного числа которого **kola* при этом специализируется в значении 'повозка, телега' (← индоевроп. **kʷelo-*), **osʷ* 'ось' (← **aks-*), **vozʷ* 'воз', отглагольное имя — ср. глагол **vezti* 'везти' (← **uogho-* и, соответственно, **uegh-*). Не исключено, что индоевропейскую родословную имеет и слово **droga* (известное только в русском языке: *дрoгá*) — 'оселина, продольный брус, соединяющий переднюю и заднюю оси', также, с расширением значения, 'телега': ср. греч. *τροχός*, др.-ирланд. *droch* 'колесо' ← индоевроп. **dhregh-* 'бежать'.

Праславянскому лексическому фонду принадлежат названия колесной спицы (**stǫpica*), ступицы (**stopica*), обода (**obvodz*, **obrǫčь...*), шкворня, чеки (**szvorънь*, **szvorъnikъz*, **jьgъlica*), разнообразны значения рефлексов по языкам праславянских форм **kolesъna*, **kolesъnikъz*, **kolesъnica* ('повозка, колесница', 'пара колес', 'задняя пара', 'двуколка', 'мастерская колесника', 'колея' и др.). Для уменьшения трения между осью и колесом применялась дегтярная смазка (ср. **kolomaz(t)ь* 'колесная мазь', севернослав. **degъtь* 'деготь').

В качестве тягловой силы использовался крупный скот — волю, лошади. Названия воловьего ига (**jьgo*), ярма (**arъto*/**arъtъz*) идут из индоевропейской древности (ср., кроме внеславянских параллелей к названию ига, приводившихся выше, греч. *ἄρμα* 'повозка', 'боевая колесница', латин. *arma* 'снаряжение, оружие'). Ярмо, как приспособление, предназначенное для впряжения в повозку или плуг не одного, а пары волов, представляет собою более сложное, продвинутое изобретение по сравнению с простым игом. Характерно при этом, что праславянский словарь отражает эту эволюцию возникновением на базе **jьgo* (а точнее — сохранением еще с праиндоевропейской эпохи) композитного слова — **d(ъ)vigo* 'ярмо = двойное иго', имеющего четкое словообразовательное соответствие в латин. *bigae* множ. ч., собственно.

**bi-iugae* 'двойная упряжь' ← индоевроп. **dui-iugaj* (слово **d(э)-vigo* известно лишь севернопольским словинским говорам).

Вообще список праславянской лексики, связанной с воловьей и конной упряжью, довольно обширен. Сюда относятся, например, слова: *(*u/za/vъ*)*pręgati*, -*gt'i* 'запрягать, запрячь', **upręzъ(ka)* 'упряжь', *(*v*)*oje*, *(*v*)*ojьnica* 'дышло', **zapoza* 'заноза, планка, служащая замком ярма', **xotqъ*, **obgъrdlina* 'хомут', **dqga* 'дуга', **oglobja* 'оглобля', *(*g*)*qъъ*, *(*g*)*qъъьь*, *(*g*)*qъъььa* 'гуж', **remy/remene* 'ремень', ***vodja* 'вожжа', **rovodъ*, **rovodъje* 'поводок', **sqponъ* 'супонь', **uzda*, **uzdъce* 'уздечка', **po(d)prqga* 'подпруга', **postromъkъ/-ka* или **postornъkъ/-ka* 'постромка', **ъььl'a* 'шлея', **qdidlo*, **ъььvadlo* 'удила, жвалы' и др. Разработанность этого участка праславянского лексикона находится в прямой зависимости от важности соответствующих реалий и форм культуры.

С ездой верхом (на лошади) связаны праславянские слова **sedъlo* 'седло', **stremę* 'стремя', а также сам глагол **jaxati*/**jęxati*. Последний является формальной инновацией (расширением на -*x-ati*) по отношению к более раннему **jati*/**jęti* 'ехать', который в свою очередь соотносится с глаголом **jъti* 'идти' и демонстрирует семантическую специализацию 'идти' → 'передвигаться (= идти), но с помощью какого-либо специального средства', то есть, конкретно, в условиях древнеславянской материальной культуры, 'ехать верхом' (ср. нем. *reiten*, англ. *ride* в отличие, скажем, от франц. *aller*). Семантический момент 'верхом' у рефлексов глагола **jaxati*/**jęxati* и отглагольного имени **jazda*/**jęzda* неизменно сохраняется современными южнославянскими и верхнелужицкими языками — в противоположность восточнославянским и остальным западнославянским языкам, сделавшим этот семантический компонент необязательным (ср. русск. *ехать на санях*, но, например, серб.-хорв. *возити се саоницама* 'ехать на санях' или болг. *пътувам с влак* 'еду поездом').

Очерк 3

Религиозные верования древних славян

Язычество древних славян



древней религией славян, их мировосприятием и мироощущением было язычество. Оно охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры материальной, вернее культуры производственной, охотничьей и собирательской, т. к. она вся была проникнута убежденностью ее носителей в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах.

Славянское язычество не было обособлено от верований племен и этносов родственных и соседствующих со славянами, оно является самостоятельно развившимся в первое тысячелетие нашей эры фрагментом древней индоевропейской религии, представленной в древнеиндийских, древнеиранских, древнегреческих и древнеримских текстах. Почти полное отсутствие свидетельств о славянской религии до VI века и малое их число, относящееся к периоду с VI в. по XI в. вынуждает ученых восстанавливать древнейшую славянскую религию, используя современный материал (записи XIX–XX вв.) и применяя сравнительно-исторический метод, подобный тому, который применяется в лингвистике. Естественно, что когда дело касается деталей, тогда их абсолютную древность трудно гарантировать, но часто тот же сравнительно-исторический метод вкупе с ареально-типологическим и культурно-географическим (отчасти и лингвогеографическим) дают возможность выделить архаические явления из массы инновационных и с относительной долей вероятности представить их как праславянские, т. е. древнеязыческие. При этом, в отличие от христианства, представляющего собой достаточно цельную, устойчивую, структурно единообразную, закрытую систему догматов и религиозных символов, славянское язычество являлось неоднородной открытой системой, в которой новое уживалось со старым, не отменяло его, а постоянно дополняло, образуя целый ряд напластований. Действительно, если пользоваться, на наш взгляд еще не устарелой, терминологией Е. Кагарова, можно сказать, что славянское язычество содержало в себе не только свойства ранней стадии религиозного развития аниматические верования (т. е. убежденность, что все в природе живое — и камень, и огонь, и дерево, и молнии и т. п.), но и анимические (т. е. представления о душе), сочетающиеся с, вероятно, более поздними воззрениями о трансцендентности души (т. е. способности переходить в другую плоть) и о

способности сверхъестественной силы к различным метаморфозам, обращениям то в козла, то в собаку, кота, копну сена, черный клубок, в младенца и т. п. Более или менее постоянный вид сверхъестественной силы, принявшей после обращения в христианство название «нечистой», — это ее антропоморфный, зооморфный или смешанный антропоморфно-зооморфный облик. Этой силой, по убеждению древнего славянина-язычника, была населена вся вселенная, с нею приходилось иметь дело, и она была опасна, хотя и не всегда вела к плохому или трагическому исходу. Эту силу можно было умиловить и даже отпугнуть, что и совершалось неоднократно, согласно особым ритуалам и традициям. Постепенно, видимо, из этой «нечистой» среды выделились языческие боги, о которых мы имеем достаточно смутное представление. Все же со значительной долей достоверности мы можем утверждать, что к VI веку славяне имели не только нечто напоминающее пантеон богов или ряд местных пантеонов, но и были близки к монотеизму, к верованию в верховного, еще не христианского, единого бога.

Это можно предполагать, опираясь хотя бы на широко известное свидетельство византийского историка Прокопия Кесарийского, сообщающего в своем сочинении «Война с готами» о том, что славяне веровали в единого бога-громовержца и приносили ему в жертву волов и быков. Имеется, однако, и ряд других косвенных доказательств. Тем не менее, элементы единобожия, возможно, даже локального, не вытесняли и не вытеснили многобожия, пусть не ярко выраженного и сливающегося на другом полюсе с духами природы, домашнего очага, демонами болезней и повальных бедствий.

Христианство лишь частично уничтожило довольно свободную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей. Бытовое христианство предоставило языческим мифологическим персонажам и представлениям, как уже говорилось, статус «нечистой силы», отрицательного духовного начала, противостоящего силе «крестной», чистой и преисполненной святости. Образно говоря, в народном фольклорном представлении небо оказалось занятым силами небесными, праведными и божественными, преисподняя, подземный мир, болота, ямы и овраги — силами нечистыми и темными, а земля — место борьбы двух миров и начал, и человек и его душа — средоточие этой борьбы. Силы эти все же неравноправны и не равновелики, ибо воля Божья и промысел Божий господствует над всем и определяет все. Такое народное христианское мировоззрение, типичное для славян обеих конфессий — православной и католической, нельзя считать и называть двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований. Белорусская или польская крестьянка, почитающая св. Николая угодника и в то же самое время производящая различные манипуляции, чтобы уберечься от

ведьмы, скажем, в Купальскую ночь или в другую пору, не поклоняется двум богам — Богу и Мамоне, а имеет свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения, в ее представлении, не противоречивы, они естественно дополняют друг друга.

Если же посмотреть на генезис, на происхождение народных воззрений о божественной силе и воззрений о силе нечистой, то первые восходят к христианству, а вторые — во многом к славянскому язычеству. Это давало основание еще в XIX в. говорить о распространении у славян — в первую очередь у русских — двоеверия. Притом понятие двоеверия употреблялось не столько применительно к историческому процессу и истокам народных религиозных верований, сколько к самому характеру этих, уже устоявшихся верований, к эпохе XIX в. и начала XX в.¹ Но это употребление было ошибочным не только потому, что дело не касалось двух противоположных религиозных систем, но и потому, что если рассматривать этот вопрос с генетической точки зрения, с точки зрения истоков представлений народной духовной культуры, придется признать, что таких истоков или источников было более двух — христианского и языческого. Существовал еще третий источник, во многом принятый славянами совместно или почти одновременно с христианством. Речь идет о той культуре — народной и городской, которая развивалась и в Византии, и отчасти на Западе как культура ахристианская, не христианская, но далеко не всегда антихристианская. Эта культура была противопоставлена христианству, подобно тому, как в славянской среде противопоставлялось христианство и язычество, и это создавало определенный симбиоз; славяне, заимствуя христианство, принимали и компоненты этого симбиоза. Так проникали в славянскую среду элементы поздней античности-эллинизма, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности, которые, вероятно, в славянской народной культуре и религии не функционировали и не воспринимались как определенная система, ибо они уже не образовывали таковой и в репродуцирующей культуре, но которые придали и придавали всей славянской культуре эпохи минувшего тысячелетия определенный облик, лицо, полноту и разносторонность ее внешних формальных и внутренних — идеологических и смысловых — проявлений и сущностей. С некоторой осторожностью или условностью к элементам обозначенной нами «третьей» культуры можно отнести юродство (впоследствии ставшее одним из церковных институтов), скоморошество (периодически то гонимое, то поддерживаемое властью имущими), городскую карнавальную, ярмарочную площадку и лубочную культуру, дожившую до нашего века и имевшую

¹ Отметим, что и христианство в своих истоках не ограничилось учением Христа и его апостолов, а приняло часть ветхозаветной традиции, именно ту, которая связана с пророками, с предвещанием явления Мессии.

свою автономную эволюцию и свои локальные пути развития. В качестве иллюстрации к сказанному можно привести известный пример ранней росписи киевского Софийского собора, где помимо церковных фресок, выполненных в классическом византийском стиле, на стенах лестницы, ведущей в несохранившийся княжеский детинец, изображены гудцы, скоморохи, потешники. Всему определено свое место.

Если бы все сводилось к «двоеверию», т. е. к двум компонентам, к двум источникам славянской народной духовной культуры в конце 1-го и в нач. 2-го тысячелетия нашей эры, культуры, которая имела последовательное и непрерывное развитие до наших дней, вопрос выявления элементов славянских дохристианских языческих древностей решался бы относительно просто. Все, что оставалось бы за вычетом христианских институтов, черт и особенностей, в принципе хорошо известных по многочисленным письменным свидетельствам, можно было бы отнести на счет дохристианского язычества, объяснить как его продолжение, развитие или реликты. Однако, дело осложняется в значительной степени наличием фрагментов «третьей» культуры, заимствований и собственно славянских инноваций общего и особенно локального происхождения. Структура, развитие, внутреннее членение и функционирование духовной культуры во многом схожи (изоморфны) с теми же особенностями и функциями языка, поэтому методы, выработанные в языкознании и касающиеся определения эволюции, древнего состояния и строя языка, применимы к изучению культуры. Наконец, язык есть сам часть культуры, ее орудие и ее отражение, поэтому данные языка так широко применяются для реконструкции и описания древней культуры. Перейдем к ее краткому описанию.

* * *

Древние славянские представления о мироздании восходят к индоевропейским временам и поэтому они отличаются большой архаичностью и в то же время некоторой расплывчатостью и неустойчивостью своих форм и проявлений. Естественно, что взгляд на вселенную исходил у славян от земли, от нее определялись и с ней соотносились все другие пространства. Земля славянам представлялась плоской, либо плавающей в воде, либо стоящей на четырех быках, от резких рывков которых происходили землетрясения. Считалось, что у земли есть свой край, хотя дойти до него нелегко, это мало кому удавалось и оттуда не было возврата. Небо воспринималось как нечто напоминающее натянутую над землей бычью шкуру, медный ток, большую крышку от посуды и т. п. На нем подвешивались или вели свой путь солнце, луна и звезды. Небес насчитывалось много — до семи (ср. выражение «быть на седьмом небе»). Эти небеса растворялись в исключительных случаях и в особые дни (ночи), а также во время большой грозы.

Солнце — источник жизни на земле и по сей день называется на Карпатах «ликом Божьим», в других местах «оком Божьим». В славянском фольклоре оно вместе с месяцем и отдельными планетами персонифицируется, наделяется эпитетами «красное», «ясное», «жаркое» и т. п. Каждые сутки солнце окунается в море или уходит за край земли (под землю), чтобы немного остыть и затем появиться вновь. В определенные дни оно бракуется с землей («играет»), его годовому циклу подчинен год славянского земледельца. Порядок крестьянских работ зависит также от фаз второго светила, погасшего, именуемого в славянских народных песнях братом солнца (иногда — сестрой), — месяца (луны), «ясного», «светлого» и т. п. Если с солнцем у славян специальные магические действия не связаны, то месяц (луна) иногда оказывается объектом черной магии (ср. «похищение месяца» у болгар), персонажем многих заговоров («от зубов» и т. п.), местом обитания покойников. Новолуние у славян отмечалось нередко восжиганием костров или печением особого пирога, девичьим гаданием о будущем, свадьбами, началом новых работ — сева, сажания деревьев, строительства дома и т. п.

Помимо антропоморфного восприятия солнца и луны, в славянской мифологии известны и их зооморфные облики. Солнце может представляться буйволом, волком, теленком, петухом, а месяц (луна) — коровой, реке — козлом, бараном (ср. «рогатый» облик молодого месяца).

Названия звездного неба отражают древние аграрные и в меньшей мере скотоводческие представления славян, близкие к представлениям других индоевропейских народов. Так, Большая Медведица — одно из наиболее популярных и известных созвездий — у болгар называется *кола* 'телега' и состоит из *колёс*, *воло*в и *волка*, а *Ралом* называется созвездие Ориона, состоящее также из двух *воло*в, *рала*, *пахаря* и *волков*, собирающихся на них напасть. Плеяды у славян называются *курицей*, *наседкой* (*квочка*, *кокошка*) или *стожарами*, т. е. шестью, вокруг которых молотили жито.

Древние славяне, видимо, не знали солярной религии, т. е. не поклонялись солнцу, как некоторые древнеиранские племена, не принимали дневное светило в качестве главного божества. Они также не были огнепоклонниками, хотя почитание огня небесного (молнии) и огня земного (сакрального костра и домашнего очага) занимало важное место в их общем мировосприятии и религиозном поведении. Воплощением небесной силы, вызывающей преклонение и страх, являлись гром и молния — по сути дела одно явление с тремя проявлениями-ипостасями — грохотом, огненной вспышкой и ударом. В некоторых польских, украинских и белорусских диалектах, прежде всего в Полесье, эти ипостаси выражаются тремя словами: *гром*, *маланка* (*блискавка*), *пéрун*. В русском языке и в ряде других славянских языков грозовая стихия обозначается двумя словами *гром* и *молния*. *Перун* в ряде славянских диалектов означает 'силу, удар', производимый громом и мол-

нией. Удар этот, по народным представлениям, совершается каменным снарядом — окаменелостью, белемнитом, называемым *громовой стрелой*, *перуновой стрелой* и т. п.

В некоторых славянских зонах, прежде всего у сербов, хорошо сохранились индоевропейские представления о дождевых тучах как о небесных стадах крупного рогатого скота, об облаках как молочных козках и о дожде как небесном молоке, оплодотворяющем и кормящем землю. Это выражается в ряде обрядов и действий, среди которых выделяются сербские вопли для отгона градовых туч. Так, в Западной Сербии в Драгачеве вопленица выходит во двор навстречу туче и кричит: «Устук' биче! Не дај твојим бијелим говедима! Наша су црна, ващу ће падјачати. Побииће ваша говеда!» («Остановись, бычок! Не пускай твоих белых говяд (коров). Наши черные, они ваших переселят. Побьют ваших говяд (коров и быков)»)

Из этого текста и других ему подобных ясно, что гроза с градом представляется как нападение небесного скота-туч на землю, которую может защитить земной («черный») скот. Но тот же небесный скот может наградить небесным молоком-дождем, как видно из магического диалога, произносимого сербами в Шумадии в Сочельник, когда хозяин выходит во двор, приглашает Бога к себе на ужин, а потом на вопрос из дома «Как на дворе?» отвечает, что «всюду безоблачно, ведро, только над нашим домом облачно (тучи)». Это означает, что в доме всегда будет много молока и молочных продуктов. К тому же, к диалогу нередко добавляется разъяснение: «Напольу облачина, мени кајмак ко пољавчина!» («На дворе облачно, у меня будут сливки, как толстый ковер»). Показательно, что по общеславянским верованиям пожар от молнии можно потушить только молоком или сывороткой, а никак не водой, а также что в русских вологодских говорах белое градовое облако, идущее впереди черных туч, называется *быком*, что Млечный путь, согласно болгарской легенде, возник из лунного и звездного молока.

Мифологема «облако (туча)–молоко» выделена из других мифологем и описана относительно подробно не потому, что она относится к доминирующей в системе славянских мифологических представлений, а потому, что хорошо демонстрирует характер этих представлений, выступающих в разных обрядах и ритуальных текстах чаще всего фрагментарно, а иногда и скрыто или затемненно. Их внутренняя семантика и функциональная направленность вырисовывается четче и ярче лишь при сравнении разрозненных фактов, представленных как внутри одной системы народных верований, так и в нескольких родственных системах.

К этому положению следует добавить еще одно. Мифологический символ или знак, а также эмблема (нарисованный знак), как известно, может быть наделен одновременно несколькими смыслами и связан с несколькими денотатами (предметами и явлениями). Так, например,

дождь — небесная влага в облике туч, может быть не только молоком, как показано выше, но и семенем, оплодотворяющим землю. Такой смысл строится на семантической оппозиции 'мужской — женский', 'оплодотворяющий' — 'оплодотворяемый, способный к зачатию рождению'. Так, например, в польской и сербской загадках «Ploskofka matka, vysoki tatka» (диалектн. р-н Чхова) и «Висок тата, плосна мама, буковит зет, манита девојка» — «высокий тятя» расшифровывается как 'небо', а «плоская мамка» как 'земля' (в то время как зять — 'ветер', а девушка — 'мгла'), что прямо указывает на восприятие неба как мужского начала, а земли — как начала женского. При таком положении дождь мог восприниматься как оплодотворяющее семя, и это подтверждается фольклорным и языковым материалом. Можно сказать, что большинство загадок основано на метафоре, и в приведенном примере обнаруживается именно метафора, а не символ, символика. Но во-первых, символика также прибегает к метафоре, а во-вторых, аналогичные определения неба и земли известны в русских заговорах: *небо — отец, а земля — мать*.

Что касается формулы *мать-земля*, то она широко известна у славян, в особенности у русских (*мать сыра земля*) и сербов (*мајка земља*) и является не просто образным словосочетанием, а выражением сущности народных взглядов на землю, которая в русской традиции имеет еще эпитет *святая* (с древним значением 'богатая', согласно В. Н. Топорову). Отношение к земле как к женскому началу, рождающему и плодоносящему, характерно не только для индоевропейской традиции, но и для древней Евразии в целом. Восточные славяне, великороссы в первую очередь, сохранили культ матери-земли в его очень архаических проявлениях, к которым относятся запрещения бить землю палкой или чем-либо иным (кроме случаев ритуального битья для плодородия в определенные дни), тревожить землю до Благовещения, пахать, вбивать в нее колья и т. п., плевать на землю (как и в огонь). Болгары в Западных Родопах считали, что если землю пахать до Благовещения, из нее будет капать кровь. Нарушение запретов до этого праздника могло привести к бездождю, к засухе и другим бедам и напастям. Широко известно обращение к земле и пользование ею в клятвах, когда землю брали в рот, ели ее, клали кусок дерна на голову, потому что земля праведна и она не терпит неправды. Она наказывает за клятвопреступление, за ложь и обман. Святость, божественное начало и одухотворенность земли ярко выступают в народном таинстве исповеди земле, получившем отражение в заключительной части романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».

Белорусские представления о беременности земли до Благовещения и требования неприкосновенности земли до этого дня связаны с древнеславянским делением времени года. Судя по лингвистическим и этнографическим данным, древние славяне делили год на два периода —

лето и зиму. Выделяемые нашими современными представлениями весна и осень были лишь начальной порой лета и зимы, порой, предвещающей пробуждение земли или отмечающей это пробуждение, и порой, означающей засыпание земли, временное омертвление природы. Названия *лето* и *зима* одинаковы во всех славянских языках. Более того, лето в ряде славянских языков, в древнерусском и старославянском означало 'год', а исчисление годов мы до сих пор называем *летоисчислением*. Весну сербы и хорваты называют *пролеће*, т. е. **прол тье*. То же название бытует у болгар (*пролет*). Осень же по-чешски *podzimek*, время, ведущее к зиме, начало зимы. Но лето и зима, видимо, у древних славян также делилось на две части, делилось рубежом, приходящимся на день или ряд дней, когда лето и зима были в разгаре, на их «преположение», говоря языком церковного календаря. Таким образом, можно предположить, что в древнеславянском языческом аграрном календаре также были четыре точки, делящие год как бы на четыре части, но они не совпадали с современным европейским годовым делением года на четыре сезона. По сути дела, это древнее деление соответствовало или подчинялось периодам солнечного цикла, выделяемым днями равноденствия и солнцеворота.

Уже упоминавшийся нами праздник Благовещения приходится на время весеннего равноденствия, а Воздвижение — осеннего равноденствия. Это — рубежи, когда земля, как отмечалось, «пробуждается ото сна» и «отходит ко сну», к зимней спячке. Почти у всех славян эти дни связаны с культом змей. На Благовещенье змеи выходят из земли, а на Воздвижение они уходят в землю и потому, по великорусскому суевию, в этот день нельзя ходить в лес. Две другие праздничные даты — рубежи времени: зимой Рождество Христово и в середине лета Рождество св. Иоанна Предтечи, более известное как Иван Купала (24.VI ст. ст., 7.VII нов. ст.) почти совпадают с днями зимнего и летнего солнцеворота. При этом любопытно и показательно, что на Ивана Купалу фактически празднуется одна ночь — Купальская ночь, а на Рождество — двенадцать дней от Сочельника до Крещения. Эти дни у русских называются Святками (*Святые вечера* и *Страшные вечера*), у южных славян (сербов, болгар, македонцев) — *некрещеными* или *погаными* днями. Они исполнены языческих ритуалов и действий с ряжением, ритуальным хождением по домам групп колядовщиков и ряженных, с ритуальными бесчинствами, гаданиями и с целым рядом актов, знаменующих начало нового аграрного года, поворот зимы на лето. Не менее ярко окрашены языческим духом ритуальные акты, совершаемые в купальскую ночь: возжигание огней у воды и прыганье через них, бросание венков в воду, купание, совершение бесчинств и общение с нечистой силой, против которой принимается ряд предохранительных мер.

Нельзя не обратить внимания на изоморфизм представлений, связанных с поведением мифологических персонажей в годовом и су-

точном временных циклах — своеобразных расписаниях действий этих персонажей, наконец, на изоморфизм членения времени года и времени суток. Так, дню в сутках соответствует древнеславянское большое лето в году, ночи — большая зима, рассвету — весеннее равноденствие (=Благовещение), вечерним сумеркам — осеннее равноденствие (=Воздвижение), полдню — летний солнцеворот (день Ивана Купалы), а времени от полуночи до первых петухов — двенадцатидневье в пору зимнего солнцеворота (святки, некрещеные дни). Пора восхода и захода солнца — межевое время, наиболее подходящее для магических действий, заговоров, колдовства, обращения к высшей, чаще всего нечистой силе.

При этом нередко местом для упомянутых действий избирается межа: межевому времени соответствует межевое место (или наоборот). Межевое время — пора активного присутствия нечистой силы, когда она особенно опасна, активна и вместе с тем наиболее открыта, обнаруживаема. Полдень — почти миг, мгновение, когда появляется разящая *полудница* или действуют иные бесы под другим названием. На Святки, когда открывается преисподняя (а в самом конце Святков, в ночь перед Богоявлением на миг — и небеса), действуют разные бесы, но более всего сезонные, появляющиеся именно в это зремя: северновеликорусские *шуликуны*, южнославянские *караконджулы* и им подобные. На Крещение они исчезают, уходят в воду, и эту воду крестят (обряд Иордани), чтобы закрепить, «запечатать» их исчезновение. Так снова мирно сочетается христианство (православие) с язычеством и первое символически торжествует над последним. Может быть, именно этот финал и позволяет сохранить все предшествующие языческие действия? В суточном цикле выделяется изоморфная святкам глухая пора ночи (по-полесски *глу́ница*), когда особенно опасна распоясанная нечистая сила, которая усмиряется и исчезает с первым пением петухов. Петухи здесь действуют не менее эффективно, чем богоявленская Иордань с ее богоугодными песнопениями. Итак, полдень соответствует дню, вернее ночи Ивана Купалы, а глухая послеполуночная пора — Святкам или «нечистым» дням.

Для славянских обрядов годового цикла характерен культ деревьев, прежде всего дуба, у восточных и отчасти западных славян — березы, в меньшей мере — клена, липы, явора, в конкретных случаях и вербы (на Вербное воскресенье, Юрьев день). У южных славян широко распространён обряд сжигания рождественского (обычно дубового) полена-*бадняка* на домашнем очаге. Этот обряд имеет свои параллели у многих европейских народов (Средиземноморье, Британские о-ва) и на Кавказе. В славянском годовом цикле ему соответствует восточнославянский ритуал сжигания соломенной куклы в Купальскую ночь. В одной из сербских зон (около города Лесковац) *бадняк* воспринимался как антропоидное существо: его пеленали в рубаху, прежде чем клали на огонь, кормили и поили. Солома — обязательный атрибут не только купальского, но и

рождественского обряда, на соломе, покрытой грубым крестьянским покрывалом, происходит у южных славян ритуальная трапеза в Сочельник. Солома — частый компонент родинного и погребального обряда: жизнь начинается и кончается на соломе, что типично для индоевропейских и неиндоевропейских народов. В возжигании огней (костров), в сжигании и постилании соломы многие ученые не без основания видят черты или следы почитания солнца как источника жизни, света и тепла. Для этого есть определенные основания: хотя бы уже упоминавшаяся «игра солнца», которая происходит у славян на Купалу («солнце купается»), на Рождество, на Благовещение, на Воздвижение («солнце сдвигается»), а также на Пасху и в дни, связанные с Пасхой, на Троицу и др.

Солнечной символикой насыщен и фольклор, связанный с почти всеми перечисленными праздниками, но тот же Сочельник, Пасха и Троица изобилуют также ритуалами и символикой, посвященными культуре предков. Известны весенние масленичные костры, которые зажигаются, чтобы «греть покойников», приглашение умерших «родителей» к сакральной трапезе в Сочельник или под Новый год (Васильев день), обметание могил у великороссов на Троицу, не говоря уже о специальных поминальных днях, которые в Белоруссии имеют название «*деды*». Культ предков сочетается не только с солнечной символикой, но и с символикой и культом плодородия, пронизывающим и насыщающим всю обрядовую сторону славянского аграрного календаря. В этом нет ничего удивительного, хотя бы потому, что по славянским языческим верованиям, покойники («родители») активно влияют на судьбу земледельца, создавая благоприятные или неблагоприятные условия погоды. Притом «плохие», грешные, «заложные» (по терминологии Д. К. Зеленина) покойники — утопленники, самоубийцы, опойцы, неотпетые и не принятые Богом, а иногда и землей, могли предводительствовать градовыми тучами, подобно небесным быкам или пророку Илье. Наконец, по славянским верованиям, особенно ярко выраженным у сербов, покойники на том свете занимаются нередко теми же делами, какими они занимались на этом свете, на земле. «На том свете» также может быть хороший или плохой урожай той или иной культуры, и об этом можно узнать тогда, когда на небе появится двойная радуга: одна обращенная дугой к земле, а другая — дугой к небу. Цвета радуги, вернее, толщина каждого цветового пояса якобы свидетельствует о будущем изобилии или недороде хлеба (желтый цвет), вина или винограда (красный цвет). Поэтому у сербов и македонцев радуга нередко называется *вино-жито*.

Судя по новым данным, собранным в Полесской экспедиции² главным образом по рассказам об «обмирании и посещении того света» и

² Полесская экспедиция работала под руководством Н.И. Толстого с 1962 по 1985 гг. (до Чернобыльской катастрофы) в Полесье, изучая язык, фольклор и духовную культуру полешуков. — *Примеч. ред.*

по некоторым старым записям, древние славяне не различалирая и ада (эти представления, видимо, пришли с принятием христианства), а верили в единый загробный мир, который мог находиться и далеко за морем, и на небесах, и в подземном царстве. По полесским верованиям, покойники в поминальные дни могут приходить в родные хаты с кладбища, и некоторые видят, как они идут домой и затем возвращаются на погост, как белые тени. Разнообразие представлений о «том свете» могло быть довольно древней особенностью славянских верований, точно так же, как и различность мифологического восприятия небесного свода, планет, всей вселенной. Нельзя не учитывать и диалектности, локальности многих форм и явлений славянской народной языческой культуры, которая обнаруживается в наше время, но которая, безусловно, существовала и в праславянские времена. Такая диалектность в области языка, прежде всего в сфере лексики, уже признана и доказана, и нет оснований праславянскую культуру считать лишенной этой особенности. Другое дело, что уровень наших научных познаний в области праславянской культуры значительно отстает от уровня лингвистической науки.

Необходимо признать, что христианство, энергично потеснившее славянское язычество в сфере народной культуры и занявшее в ней доминирующие позиции, способствовало при этом и известной унификации, и внутренней систематизации языческих верований. Поясняя это положение, можно снова провести параллель с языком и указать на унифицирующую и нормализующую роль литературного языка в культурно-языковой ситуации. Кстати, и в этой области христианство сыграло большую роль (ср. роль церковнославянского языка и латыни в истории славянских литературных языков). Наиболее ярким примером систематизирующего воздействия церковной культуры на нецерковную языческую может служить соотношение и взаимодействие церковного и народного годового календаря³.

Народный календарь внешне и формально всецело подчинен церковному календарю, циклическому празднованию господних и богоро-

³ Церковный календарь, формировавшийся в первом тысячелетии нашей эры, ко времени принятия христианства славянскими народами уже сложился. Различия православного и католического календаря, окончательно закрепившиеся после разделения церквей в 1054 г., едва ли можно считать кардинальными. Что же касается искоренения язычества, то католичество во втором тысячелетии нашей эры в этом отношении добилось значительно больших результатов, чем православие. Этому есть свои объяснения как исторического, так и иного свойства (татарское и турецкое иго у восточных и южных славян, большая децентрализация и веротерпимость православия по сравнению с католичеством и т. п.), но нельзя не признать, что у православных славян фрагменты и отдельные реликты языческого мировоззрения и форм религиозного поведения сохранились значительно лучше и полнее, чем у славян католиков или славян-мусульман. Именно по этой причине в нашем кратком описании сущности древнеславянского язычества преобладает материал, собранный на территории восточного славянства и восточной части славянства южного.

дичных праздников, дней особо почитаемых святых (св. Николая, св. Георгия, св. Ильи, св. Дмитрия, св. Параскевы-Пятницы, св. Варвары, св. Власия, св. Феодора Тирона и др.), памятных дней церковных событий, соблюдению постов. Но эта временная канва и определенная последовательность сакральных действий явилась во многом внешней регламентацией, не отменившей, а скорее наоборот — укрепившей, четче организовавшей и унифицировавшей параллельную с христианской (православной или католической) славянскую народную, по своей сути языческую годовую обрядность. Современная этнографическая наука демонстрирует множество фактов перехода не закрепленных хронологически окказиональных ритуалов в ритуалы календарные, годовые. Так, например, обряд прятания хозяина за пироги, провоцирующий урожай в грядущем году, исполняемый в рождественский Сочельник или на Рождество, был известен до недавнего времени у сербов в Косово и Метохии, в Герцеговине, Черногории, в Западной Болгарии и в Восточном Полесье (село Кочици), а исполняемый в канун Нового года (в «Щедрый вечер») — на Черниговщине (Глуховский у.). Но в той же Герцеговине около города Требинье сербы обращались к этому обряду сразу после сбора урожая и молотьбы и прятались не за пирог, а за кучу зерна, а в XII веке, по сведениям хрониста Саксона Грамматика, ныне ассимилированные и вымершие поморские славяне праздновали завершение летней страды испечением огромного медового пирога, за которым прятался жрец и спрашивал жителей острова Рюяна (Рюгена), видят ли они его, на что получал ответ, что он все же немного виден за пирогом. Ритуальный диалог завершался пожеланием, чтобы в будущем году хозяин совсем не был виден (за пирогом большего размера от большего урожая). Этот обряд в большинстве случаев дошел до нас в качестве календарного, а не окказионального обряда, т. е. обряда по случаю окончания сбора урожая. На иной стадии перехода к календарному обряду находится обряд вызывания дождя, который у большинства славян исполняется действительно во время длительного бездождия, т. е. в засуху, а у велокорусов он оказался календарно закрепленным и совершался на Троицу после обедни во время молебна, когда было принято «ронять слезинки» на дерн или на пучок цветов. Называлось это малое действо «плакать на цветы» и упомянуто оно А. С. Пушкиным в «Евгении Онегине» и С. А. Есениным в стихах «Троицыно утро».

Большинство календарных (и не только календарных) обрядов у славян — провоцирующего свойства, т. е. ставящих своей целью вызывание плодородия, обеспечение обильного урожая, приплода скота, изобилия благ земных. Затем существует немало обрядов ограждающего, охранительного (апотропеического) свойства, защищающих от болезней, сглаза, козней нечистой силы и т. п. В этом их языческая сущность, часто нами уже не воспринимается как таковая, так как она

подчинена христианской календарной системе. Так, битье вербой мальчиков после обедни в Вербное воскресенье с приговором «Верба бйе, не я бью», известное у восточных славян (Полесье), не осознается нами как провоцирование плодородия, а скорее как милая забава или как добрый обычай, оживляющий весенний праздник в преддверии Пасхи. Церковный календарь закрепил за ритуалом битья детей вербой воскресенье перед Страстной седмицей, называемое также Неделя Ваи или Вход Господен в Иерусалим, и тем самым во многом сохранил этот ритуал, в котором приговор кончается во вполне языческом духе словами «Будь здоров, как вода! Будь богатый, как земля и расти, как верба!» Ритуал, как и праздник, оказался подвижным, но ритуал битья скотины той же вербовой веткой в целях приплода скота закрепился за неподвижным Юрьевым днем (24. IV. ст. ст.).

В годичном календарном цикле успешно сосуществовали и до сих пор сосуществуют две системы духовных воззрений и мироощущения — христианская и языческая, — одна обращенная к небу, божественному началу, другая — к земле, к началу плотскому, к плодам земным, к их изобилию, зависящему, по древним представлениям, не только от человека и Бога, но и от сил сверхъестественных. Эти два мировосприятия и миропонимания сравнительно легко уживались в славянском народном календаре еще и потому, что христианство с его годовыми праздниками побуждало верующих ежегодно молитвенно переживать жизнь и страсти Иисуса Христа, а язычество воплощало во многих своих обрядах сходную цикличность природных явлений: возрождение, расцвет, увядание и временную смерть или «засыпание» природы. В принципе, одно не разрушало другое, а скорее поддерживало его. Присутствует в календарной обрядности и третий элемент, к которому можно отнести, к примеру, многие «театральные» действия: рождественский вертеп, «шоп-ку», отдельные маскарадные сцены, сюжеты, реквизит и персонажи, включенные в календарные обряды и обычаи. Естественно, что у древних славян бытовало только то, что является лишь одним компонентом современной народной календарной обрядности — языческим. Бытовало в более полном, разнообразном и развернутом виде. Языческий аграрный годовой цикл реконструируется и вычисляется из современного состояния или из того, которое было в недавнем прошлом, в XIX в. Для более раннего состояния, к сожалению, в нашем распоряжении имеется лишь незначительное число довольно отрывочных свидетельств. Реконструкция показывает, что многие обряды были сначала окказиональными, а потом стали календарными, о чем уже говорилось выше, но ряд обрядов не имел такой четкой приуроченности к определенным дням, а исполнялся скорее в определенный сезон, а не в определенный день. Позже отдельные праздники, уже христианские, оказались притягательными датами, притягательными комплексами для многих сезонных и окказиональных обрядов. Так, у

южных православных славян наибольшее число ритуалов и обрядовых действий оказалось сконцентрированным на Рождестве, Юрьевом дне и примыкающим к ним дням, а меньшую притягательную силу имели Пасха, Троица, Благовещенье, Иванов день, Ильин день, а у славян восточных большинство обрядов приходится на дни, связанные с Пасхой, Троицей, Рождеством, Иваном Купалой, Благовещеньем и в меньшей мере на Юрьев день, Ильин день и др. праздники.

Безусловно, древнего языческого происхождения действия, связанные с магией первого дня. Такие действия совершаются на Новый год, но чаще на Рождество, когда имитируются сельскохозяйственные работы — пахота, сев, молотьба и когда детям дают в руки какой-нибудь инструмент, предмет и материал, чтобы у них спорилась работа, например, девочке дают иглу, чтобы она начала хорошо шить. Однако подобные обряды совершались и в начале марта, что связано с древним календарем, когда год начинался с марта⁴. К ним следует отнести болгарский обычай «мартеницы», когда 1 марта привязывают белые и красные шнурочки детям, девушкам и молодым людям на правую руку или на шею, на шею молодым животным и на стволы фруктовых деревьев для плодородия. Шнурочки-«мартенички» носили до появления первой ласточки или аиста. Именно ритуалы и гадания, связанные с появлением первых перелетных птиц, первым кваканьем лягушек и т. п., являются самыми древними. Они предвещали начало лета в обоих древних смыслах этого слова (т. е. 'года' и 'лета') и с ними первоначально была связана магия первого дня. Позже, с изменением календаря обряды могли быть перенесены на другие даты.

Наряду с культом огня и соломы, являющимся частью культа хлеба, у древних славян был и сохранившийся до сих пор культ воды. В каком-то отношении этот культ был тоже связан с магией первого дня, но он также сопутствовал многим основным годовым праздникам. У южных славян — болгар, сербов и македонцев — рождественское утро в селе часто начиналось с того, что хозяйка шла к колодцу за свежей водой, а вся «старая» вода в доме выливалась (то же самое происходило в доме после выноса покойника). Затем после небольшого ритуала у колодца и перед дверьми дома, вода вносилась в дом — появлялась новая вода. Хозяйка должна была соблюдать полное молчание, неся воду в дом, поэтому такая вода называлась «водой молчания», «молчаливой водой» (*mǫlčána voda*). Вода является основным символом и стихией в обряде праздника Крещения (Богоявления), сохраняющем ряд языческих черт и представлений (уход нечистой силы под воду, гадания и т. п.), она является неотъемлемой частью южнославянского юрьевского обряда, важным компонентом которого оказывается очис-

⁴ Церковный календарь имеет началом года 1-е сентября, но эта дата почти не отразилась в народных обрядах.

тительное купание, и восточнославянского купальского обряда, с тем же купанием, бросанием венков в воду и разжиганием костров у воды. День и ночь под Ивана Купалу называется на Русском Севере днем Аграфены Купальницы. Обливание водой молодежи происходит у западных славян нередко в пасхальные дни, а обливание у южных славян групп девушек, обряженных зеленью («додоле», «пеперуда»), практикуется во время засухи и имеет целью вызывание дождя. Обряды обливания связаны с культом воды небесной и земной и с ритуальным обеспечением плодородия. О мифологеме «дождь-молоко» говорилось выше. К сказанному можно добавить, что у древних славян было представление о непосредственной связи подземных и небесных вод (туч), поэтому вызвать дождь можно было битьем колодца или жертвоприношением ему в виде маковых зерен, борща и т. п. На этой же основе у славян был сохранившийся до сих пор культ источников и колодцев, многие из которых считаются целебными и священными.

В добавление к тому, что было изложено выше о стихии огня и ее почитании, отметим, что ритуальные огни зажигались не только на Рождество и Ивана Купалу, но и на масленицу и Благовещение, а у восточных славян — в Великий Четверг и иногда в Юрьев день и в Ильинскую пятницу. Весьма примечательным и древним славянским обрядом, сохранившимся почти до наших дней, было возжигание *живого огня* и его употребление как средства против эпизоотий — повальных болезней и мора скота. «Живой огонь» добывался трением сухого дерева (обычно липы, реже можжевельника) с особым ритуалом при полном молчании (ср. принесение «молчаливой воды») и с обязательным условием тушения во все селении «старого» огня (ср. выливание «старой» воды в доме). Нередко общеславянский обряд вытирания «живого огня» и прогона стада рогатого скота между двух огней сочетался с прогоном того же стада через специально вырытый для этого случая земляной туннель или через «земляные ворота». Таким образом, очистительное действие огня усиливалось очистительным действием земли. В единичных случаях (на Нижней Волге) скот прогоняли-«плавили» через проточную воду — реку, ручей, т. е. пользовались очистительной силой воды. Так земля, огонь и вода выполняют в ритуале защиты от падежа скота одинаковые функции. Но наряду с упомянутым ритуалом существует и другой — опаживание, который может заменить или подкрепить ритуал с добыванием «живого огня». Чтобы защитить село или деревню от «коровьей смерти» — повальной скотской болезни, село опаживают вокруг, совершая при этом целый ряд дополнительных ритуальных действий. Оба обряда общеславянские с целым рядом локальных вариантов и оба обряда окказиональные, т. к. исполняются в случае эпизоотии, а опаживание может совершаться и при эпидемии (чумы, холеры и т. п.).

Среди полуокказиональных или полукалендарных обрядов, т. е. приуроченных не к определенному дню, а к определенной поре, следу-

ет назвать действие, знаменующее окончание жатвы и именуемое чаще всего «бородой» или «божьей бородой». Известно оно почти всем славянам и заключается в том, что жнецы и жницы в конце жатвы оставляют на жнивье пучок колосьев, украшают его, нередко кладут рядом хлеб-соль, снедь, водку и поют дожиночные песни. В этом обряде также ярко выражен культ хлеба (еще не обмолоченного). Что касается специально испеченного сакрального хлеба-пирога, то он является непременным атрибутом очень многих календарных и семейных праздников (рождественский пирог «чесница» у сербов, пасхальный «кулич» или «пасха» у восточных славян, свадебный коровай у восточных славян и т. п.). К этому же кругу явлений относятся и русские блины, обязательные на масленицу и на поминках.

Все это — остатки язычества или продолжение языческих традиций, хотя многие рассмотренные нами символы и сакральные элементы выполняют ключевые ритуальные функции и в христианстве. Так, хлеб в виде просфоры и в виде части св. Тайн замещает в литургии Тело Христово, вода освященная — основа таинства крещения, а святая вода — главный защитник от бесовских наваждений и поползновений, огонь — лампадный и свечной — бескровная жертва Богу, земля — неотъемлемое составляющее погребального обряда, материальная сущность человеческой плоти («яко земля еси есть и въ землю отыдеши»). Язычество и его элементы не следует воспринимать как нечто совершенно чуждое христианству, как его антипод во всех отношениях и компонентах. Язычество, как уже отмечалось выше, в течение веков, еще в дохристианскую пору эволюционировало и во многом сохраняло наслоения разных периодов. Эволюция славянского паганизма привела его к особой форме монотеизма, уживающегося с политеизмом.

Таковы в самых общих чертах основные особенности древнего мировосприятия и религии, дошедшие до наших дней и позволяющие нам путем реконструкции и осторожного очищения от поздних и внешних наслоений увидеть то целое, что составляло основу духовной культуры праславян.

Боги древних славян

Боги составляли высший уровень религиозно-мифологической системы языческой эпохи (в отличие от демонов, относящихся к «низшей» мифологии). Этот уровень в целом характеризуется наиболее обобщенным типом функций богов (магико-юридической, военной, хозяйственно-природной), связью с официальным культом. Уровень богов оказывается и наиболее динамичным, реагирующим на внешние изменения, относится к продвинутой части всей религиозно-мифологической системы, в которой возникали новые религиозные идеи. Особенно

существенно, что как раз на уровне богов мифологическое начало находило достаточно индивидуализированные формы выражения. Структура уровня богов в наиболее очевидной форме реализовала антропологический слой древнеславянских религиозно-мифологических представлений; человек вовлекался в актуальное общение со сферой божественного и сакрального. Боги наделяются наибольшей силой, властью и возможностями и соответственно рассматриваются как высшие сакральные ценности. От их воли зависит благополучие человека; в наиболее ответственных ситуациях он непосредственно обращается к богам с просьбами о помощи. Духовные идеалы славян языческой эпохи находили отражение в том, как представляли себе богов, и эти представления, в свою очередь, определяли нравственные горизонты славян языческой эпохи. Не случайно христианство направило наиболее сильные удары именно на языческих богов: отказ от них был непременным условием крещения.

Источники сведений о богах довольно разнообразны, но среди них нет ни одного прямого, достаточно полного и, главное, «внутреннего», представляющего саму языческую традицию источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Информация о богах заведомо неполна, обычно дается в освещении «внешнего» наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста. Среди источников, содержащих сведения о богах, существенное место занимают средневековые письменные тексты: сочинения Прокопия «О войне с готами» VI в. и отдельные свидетельства более поздних византийских авторов, описания арабскими авторами славянских земель, средневековые хроники, анналы, исторические сочинения: таковы русская начальная летопись «Повесть временных лет», «Хроника» Титмара Мерзебургского (около 1012–1018 гг.), «Деяния гамбургских епископов» Адама Бременского (около 1074–1075 гг.), «Славянская хроника» Гельмольда (около 1167–1168 гг.), три биографии Оттона, епископа Бамбергского (середина XII в.); скандинавские источники «Деяния датчан» Саксона Грамматика (2-я половина XII в.) и др.; сочинения раннехристианской эпохи полемического характера (проповеди, обличения, «слова» против язычества) и т. п.; сюда же нужно отнести некоторые старые тексты с упоминанием богов («Слово о полку Игореве» и т. д.). В качестве вторичных источников следует рассматривать сочинения, появившиеся существенно позднее, когда язычество было уже практически преодолено, во всяком случае на уровне богов, и авторы опирались на старые источники или на свою фантазию, подкрепляемую иногда античными параллелями: характерный пример «История Польши» Яна Длугоша (середина XV в.), Густынская летопись, Герберштейн и т. п. — вплоть до первых «научных» опытов В. Н. Татищева и др. При оценке письменных источников существенно проводить различие между сочинениями,

современными язычеством и написанными уже в христианскую эпоху, между описаниями, сделанными «изнутри» («Повесть временных лет») и «извне» (немецкие, датские хронисты, скандинавские саги, арабские географы и т. д.), между текстами на языке данной славянской традиции и текстами на «чужих» языках (греческом, арабском, латинском, немецком) и т. п. Другим источником являются тексты народной словесности (сказки, песни, поговорки, пословицы, божба, проклятия и т. п.); они сохраняют уникальные сведения об отдельных богах и даже связанных с ними сюжетах или мотивах (белорусские сказки с участием Пяруна), часто единственные упоминания о мифологических персонажах, соименных богам (Дабог в сербской сказке или Мокошка в словенской); наконец, фольклорные тексты могут считаться источником и в том случае, когда они, сохраняя старую схему, заменяют в ней имя божества неким другим (ритуальные песни с именами Ильи, Егория, Юрия, Юрая, Морены, Марены и т. п.). Источником информации о действиях, атрибутах и отдельных чертах богов можно считать и всю совокупность народных верований, взятых в их наиболее архаической и устойчивой части: имена старых богов, как правило, отсутствуют, но исходная ситуация, внутри которой разворачивается действие, сохраняется. Особый род источников сведений о богах — археологические находки; благодаря им стали известны многие святилища, ритуальные места, которые иногда с большим вероятием могут быть соотнесены с определенными божествами (ср. ритуальный комплекс на о. Рюген и т. п.), или даже изображения самих богов, включая Збручского идола. Особый источник — язык, форма имен богов; исходя из нее, можно обнаружить тот начальный локус, которому принадлежал носитель данного имени, и другие трансформации соответствующего персонажа в родственных традициях; значение этого источника, открывающего выход из сферы языковой номинации в область сравнительно-исторической мифологии, особенно велико, когда имя бога — единственное, что известно о его носителе.

На основании всех этих источников в их совокупности вырисовывается общая картина языческих представлений о богах. Пространственно-временные рамки этой картины — славянский мир на рубеже I и II тысячелетий н. э. К этому времени христианство было уже официально принято в основных славянских землях (IX — конец X в.), и поэтому языческие боги оказались под запретом. Но в большинстве славянских стран язычество продолжало существовать в неофициальной сфере, вера в богов еще не была существенно поколеблена и, более того, борьба церкви с ними даже актуализировала тему богов, особенно на Руси. В пределах славянского мира в это время можно говорить о двух центрах, где сохранялась вера в богов: о Киевской Руси на востоке и о землях балтийских славян на северо-западе. Боги этих двух центров были описаны, когда воспоминания о них еще были живы. В

отношении других территорий сведения о богах весьма отрывочны и часто малодостоверны (Польша, Чехия) или практически отсутствуют (южные славяне).

Мифологических персонажей высшего уровня славяне называли словом **bogъ* 'бог' (этим словом также называли и изображения богов, кумиров: «...наричюще я б[ог]ы» — говорит Лаврентьевская летопись под 980 г.); связь языческих реалий с элементом **bogъ* очевидна в с.-х. *Божий* и т. д. Само слово и его трактовка подверглись иранскому влиянию (ср. идею наделения, доли, обнаруживаемую и в таких образованиях, как *богатый*, *убогий* и т. п.). Вероятно, что слову **bogъ* и в этом значении предшествовало слово **divъ* (Див) — родственное обозначение бога в других индоевропейских языках, в частности в балтийских и древнеиндийском, но позже оттесненное, часто с «ухудшением» значения — «дикий» и т. п. С началом христианства языческие персонажи называются богами лишь условно (сниходя к заблуждениям язычников): они — ложные «боги» или просто истуканы, идолы, вещественные символы, лишённые сакральности и не играющие никакой роли в жизни человека; при другом подходе (в частности, среди христиан-неофитов, не преодолевших шаблонов языческого мировоззрения) они не нейтральны, но злокозненны и вредоносны, враждебны людям, и в таком случае их нередко именуют бесами, демонами.

Многое в составе уровня богов (или в ином ракурсе — в «ранге» мифологического персонажа, претендующего на вхождение в круг богов) вызывает серьезные сомнения. В одних случаях присутствие мифологического персонажа в пантеоне может носить окказиональный, чисто ситуационный характер (таковы неславянские боги в пантеоне князя Владимира); в других обозначение *deus* в описаниях может принадлежать не языку описываемой традиции, а языку описания (так, немецкие и скандинавские авторы, знакомые с более развитым культом богов, могли невольно завышать «ранг» описываемых славянских персонажей). Среди славянских мифологических имен есть и такие, которые отсылают к несомненно божественным персонажам в других традициях, тогда как в славянской мифологической системе они божествами не являются. В этих случаях встает вопрос, объясняется ли подобная ситуация тем, что данный персонаж у славян претерпел деградацию, связанную с «детеизацией», или же, наоборот, он не успел приобрести ранг божества и, следовательно, фиксирует только «предбожественный» уровень (таковы Ладо, Купало, Ярила и т. п.). Еще одна категория сомнительных божеств — мифологические персонажи, объявляемые богами в поздних, вторичных и вообще ненадежных источниках; история изучения славянской мифологии показывает, что некоторые из таких божеств оказывались фантазиями «кабинетной» мифологии, а другие, напротив, получали со временем реабилитацию (например, Белый бог). Серьезное затруднение представляют случаи, ког-

да можно предполагать своего рода синонимию. Эти случаи обычно возникают при теофорных именах «дескриптивного» типа (Дажьбог, Стрибог, Свентовит, Триглав и т. п.). И поэтому остается неясным, например, Перун и Свентовит — это один исходный персонаж или нет.

Не хватает ясности не только в определении состава богов вообще или хотя бы в наиболее известных религиозных центрах язычества, но и в выяснении принципов организации пантеона. Дефицит данных обычно не позволяет надежно судить об иерархии, о взаимных связях отдельных божеств (в частности, нет полной уверенности в том, что боги балтийских славян, каждый из которых почитался в своем культовом центре, синтезировались в некую совокупность вроде пантеона), а также о функциях богов. С достаточной надежностью выясняются, например, первенство Перуна, его связь с Волосом (ср. клятвы при договорах русских с греками), связь Перуна и Свентовита с воинской функцией, Триглава — с магико-юридической, Волоса — с производительной (экономической) и т. п. Некоторые дополнительные возможности открываются при анализе описаний отдельных богов, при изучении порядка следования богов в списках (исключительный интерес представляют списки русских богов) и, наконец, при реконструкции мотивов или даже сюжетов, в которых участвуют божественные персонажи. Несмотря на несколько волюнтаристский (с установкой на синтезирование, носящей оттенок нарочитости) характер религиозной реформы Владимира 980 г., затемняющей отчасти истинное положение вещей, можно говорить о ведущей роли Перуна, главы киевского пантеона (тем горше была его судьба при введении христианства), и Свентовита у балтийских славян. Эти боги, каждый в своем кругу, были центрами, вокруг которых концентрировались другие боги, имевшие специфические функции (и локусы) в зависимости от их соподчиненного положения. Вместе с тем Перун и, возможно, Свентовит были теми мифологическими персонажами, которые благодаря своему первенству (видимо, со временем все возрастающему) задавали новое и очень важное направление в развитии всей религиозной системы — к монотеизму. Эта тенденция стороннему наблюдателю бросилась в глаза уже в VI в.: Прокопий писал о славянах, что «они считают, что один из богов — создатель молний — ...единый владыка всего». Перун действительно понимался, видимо, не просто как «первый» из богов, но как бог по преимуществу, представитель и заместитель всех богов, бог вообще. Этому способствовало и то, что он выступал как небесный победитель хтонического противника, и оппозиция «Перун — его противник» стала определяющей. Особая вражда христианства по отношению к Перуну вызывалась, в частности, опасностью отождествления вчерашними язычниками Перуна с христианским Богом (образ Ильи-пророка как громовержца — результат исторического компромисса с новой системой). Тем не менее «верховенство» Перуна по своей сути было очень

далеко от подлинного монотеизма. И препятствием было не только наличие других богов, но и существенные несовершенства самой идеи «физического» первенства.

Боги языческой Руси полнее всего представлены в источниках в связи с созданием Владимиром киевского пантеона в 980 г. «И нача княжити Володимир в Киеве един, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго. Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хорса Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь [и] жряху им наричюще я богы... и жряху бесом...». Выделенность здесь Перуна несомненна, но существенная информация минимальна. Другие источники позволяют восстановить связь Перуна с громом и молнией. Ср. *перун* 'гром', проклятия типа «чтоб тебя Перун убил», упоминания об оружии Перуна — «перунов камень», «перунова стрела», мотив поединка с противником в белорусской сказке, где Перун поражает его молнией и громом и т. п. Перун связан также с огнем и водой, с камнем и дубом, с верхом и небом, с конем и колесницей (ср. образ Ильи-пророка как преемника Перуна). Несомненна связь Перуна с воинской функцией; он — покровитель княжеской дружины, и она «кляшася оружием своим и Перуном богом своим». Вероятно, Перуну был посвящен четверг (в полабском четверг обозначается как «Перунов день», ср. рус. *после дождичка в четверг*). На основании внешних и внутренних данных, архаичных или поздних, восстанавливается женское соответствие Перуну — **Перынь*, имя которой совпадает с позднейшим названием святилища Перуна в Новгороде и соответствует имени женского персонажа в ряде других традиций. Этот реконструированный образ должен пониматься как жена громовержца (такие пары соотнесенных персонажей — мужского и женского — или соответствующих символов хорошо известны и в индоевропейской традиции в связи с тем же языковым элементом, что лежит в основе имени Перуна, и в более поздних трансформациях, ср. Илья и Мария (Марена, Морена), *громовник Илья* и *огненная Мария* в сербских и болгарских песнях); более отдаленное женское соответствие Перуну можно видеть в обозначении участниц ритуального вызывания дождя на Балканах, ср. болг. *пеперуна*, *пеперуга*, с.-х. *прпоруша*, *преперуша*.

Поскольку пеперуды избирались только из девиц, они могли пониматься как дочери-жрицы Перуна (так сказать, Перуновны), почитающие стоящего над ними бога, ср. сходный мотив в украинской песне: «Гей, Ладю, гей! А ты, Перуне, / Отче над Ладом, гей ты, Перуне...» (если считать Ладю первоначально женским персонажем — ср. *лада*, *ладо* применительно к супругам). Наконец, Перун участвует в сюжете так называемого основного мифа: его ядро составляет поединок с противником, в качестве которого выступает Велес-Волос. В полном виде этот миф восстанавливается при учете данных балтийских и других индоевропейских традиций, но славянские источники, хотя и разроз-

ненные, сохраняют очевидные следы этого сюжета (ср. белорусские сказки о борьбе Перуна со Змеем, о царе Огне или Громе и царице Маланьице и Змиулане, новгородские предания, записанные П. Якушкиным, о «змеяке» Перюне, ходившем «спать в Ильмень-озеро с волховскою коровницею» и в конце концов побежденном новгородцами, ярославское предание о споре Ильи с Волосом и т. п.).

Вторым в списке «Владимировых богов» стоит Х о р с (*Хърсъ, Хръсъ* и т. п.); его имя упоминается также в «Хождении Богородицы по мукам», в «Слове о полку Игореве», в ряде сочинений церковной литературы, направленной против языческих пережитков. Имя *Хърсъ* объясняется из иранского, ср. перс. *Xuršet* как обозначение обожествленного солнца. Присутствие этого божества в пантеоне находит свое объяснение в исторической ситуации в Киеве в X в. (наличие иранского компонента в составе населения Хазарии и Киева), вынудившей включить в пантеон этого «чужого» бога (*Хорс жидовин*, по характеристике апокрифа «Беседа трех святителей»). «Великий Хорс», которому князь Всеслав «волком путь прерыскаше» («Слово о полку Игореве»), обычно понимается как мифологический образ солнца. Возможно, Хорс в списке дублирует следующее божество — Дажьбога, также связанного с солярными функциями. Во вставке, включенной в византийскую «Хронику» Малалы и отраженной в Ипатьевской летописи под 1144 г., прямо указывается, что Дажьбог — «Солнце же царь сын Сварогов», т. е. Сварожич (ср. это имя у балтийских славян). В украинской народной песне с Волыни Дажьбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето. Мотив чрезмерного жара — пожар, спаливший деток-птенцов, возможно, первоначально связывался с солнцем-Дажьбогом, ср. в заклинании Ярославны: «Светлое и тресветлое солнце!... Чему, господине, простре горячую свою лучю на лады вои...» — «Слово о полку Игореве». В другой песне с Волыни «князь» (жених) по пути на свадьбу встречается с Дажьбогом на восходе солнца; здесь существенны три мотива — пути Дажьбога, его покровительство (участие) в свадьбе и соотнесение жениха с Солнцем (раз в жизни во время свадьбы жених-«князь» выступает в образе божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца). В «Слове о полку Игореве» о русских дважды говорится как о внуках Дажьбога, который, видимо, должен пониматься как родоначальник или покровитель русского народа, его наследия и богатства. Ср. этимологию имени этого бога: *Дажьбог* 'бог-даятель', наделитель богатством, к которому обращаются в ритуале, в молитве, при благопожеланиях (*дай, Боже!*). В сербской сказке *Дабог* — имя «царя на земле», противопоставленного «Богу на небесах».

Стрибог соотнесен с Дажьбогом как бог — распределитель богатства (ср. *про-стирать*). Этому предположению не противоречит то, что ветры называются «Стрибожьими внуками» («Слово о полку Игореве»); видимо, у этого божества были и атмосферные функции (бог ветра часто не что иное как специализированная ипостась громовержца).

О следующем божестве в списке — С и м а р г л (*Симарьгл, Семарьгл* и т. п.) — практически ничего не известно. Оно иранского происхождения, ср. перс. *Simurg* — как обозначение сказочной птицы вроде грифа или полусобаки-полуптицы. Этот мифологический персонаж, очень популярный в Иране, в киевском пантеоне, видимо, был совершенно инородным, «чужим» божеством. Есть мнение, что со Симарглом соотносился Див (ср. *divij* 'дикий').

Последним в списке стоит имя М о к о ш и, единственного женского персонажа пантеона. Культ Мокоши был очень популярным среди женщин многие века после введения христианства. На севере России ее представляли как женщину с большой головой и длинными руками, прядущую по ночам. С Мокошью, ее занятиями и ее днем (пятница, ср. четверг как день Перуна) были связаны многочисленные запреты (ср. запрещение оставлять кудель, «а то Мокоша спрядет») или особые предписания, касающиеся стирки, детей, супружеских отношений и т. п. С поздними отражениями образа Мокоши или ее трансформаций связаны мотивы низа, мокроты — влажности (ср. этимологию имени и такие образы, как Мокрина/Макрина), темноты. Непосредственным продолжением образа Мокоши после принятия христианства стал образ Параскевы Пятницы, и этот факт (так же, как в случае с Перуном) отражает устойчивую популярность Мокоши, с одной стороны, и постоянные попытки дискредитации ее (ср. *моко́сья* о женщине дурного поведения, *мокош*, *мокуш* о нечистой силе и т. п.) — с другой. В украинских ритуалах XIX в. Пятницу представляла женщина с распущенными волосами. Пятница была тесно связана с колодцами (вода, низ): в колодец бросали кудель (ср. обряд *мокрида* при рус. *Мокрошь, Мокрешь*, 'Водолей' — знак зодиака), на колодцах находились иконы св. Параскевы Пятницы и т. п. Восстанавливается мотив отношений Мокоши с мужским божеством: ср. непосредственную соотнесенность двух топонимов *Prohn* и *Muiks/Mikus* на бывших славянских землях в Германии, отражающих имена Перуна и Мокоши или соседство Перуна и Мокоши в списках богов и т. п. В украинской песне интимные отношения связывали Мокошь с Посвистачем (Позвизд, Похвист поздних источников), воплощением ветров как особой ипостаси громовержца. Связь в текстах Ильи-пророка и Макрины (Морены, Марии и т. п.) должна пониматься как трансформация того же мотива. Все это дает основание для введения Мокоши в сюжет «основного» мифа в функции жены громовержца, воплощения хтонической стихии, земли и воды.

За пределами Владимирова пантеона оказывается С в а р о г, характеризующийся связью с огнем: ср. «Коуры режють, и огневи молять же ся, зовуце его сварожичьмь» [«Слово некоего Христолюбца» (XI в.?)], а также связью с Дажьбогом. Сварог, скорее всего, был духом огня, но не богом (хотя в него верили, как в «бога»: «а инии в Сварожитца верують», — повествуется в «Слове Иоанна Златоуста»).

Не упомянут среди богов Владимирова пантеона и Волос. Этот мифологический персонаж (*Волос, Велес*) занимал среди богов особое место, противостоя Перуну или, во всяком случае, занимая самостоятельную и независимую позицию. При заключении мирного договора с греками княжеская дружина клялась оружием и Перуном, а прочее войско — «Волосом скотом богом». «Скотий бог» становится эпитетом Волоса, ср. св. Власия, считавшегося покровителем скота и вытеснившего Волоса. Возможно, указанному различию двух божеств соответствует и разница в особенностях их культа: идол Перуна стоял сверху, на горе, а идол Волоса мог стоять внизу, на Подоле, у реки. Связь Волоса с хозяйственно-производительной, плодоносящей функцией, со скотоводством и земледелием отражается в многочисленных поздних пережитках (конкретно они нередко связываются со св. Власием). «Крестьянский скот, угодника Власия род»; коровы зовутся «Власьевнами»; образ св. Власия ставят в коровниках и хлевах; во Власьев день к нему обращаются с молитвами: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков...»; в заговорах Власий упоминается в связи с темой защиты скота, в частности, «от ползучего змея» (иногда просьба обращена к архангелу Михаилу, поражающему обидчика стада «громовой стрелой»). Шерсть, волос как символ животного плодородия также связаны с продолжениями образа Волоса. Мотив растительного плодородия воплощается в образе *Волосовой бородки*, нескольких несжатых колосьев («волотей»), оставляемых на ниве в дар божеству. В Заволжье Волос как скотий бог отождествлялся с медведем, хозяином зверей (ср. икону, где рядом со св. Власием находится существо с медвежьей мордой). Наиболее важным в реконструкции представлений о Волосе-Велесе оказалось открытие «змеиной» природы Волоса. Она подтверждается не только очень убедительными данными внешнего сравнения (мифологическими и языковыми) или разрозненными внутренними фактами (ср. *волос[атик]* — змееобразный червь, вызывающий болезнь, *волосень* и т. п.), но и более сильными аргументами. Так, в миниатюре Радзивилловской летописи в изображении клятвы мужей Олега Перуном и Волосом, скотьим богом, Перун представлен антропоморфным идолом, а Волос — змеей у ног мужей. В македонской песне говорится о любви вилы Велы (ср. Велес), о любви к змею. Функция охранителя стад вообще нередко принадлежит Змею или существу змеиной природы (ср. мотив изъятия скота у Змея и последующей охраны его от змей, например, в заговорах). Тема змеи на волне, шерсти, руны в сказках и заговорах соотносима с темой воды (бегущая вода — волна — прядомая шерсть-волна). Само это божество может быть понято как образ водяного (ср. *волосáтик* как обозначение водяного). Самовила Вела — владычица рек, источников, колодцев; она затворяет их, и увядает природа, мучается жаждой королевич Марко; положительный мифологический персонаж освобождает воды

от Велы. Связь с водой отсылает и к теме связи с хтоническим миром вообще и со смертью в частности, что полностью подтверждается и родственными мифологическими образами в балтийской традиции (*Велю мате* — как повелительница мира мертвых, *Виелона*, *Велс*, *велес* 'души умерших'), и языковыми значениями и.-е. **uel-/*uol-* 'смерть', 'умирать' и т. п. Косвенным образом эта связь подтверждается и поэтической функцией Велеса-Волоса (ср. характеристику Бояна как «Велесова внука»), особенно при учете мотива прижизненного нисхождения поэта в царство смерти. Одна из важнейших реконструкций связана с обнаружением женской ипостаси Велеса-Волоса на основании таких названий, как *Волосыни*, обозначение Плеяд (ср. *Волос* : *Волосыни* подобно *Перун* : *Перынь*), *Вела* (при *Велес*), *Ёлѣсиха* (при *Ёлс* — табуированное обозначение Велеса) и т. п. Все эти мотивы, естественно, выстраиваются в последовательность, воспроизводящую сюжет «основного» мифа — о ссоре Волоса с громовержцем Перуном, поединке между ними, победе Перуна, освобождению вод, скота; этот сюжет совпадает с версиями мифа в балтийской и ведийской традициях (вплоть до тождества имен участников поединка). Сам этот сюжет объясняет отсутствие Волоса в киевском пантеоне и двойную судьбу его в дальнейшем — «ухудшение» (Волос как «многокозненный», «многострастный» идол, подлежащий разорению; *волос*, *волосень*, *волосатик* как обозначение черта, нечистого духа) и «облагораживающую» замену: таковы св. Власий на Руси, св. Савва у сербов (покровитель скота, но вместе с тем и предводитель градонесущих туч), отчасти и св. Влас, св. Никола и т. п.

Другие мифологические персонажи восточнославянской традиции, упоминаемые в поздних (вторичных) источниках как боги или же подозреваемые в «божественности» некоторыми исследователями (Ярила, Купала, Морена, Лада-Ладо, Дидо, Лель, Полель, Позвизд-Погвизд-Похвист, Троян, Род и др.), не могут считаться богами в строгом смысле слова: в одних случаях для этого нет надежных аргументов и соответствующих доказательств, в других случаях такое предположение основано на ошибках или фантазиях.

Боги балтийских славян представлены полнее, чем боги Владимированного пантеона, их описания более подробны и организованы по иному принципу. В отличие от синтезирующей тенденции с ее максимальной централизацией в Киеве (все боги были собраны в одном месте), у балтийских славян возобладал принцип децентрализации, распределения разных богов по разным культовым центрам, взаимодополнительных отношений в пределах всей области расселения соответствующих племен. Этому не препятствовало то, что некоторые боги почитались в нескольких центрах, и то, что, несмотря на взаимодополнительные отношения, проявлялись и определенные тенденции к иерархизации: так, Свентовит, Сварожич-Радгост и Триглав явно имели более высокий статус, чем остальные боги. Вся область балтийских славян между

нижним течением Одера и Эльбой в зависимости от локализации культовых центров делилась на две части — западную и восточную. Последняя была более богата святилищами и богами, в них почитаемыми, и четче упорядочена. В свою очередь, она членилась на северо-восточную (приморскую) область, где почитались Свентовит (Аркона на о. Рюген), Руевит, Поревит и Поренут в Коренице (на юге Рюгена), Яровит (Вольгаст, к юго-востоку от Рюгена; ему поклонялись и за пределами этой области), Триглав (в Волине, около устья Одера и в Щецине), и юго-восточную (материковую) область, где отмечены культы Сварожича-Радгоста (Петра, в земле ратарей), Триглава (Бранибор), Яровита (Гавельберг). Сведений о богах в западной части этого ареала значительно меньше: Жива у полабов, Прове в Старгарде (Альтенбургская земля в Вагрии), Подага в Плуе (в Вагрии).

Свентовит (*Zwantewit[h]*, *Svantavit*, *Szventevit* и др., ср. *святого Вима*, который, по мнению Гельмольда, был обожествлен руянами под именем Свентовита) описывается как главный, первый среди всех славянских божеств. Среди множества славянских божеств главным является Свентовит, по сравнению с которым остальные как бы полубоги; Гельмольд сообщает, что Свентовит «светлейший в победах», и дважды, что он «наиболее действенный в ответах». В числе атрибутов Свентовита — меч, знамя, боевые значки (в частности, изображающие орла), может быть, копьё, фигурирующие в описании его культа. Саксон Грамматик описывает белого коня Свентовита, который использовался в военных целях (после ночи он возвращался покрытым грязью — результат битвы с врагами) и при гадании (коня приводили к трем рядам копий: если он ступал с правой ноги, это расценивалось как счастливая примета, если спотыкался — как дурная). Нет сомнения, что со Свентовитом связывались две функции — воинская и магико-юридическая. Саксон Грамматик описывает подробно идола этого божества вплоть до упоминания бороды и короткой стрижки волос по образцу прически местных жителей. Существенна четырехглавость деревянного идола Свентовита (металлический рог в руке, рядом — оружие), сближающая его с другими поликефалическими божествами балтийских славян (ср. четырехколонность главного капища этого бога). В святилище Свентовита стекались дары «из всех славянских земель» и приносились в жертву божеству христиане (выбор жертвы совершался по жребию). Мнение некоторых исследователей об исходной солярной функции Свентовита, представлявшего собой местный вариант Сварожича, нуждается в дополнительных доказательствах. Свентовит — единственное божество у славян, в чьем имени обнаруживается элемент *svęt* 'святой' в языческом понимании этого слова.

Сварожич - Радгост (*Zuarasici*, *Zuarasiz*; *Radegast*, *Radigast*, *Redigast*, *Redegost* и др.) почитался в Петре, где он был главным из богов. О первенстве этого бога и особом почитании его говорит и Тит-

мар: «Главный из них, которого особенно уважают и почитают все язычники, называется Сварожич». Несомненно наличие у него воинской функции: в его храме находились знамена пеших воинов, а идолы богов были одеты в шлемы и панцири; возможно, что это подтверждается и сообщением Гельмольда об убийстве епископа Иоанна, голову которого надели на копьё и в знак победы принесли в жертву этому божеству. Но Сварожичу-Радгосту была свойственна и магическая функция: Титмар упоминает о священном коне, который использовался прежде всего в связи с гаданием (следили за тем, как конь переступает через два копьё). Храм Сварожича-Радгоста был «знаменитейшим» и посещался «всеми славянскими народами ради (получения) ответов и ежегодных жертвоприношений». Этому божеству была свойственна и солярная функция, о чем свидетельствует первая часть имени (Сварожич) и легенда о том, что когда Ретре угрожало несчастье, из вод моря поднимался огромный вебрь, сиявший белым клыком; белый клык и его сверкание функционально соотносились с золотым цветом самого идола бога и пурпурным цветом его ложа. В этой же связи, возможно, существенно сообщение Гельмольда о девяти воротах Ретры, со всех сторон окруженной водой. Храм Сварожича-Радгоста был дважды разрушен: в 1068 г. епископом Бурхадом из Гальберштадта и около 1127 г. Лотарем (уже окончательно).

Триглав (*Triglaus, Triglawus, Triglous, Tryglav*) почитался у поморян. У Эббона он назван высшим богом. С ним был связан священный вороной конь, с которым также гадали (водили через лежащие на земле девять копий). Триглав изображается в источниках трехголовым; идол его стоял на главном из трех холмов Щецина и был сделан с использованием золота и серебра. Эббон сообщает, что уста и глаза идола Триглава были покрыты золотой повязкой, что тоже, видимо, связано с темой гадания, предсказания, предвидения. Храм в Щецине был уничтожен в 1127 г. епископом Оттоном Бамбергским. Триглава почитали также в Волине и Браниборе.

Все эти три божества балтийских славян выделяются среди других своим статусом и значительным сходством между собой. Из других божеств известны: Я р о в и т (*Gerovitus, Herovith*) — бог войны, отождествляемый с Марсом, — его атрибуты — золотой щит, который во время войны несли перед войском (в мирное время его нельзя было сдвинуть с места), и знамена, окружавшие город во время праздника, посвященного этому богу. Он же — бог плодородия: жрец Яровита говорит, что во власти этого бога находятся зелень и земные плоды, даруемые людям или отнимаемые у них им (ср. корень **jar-* в связи с темой плодородия, войны, ср. Ярила). Р у е в и т (*Rugieuthus*) — также бог войны, отождествляемый с Марсом. Он изображался с семью мечами у пояса и восьмым, вынутым из ножен и находящимся в правой руке. Бога почитали в трех разных храмах города, главный из которых был соб-

ственно храм Руевита (стены в храме были заменены пурпуровым занавесом, дубовый идол бога семилик).

Поревит, Поренут и Руевит образуют триаду богов, почитавшихся в Коренице. Поревит (*Poreuithus*), входивший в указанную триаду, имел пятиглавого идола без оружия (более определенные сведения о функциях отсутствуют). Поренут (*Porenutius*) — третье божество триады в Коренице (согласно Саксону Грамматику), его идол имел четыре лица на голове и пятое на груди, левой рукой он касался лба, правой — бороды. Прове (*Prove*), четырежды упоминаемый Гельмольдом и характеризующийся как первый и главный в своей земле, связанный со священными дубами и вообще с лесами и рощами, не имел ни храма, ни идола, но почитался в священных дубравах по вторым дням недели. Припегала (*Pripegala*) — бог «дионисийского» типа, сопоставляемый с Приапом (письмо магдебургского архиепископа Адельгольца, 1108 г.); жертвоприношения ему сопровождались возлияниями и дикими криками (о храме и идоле сведения отсутствуют). Подага (*Podaga*) — божество, о котором известно, что у него был и храм в Плуе и идол. Жива (*Siwa*) — главная богиня полабов.

Гельмольд, сообщая об обычае славян произносить заклинания от имени богов и о том, что они считают, что все несчастья направляются злым богом, приводит имя этого «дьявола» — Чернобог; по не вполне достоверным данным Книтлингсаги, существовал бог по имени Черноглав, он был богом победы, и у его идола были серебряные усы. Иногда исследователи постулируют особое божество по имени Белобог, тем самым предполагается наличие четкого дуализма доброго и злого богов. Однако в целом сведения о последних «черно-белых» богах малодостоверны; относительно Чернобога есть предположение, что речь идет о дьяволе христианской мифологии, возведенном в ранг бога.

Практически единственный источник сведений о польских богах — «История Польши» Яна Длугоша (около 1460 г.). В нем упоминается ряд имен с указанием соответствий из римской мифологии: *Jesza* — Юпитер, *Lyada* — Марс, *Dzydzilelya* — Венера, *Nya* — Плутон, *Dzewana* — Диана; *Marzyana* — Церера; *Pogoda* — *Temperis* 'Соразмерность', *Zywyje* — *Vita* 'Жизнь'. Как персонажи божественного уровня эти фигуры сомнительны, но предполагать, что большинство их вымышлены Длугошем, нет достаточных оснований. В худшем случае речь идет об ошибках, неправильных попытках осмысления или попытках гипостазирования богов из междометий в песнях ритуального характера (*Jesza*, *Dzydzilelya*, может быть, *Lyada* — ср. *Лель*, *Лада* и т. п.). В других случаях как божества поняты материальные воплощения мифологических фигур, употребляемых в ритуалах (*Dzewana*, *Marzyana* — Маре-на), но в случаях третьего типа сведения Длугоша или достаточно достоверны (*Zywyje*, ср. полабскую Живу, *Pogoda* из **Podaga*?, ср. полабское божество Подага), или заслуживают серьезного внимания (*Nya*).

Данные о чешских языческих богах еще более скудны и так же мало достоверны. Неплах из Опатовиц в своей «Хронике» (середина XIV в.) сообщает о божестве по имени *Zelu*; не исключено, что это имя сопоставимо с слав. *žal'ь : *žěl'ь (ср. *Жля* в «Слове о полку Игореве»), но существуют и другие объяснения. Гаек из Либочан (XVI в.) упоминает такие имена мифологических персонажей, как *Krosina*, *Krasatina*, *Klimba*, не встречающиеся в ранних источниках и обычно считающиеся плодом измышлений автора. Богиня смерти *Morana* упоминается в чешских глоссах «*Mater verborum*», считающихся подделкой. Тем не менее некоторые из этих имен заслуживают большего внимания: отсутствие (или неизвестность) ранних источников не снимает вопроса о наличии следов богов у чехов (и словаков). Есть свидетельства существования Перуна (ср. *Parom*) и Велеса (*Veles* у Ткадлечка как злой дух, демон), как и соответствующие топонимические факты (например, относящиеся к Мокоши).

Сходная ситуация характеризует и южнославянские земли. При отсутствии первичных источников обнаруживаются (прежде всего в топонимике) следы имен Перуна и Велеса и их культа, а также некоторых других мифологических персонажей (Мокошь, Дажьбог, Троян и т. п.).

На основании анализа сведений о богах в источниках и языковых данных с достаточной надежностью, хотя, разумеется, в самых общих чертах, восстанавливаются некоторые важные характеристики, относящиеся к составу праславянских богов, почитавшихся всеми славянами или существенной их частью. Среди этих богов два персонажа бесспорны — Перун и Велес-Волос. Сведения о них представлены во всех основных частях славянского мира; в единственном достоверном мифологическом сюжете, восстанавливаемом для славянской мифологии (высший уровень), оба этих персонажа оказываются самым непосредственным образом связанными друг с другом (поединок, победа Перуна над Велесом-Волосом, переход «богатств» от побежденного к победителю); несравненно более полные балтийские данные подтверждают балто-славянский характер этих богов (по меньшей мере), а данные других традиций (древнеиндийской, древнеанатолийской, древнегреческой, германской и др.) позволяют говорить о наличии этих персонажей и схемы сюжета, их объединяющего, еще в индоевропейскую эпоху. Восстанавливается для праславянской мифологии и женский образ, вовлеченный в тот же сюжет; правдоподобно, что он носил имя Мокошь, хотя нельзя исключать, что он мог выступать и под другими именами. Имя Сварог-Сварожич на Руси и у балтийских славян заставляет и этого бога (с этим именем) считать праславянским — независимо от того, было его имя заимствовано или принадлежало к исконному славянскому фонду. Вместе с тем, видимо, в праславянский период существовали и другие локальные обозначения солнечного божества. Праславянскими нужно считать и фигуры (и имена) Морены и мужского персонажа, чье

имя обозначалось корнем **Jar-* (ср. *Ярила*, *Яровит* и т. п.), но нет уверенности в том, принадлежали ли они к уровню богов. Другие реконструкции состава праславянских богов менее определены. Тем не менее в отношении ряда мифологических персонажей очевидны возможности и более глубоких реконструкций (балто-славянские и индоевропейские пласты).

Боги в языческую эпоху были предметом культа. О его характере лучше всего судить по описаниям культово-ритуальных деталей, связанных с божествами балтийских славян, и по археологическим данным, относящимся к структуре святилищ и храмов, а отчасти и к изображениям самих богов (идолы). Культ богов предполагал определенную жреческую организацию. Что она существовала (известно даже имя жреца бога Прова — Мике) и в ряде случаев (у балтийских славян) была достаточно развита и специализирована, известно, но конкретные детали или вовсе не известны, или минимальны. Мало известно и о ритуалах, в частности жертвоприношениях (об отдельных их особенностях можно судить по более поздним текстам, где эти особенности выступают в трансформированном виде, ср. русскую сказку об Иванушке и его сестрице Аленушке — *Костры горят горячие, котлы кипят кипучие, хотят меня зарезати...* и т. п.). Постепенно увеличивается число изображений, которые иногда связывают с богами (Збручский идол, изваяния в виде колонн под Голцгерлингом, статуи из Регница под Бамбергом, ср. более позднюю традицию изготовления из веток, соломы, тряпок и т. п. ритуальных персонажей, приуроченных к языческим по происхождению праздникам, и др.).

Христианизация славянских земель, происходившая с VII по XII в., привела к гибели всей системы богов как представителей высшего уровня религиозно-мифологической организации. Первый и самый сильный удар был направлен против веры в языческих богов. И на Руси (в Киеве и Новгороде), и у балтийских славян христианизация начиналась с уничтожения идолов богов, сопровождавшегося их поношением. И позже христианское духовенство зорко следило за искоренением веры в богов и обрядов, так или иначе связанных с ними. Дальнейшая судьба богов была связана или с полным забвением их, или с резко изменившимся и «ограниченным» их существованием: в одних случаях происходила «деминация», переименование, при котором многое из относившегося к старым языческим богам сохранялось, но имена заменялись именами христианских персонажей (св. Илья-пророк, св. Параскева Пятница, св. Власий, св. Никола и т. п.); в других — оттеснение на периферию, понижение в ранге, резкое сужение участников культа (ср. старые русские божества, почитавшиеся «богомерзкими бабами», тайно справлявшими свои требы; о них сообщают древнерусские «слова» против язычества); в третьих — «демонизация» богов, их «ухудшение», приводившее к тому, что бывшие языческие боги становились бесами, нечистыми вредоносными существами; наконец, «апеллятивизация» теофорных имен (ср. *Перун* и *перун* 'гром', *Волос* и *волос* 'род болезни', *Мокошь* и *мокошь* 'женщина дурного поведения' и т. п.).

Низшая мифология славян

Система славянских мифологических персонажей (демонов и духов), основное ядро которой сложилось в праславянскую эпоху, находилась еще в состоянии становления и развития к тому моменту, когда принятие христианства поставило языческих демонов «вне закона». Судьба низших мифологических существ оказалась более «счастливой», чем судьба высших славянских богов. Известия о них в древних письменных источниках так же немногочисленны и расплывчаты, как и о высших божествах, но вера в духов и демонов, населяющих природу и непосредственно влияющих на жизнь человека, оставалась фактом реального религиозного сознания до самого последнего времени, хотя и пертерпела за столь длительное время значительные изменения.

Основной трудностью при описании ранних состояний славянской мифологической системы является отсутствие таких источников, которые были бы хронологически близки к интересующему нас периоду, а главное — отражали бы ситуацию с точки зрения данной культурной традиции. Факты, содержащиеся в книгах поздних античных и византийских авторов, крайне малочисленны и страдают одним существенным недостатком — они несут печать стороннего взгляда на славянскую мифологию. Свидетельства, сохранившиеся в древнерусских памятниках, отрывочны и немногочисленны, — древнерусские авторы не были заинтересованы в точном и объективном изучении чуждого им языческого сознания, а его рефлексии, проявляющиеся в течение долгого времени в народной практике, использовали отнюдь не для изучения, а как повод для страстного и непримиримого обличения. Для христианских книжников позиция, занятая ими по отношению к языческой мифологии, была также позицией «внешней», что неминуемо приводило к неточностям и смещению акцентов в их свидетельствах. Позднейшие сочинения средневековых авторов иногда основывались не только на известных им фактах, но и на собственной фантазии и часто сопровождалась желанием «подогнать» славянские мифологические представления под греческие или римские образцы, признававшиеся ими эталонными. Многочисленные попытки увидеть в славянской мифологической системе подобие античной модели предпринимались со времен Яна Длугоша с его знаменитой «Historia Polonica» (XV в.) вплоть до Ломоносова и Татищева. Иногда результатами подобного «доосмысления» фактов славянской мифологии становились искусственно созданные мифологические персонажи, в реальных традициях не существовавшие (образцами т. н. «кабинетной мифологии» являются Лель, Лада, Коляда, Курент и пр.).

Большое значение для изучения славянской мифологии имеют археологические данные, однако, несмотря на очевидную ценность отдельных археологических находок, они не в состоянии репрезентиро-

вать всю систему славянской мифологии в целом. Ср., например, ритуальный комплекс на острове Рюген, упоминавшийся еще у Саксона Грамматика, деревянную скульптуру из Старой Ладogi, раскопки в Новгороде, Збручского идола и многое другое.

В подобной ситуации едва ли не единственным источником наших представлений о низшей мифологии славян периода до XII в. является реконструкция, основанная на данных народной культуры позднего времени — верованиях, обрядах, быличках, песнях и пр., фиксированных этнографами и фольклористами с конца XVIII в. до наших дней. Безусловно, за столь длительный период многие элементы славянской мифологической системы претерпели определенные изменения, в том числе и под влиянием соседних неславянских мифологий, или вовсе исчезли из народной традиции. В таких случаях обращение к языку, который сохраняет и консервирует в себе осколки глубокой архаики, часто позволяет исследователю восстановить культурные (в том числе и мифологические) реалии, утраченные на уровне верований. Сравнивая скудные свидетельства древней эпохи с современными записями, мы можем наметить те пути, по которым шло развитие низшей славянской мифологии.

Развитие славянской мифологии к моменту принятия христианства было неравномерным и далеким от завершения, поэтому в ней не успела сложиться жесткая и четкая иерархия мифологических персонажей. Славянская мифология, сохраняя общее ядро, даже в самый ранний период не была монолитной. Этот факт объясняется не только эволюционными процессами, но, в первую очередь, изначально существовавшим диалектным членением, результатом которого можно считать наличие в славянской народной культуре архаичных этнокультурных ареалов, таких, как балканско-карпатский, полесский, более поздний севернорусский и некоторые другие.

Среди персонажей славянской демонологии можно выделить несколько основных групп, которые, безусловно, существовали на ранних стадиях традиции. Основой мифологической системы можно считать происхождение персонажей из различных видов покойников. Генетическая связь с областью смерти, очевидная на поздних этапах существования традиции только для части мифологических персонажей, в праславянский период, вероятно, распространялась на всю систему в целом. Основу славянских мифологических верований составляют представления о существовании двух видов покойников — тех, чья душа после смерти нашла успокоение на «том» свете, и тех, кто продолжает свое посмертное существование на «границе» двух миров. К числу первых принадлежали умершие «правильной», т. е. естественной смертью и похороненные согласно правилам ритуала. Такие покойники становились покровителями своего рода, они обладали способностью продуцировать, увеличивать благосостояние живых сородичей. Именно к

такому разряду покойников относятся многие домашние персонажи в поздних славянских традициях (в.-слав. *домовой*, серб. *змија чуваркуча* и др.). С большой степенью осторожности к духам, покровительствующим роду, можно отнести упоминаемых в древнерусских памятниках *Рода* и *рожаниц* — для более определенных выводов у нас нет данных. К числу покойников второго типа принадлежат те, кто умер преждевременной или неестественной смертью, был похоронен с нарушением правил ритуала или вообще не получил погребения. Из этой категории умерших и формировался многочисленный корпус персонажей, известных в поздних славянских традициях: *вампиры*, *русалки*, польские *богинки*, украинские *потерчата*, русские *кикиморы* и пр. Именно с этой категорией покойников в славянских верованиях связаны представления о возникновении многих атмосферных явлений, в том числе вихря, града, ливней.

Значительную группу составляли демоны, населяющие различные пространства — реки, озера, леса, поля. Эти духи, часто воспринимавшиеся как покровители своих локусов, дали жизнь многочисленным *лешим*, *водяным*, *полевым* и пр. персонажам, известным нам по поздним записям.

Столь же хорошо отражены в славянских верованиях персонажи, представляющие собой людей, наделенных демоническими свойствами (*ведьма*, *вештица*, *мора*, *колдун*, *чернокнижник* и др.).

Компактную группу в мифологической системе составляют демоны болезней. Менее отчетливо, в основном только в южнославянской культуре, сохранились сведения о демонах судьбы. Наиболее загадочной в смысле генезиса является фигура черта, несколько особняком стоящая в славянской мифологической системе. Сложившись еще в праславянскую эпоху, этот персонаж испытал сильное влияние со стороны христианских представлений о бесе.

* * *

Обратимся к более подробному анализу славянских демонических существ, начав с персонажей, восходящих к покойникам, умершим «не своей» смертью. Такие покойники, умерев «раньше срока», «не изжив своего века», не получали успокоения на «том» свете, а продолжали существовать как бы на границе двух миров, посещая и беспокоя живых людей. В русской научной традиции, вслед за Д. К. Зелениным, для обозначения такого рода вредоносных мертвецов принят термин «заложные» или «ходячие» покойники.

Наиболее известен в славянской мифологии *вампир* — покойник, который встает по ночам из могилы, вредит людям, пьет их кровь, наносит вред скоту и хозяйству. Большинство названий этого персонажа восходит к **opir* (или **opyr*), не имеющему однозначной этимологии.

Общеславянским следует считать представление, что основной причиной превращения в вампира является преждевременная и неестественная смерть (прежде всего самоубийство): «Як вмере чоловик своєю смертю, то иде або на небо — в рай, або в пекло, до чорта. А хто повисытсья, або втопитсья, той на небо не пойде, а ходыть собі по землі... Бо его Бог не клыче, то вин и ходыть, поки не прыйде ему час...» (Волинское Полесье).

Нарушение правил похоронного обряда как причина превращения покойника в вампира — мотив, в той или иной степени присущий верованиям всех славян. Но наиболее характерным он является в балканской традиции. Считалось, что в период с момента смерти до похорон существует наибольшая опасность превращения в вампира. Это случается, если через тело покойника передадут какие-либо предметы, если через него перескочит животное или перелетит птица, если люди, несущие покойника на кладбище, обернутся назад.

Судьба, стечение обстоятельств, не зависящих от воли человека, но предопределяющих его «вампиризм», — наиболее значимый мотив западнославянских и карпатских верований. Считалось, что если в семье подряд рождаются мальчики, то пятый или седьмой сын в семье становится упырем, так же думали о ребенке, родившемся в сорочке, о том, кто родился или был зачат в злую минуту, в субботу или на святки. Полагали, что вампирами становятся люди с двумя душами или сердцами — характерная черта западнославянских верований, встречающихся также на Карпатах.

Нарушение формальных норм поведения — мотив, связывающий карпатский ареал с западнославянским. У западных славян и на Западной Украине превращение человека в вампира объясняли неправильным поведением родителей еще до его рождения: если ребенок был зачат в пост или праздник, если беременная женщина посмотрела в церкви на священника, несущего чашу, если она прошла между двумя другими беременными.

И, наконец, личный грех, из-за которого покойника «земля не принимает», — один из наиболее частотных мотивов русских поверий о ходячем покойнике, тело которого не истлевает в земле (многочисленный восточнославянский материал по этому поводу см.: Д. К. Зеленин. Очерки славянской мифологии. М., 1995). Такими покойниками становятся после смерти люди, проклятые своими родителями, поднявшие руку на мать, развратники, убийцы, скупцы, пьяницы и др. грешные люди, а также колдуны, знахари, чародеи — последнее также весьма характерно для украинских верований.

У всех славян вампир представляется в облике конкретного умершего человека, одетого в свою смертную одежду. Общеславянская особенность вампира — его необычайно красное лицо. Ср. кашуб. поговорку «Cervoni jak věšci» [красный, как упырь]. Почти во всех славян-

ских традициях, кроме русской и белорусской, встречаются указания на различные аномальные признаки, присущие этому персонажу: огромный рост, огромные голова и зубы, хвост. Типично южнославянскими диалектными мотивами, характеризующими облик вампира, являются следующие: вампир раздут, как мешок, т. к. у него вместо тела — одна кожа, полная крови. Он не имеет костей, поэтому легко пролезает через маленькие отверстия, например, через замочную скважину. Вампир может изменять свой облик, принимать образ животного, особенно того, которое перескочило его тело перед погребением, — кошки, собаки, курицы, реже — коровы, белого коня, ягненка, жабы и пр. Характерной общеславянской чертой, по которой можно узнать вампира, является нетленность его тела, обычно черного и распухшего, издающего смрад, не гниющего в могиле.

По общеславянскому убеждению, местом обитания вампира является его могила, откуда он выходит и посещает свой дом, а также дома тех, с кем был связан при жизни. Круг его досягаемости чаще всего ограничен своим или несколькими ближайшими к кладбищу селами, т. к. каждое утро он должен возвращаться в могилу. Время активности этого персонажа — ночь, период до первых петухов.

Все славянские традиции объединяет взгляд на вампира как на вредоносное существо. Наиболее значительной и опасной для всего общества является способность таких покойников влиять на природные и атмосферные явления, от которых непосредственно зависит нормальная жизнь всего коллектива, — вампир бывает виновником стихийных бедствий, в том числе града, заморозков, засухи и эпидемий, особенно чумы. Не нашедшие успокоения мертвецы бродят по земле, тревожа и пугая людей, особенно своих близких и знакомых. Их нападениям подвержены прежде всего родные и знакомые, маленькие дети, молодожены, молодые люди брачного возраста. Представления о том, что вампир душит свою жертву или выпивает у нее кровь, распространены в основном у южных славян, у западных они встречаются в ослабленном виде, а у восточных отсутствуют вовсе. После смерти вампир может свести в могилу всю свою семью, подорвать жизнь родных, отнять у них здоровье. Считается, что для человека опасна сама встреча с подобным покойником, во время которой он может, по выражению украинцев, «пидтяты» человека, т. е. подрезать, укоротить ему жизнь, отнять силу, после чего такой человек скоро умирает.

У всех славян основной способ предупреждения вредоносной деятельности опасного покойника был связан с правилами похоронного обряда: покойника ни днем ни ночью не оставляли одного, поддерживали свет в доме. У трупа протыкали иглой кожу, чтобы дьявол не мог ее надуть, рассекали труп на несколько частей и так хоронили. Наиболее известным превентивным средством является засыпание могилы самосейным маком или просом, а также сеяние мака по дороге от дома до клад-

бища во время похорон. Способы его уничтожения одинаковы у всех славян: разрывали могилу, отсекали у трупа голову, клали между ногами и в таком виде перезахоранивали часто на новом месте. Вампира уничтожали, бившая в его тело и могилу осиновый или терновый кол.

Русалки — женские демонические существа, принадлежащие к категории молодых, «не изживших своего века» покойниц (ср. характерные восточнославянские названия этих персонажей: *мертвушки*, *мавки*, *навки* от древнерусского *навь* 'мертвец'). Само слово *русалка*, будучи названием неславянского происхождения, восходящим к латинскому термину *rosalia*, наложилось на древнейшие славянские представления о лесных, полевых, водяных демонах женского пола. Позднейшие народные воззрения на происхождение русалок подтверждают их хтоническую природу: русалками становятся утопившиеся или утонувшие женщины, а также девушки, умершие до брака или на Русальной (т. е. Троицкой) неделе. Характерной чертой русалок, подчеркивающей их «иномирное» происхождение, является сезонность их пребывания на земле. Постоянным местом их обитания считался «тот» свет — небо, рай, кладбище, могилы; и только на короткий период от Троицына дня до жатвы они появлялись на земле, выходя из воды, спускаясь по деревьям, вылезая из могил. В первый день Петрова поста у восточных славян происходили «проводы русалки», при которых «русалку» — девушку, наряженную в венок, или соломенную куклу, изгоняли за пределы села: в поле, на кладбище, в реку, что соответствовало поверьям об уходе русалок после Троицкого периода в царство мертвых. Подобные поверья связаны с архаичными индоевропейскими представлениями о сезонных переходах душ умерших с «того» света на «этот» и обратно, где основными медиаторами между мирами являлись вода, деревья, растения. Наиболее архаичные представления о русалках сохранились в Полесье, где значительное место занимает образ «страшной» русалки, голой, косматой, заросшей шерстью, с отвислой грудью, иногда старухи с железным толкачом в руках. Облик русалки в виде полуженщины-полурыбы, распространенный в западно- и отчасти восточнославянских традициях, позднего происхождения и связан с апокрифическими поверьями о фараоновом войске, потонувшем при переходе через море (изображения таких «фараонок», вырезанные на фронтонах домов, до сих пор встречаются на Русском Севере).

Русалки, как и все представители нечистой силы, опасны для человека: они пугают, преследуют людей, топят, замучивают щекоткой, портят скотину, воруют детей. Несомненна связь культа русалки с растительностью: в Полесье считалось, что на земле они появлялись в период цветения злаков и могли влиять на урожай, болгарские *русалии* и *самовилы* появляются на полянах в период цветения растения под названием «росен». Известны и сербские поверья о том, что мифологические вилы вырастали на травах или росли на деревьях. С одной сто-

роны, признавалось полезное, благотворное воздействие русалок на посевы и рост злаков — считалось, что там, где они бегали и резвились, трава растет гуще, хлеб родится обильнее. С другой стороны, верили, что русалки могут портить посевы, насыпать на поля ливни, бури, град, т. е. вести себя как «заложные» покойники, вредящие благополучию живых. В основе всех подобных верований лежат весьма архаичные индоевропейские представления об инкарнации душ умерших в деревья и растения.

Кроме этого, в славянских мифологических традициях существует группа персонажей, происходящих из мертворожденных, умерших некрещеными, загубленных своими матерями, проклятых детей, а также выкидышей. Всех их объединяет неизжитость своего срока жизни, поэтому в народном сознании они также причисляются к «опасным» покойникам. В современных славянских традициях в одних случаях они могут осмысляться как самостоятельные персонажи (русские *игбши*, украинские *страччукі*), в других случаях пополняют собой все категории нечистой силы. Согласно русским верованиям, проклятые или загубленные дети могут становиться *лешими*, *вихрем*, *лембоями*, *кикиморами*, *русалками*. В украинских поверьях души мертвых детей становятся атмосферными демонами типа вихря, в частности *поветрулями*, плачущими и просящими креста, — тот, кто услышит их плач, должен бросить в их сторону клочок своей одежды и надеть их именем, что спасет их души от блуждания и позволит им найти успокоение в потустороннем мире.

К и к и м о р а (шишимора) известна восточным славянам, однако, по мнению исследователей, в поверьях о ней сохранились остатки культа древнейшего славянского женского божества Мокоши.

Происхождение кикиморы чаще всего связано с «нечистой», неправильной смертью. Это дети, проклятые родителями, дочери, загубленные своими матерями. Кикимора появляется в домах, построенных на «плохом» месте: там, где был зарыт удавленник или неотпетый покойник; где был убит или умер ребенок, а также где похоронено тело ребенка. Согласно источникам XVIII в., кикимора — ребенок, похищенный или обмененный нечистой силой. В других случаях ее появление в доме связывается с порчей, злым умыслом «знающих» людей: чаще ее «напускают» печники или плотники при постройке дома, желающие отомстить хозяевам. Присутствие кикиморы в жилище человека расценивалось как патология, нежелательное отступление от нормы, признаком того, что в доме неблагополучно, «нечисто». Появляясь в доме, она творит мелкие пакости, наносит ущерб хозяйству: бросает и бьет горшки, мешает спать, стучит вьюшкой, стрижет шерсть у овец, досаждает людям воем, писком, шумом. Основным признаком кикиморы является ее связь с прядением, шитьем. По ночам она играет с прялкой, веретеном и пряжей, может допрясть за хозяйку, но чаще рвет, мусолит

и путает шерсть, жжет кудель, оставленную на ночь без благословения. Прядет кикимора чаще всего на голбце, постоянно подпрыгивая, при этом сучит нить не слева направо, а наоборот. Чаще всего считалось, что кикимора обитает в доме, реже — в других хозяйственных постройках: во дворе, бане, хлеву, на гумне. В доме живет в местах, связанных с культом умерших: за печкой, на чердаке, на печи, в подполье.

В славянской мифологии довольно мало собственно атмосферных демонов, поскольку почти все природные явления, такие, как ветер, вихрь, град и пр., согласно народным верованиям, являются результатом деятельности или «заложных» покойников или других демонов, имеющих самостоятельные функции. Именно так у славян воспринимался вихрь, который считается местом свадеб и плясок ведьм, чертей, леших, полудниц и пр. Ср. некоторые клише, которыми обозначается вихрь в разных традициях: «то чортик на весилле йде», «видьма замуж иде», «дидько крупи меле» (укр.), «Młynek diabelski» (пол.).

Появление вихря связывается с неправильной, «нечистой» смертью, чаще всего с самоубийством. Вихрь сопровождает смерть ведьмы или колдуна, гонит душу повесившегося, ночует на могиле самоубийцы, в нем крутятся проклятые люди, мертворожденные и умершие некрещеными младенцы. В мчащемся вихре можно увидеть демонов, если посмотреть себе между ног, либо под левым плечом, либо через рукав рубахи.

Главной чертой вихря является его разрушительная, вредоносная сила: он вырывает с корнями деревья, срывает крыши домов, разбрасывает по лугу сено. Последствиями встречи с ним человека являются смерть, болезни и увечья. По общеславянским представлениям вихрь — причина многих психических заболеваний, прежде всего эпилепсии.

Наделяться демоническими свойствами могли и другие природные явления, например, град. Считалось, что градовые тучи направляют на поля сидящие в них души самоубийц. На украинских Карпатах до сих пор сохранились поверья о том, что самоубийцы под присмотром чертей куят град на Черногоре, а потом развозят его по всему свету в тучах. Похожие представления существуют и у южных славян. Они подкрепляются косвенными свидетельствами о том, что восточные славяне наступление засухи, ливней, заморозков и других стихийных бедствий приписывали воздействию похороненных на кладбище самоубийц, ведьм и колдунов. Представления о влиянии умерших неправильной и преждевременной смертью на атмосферные и природные явления следует считать весьма архаичными и принадлежащими общеиндоевропейскому кругу верований о воздействии душ умерших на жизнь и благополучие живых людей.

Мифологические персонажи, населяющие пространство. О вере славян в духов и демонов, населяющих леса, поля, реки, и о приношении им жертв нам известно не только по поздним этнографическим записям, но и по более ранним свидетельствам.

Так, например, в Синодальной редакции «Устава Владимира» осуждаются те, «кто молится под овином, или в рощени, или у воды».

Домовые духи. Славяне, как и другие индоевропейцы, почитали души умерших предков — охранителей рода и подателей благополучия и плодородия (у русских «родителями» называют умерших в данной семье). Косвенными свидетельствами существовавшего у славян культа предков можно считать краткие и не совсем ясные упоминания древнерусских книжников, упоминавших в своих сочинениях о *Роде* и *рожаницах*, о ритуальных трапезах, совершаемых в их честь, а также о «бесе-хороможителе», в котором исследователи усматривают прототип русского домового; в книге «Златая цепь» за 1400 год есть слова: «Соблюдаючи нас от всякой козни сотонины и от пакостна качици и от прокляты бѣса хороможителя». Современный этнолингвистический материал отражает двойственность представлений о домовых духах в разных славянских ареалах, что заставляет предположить существование различий в формировании представлений о домашних персонажах на более ранних этапах существования славянской мифологии. К первому типу домашних духов относится домовый, культ которого в его наиболее полной форме сложился на северо-востоке славянского мира — в русской, восточнобелорусской и восточнукраинской традициях. На этих территориях домовый осмыслялся как хозяин, глава рода (ср. русские названия домового: *дедушка*, *хозяин*, *большак*, *кормилец*, *царь*, *домовой*). Существование в доме домашнего духа признавалось нормой, обеспечивающей благополучие всей семьи и здоровье всех домочадцев, а его отсутствие влекло такие пагубные для всей семьи последствия, как смерть хозяина, падеж скота, неурожай, бесплодие. Представления о духе — покровителе дома существуют у южных славян; у сербов, например, похожими характеристиками наделяется *змија чувар кућа* или *кућна змија*, убийство которой влечет смерть обитателей дома.

Связь домового с умершими предками прослеживается в целом ряде характеристик этого персонажа, прежде всего в представлениях о его происхождении из духа старшего члена семьи, умершего в этом доме (ср. словацкие поверья о том, что первый хозяин дома после смерти живет в облике змеи в печи или под порогом и является хранителем этого дома), в представлениях о внешнем облике домового, который похож на хозяина дома или умершего предка, а также на животных, имеющих хтоническую природу: змею, ласку, мышь. Местами обитания домового считались те части дома, которые были связаны с миром мертвых: печь, подпечье, порог, подпол. Домашним духам приносили жертвы, чаще всего курицу или петуха, для того, чтобы умилостивить «хозяина» и обеспечить благосостояние дома. Прежде всего от домового зависело здоровье скота — лошадей и коров, которые от покровительства домового становились сильными и тучными, давали много молока, приносили хороший приплод.

Другой род домашних мифологических существ с принципиально иным набором характеристик известен в западнославянской традиции. Сюда относится польский *skrzat*, *sporysz*, *garóg*, чешский *plivnik*, *raroh*, кашубский *mótelnik*, западноукраинский *хованец*, *годованец* и др. Существование таких духов в доме считалось патологией — они жили только в домах людей, занимающихся колдовством и знающих с нечистой силой. Пребывание такого существа в доме носило временный характер: его можно было купить, продать, обменять, от него можно было избавиться. Главной функцией таких персонажей является добывание богатства — денег, молока, зерна для своих хозяев. Однако в отличие от домовых они являлись всего лишь переносчиками благосостояния, а не производителями его. В этом отношении персонажи типа польского *garoga* сближаются с колдунами и ведьмами, которые собирают «спор» с чужих полей, отнимают молоко у чужих коров. Показателен способ получения такого демона: считалось, что его можно вывести из яйца черной курицы или пятилетнего петуха. При этом процесс выведения отражен в поверьях как акт соприкосновения с потусторонним миром. Человек, решившийся получить *хованца*, должен был просидеть семь, девять, а иногда и сорок дней в пустом доме или за печью, иногда в таком месте, где не был бы слышен звон колоколов, что можно объяснить как имитацию потустороннего пространства. Такой человек и в своем поведении отрешался от человеческого мира: все это время он не должен был ни мыться, ни молиться, ни разговаривать.

Все приведенные факты связывают подобных персонажей с кругом опасных покойников, что принципиальным образом отличает их от мифологических существ типа домового, которые генетически восходят к умершим «правильной» смертью и ставшим покровителями своих живых сородичей. На основе имеющихся данных трудно решить, является ли такое деление славянских домашних духов исконной диалектной чертой, сложившейся на ранних ступенях формирования мифологической системы, или оно обусловлено поздними процессами, включающими и инославянское влияние (ср. выводы, сделанные О. Н. Трубачевым и В. Н. Топоровым о генетической связи западнославянского *garoga* с мифологическими персонажами иранской мифологии). Во всяком случае, очевидна связь славянского мифологического персонажа, приносящего в дом богатство, с балтским *kaukas*'ом, а способ получения этого персонажа заставляет вспомнить западноевропейские поверья о василиске.

Многочисленных духов-покровителей отдельных частей крестьянской усадьбы, известных в основном в восточнославянской традиции (дворовой, овинник, гуменник, банник, хлевник и пр.) следует считать результатом поздней эволюции отдельной этнокультурной традиции.

Водяные духи. Среди многочисленных водяных демонов, известных в отдельных традициях, у славян выделяется водяной —

мужской мифологический персонаж, злой дух, обитающий в воде, враждебный человеку. Под разными именами известен во всех славянских традициях, за исключением болгарской. Водяного славяне представляют в виде древнего старика, часто лохматого или бородатого, а также в виде животного или рыбы. Происхождение водяного из утопленников особенно сильно отражено в западнославянских верованиях, о чем свидетельствуют и его названия: польское (*po*)*topielec*, словац. *topielec*, западноукраинское *то́пленик*. Места обитания водяных — глубокие места водоемов, водовороты, места слияния и повороты рек. Водяные обитают под шлюзами, около запруд для ловли рыбы, рядом с действующими мельницами; они могут показываться человеку и на суше: на берегу, на камнях, плотках, мостах, стогах сена. Время наибольшей активности водяного — полдень, полночь, время после захода солнца. Водяной особенно опасен во время больших праздников: в Ильин день, в ночь на Ивана Купалу, в Троицкую субботу, от Юрьева до Иванова дня.

Основная вредоносная функция водяного — заманивать людей в воду и топить их. Эта черта отражена уже в Житии Иова Ущельского за 1655 год: «ѣхали через Мезень рѣку въ лодке Нисогорской волости Фока с братьею Петровы дети на пашню свою и плавили лошадь, и выехали до полуреки, и найде на них дух нечистый водный и нача лошадь топить; они же лошадь держажу, а нечистый дух яве хождаше аки рыба велика волнами и нападаше на лошадь и за лодку хваташе, потопить хотя; они же веслы бѣюще его отреюще...». Согласно общеславянским представлениям, водяные бывают причиной стихийных бедствий, несчастий, болезней людей. Они устраивают водовороты, наводнения, насылают сильный ветер, вырывают деревья с корнем, затопляют луга, уничтожают урожай. Купающихся людей водяной пугает так, что они потом долго болеют. В некоторых областях России, Польши и Чехии считается, что водяной подменивает детей.

Водяной владеет всем, что находится и живет в воде. Он охраняет рыбу, переманивая ее из других рек в свои, переправляет стада раков из озера в озеро, охраняет водоплавающих птиц. Плотогоны, мельники и рыбаки его почитают и боятся, принося ему жертвы: хлеб, водку, мертвых животных. Вероятно, в более древние времена водяному приносились и человеческие жертвы; отголосками этих обычаев можно считать рассказы, бытовавшие в Томской и Ярославской губерниях в России еще в XIX в. о том, что мельники старались утопить какого-нибудь подгулявшего прохожего, чтобы водяной не разрушал мельницу и плотину.

Основной инвариант образа водяного, общий для всех славянских этнокультурных зон, свидетельствует о существовании подобного персонажа в славянской мифологической прасистеме.

У славян известны также и женские водяные существа, связь кото-

рых с миром «заложных» покойников выражена более отчетливо. К ним относятся *водяника* (рус.), *vodni panna* (чеш.), *wodna žona* (лужиц.), *povodnja devica* (словен.), происходящие из утонувших и утопившихся женщин и девушек, часто смешиваемые с русалками.

Представления о лесных демонах в славянских традициях развиты неравномерно, хотя и достаточно многообразны, что затрудняет выделение единого общеславянского инварианта. Наиболее слабо развиты представления о лесных духах у южных славян; у сербов сохраняются некоторые редуцированные сведения о леснике и женском персонаже *шумской майке*. У западных славян в число лесных демонов входят различные персонажи, чья основная функция — сбивать людей с дороги, пугать, заставлять блуждать по лесу. Это различные *lešne strachy*, *duchy lešne*, *duchy błędne*, *pustelniki* и пр. Они появляются перед человеком в образе антропоморфных существ, иногда нагих и заросших шерстью, иногда в костюме пана или лесничего, различных животных и птиц (волка, собаки, коня, зайца, совы), а также светящихся огоньков. Образы таких демонических существ обнаруживают связь с душами людей, погибших в лесу. Таким персонажам часто приписывались функции опеки и покровительства над лесными зверями и птицами. Однако у западных славян подобные функции позднее были перенесены на некоторых христианских святых — св. Хуберта, св. Николая, которые стали мыслиться как опекуны лесных угодий и защитники людей от волков. У восточных славян эту роль взял на себя св. Юрий (Егорий).

Однако в восточнославянских традициях патронажные функции сохранились и за лесными демонами, которым приписывалась роль хозяина леса. Наиболее отчетливо этот образ получил свое развитие в русской традиции, где он известен под названием *лешего*, *лесовика* и под. В русской мифологии леший понимается как хозяин лесных угодий и покровитель всех зверей и птиц, обитающих в лесу. В облике лешего присутствуют черты, свидетельствующие о его принадлежности к нечистому, потустороннему миру: левая пола его кафтана запахнута за правую, правый лапоть надет на левую ногу, левый на правую. Инвариантной функцией лешего, сближающей его с «родственными» персонажами из других славянских традиций, является его способность пугать людей громким криком, хохотом, хлопаньем в ладоши, сбивать их с пути, заводить в непроходимые заросли, принимая вид случайного попутчика, знакомого, а также различных животных. Лешие крадут и подменяют детей, особенно тех, кто был проклят родителями или отпущен ими в лес без благословения.

Полевые демоны весьма немногочисленны и не имеют единства в современных мифологических традициях, хотя все они восходят к некоторому единому представлению о духе поля, прячущемся в последний несжатый пучок колосьев (ср. славянскую традицию оставлять в

поле несколько несжатых колосков и ритуальные действия, связанные с этими колосьями). В восточнославянской традиции известен *полевик* или *полевой*, который живет во ржи, в поле и появляется в полдень. Полевые в виде маленьких зверьков или человечков показываются человеку и могут наказывать солнечным ударом работающих в полдень. У восточных и западных славян распространены представления о *полуднице*, которая охраняет хлебные поля во время их цветения и созревания, загораживая их от палящих лучей солнца огромной сковородой. Представления о полуднице довольно отрывочны у славян, но на генезис этого персонажа проливает свет довольно редкое поверье из Полесья о *полуднике*, демоне, появляющемся в полдень в поле и происходящем из людей, умерших неестественной смертью.

В группе мифологических персонажей, занимающих пограничное положение между миром демонов и миром людей, центральное место принадлежит ведьме (серб. *вештица*, болг. *самовила*, карп. *босорка*, чешск. *vedma*, польск. *wiedźma*), чье имя этимологически связано с древнерусским *вѣдь* «колдовство, знание». При некоторых различиях статуса этого персонажа в локальных традициях выделяются универсальные мотивы образа ведьмы, включающие его в круг общеславянских представлений: ведьма отбирает молоко у коров, насылает порчу на людей; ведьмы летают на предметах домашней утвари или людях, превращенных ими в животных, на совместные сборища в определенные календарные сроки; они способны оборачиваться в птиц, животных, различные предметы (колесо, решето, копну сена). Ведьмы, как и колдуны, связаны с миром «заложных» покойников. Продав свою душу нечистой силе, они лишены возможности умереть «правильной» смертью, их агония бывает настолько мучительной и продолжительной, что нужны особые средства, чтобы ее облегчить (для этого разбирают крышу, поднимают потолочную балку и пр.). Существовало представление, что ведьма не может умереть, пока не передаст свое знание другому. При общих инвариантных чертах образ ведьмы может иметь дополнительные характеристики в разных славянских ареалах. Так, сербская вештица больше тяготеет к миру демонов, тогда как восточнославянская ведьма — к человеческому. Различны акценты и в поверьях о происхождении этих персонажей. Вештицами становились женщины в результате стечения «роковых» обстоятельств: зачатия в особую, роковую минуту, рождения в кровавой рубашке, в последнюю фазу луны и пр. Ведьмой женщина могла стать как по рождению, т. е. помимо своей воли, так и добровольно, в результате сделки с нечистой силой. Важной характеристикой, выраженной преимущественно в карпато-южнославянских верованиях, является двоедушие ведьмы, что обуславливает ее поведение после смерти. Сербские ведьмы, называемые *вештицами*, по некоторым признакам могут сближаться с упырями: они пьют кровь людей и животных, поедают сердца

младенцев. Вредоносная функция ведьмы, так же как и остальной нечистой силы, возрастает в определенные календарные даты (на Юрьев день, Ивана Купалу, Благовещение). По отношению к ведьмам действенны обереги, применяемые против упырей.

Мора — преимущественно женский мифологический персонаж, главная функция которого — душить и мучить спящего человека, наваливаясь ночью ему на грудь. Поверья о ней распространены преимущественно у западных и южных славян. У восточных славян, за исключением западной Белоруссии и западной Галиции, персонаж с таким набором признаков неизвестен; а мифологические имена, содержащие корни **mor-*, **mar-*, обозначают женских демонов с другими признаками, у русских — связанных с прядением, у украинцев — призрак, привидение, затемняющее рассудок, пугающее, заманивающее в опасные места. Согласно одной теории, лексемы с корнем **mor-* родственны праслав. **morъ* 'смерть'; другие исследователи возводят этот корень к и.-е. **mer-* 'растирать, тереть'. Что касается слов с корнем **mar-*, то в одном случае они толкуются как аблаут к **mora* и возводятся к праслав. гнезду **mertī*, **morъ*, в другом родство между этими корнями отвергается, и **mar-* соотносится с праслав. **manъ* 'манить, морочить, обманывать'.

Согласно большинству поверий, человек становится морой невольно, независимо от своего желания, в результате стечения обстоятельств. По мнению поляков и кашубов, если в семье подряд рождались шесть или семь дочерей, то последняя была морой. Морой становились люди с какой-либо патологией, чаще всего имевшие зубы уже при рождении, рожденные в «сорочке», обычно кровавой или синей. Сербь считали, что ребенок становится морой в результате нарушения родителями сексуальных запретов в определенные периоды: это дети, зачатые женщиной во время праздника или в период *mensis*.

По сербским и хорватским поверьям, мора — дочь вештицы. В качестве моры она пребывает только в пору девичества, до вступления в брак, а как только ей наденут на голову брачный венец, она становится вештицей, а после смерти — вукодлачицей. У поляков моры, как и вампиры, часто смешивались с двоедушниками. Верили, что девочка, из которой получается мора, имеет две души — добрую и злую, при этом злая душа вылетает из тела спящей и вредит людям. Поэтому моры — живые люди, наделенные демоническими свойствами, проявляющимися в определенный период (обычно ночью), в остальное время такой человек ничем не отличался от окружающих.

Моры — души заложных покойников: умерших без исповеди, внезапной смертью, утопленников, людей, обиженных перед смертью, при жизни злых или бывших в ссоре со своими родственниками, старых дев, а также некрещеных или неправильно окрещенных младенцев. Основная функция моры — душить спящих людей. Она забирается на

грудь человека, давит, душит и мучит его. Спящий чувствует необычайную тяжесть, но не в состоянии пошевелиться, чтобы сбросить с себя мору. Ср. характерную сербскую пословицу: «Притиснуо ме као мора». У восточных славян эта функция закреплена за *домовым*, а у болгар — за *таласмом*. Реже, подобно вампиру, мора пьет у спящего человека кровь. У женщин сосет из груди молоко — по этой функции она сближается с карпатскими демонами типа *перелестниц*.

Западные славяне считают, что моры душат людей помимо своей воли, когда придет их час. Тогда их душа вылетает из спящего тела и нападает на людей. В определенное время душа возвращается назад, при этом сам человек ничего не подозревает, — по этому признаку мора сближается с рядом славянских персонажей — ведьмой, вештицей, двоедушником, здухачом. Если в это время мора не может добраться до человека, она находит грушевое или осиновое дерево и сосет его. Излюбленными жертвами моры являются неженатые молодые мужчины, роженицы в течение шести недель после родов, маленькие дети. Жертва моры бледнеет, чахнет и скоро умирает. Мужчины, которых сосет мора, имеют отвислые, как у женщины, груди, а дети — твердые соски, из которых сочится молоко. У деревьев, которые она сосет, появляются уродливые выросты, они сохнут; вода в реках и озерах, подвергаясь воздействию моры, опадает.

Чаще всего мора невидимкой наваливается на человека. Считали, что она выглядит, как неясно различимая человеческая тень. Часто ее представляли в антропоморфном виде, полагая, что она выглядит, как обычный человек. Однако, как и все мифологические персонажи, мора имеет ряд уродств и изъянов, по которым ее узнавали: худоба, костлявость. У нее ненормально длинные ноги, так что кажется, что она идет на ходулях, длинные руки, ногти. Как все мифологические персонажи, мора способна к оборотничеству. Она может принимать вид ночной бабочки или комара, а также животных, традиционно связанных с хтоническим миром: летучей мыши, кота, мыши, жабы и пр.

Чтобы прекратить посещения моры, необходимо было выяснить, кто в селе ею является. Для этого человек, которого она душила, говорил ей: «Приходи утром, дам тебе хлеба и соли». Первая пришедшая утром женщина и была морой. Ей следовало дать обещанное, после чего она уже не приходила в этот дом. Белорусы, пригласив *мару* на завтрак, кладут на пороге накрест метлу и топор.

Колдун наряду с ведьмой относится к разряду полулюдей-полудемонов, которые обладают необычными свойствами и имеют контакты с нечистой силой. Под разными названиями этот персонаж известен во всех славянских традициях (ср. пол. *guslar*, *czarnoksiężnik*, укр. *чернокнижник* и пр.). Знание у колдунов бывает врожденным и приобретенным. В первом случае считается, что ему так судьбой назначено и он делает зло помимо своей воли, иначе бесы, находящиеся у

него в услужении, будут мучить его самого. Во втором случае человек приобретает колдовскую силу и знания от другого колдуна.

Одним из основных свойств колдуна, сближающих его с нечистой силой, является его оборотничество — умение принимать образы птиц и животных. Он может превращаться в коршуна, в свинью, собаку и в таком виде вредит людям.

Колдун «портит» людей, особенно своих обидчиков, насыляет на них болезнь, а на скотину — мор. Он также может «испортить» свадьбу, т. е. заставляет коней, запряженных в свадебную повозку, разбежаться в разные стороны, ссорит жениха и невесту, умертвляет их. Поэтому на свадьбу старались пригласить сильного колдуна в качестве дружки, чтобы не обидеть его, а также чтобы он уберег свадьбу от других колдунов. Опытный колдун, исполняющий должность дружки на свадьбе, должен предвидеть и уметь предотвратить все возможные опасности, подстерегающие молодых по дороге к венцу и обратно, а также во время свадебного пира. Сюжетом многих быличек является борьба двух колдунов на свадьбе, обычно дружка-колдун наказывает чужого колдуна, решившего навести «порчу» на молодых.

Колдун умеет «морочить», т. е. отводить глаза: показывается одновременно в двух местах, заставляет увидеть то, чего нет в действительности, заставляет человека блуждать, не узнавая знакомых мест. Особенно мстителен бывает он по отношению к тем людям, которые не оказывают ему должного уважения и почтения. Умея командовать змеями, он может насылать их на поля и пастбища тех, кого хочет наказать, но может и наказать змею, ужалившую человека. Он может ворожить, предсказывать будущее, гадания его всегда сбываются.

Колдун передает свое знание в глубокой старости и обязательно должен это сделать перед смертью, иначе он не сможет умереть. Но если колдун умрет, не передав никому своих тайн, в этом случае он ходит оборотнем, чаще собакой или свиньей, и делает разные пакости людям. Эти превращения и хождения по свету колдунов по смерти бывают и в таком случае, если колдун заключил договор с чертом на известное число лет, а умер, по определению судьбы, раньше срока. Вот он и встает из могилы доживать остальные годы. Колдун перед смертью страшно мучается, ибо его «не принимает земля». Чтобы облегчить его страдания и ускорить кончину, с крыши снимают конек или проделывают отверстие в потолке. После смерти колдуна черти сдирают с него кожу и залезают в нее. Родственники, не зная об этом, могут похоронить не его тело, а лишь кожу, наполненную нечистой силой. Чтобы этого не произошло, колдун перед смертью просит кого-нибудь из своих родных не оставлять его тело одно в доме, когда он умрет, а следить за ним с печки через хомут. Обычно эта просьба выполняется, и через хомут можно увидеть, как черти утаскивают тело колдуна в печную трубу, а один из них забирается в его кожу. В таких

случаях рекомендуется перед погребением окатить тело крутым кипятком, тогда черти, находящиеся внутри, убегут.

После смерти колдуны пополняют ряды «заложных», или ходячих покойников. «Я ведь был сильный еретник, — говорит покойник похоронившему его солдату, — я могу ходить и после погребения». Как и другие «заложные» покойники, колдуны и после смерти вредят людям: приносят болезни своим домашним, пугают по дорогам прохожих, доят коров, мучают скотину. Чтобы прекратить эти хождения, колдунам подрезают пятки и набивают туда мелкой щетины или вбивают в могилу осиновый кол. Колдуна можно убить пулей, отлитой из медного креста.

Доброго колдуна, не вредящего людям, а помогающего им, в народе называют знахарем. Знахарь наказывает ведьм и колдунов, может отнять у них способность к колдовству, снимает порчу и вылечивает людей, «ладит» коров, у которых ведьма отняла молоко, находит пропавший скот. Знахарь, как и колдун, обладает способностью на расстоянии узнавать мысли людей.

К категории полулюдей-полудемонов относятся и волколаки — люди, способные превращаться в волков по своей воле или в результате козней колдунов. Превращение в волколака, как и всякое оборотничество, предполагает перемещение из человеческого мира в мир «иной», нечеловеческий. Эта семантика усиливается традиционными представлениями о связи волка с хтоническим миром. Комплекс признаков, присущих волколаку, наиболее полно сохранился в украинской, белорусской и польской традициях, где представления о персонаже реализованы в достаточно ограниченном числе сюжетов: колдун превращает участников свадьбы в волков, человек превращается в волка в результате мести со стороны отвергнутой им девушки, злая теща (жена) превращает нелюбимого зятя (мужа) в волколака, колдун превращается в волколака, чтобы чинить зло людям, муж-волколак в «урочный» час превращается в волка и нападает на свою жену, которая позже опознает его, увидев у него в зубах кусок своего платья. В славянских письменных памятниках упоминания о волколаке известны с XIII в.

Имя *волколак* (укр. *вовкулак*, бел. *воўколак*, с.-х. *вукодлак*, болг. *вѣрколак*, чеш. *vlkodlak*, пол. *wilkołak* и под.), согласно традиционной этимологии, является сложением слов **vǫlk* и ю.-слав. *dlaka* 'шерсть, шкура'. Другая теория возводит второй компонент слова к балто-слав. **dlak(i)as* 'медведь' (ср. герм. *beowulf*, дословно: «медведе-волк», а также закарпатские верования, что волколак может один месяц быть волком, а другой — медведем).

Волколак чаще всего имеет облик обычного волка, хотя некоторые особенности в его внешнем виде и поведении выдают в нем оборотня: задние ноги у него имеют колена вперед, как у человека, а не назад, как у волка, у него человеческая тень, горящие, как угли, глаза, он всегда бежит один. У убитого волколака под шкурой якобы находили

остатки истлевшей одежды, свадебные украшения, бусы и пр. В момент превращения из человека в волколака руки его обрастают шерстью и становятся звериными лапами, человек встает на четвереньки, вместо человеческого голоса слышен волчий вой. При обратном превращении человеческий облик еще не приобретает волколака к человеческому миру: он наг, не способен говорить. Момент окончательного возвращения в «этот» мир ритуализован: обычно это наступает с надеванием рубашки, вкушением человеческой пищи, звоном колокола. Обратничество бывает добровольным, принудительным и предопределенным судьбой. По собственному желанию волколаками становятся ведьмы, колдуны и пр. Они же способны насильно превратить любого человека в волколака. Иногда способность к такому обратничеству предопределена судьбой: волколаки — люди, зачатые под Пасху, рожденные женщиной от связи с волком, проклятые родителями, совершившие преступление, двоедушники. Способы превращения в волколака и обратно связаны с пересечением границы, отделяющей человеческий мир от звериного: перекувыркивание через плетень, перекресток, через осиновую колоду, пень, воткнутые в землю ножи, перелезание через хомут и пр. Превращающийся в волколака должен раздеться донага или заменить свою одежду на ветхую, рваную в знак приобщения к «иному» миру. Превращение из волколака в человека происходит при исполнении всех действий в обратном направлении: при пересечении символической границы — перекувыркивание через перекресток, пень, ножи и пр. Волколаки являются причиной солнечных и лунных затмений, т. к. поедают солнце и луну — мотив, встречающийся в современных карпатских верованиях, о чем также упоминается в сербском памятнике от 1262 г.: «...егда убо погигнеть луна или слнце, глють влькодлаци луну изъдоше или слнце».

Блуд — мифологический персонаж, который сбивает человека с дороги, заставляет блуждать по лесу, заводит в болото, в овраг, непроходимую чащу и пр. Мифологические существа с такими функциями известны всем славянам, хотя и под разными названиями. У сербов, к примеру, это *олалија* — нечистая сила, имеющая вид веселой подгулявшей компании, которая зазывает встречного человека к себе и водит его всю ночь по непроходимым местам. У западных славян — ночные духи в виде светящихся огоньков, которые водят запоздалых путников по бездорожью, привлекая светом своих фонариков. У поляков они называются *blędne ogniki*, у чехов *bludičky*. Обычно ими становятся души детей, умерших некрещеными.

У восточных славян представления о блуде как самостоятельном мифологическом существе значимы для украинских поверий, где он, не имея больше никаких характеристик, является как бы персонифицированной функцией — заставлять человека блуждать — которую в других традициях выполняют разные персонажи, например, леший в

русской мифологии. Блуд не имеет определенного облика, хотя может изредка принимать вид женщины, птицы, дикой козы и др. В большинстве случаев оставаясь невидимым, он голосом отзывается на крик человека, уводя его все дальше и дальше. Часто блудом называется некая безличная сила, которая одолевает человека, состояние, при котором он теряет способность ориентироваться даже в знакомой местности, возвращаясь всякий раз на одно и то же место. «На меня блуд напал», «он в блуд пошел», «меня водило» — объясняют сами крестьяне такое состояние, называя при этом определенные места в округе, где водит. Обычно это нечистые места, где некогда произошло убийство или был закопан задушенный матерью младенец.

Если персонажи, являющиеся хозяевами определенных локусов, редко наделяются только отрицательными коннотациями (что связано с их основной функцией охраны «вверенных» им пространств), то черт воспринимается как носитель абсолютного зла. Возникнув еще в дохристианскую эпоху, поверия об этом персонаже в сильной степени подверглись влиянию христианских представлений о бесе. В результате позднейших переосмыслений старой мифологической системы, когда многие элементы этой системы «выветривались», индивидуальные характеристики черта стирались, и само название *черт* приобрело способность обозначать любой персонаж, принадлежащий к нечистой силе. В большей или меньшей степени это коснулось всех персонажей-«хозяев», что отразилось в их наименованиях: *жировой черт* — домовый, *лесовой черт* — леший, *водяной черт* — водяной.

Но все-таки за чертом сохранились постоянные мифологические черты и мотивы, которые определяют «физиономию» этого существа.

Этот зловредный и вездесущий персонаж рыскает по всей земле, выискивая любую возможность навредить человеку. Как и все обитатели потустороннего мира, черт не имеет полноценного обличья, которое дано только *тварям* Божьим (*тварям* в смысле *сотворенности* их Богом), его внешний вид — это личина, всякий раз разная. Черт может принимать любой вид, в том числе и антропоморфный. Но, будучи не в силах повторить до конца образ человеческий, чем-нибудь выдает себя: хромотой, косоглазием, рожками, выглядывающими из-под шляпы, конскими копытами, которые он тщательно прячет.

Черт принимает образ животных, особенно козлика, овечки, ягненка. Встречаясь в таком виде на дороге человеку, он заставляет его нести себя, а потом с внезапным хохотом исчезает.

Черти подталкивают человека к самоубийству, пристают к пьяным, подменивают человеческого ребенка на своего, уродливого и прожорливого. Черт забирает себе отданное ему неосторожным словом: приходит к деду за лаптем, о котором тот сказал, что плетет его для черта; ест в доме, в котором мать, кормя детей, поминает черта; пьет молоко, которое было оставлено на ночь без благословения.

Черти служат работниками у колдунов и ведьм, забирая себе их душу после смерти. Колдун вынужден все время давать чертям работу, если он не делает этого, они начинают мучить его самого. Поэтому, чтобы занять чертей работой, колдуны и ведьмы посылают их вить веревки из речного песка, пересчитывать сосновые иголки.

Черт боится молитвы, креста, имени Бога. Спаситься от него можно, очертив вокруг себя магический круг. Черти не выносят петушиного крика и исчезают, услышав его.

Духи болезней представляют собой небольшую группу персонажей, преимущественно женских. К ним относятся прежде всего персонализации таких эпидемических заболеваний, как чума, холера, оспа, которые в виде худых, изможденных, бледных женщин, а иногда и в виде животных (например, собаки, кошки) ходят по селениям, сея вокруг себя смертельные заболевания. Считается, что, входя ночью в село, чума или холера подходят к окнам домов и спрашивают людей: «Спите?» Если люди растеряются и ответят: «Спим», то дух болезни скажет: «Так спите навеки», после чего в селении начнется мор на людей и скотину. Но если, сообразив, кто задает им этот вопрос, люди ответят: «Не спим, Бога хвалим», опасное существо скажет: «Хвалите навеки» и покинет это село, не причинив вреда. Также персонажируются могут и болезни скота, которые представляются в виде худой коровы или лошади. Для того, чтобы предотвратить или прекратить уже начавшуюся болезнь, во многих славянских ареалах производилось опаживание селений, целью которого было создать магическую границу вокруг села, через которую не могла переступить болезнь.

Представления о демонах лихорадки в виде двенадцати сестер-травяниц, известные в православных славянских традициях, имеют позднее происхождение и были заимствованы из византийской традиции.

Отдельную группу представляют персонажи, также преимущественно женские, которые вызывают детские заболевания, а также вредят детям и обменивают их. В разных славянских традициях они представлены различными существами. У поляков это *boginki*, *tatuny*, *ztoгу*, у украинцев это *дика баба*, *богыня*, *пэрэлэстница*, *поветруля*, у южных славян *бабице* и *милоснице*, у русских обменивают детей чаще всего *лешие*, *русалки*, а также *вихрь*. При всей разнице наименований, внешнего вида и других атрибутов, этих персонажей объединяет общая функция подмены детей, выраженная в почти одинаковых сюжетах на всей славянской территории. Опасности подмены подвергаются чаще всего еще неокрещенные дети, а также вообще грудные младенцы, оставленные матерью без присмотра и не защищенные необходимыми для этого случая оберегами. Существа, подменивающие детей, забирают к себе человеческое дитя, а взамен оставляют свое — некрасивое, неопрятное, с большой головой и непропорциональным туловищем. Такой обмен не растет, не умеет ни ходить, ни говорить, зато обладает

необыкновенной прожорливостью. Единственным способом вернуть себе своего ребенка, по мнению всех славян, является следующий: мать, заподозрив в ребенке *обмена*, должна отнести его на перекресток или на мусорную кучу и там бить до тех пор, пока не явится его настоящая мать — богинка, мамуна и пр. Увидев, что с ее ребенком так плохо обращаются, она оставит женщине ее настоящее дитя, а свое заберет назад.

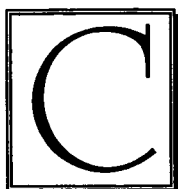
Демоны судьбы у славян представлены очень слабо, за исключением южных славян, у которых существуют *суђенице* или *орисницы*, существа, наделяющие человека при рождении его судьбой на всю жизнь. Считалось, что никакая сила не может изменить то, что присудят ребенку *суђенице*. Сербы представляют их в виде трех красивых девушек с распущенными волосами, одетыми в белую одежду. По народным представлениям, наделение ребенка судьбой происходило первые три ночи после его рождения. Для *суђениц*, которые входили в дом через печную трубу, должна была быть приготовлена трапеза, чтобы умиловить их и расположить их к ребенку. У восточных славян, преимущественно у украинцев, существовали представления о *Доле* и *Недоле*, в зависимости от которых человека ждала удачливая, богатая или, напротив, несчастная, горемычная жизнь. Однако, в отличие от сербов, украинцы считали, что при большом желании *Долю* можно переменить, заставив ее служить человеку и сделать его жизнь более счастливой и удачливой. У восточных славян были известны также представления о мелких демонических существах *злыднях*, невидимо поселявшихся в каком-нибудь доме, на который с их появлением нападали нужда, несчастье, болезни.

Таким образом, у славян существовали две модели судьбы — судьба как *фатум*, которым наделяется человек при рождении и который он не в силах изменить, и судьба как *фортуна*, счастливый случай, удача, которую человек может заставить служить себе.

Славянские мифологические персонажи, о которых говорилось выше, известны нам по позднейшим этнографическим описаниям. Современные локальные мифологические системы, известные в отдельных славянских традициях, являются результатом процессов дивергенции и конвергенции, которые постоянно происходили в традиционной культуре славян. Безусловно, что в период с IV по XII вв., когда развитие славянской мифологической системы было особенно интенсивным, прототипы описанных здесь персонажей обладали несколько иными наборами релевантных признаков и, вероятно, иными наименованиями, но общий инвариант славянской мифологической системы древнейшего периода, несомненно, сохранен в мифологических системах современных славян.

Очерк 4

Древнейшие черты славянской народной традиции



Славянский фольклор, в отличие от фольклора ряда других европейских и азиатских народов, не дошел до нас в древних записях. Вернее всего — таких записей и не существовало. Памятники германо-скандинавского фольклора известны с IX–XI веков, французского — с начала XII в. («Песнь о Роланде»), а в XIII в. записаны такие мировые шедевры, как немецкая «Песнь о Нибелунгах», исландские «Старшая Эдда» и «Младшая Эдда», норвежские «Сага о Вельсунгах» и «Сага о Тидреке».

Единичные фиксации отдельных славянских песен эпического характера были сделаны в XVI–XVII вв., а в XVIII в. появилось несколько сборников, содержащих записи в основном русского и сербского фольклора. В XIX в. славянское фольклорное богатство становится хорошо известным европейским ученым, писателям, просвещенной интеллигенции. Появившиеся в начале XIX в. сборники сербских песен и сказок Вука Караджича вызвали живой отклик и похвалу Гете, Пушкина, Якова Гримма, Востокова. В 70-е годы того же века достоянием мировой культуры становится русский былинный эпос почти во всем его объеме. С тех пор усилиями нескольких поколений ученых-собираателей фонд текстов славянской устной словесности умножился во много раз. И все же нельзя сказать, что в наше время исчерпаны золотые запасы славянского фольклора, славянской народной духовной культуры. Еще немало интересного и доселе неизвестного остается в «поле», и каждая хорошо организованная экспедиция дает нам материал новый во многих отношениях, хотя бы в плане фольклорной географии, рассматривающей области распространения отдельных текстов и явлений устного творчества.

Именно эта специальная дисциплина позволяет с достаточной надежностью выявить отдельные архаические славянские зоны, в которых лучше, чем на всей остальной славянской территории сохранились в виде реликтов традиционные устные древности, народная духовная культура. Та же фольклорная география, чаще всего путем картографирования, т. е. представления материала на карте, способна выделить области хорошей сохранности фольклора и отдельных его жанров, и области его малой сохранности, стертости, обнаружить сферы и характер влияния чужой традиции, иноязычного фольклора, установить

эпицентры инноваций и границы-зоны соприкосновения и взаимодействия различных славянских и неславянских традиций.

Различные обнаруживаемые в архаических зонах фольклорные тексты и их компоненты — сюжеты, мотивы, ритуалы, схожие друг с другом, как правило, оказываются генетически родственными, восходящими к одному источнику. Этот источник, или «пратекст», в принципе можно восстанавливать или «собирать по частям», как собирает археолог давно разбитый кувшин или горшок по черепкам, разлетевшимся далеко друг от друга. По глубине залегания, по материалу, по форме предмета определяется время его возникновения, его функция. По отдельному черепку, специфическому признаку предмета (часть днища, горлышко, ручка кувшина и т. п.) можно «дорисовать» весь предмет, учитывая другие археологические находки того же типа и ряда. Однако если в археологии отдельные элементы материальной культуры — реальная данность, то в «культурной палеонтологии» они такие же искомые единицы, как и вся система в целом. В этом случае уже исследователь идет по пути лингвиста-этимолога, сопоставляющего современные слова разных родственных языков и определяющего на этом основании смысл и форму праславянского слова-этимона (ср. праслав. **putь*, рус. *путь*, серб.-хорв. *put*, болг. *път*, макед. *пат*, польск. *puć*, чеш. *poit* 'дорога', греч. *πατος* 'тропа', *πόντος*).

Древний фольклор, как отмечал еще в конце прошлого века А. Н. Веселовский, отличался синкретизмом, т. е. нерасчлененностью поэзии, магии, ритуала, музыкального, словесного, нередко и хореографического исполнения. В некоторой степени фольклор сохраняет эту черту до сих пор. Начало расчленения, расслоения фольклора на виды и жанры было связано, вероятно, с различной функциональной привязанностью фольклорных текстов, их связью с семейными, аграрными и окказиональными обрядами, т. е. обрядами по случаю. В праславянскую эпоху великой миграции славян, а затем и образования первых славянских государств славянский фольклор уже обладал довольно четко обрисованной системой жанров, основные очертания которой сохранились до сих пор.

Фольклорные жанры, однако, имели и имеют и в наше время различную устойчивость и проницаемость со стороны внешних влияний. В принципе все фольклорные жанры можно разделить на две группы. Одни жанры открыты, легко восприимчивы, изобилуют текстами, принятыми извне, проницаемы, другие — весьма устойчивы и по своей форме, и по своей смысловой, функциональной и репертуарной стороне и закрыты для влияния извне. К малопроницаемым и устойчивым жанрам относятся почти все жанры обрядового фольклора, во многих отношениях народный эпос, имеющий устойчивую стихотворную форму и мелодический рисунок, исторические песни, ряд малых фольклорных жанров; проницаемы же многие прозаические жанры, и прежде всего — сказка и анекдот, которые могут быть легко рассказаны на другом языке и приняты другой традицией. Проницаемы и лирические

и шуточные песни, пословицы, легенды и былички. Северная русская былина не воспринимается соседствующей иноязычной средой, и когда ее сюжет излагается изустно на одном из северно-финских языков, былина перестает быть былинной, а становится сказкой, повествованием, т. к. она уже не поется и теряет свой ритмический строй и многие стилистические особенности.

На основании сравнительно-исторического анализа современного славянского фольклора можно выделить отдельные жанры, сюжеты и мотивы, условно определяемые как исконные, издревле общеславянские, т. е. праславянские. Такое сравнение дает возможность произвести внутреннюю реконструкцию, т. е. реконструкцию, опирающуюся исключительно на славянский материал. Такая внутренняя реконструкция возможна и плодотворна потому, что славянская духовная культура и фольклор, подобно разным славянским языкам и диалектам, развивались неравномерно и сами по себе, и как сумма различных компонентов. Неравномерное развитие переживали и отдельные компоненты; одни эволюционируют ускоренно, другие — замедленно или вовсе консервируются. На этом основании при внимательном анализе и последовательном подборе фактов можно воссоздать картину эволюции всего славянского культурно-диалектного континуума в целом. Картину следует воссоздать ретроспективно, «пятясь назад» — от современности к древности, от фактов хорошо известных и многочисленных к фактам исторически зафиксированным и редким, наконец, к элементам и структурам восстанавливаемым, предполагаемым для древнего периода. Надежность и правильность такого восстановления может быть подкреплена внешней реконструкцией, т. е. сравнением с аналогичными явлениями неславянских, но генетически родственных индоевропейских народных традиций.

Принципы реконструкции древней славянской народной культуры и фольклора, таким образом, весьма схожи с принципами, используемыми в лингвистике для форм и значения слов праславянского языка и даже языка индоевропейского, не зафиксированного никакими памятниками, схожи с методами этимологических и сравнительно-исторических исследований, упоминавшимися выше. Древнеславянский фольклор обладал эпической поэзией, о чем свидетельствует общность поэтических средств, обнаруживаемых в славянских национальных эпосах (постоянный эпитет, троекратное повторение, ретардация, гиперболизация), а также мифологических элементов, архаических мотивов и отдельных компонентов сюжета. Эпические древнеславянские песни героического содержания имели, надо полагать, значительное число стихов, достигающее до нескольких сотен, судя, по крайней мере, по русским былинам и некоторым южнославянским песням (повенецкая русская былина «Добрыня Никитич» имеет 496 стихов, пудожская «Михайло Потык» — 1125, а сербская героическая песня «Банович Страхиња» —

810). Русский былинный напев отличается протяженностью, спокойствием и величавостью, хотя известен и быстрый, веселый скомороший напев, вероятно, более позднего происхождения; та же протяженность и торжественность характерна и для южнославянского героического напева. С напевом связан и былинный стих, представленный в репертуаре тремя видами. Это: фразовик — дисимметрический интонационно-фразовый стих, основанный на чередовании речевых волн, расчленяемых смысловыми паузами и равносложными заключительными слогами в стихе — клаузулами, ударник — дисимметрический стих с равным количеством ударных слов в стихе, с разным числом слогов и с одинаковой, чаще всего трехсложной, клаузулой и тремя ударениями в стихе, наконец, былинный тактовик — стертый метрический, обычно четырехкратный стих (четырёхдольник).

Примером фразовика может послужить отрывок из онежской былины «Илья Муромец и Калин царь»:

А й как призывай-ко сильных могучих богатырей,
 Призывай-ко старого казака да Илью Муромца.
 А хоша он сердит на тебя, на солнышка князя на Владимира,
 А може приеде к тебе да на почестен пир.
 А пусть-ко оны со честного пиру да порозьедутся, да
 порозьйдутся <...>

В другой онежской былине «Илья Муромец и идолище» представлен ударник:

Как сильное могучо-то Иванищо,
 Как он Иванищо справляется,
 Как он-то тут Иван да снаряжается
 Итти к городу еще Еросолиму,
 Как Господу Богу помолится <...>

Наконец, в былине «Алеша Попович» употреблен тактовик (четырёхкратный четырёхдольник) и при этом для метрической строгости и последовательности в ряде случаев произведено удвоение гласных (го-оро-ода):

Из славнова Рбстова красна гоброода
 Как два я-асна соколы вылё-отывали,
 Выезжали два могучия богааты-ири
 Что по имени Алешинька Попо-ович.
 А со молодцем Еки-имом Ива-ановичем.

По-видимому, из трех бытовавших на Русском Севере былинных стихов самый древний — фразовик с достаточно свободным стихотворным строем. Строй такого характера поддерживался музыкально-песенным ударением, которое могло быть не только ударением слова, но и целой фразовой группы (*добрый молодец, светел месяц, Золотá Орда, на сырѣм дубу* и т. п.).

Еще большая свобода структуры наблюдается в стихосложении украинских дум, известных по записям начала XIX в. и более позднего времени. В отличие от большинства украинских песен, имеющих строфическую структуру, думы, поющиеся под аккомпанемент кобзы или бандуры, астроричны; они состоят из различных тирад, называемых обычно «уступами». Строки дум неравносложны: короткие четырех-, пятисложные строки чередуются с длинными, состоящими из двадцати и более слогов.

Дума, воспевающая побег трех братьев из турецкой неволи, из города Азова, начинается так:

Из города із Азова не великії тумани вставали —
 Два кінних, третій піший за ними дід бігає,
 Кров'ю сліди заливає,
 Словами промовляє:
 «Станьте ви, братці, коней попасіте,
 Мене підождіте,
 З собою возьміте» <...>

(запись 1814 г.)

Вариант:

Из города Азова была великая погоня,
 Втикал полчок
 Малый-невеличек.
 Втикало три бата ридненьких —
 Власно-ясны голубен сивеньки,
 Два брата конных,
 Меж ними третій п'шій-п'шаница
 За конными братами посп'шає,
 Коней за хвосты хватає. <...>

(запись 1805 г.)

Стих украинских дум, как доказал Ф. Колесса, возник на основе речитативной ритмики старинных народных плачей («голосінь») и потому достаточно далек от севернорусского былинного стиха, с одной стороны, и от стиха южнославянских героических песен с другой.

Сербскохорватский эпический стих ритмичен. Он имеет силлабический, вернее, силлабо-тонический характер. Наиболее распространенный размер этого стиха — «десетерац», т. е. десятисложник трохеического характера с цезурой (паузой) после четвертого слога. Например:

Поранио Краљевићу Марко
 у неђељу прије јарког сунца
 покрај мора Урвином планином <...>

(«Смрт Марка Краљевића»)

[Рано в путь собрался Королевич Марко

в воскресенье до восхода солнца
у моря на горе Урвине <...>

«Смерть Королевича Марка»]

или:

Два су бора напоредра расла,
међу њима танковрха јела;
то не била два бора зелена,
ни међ' њима танковрха јела <...>

(«Бог ником дужан не остаје»)

[Две сосны выросли рядом,
между ними тонковерхая ель;
это не были ни две зеленых сосны,
ни меж ними тонковерхая ель <...>

«Бог ни перед кем не остается в долгу»]

Помимо десятисложника-десетерца» в сербскохорватской эпической традиции были известны размеры с большим числом слогов — от двенадцати до двадцати. Героические песни с такими размерами назывались «бугарштицы» (вероятно, от народно-этимологического восприятия латинского *carmen vulgare* или итальянского *poesia volgare*). Они были распространены в основном на Адриатическом побережье и к XIX в. вышли из репертуара певцов. Пятнадцати- и шестнадцатисложная «бугарштица» имела цезуру после седьмого или восьмого слога и во многих случаях также шестисложный припев («приложак») после каждого двустипшия.

К примеру, песня «Марко Королевич и Миња Костуранин» начинается так:

Три ти гласа допанули храбри Марку Краљевићу,
Краљевићу Марку;

Први глас му допаде од краља, од угарскога:
Да га пође вјенчати краљицом славном госпођом,
Краља угарскога;

Други глас му допаде од Јанка, од војевода:
Да му иде крстити од срдацца младо чедо,
Угрин војевода <...>

«Марко Краљевић и Миња Костуранин»]

[Три приглашения получил храбрый Марко Королевич,
Королевич Марко;

Первое от короля венгерского
На венчание с королевой, славной государыней,
Короля венгерского;

Второе приглашения от Янка, от воеводы:

На крещение его кровного младенца,

Угриня воеводы. <...>

«Марко Королевич и Миня Костуранин»]

Аналогичным сербскохорватскому «десетерцу» является болгарский и македонский эпический десятисложник с цезурой после четвертого слога:

Три дни Марко през горица шета,
три дни оди, та си вода тражи —
нигде нема у гора извора,
нигде нема покрай друми чесми.

(«Марко и хала тројеглава»)

[Три дня Марко по леску гуляет,
три дня ходит и воды ищет,
нигде нет в лесу ключа,
нигде нет у дороги источника <...>

«Марко и трехглавый дракон»]

Однако болгарская фольклористка С. Стойкова записала в 1966 г. в с. Добродан (около города Троян, на Старой Планине) песню, в которой к десятисложнику либо добавлялась шестисложная строка, либо на его месте возникал двенадцатисложник с шестисложным добавлением:

Седнал ми е Лютице Богданче,
седнал ми е на студен просеник
и на кисел оцет.
Мама на Лютице тихо отговаря:
«Що вечер вечерят и със глава свиваш
и се позасмиваш?...».

(«Лютица Богдан и невярната му сестра»)

[Стал есть Лютица Богданушка,
стал есть холодную просяную кашу
и кислый уксус.
Мать Лютицы тихо говорит:
«Что ты ужинаешь и голову склоняешь
и улыбаешься?...».

«Лютица Богдан и его неверная сестра»]

Подобное отступление от общей десятисложной традиции было записано еще в нескольких песнях. Очевидно, что это отступление отражает более архаическую стихотворную традицию, представленную в далматинских «бугарштицах» и обнаруженную в центральной Болгарии в виде малого осколка от большого монолита. На этом основании болгарский академик П. Динеков высказал в достаточно категориче-

ской форме предположение, что в XV–XVI вв. болгарская эпическая традиция, связанная с долгим пятнадцати- и шестнадцатисложным размером была перенесена в Далмацию, которая имела тесные связи с болгарскими землями. Поэтому, согласно П. Динекову, и возникло для определенного типа многосложного стиха название «бугарштица».

Не вдаваясь в полемику о происхождении слова «бугарштица», о возможности заимствования целой стихотворной традиции и перемещения ее на значительное расстояние (из болгарских пределов в далматинские), отметим лишь, что речь все же идет о достаточно древней эпической стихотворной структуре, которая, видимо, была в Средневековье присуща почти всему южному славянству.

На вопрос, была ли эта архаическая структура единственной, вероятно, следует ответить отрицательно. Скорее, следует предположить длительное сосуществование нескольких стихотворных структур, подобное тому положению, которое наблюдалось в русской былинной традиции до недавнего времени, т. е. до исчезновения былинных певцов.

Изложенный выше материал побуждает к еще одному вопросу. Восходят ли зафиксированные в последние два-три века системы эпического народного стихосложения у славян к единой прасистеме, к единому древнеславянскому источнику, или они зарождались и развивались во многих случаях разновременно, автономно и даже локально. Ответить на этот вопрос еще более затруднительно, чем на предшествующий. Тем не менее можно наметить некоторую эволюцию и высказать предположение, что древний эпический стих был длинным, а затем укорачивался, был близок к фразовику, а затем развивался в сторону ударника, т. е. стиха с равным числом ударений в строке. Дальнейший путь вел к тактовику, к четкому размеру с равным числом слоговых групп, объединенных одним ударением. При этом некоторые эпические песни, например, украинские думы, могли возникнуть относительно поздно, принимая тем не менее архаическую стихотворную форму и поэтику. Затем нужно принимать во внимание, что версификационная система эпической поэзии развивалась не сама по себе, а вкупе со всей фольклорной версификационной системой. Эпический стих и эпическая славянская народная поэзия взаимодействовала с ритмикой и поэтикой плачей и причитаний, которые, в свою очередь, испытали влияние средневековых религиозных песнопений. Наконец, следует также учитывать, что четкой границы между песнями эпического жанра и песнями лиро-эпического и даже просто лирическими не существует и тем более не существовало в прошлом. Процессы, приводившие к изменению версификации в одних жанрах, влияли на эволюцию стиха в других жанрах, в том числе и в эпической поэзии.

Таково в общих чертах положение, а отчасти и предположение, касающееся внешней, формальной стороны славянской эпической традиции. Внутренняя, содержательная сторона этой традиции представляет

собой также достаточно сложную, далеко не единообразную картину. Прежде всего, следует отметить, что у западных славян героический эпос отсутствует, и трудно сказать, был ли он у их предков когда-либо. Что касается восточно- и южнославянского героического эпоса, то их основу составляют эпические циклы, т. е. значительные группы песенных текстов, объединенных тематически на основе какого-либо героя, героического события и героического времени, которое с легкой руки Д. С. Лихачева часто называется «эпическим» временем. Эпическое время, в отличие от времени исторического, воспринимается как особая пора, пора подвигов и твердого стояния «за землю Русскую», «за святую Русь» у русских, «за крст часни и слободу златну» («за честный крест и золотую свободу») у сербов, как период героической борьбы против «поганных татаровей» или турок. Поэтому становится возможным такое, что во времена «солнышка князя Владимира» с «безбожным Калин-царем» борются плечом к плечу «казак Илья Муромец» и «молодой Ермак, сын Тимофеевич» (пудожская былина «Илья Муромец и Калин-царь»). Эпическое время противопоставлялось сказителем и певцом его современности, которой как бы недоставало, не хватало героизма; оно служило примером поведения героя, призывало к исполнению патриотического долга, укрепляло этническое и религиозное самосознание. Тем не менее «эпическое время» для придания всему сюжету элемента достоверности было все же привязано к определенному историческому времени: в русских былинах — к X веку, к эпохе Владимира — Красного Солнышка, к Киеву — «матери городов русских», в южнославянском эпосе — к XIV веку, к исторической личности Королевича Марка и к битве на Косовом Поле, закончившейся сокрушительным поражением сербов и гибелью их князя Лазаря. И подобно тому, как эпическое время, лишь отчасти связанное с историческим, отражает это время своеобразно, едва ли не превратно, так и эпический герой обычно далек от своего прототипа. Таков случай с Королевичем Марко, бывшим при жизни турецким вассалом и воевавшим на турецкой стороне против христиан, а в эпосе представленным последовательным и непримиримым борцом против турок, против турецкого угнетения.

Итак, русский былинный эпос имеет два основных цикла: киевский и новгородский. Киевский цикл содержит былины о Илье Муромце, Добрыне Никитиче, Алеше Поповиче, Святогоре, Михайле Потыке, новгородский — о Садке, Василии Буслаеве, Вольге Всеславьевиче. Первый цикл повествует о воинском долге защиты Русской земли и чести, о богатырских поединках и сражениях, о княжеских пирах, второй — о купеческих пирах, «гостях»-купцах, об удалстве и богатстве эпических героев. В южнославянском героическом эпосе также выделяются два цикла: один — о Королевиче Марке, любимом персонаже сербскохорватского, болгарского и македонского эпоса, другой —

о битве на Косово, распространенный, в основном, у сербов, западных болгар и македонцев. Вне этих циклов, однако, у южных славян остается значительное число юнацких песен, связанных с иными историческими событиями и лицами: у сербов — песни о Якшичах, Бранковичах (Змай Огнени Вук), о Лютице Богдане и других, у болгар — песни о Дойчине, Янкуле Воеводе, Радуле, Груице и др. В южнославянском эпосе также немало исторических лиц-иноземцев, связанных со славянами общей борьбой с турками: венгры Сибиныни Янко (Хунияди Янош), король Матиаш (XV–XVI вв.) и др.

Русские и южнославянские эпические песни в тематическом и формальном (стихотворном и поэтическом) отношении тесно связаны с историческими песнями. Сами эпические песни нередко сохраняют историческую окраску, однако, как отмечалось выше, этот историзм особого свойства. К тому же в русском и южнославянском эпосе отражены разные периоды и разные события национальной истории славян.

Все это затрудняет реконструкцию древнего общеславянского эпоса в его системе и цельности и даже ставит под вопрос его древнее существование. В связи с этим уместно вновь вспомнить об отсутствии эпических песен у западных славян и белорусов, а также и о том, что у южных славян и у русских они распространены не повсеместно. Довольно слабо выражена эпическая традиция у словенцев, у южно-великоруссов, у северных хорватов. По сути дела, эпическая традиция развивалась, поддерживалась, возможно и возникала и обновлялась в отдельных эпицентрах, творческих очагах, каковыми у русских был олонечно-архангельский центр, у сербов, болгар и македонцев — область на стыке трех современных этнических границ, территории Косова, северной Македонии и Западной Болгарии. Основным центром бытования украинских дум была Полтавщина и Черниговщина. Эпос всегда был и оставался до последних дней (былины в наше время исчезли, а юнацкие песни исполняются все реже и реже) своего рода «аристократическим» фольклорным жанром, его исполнителями и носителями были обычно отдельные певцы и сказители, а не все носители народной традиции, знающие и поющие лирические, балладные, трудовые и обрядовые песни. Певец и гуслир выделялся в народе, как и сказочник или лекарь-ведун, бабка-ворожея.

Изложенное выше, казалось бы, делает реконструкцию древнего или «праславянского» эпоса делом проблематичным и даже нереальным. Тем не менее, некоторые факты и показатели свидетельствуют скорее об обратном. К этим показателям относятся общность ряда поэтических средств эпической славянской народной поэзии, общность мотивов и фрагментов сюжетов, наконец, наличие общих реликтов древней мифологии, обнаруживаемых в эпических и иных жанрах славянского фольклора.

* * *

Весьма приблизительные сведения о состоянии фольклорной традиции XI–XIII вв. можно получить на основе данных письменных источников этого периода, прежде всего летописных сборников. Специалисты, подробно изучившие эту сторону дела, отметили, что исходным материалом для «Повести временных лет» послужили не только ранние хроники и сочинения историков, летописец вынужден был привлекать также — при отсутствии письменных данных — устные рассказы, передаваемые из поколения в поколение, которые воспринимались в ту пору как достоверные свидетельства. Имеются в виду древние генеалогические и топонимические предания, сказания о первопредках и актах первотворения мира, легенды, определенным образом отразившие события этнической истории и закрепленные в устном творчестве на языке мифа. Это способствовало проникновению в летописание типовых сюжетов и мотивов, характерных для фольклорной культуры.

Определенные признаки мифо-поэтической традиции (причем не только славянских народов, но и их соседей) могут быть отмечены в летописных сказаниях о родоначальниках племенных династий, о призвании варяжских князей, об основании Киева и его осаде печенегами, о белгородском киселе, мщении Ольги за смерть мужа, гибели Олега от укуса змеи и др. О фольклорных источниках этих зафиксированных на письме сказаний свидетельствуют как особенности повествования (троичная повторность сюжетных ходов, опора на вещи предсказания, чудесные знамения, упоминания о запретах и их нарушениях и т. п.), так и типичные для фольклора стереотипы образности (традиционная символика, устойчивые метафоры и сравнения, иносказания).

Вместе с тем, длительное время оставался дискуссионным вопрос о жанровой принадлежности народных произведений, послуживших источником для летописания. Некоторые исследователи усматривали в летописных сказаниях следы былинного эпоса. Например, в качестве типично былинного признавался сюжет о героическом единоборстве «среднего телом» юноши-кожемяки с врагом, представленным как «превелико и страшно» чудище. Однако после тщательного сопоставительного изучения всех жанровых признаков преданий, включенных в «Повесть временных лет» и известных по поздним записям эпических песен, фольклористы смогли убедительно доказать, что связь летописи с древнерусским былинным творчеством и вообще с песенными жанрами фольклора не подтверждается. Нет также ощутимых следов использования народных сказок как источников для летописных историй, хотя в ряде случаев летописец пересказывает сюжетные ситуации с типичными сказочными признаками (например, о белгородцах, которые хитростью и остроумной выдумкой спасают свой город от вражеского нашествия).

Типичное для летописных сказаний сочетание элементов вымысла, сюжетной занимательности с исторической конкретностью (ср. указание на реальное время происходящего, географическую локализацию событий, включение в текст конкретных исторических имен, общую установку на достоверность) свидетельствует о том, что ведущим фольклорным жанром, использованным в летописи, были архаические предания, которые в то время все еще служили не столько художественным, сколько практическим целям — стремлению сохранить и передать потомству космогонические, религиозные, мифолого-исторические и другие сведения о прошлом.

Таким образом, прагматическая ориентация летописи на «историчность» определила включение лишь таких жанров фольклора, которые характеризовались, по представлениям людей той эпохи, свойствами информационной содержательности и исторической достоверности, поэтому ни сказочным, ни песенным фольклорным жанрам здесь не было места. Другое дело, что при воссоздании не закреплённых на письме древних исторических этапов неосознанным стремлением летописца было включение каких-то фактов реальности в традиционную мифологическую картину мира, так что космогонические мифы и архаические тексты о героях-первопредках или о соседних племенах как чудовищах органично включались в ранние исторические хроники. Разностилевые предания летописи отразили тенденцию перехода книжной культуры от мифологических сюжетов первотворения к историческим свидетельствам.

Из внеисторических жанров в текст летописи проникли в качестве элементов разговорного языка такие жанры, как пословицы, поговорки, загадки, прогностические приметы, клятвы, т. е. жанры, которые могут быть признаны общим поэтическим наследием как литературной, так и фольклорной традиции отмеченного периода. По-видимому, к общему фонду книжных и фольклорных повествований можно также отнести рассказы о чудесах, контактах с нечистой силой, вещих знамениях, странствиях в чужеземные края и посещениях «того» света, анекдоты, нравоучительные истории, притчи. Многочисленные примеры произведений такого рода находим в церковных поучениях, так называемых «Словах» отцов церкви, в руководствах для исповедников, житиях святых, апокрифических сборниках, памятниках деловой письменности. Само слово «притча» первоначально обозначало присоединение («приткновение») короткой вставки к основному тексту. Так называли афоризмы, пословичные выражения, загадки, поговорки. Позже этот термин стал обозначать нравоучительное изречение, короткий поучительный пример, пророчество, моральное или религиозное наставление. И форма, и функция этих жанров свидетельствует об их широком бытовании в устной речи. Среди притчеобразных вставок наряду с переводами ветхозаветных образцов (притч о блудном сыне, о слепом и хромом, о бедном и богатом) часто встречаются популярные фразеоло-

гические и пословичные формулы: «Не идеть место к голове, но голова к месту», «За тыном пьют, а нас не зовут», «Бог дай сдоровие к сему богатю», «Аркан — не таракан; хош зубов нет, а шею ест» и др.

Определенные представления о фольклорной поэтике, традиционных образах и мотивах народного творчества можно получить, как считают специалисты, на основе анализа таких литературных произведений, как «Слово о полку Игореве», «Слово о гибели Русской земли», «Моление Даниила Заточника», которые создавались под влиянием фольклора.

Все приведенные выше данные способны засвидетельствовать лишь факт существования в ту пору отдельных жанров фольклора, которые нашли отражение в письменных источниках, и не позволяют составить представления в целом о жанровой системе славянской фольклорной традиции периода раннего Средневековья. При отсутствии закрепленных на письме аутентичных фольклорных форм специалистам не остается ничего другого, как прибегнуть к методам реконструкции, чтобы на основе анализа текстов, массово представленных в записях позднего времени, попытаться восстановить хотя бы приблизительную картину состояния фольклорной системы XI–XIII вв.

Говорить о точной хронологии и датировке этапов развития фольклора в этой ситуации, конечно, не приходится, но определенные закономерности стадийальных преобразований могут быть в общих чертах намечены. Так, в отношении эпических жанров фольклористы приходят к заключению, что в первые века принятия христианства они едва ли могли характеризоваться исторической достоверностью в изображении мира. Более вероятно, что для этого периода все еще актуальными были традиции архаического догосударственного эпоса, насыщенного мифологическим содержанием, в котором ведущее место отводилось сюжетам о чудесах и поединках богатырей с чудовищем. С большой долей вероятности можно допустить, что богатыри ранних эпических песен унаследовали признаки мифических культурных героев, что может быть отмечено в мотивах их чудесного рождения от хтонических персонажей или сверхъестественных существ; в мотивах обладания магической силой, способностью к оборотничеству; обращения за помощью к чудесным помощникам; добывания волшебных предметов, владения сверхзнанием и т. п. Типичными действиями былинных богатырей архаического эпоса выступают их странствия в мифическую страну (подводное или подземное царство), где они сражаются с чудовищами, добывают себе невесту, восстанавливают справедливость. Все события подобных эпических текстов происходят во времена отдаленного мифического прошлого, часто связаны с мотивами вещей пророчеств и предзнаменований, предписаний и запретов, магии и колдовства.

Мало вероятно, что к XI–XII вв. могли сложиться эпические народные песни с мотивами о вражеских набегах на родную землю, о ге-

роических походах князей, осаде городов, о феодальных распрях и стремлении к межплеменному объединению. Для того, чтобы отразить действительные события периода формирования ранних государственных объединений, носители фольклорной культуры должны были обладать уже достаточно высоким уровнем исторического сознания, а это тесным образом связано с процессом становления этнического самосознания и могло соответствовать лишь более поздним периодам народного творчества.

К сходным выводам приводит и изучение южнославянского эпоса, формирование которого тоже происходило при опоре на архаические формы мифо-поэтического творчества. Специалисты допускают, что такой пласт догосударственной эпической архаики мог быть общеславянским и что в дальнейшем он был поглощен более поздними жанрами героического и балладного эпоса. Таким образом, общей тенденцией развития эпических жанров фольклора можно признать то, что мифологическая основа и фантастика предшествовали появлению исторической и реально-бытовой конкретики, однако на всех этапах изменения в фольклорном творчестве происходили на основе многократной повторяемости архаических моделей, преемственности устойчивых стереотипов в поздних формах, а это в свою очередь создавало исключительные возможности для использования одних и тех же мотивов и композиционных приемов, каждый раз заново воспроизводимых на новом эволюционном уровне. Поэтому даже в самых поздних фольклорных жанрах могут сохраняться элементы древней магии и мифологических представлений.

Содержательная основа архаического эпоса имеет много общего с мотивами сказок, и хотя ни записей сказочных текстов, ни сколько-нибудь развернутых упоминаний о них в древних письменных источниках нет, — сам факт бытования сказок в XI–XIII вв. считается неоспоримым. По мнению фольклористов, к моменту появления у славян письменности сказка уже выделилась в особый жанр из фонда повествовательных форм. То, что сказка — в отличие от мифологических и исторических преданий — была ориентирована на вымысел, фантастику и развлекательность, уже в ту пору осознавалось как носителями народной культуры, так и древнерусскими книжниками. В поучениях XII–XIII вв. упоминаются призывы проповедников, обращенные к прихожанам, не слушать «басень человеческих» и запреты их рассказывать («басни баять»). В более поздних источниках обычай «сказки сказывать небывалые» характеризуется как «празднословие», губящее души правверных людей.

Анализ сказочных сюжетов, известных по записям позднего времени, позволяет сделать вывод о том, что наибольшей архаикой отличается волшебная сказка, зародившаяся, как считают сказковеды, еще в недрах первобытного фольклора. Однотипные мотивы и образы, при-

емы сюжетного развития, способы композиционного построения этих сказок во многом принадлежат общему наследию международной сказочной традиции. Именно на материале волшебных сказок удается установить пережитки верований и обычаев глубокой древности. Например, следы древнего магического мышления могут быть отмечены в сюжете о добывании чудесной жены, наделенной сверхзнанием и способностью принимать облик животного (змеи, птицы, лягушки). Любимая связь с таким сверхъестественным существом оборачивается для человека источником его преуспеяния и удачливости, однако при нарушении определенных запретов он теряет чудесную супругу и отправляется на ее поиски.

Можно предположить, что основу сказочных и эпических сюжетов о сватовстве и добывании невесты составляют, с одной стороны, архаические формы брака родового общества, а с другой, мифологические верования о связях человека с мифическим существом, гарантирующих ему благополучие. С древними брачными обычаями могут быть также соотнесены сказочные мотивы о трудных задачах, которые приходится решать жениху, и о способах его испытаний, о препятствиях на пути к захвату невесты, столкновениях с ее родней, о попытках распознать свою суженую среди других мнимых невест и др.

Кроме того, для ранних форм повествовательного фольклора характерны сюжеты о странствиях героя в страну мертвых (ср. мотивы долгого пути на край света, преодоления водного рубежа, проваливания в подземелье, входа в лес как в иной мир, встречи с Бабой-Ягой, выступавшей в роли стража на пути в царство мертвых, и т. п.); о его схватках с чудовищем, змеем, великаном; о чудесных помощниках героя, одаривающих его магической силой, сверхзнанием, волшебными предметами; о способностях оживить умершего, предсказать будущее и т. п.

На основе ряда сказочных мотивов, как считают специалисты, можно восстановить признаки древнейших ритуалов инициации, т. е. посвящения детей, достигших определенного уровня зрелости, и символического перевода их из одной поло-возрастной группы в другую. Речь идет о мотивах похищения детей мифическим существом, их изоляции в лесном жилище, мотивах мнимой смерти и оживления, получения магической силы, волшебных предметов, освоения ремесел и др. К более поздним периодам можно отнести формирование других разновидностей сказочного репертуара — сказок о животных, новеллистических, бытовых, сказок-анекдотов.

Особые трудности представляет для фольклористов проблема реконструкции древних форм обрядового песенного фольклора. Это связано не только с отсутствием в ранних письменных источниках каких-либо характеристик или текстовых фрагментов народных песен, но и с плохой сохранностью песенно-обрядовых жанров, известных лишь по поздним записям, которые свидетельствуют о значительной степени распада и

замещения старых традиционных форм поздней народной лирикой. Сам факт существования у славян обрядового фольклора в дохристианский период не вызывает сомнений, однако формы его бытования в древний период практически не поддаются восстановлению.

Пожалуй, наибольшее число исторически засвидетельствованных данных имеет отношение к традиции исполнять ритуальные плачи и по умершему. Упоминания об этом известны в летописных и древнерусских литературных источниках, в которых приводятся некоторые подробности обычая оплакивать знатных людей и даже образцы самих причитаний. Эти фрагменты, правда, отражают скорее древнюю книжную поэтическую традицию, чем признаки фольклорного творчества, но тем не менее в них можно отметить традиционные архаические образы и символы, широко представленные в поздних народных плачах.

Некий текстовый образец плача, например, приводится в Житии князя Глеба, который оплакивал своего брата в манере типичных причитаний: «Лучше бы умерети с братом, неже жити на свете сем», «где суть словеса твоя?», «ныне же не услышу тихого твоего наказания». Характерные для фольклорных плачей мотивы безмолвности, незрячести и неподвижности покойника, сравнение его с увядшим цветком, форма вопросов и обращений к умершему — все это нашло отражение в другом письменном источнике (датированном XV веком), пересказавшем, как княгиня Евдокия оплакивала своего мужа: «Цвете мой красный, что рано увядаеши? Чему, господине, не воззриши на мя, не промолвиши ко мне? Ужели мя забыл еси?...»

У восточных и южных славян народные причитания сохранились до XX века, а в западнославянском фольклоре они были почти полностью вытеснены формами церковных погребальных песнопений. Наиболее устойчивыми и древними по своим истокам признают такие мотивы и образы причитаний, в которых смерть сравнивается со сном; осмысляется как сборы в дальнюю дорогу, как переход в иной мир или переселение в новый необычный дом — холодный, не имеющий ни окон, ни дверей. В мифо-поэтической символике традиционных голошений смерть ребенка предстает как результат его похищения мифическим существом или духом ранее умершего родственника, а преждевременная смерть молодых людей, не вступивших в брак, изображается как свадьба с условным партнером (с сырой землей, природными объектами, потусторонним супругом). О глубинных архаических связях может свидетельствовать также обычай при обращении к покойнику использовать растительную и птичью символику («былиночка», «увядший цветочек», «недозрелая ягодка», «соколик», «кукушечка», «голубчик» и т. п.), который содержит следы древних верований о посмертном существовании души в облике растений, птиц, животных или насекомых.

Менее определенно можно говорить о возможности выделить общеславянский фонд архаических мотивов и образов свадебной песен-

ности. При сохранении единства ведущих содержательных и структурных признаков свадебного обрядового комплекса у всех славян — песенные циклы имеют весьма существенные отличия. Даже в рамках близкородственных, генетически тесно связанных традиций (например, восточнославянских народов) фольклорный репертуар свадьбы не совпадает, прежде всего потому, что нередко песенное оформление закрепляется за разными моментами свадебного обряда. У русских, например, в большей степени разработаны фольклорные циклы, приуроченные к ритуалам девичника, предбрачной бани невесты, прощания с девичеством, расплетания косы. В севернорусской свадьбе широко представлены фрагменты причитаний невесты, сопровождавших почти все обрядовые элементы предсвадебного блока. А в украинской и белорусской традиции особую значимость получили песни сватовства, заручин, те, что исполнялись при печении обрядового хлеба, плетении венка, украшении свадебного «деревца». Можно предположить, что этнические различия в структуре свадьбы (и, следовательно, в свадебном фольклоре) разных племенных групп имели место и в дохристианский период. Обращает на себя внимание одно из сообщений летописца, который, характеризуя обычаи полян, специально отмечает такую особенность в брачных обрядах, как то, что у полян «не хожаше зять по невесту, но приводяху вечер», т. е. зять якобы не ходил за невестой, а ее приводили к нему вечером. Эта деталь позволяет допустить, что летописцу были известны и другие варианты ритуальных перемещений участников свадьбы.

Формирование стадияльно более ранних форм свадебного фольклора могло происходить, как считают специалисты, на основе кратких речитативных и песенных формул магического и апотропеического значения, эротических, величальных и благопожелательных текстов. К архаическому пласту, по-видимому, можно отнести песни, комментирующие или иллюстрирующие ритуальные моменты свадьбы, магические действия, пересказывающие внешние признаки или смысл обрядовых ситуаций. К числу общеславянских относится единообразная символика приговоров сватовства, обыгрывающая мотивы охоты за дичью или купли-продажи товара; формульные призывы к сверхъестественным силам соединить молодых, «сковать» свадьбу, принять в ней участие, помочь в ее правильном проведении; мотивы прославления и восхваления молодых, обеспечения их достатком, выделения для них их доли.

Связь с мифологическими стереотипами древности отмечается и в таких песенных фрагментах, где замужество изображается как переход в отдаленное чужое пространство или в иной мир, а брачное соединение молодых как кровавая битва, война, захват. Вообще идея «чужести» жениха и его родни имеет в свадебном фольклоре богатое образно-символическое оформление и, по-видимому, отражает древнейшую семантику свадьбы как преодоления враждебности между

чужими родовыми группами, вступающими в родство. Отголоски такого противостояния и соперничества сохранились в цикле свадебных шуточных корильных куплетов, песен-перебранок, которыми обменивались представители «войска» жениха и «войска» невесты, высмеивая и ругая друг друга.

Эволюция фольклорного репертуара свадьбы в сторону его разрастания за счет необрядовых песен (эпических, балладных, лирических, застольных, танцевальных и др.) привела к тому, что восстановить архаическую основу этой группы обрядовых песен в более определенных и конкретных формах не представляется возможным.

Сходным образом выглядит ситуация и с циклом к а л е н д а р н ы х обрядовых песен. Известные по древним письменным источникам запреты петь «бесовские» песни в «навечерие Рождества Христова», «о Иоанове дни», в праздник Русалий и т. п. не оставляют сомнений в том, что обычаи исполнять старые языческие обряды и песни, приуроченные к определенным датам календаря, были широко известны в первые века введения христианства. Однако судить об их содержательных и формальных признаках на основе поздних текстов крайне сложно.

Как это уже отмечалось по поводу свадьбы, при весьма высокой степени сходства у всех славян обрядовых структур календарного комплекса — п е с е н н ы е циклы, обслуживающие эти обряды, имеют заметные расхождения. Например, в одних этнических традициях сформировался цикл весьма популярных весенних закличек, в других же он вовсе не известен; где-то активное развитие получила группа песен троичного периода, а в других песенных комплексах эта точка календаря осталась практически никак не выделенной; у одних славянских народов сложился фольклорный репертуар масленицы, а у других — Великого поста или Пасхи. Даже там, где факт бытования обрядовых песен, приуроченных к одной и той же дате календаря, в разных этнических традициях совпадает, — их тематическая и образная система оказывается трудно сопоставимой.

Тем не менее, обрядовые жанры — это именно тот пласт древнего народного творчества, в котором в той или иной степени продолжали сохраняться вплоть до XIX века некоторые устойчивые символы, образы и мотивы, способные прояснить хотя бы в общих чертах первоначальный смысл обрядов годового круга и мифологические представления, связанные с устройством народного календаря. Так, одним из наиболее популярных и широко представленных в календарном фольклоре всех славян является мотив о весеннем «отмыкании» земли (неба, рая, вырия), в результате чего якобы выпускаются на волю птицы, пчелы, благодатные росы, дожди, зеленые всходы, теплое лето. Обладателями чудесных золотых ключей, с помощью которых «замыкаются» зимние холода и «отмыкается» плодородие земли, выступают в песенных текстах чаще всего перелетные птицы, насекомые, весна,

персонифицированные весенние праздники, святые, дни которых приходятся на весенне-летний период. Эта система образов и символов характерна для разноэтнических песенных циклов и поверий, приуроченных к праздничным датам Великого поста, Благовещенья, Юрьева дня, Вознесения, Троицы, Пасхи.

В фольклоре всех славян известны также поэтические формулы обращений к явлениям природы, зафиксированные в позднее время в составе репертуара детских закличек как призывы, адресованные дождю, солнцу, птицам, божьей коровке и другим персонажам, символизирующим приход лета.

Практически универсальной в календарном фольклоре славян, пропевающей разные песенные и приговорные жанры, приметы, поверья, обрядовую терминологию, — может быть признана тема «встреч» и «проводов», условно связанная со сменой сезонов и праздников годового цикла. Она реализуется в мотивах периодически повторяющихся «приходов» и «уходов» неких абстрактных персонажей и образов: персонифицированных праздников или календарных периодов; персонажей христианского культа или нечистой силы; неясных мифологизированных образов, в том числе таких, которые символизируют животный и растительный мир. Наиболее ярко представлен мотив «проводов» (часто понимаемый как «изгнание», «выпроваживание», «похороны») тех условных символов, которые олицетворяли сам праздник или сезон года. Вариантами многообразных фольклорных образов он представлен в песнях, сопровождавших обряды «проводов» (похорон) зимы, «весны», «масленицы», «поста», «Семика», «русалки», «зеленого Юрия», «куста», «березки», «kozy», «кукушки», «костромы», «дремы», «марены» и др.

В фольклоре обрядов «проводного» типа — наряду с элементами позднего песенного творчества (фрагментами бытовых и лирических песен, танцевальных припевок, шуточных куплетов и частушек) — могут быть восстановлены мотивы и образы, в которых отразились связи с архаической основой ритуала обхода домов. Это, например, упоминания о необходимости одарить участников обряда; о том, что продукты собираются якобы в пользу центрального ряженого, которого водили по селу остальные участники; что жертвование ритуальной пищи для исполнителей обряда обернется благом для тех, кто не скупится на одаривание; что факт «изгнания» в определенное время и оплакивания мифического персонажа обеспечит погодное равновесие, урожай, защиту от болезней и т. п.

Весь круг мотивов этого типа исключительно популярен в цикле колыдных песен, в разной степени сохранившихся в фольклорной системе всех славянских народов. Наиболее устойчивым содержательным моментом колыдок и словесных формул, сопутствующих колядованию, является тема «угощения» или «одаривания» колыдников. Она

находит свое воплощение в просьбах одарить или даже требованиях «подавать» то, что заранее приготовлено для ритуальных гостей; в формулах угроз и проклятий в адрес хозяев за плохое одаривание; в типовых вопросительных репликах («пекли ли блины-оладки?», «приготовили ли рождественский колач?»), контролирующих исполнение обычая готовить жертвенный хлеб; в обещаниях вознаградить хозяев добром за правильное исполнение обычая и т. п. Тема прямой зависимости будущего благополучия в хозяйстве от щедрого одаривания колядников специально выделяется в просительных и благодарственных куплетах и приговорах, построенных по традиционной схеме: «дайте нам много, чтобы у вас стало еще больше», «сколько вы нам дадите, столько мы вам и пожелаем», «кто нас щедро одарит, у того будет здоровье и достаток». Подобные отношения, основанные на взаимном дарообмене, признаны этнологами наиболее типичными в любых архаических сообществах и основополагающими в общении человека со сверхъестественными силами.

Именно эти фрагменты колядного фольклора (долгое время считавшиеся поздними, шуточными, случайными в обрядовом репертуаре) с поразительной устойчивостью повторяются во всех без исключения разноэтнических традициях, в том числе таких, как польская и чешская, где фольклорный колядный репертуар был почти полностью заменен церковными рождественскими песнями. Это подтверждает вывод, сделанный на основе анализа этнографических данных, о том, что именно момент одаривания колядников может быть признан архаическим ядром всего обряда, осмысляемого в прошлом как способ задабривания духов, обожествляемых предков, от расположения которых зависело благополучие людей.

Кроме этих мотивов, указывающих на исконные связи фольклорных текстов с обрядовыми реалиями, колядки содержат отголоски мифологических верований о символическом «переходе» пришельцев из потустороннего мира в пространство людей. В украинских, белорусских и болгарских песнях и приговорах, сопровождавших колядование, известны стереотипные описания дальнего трудного пути колядников: они якобы идут издалека, из страны, где они «спали-дремали», преодолевают «глубокие моря», «мутные реки», «грязные грязи», бредут через «леса-боры», приходят под окна к хозяйскому дому ночью, уставшие, в стоптанных башмаках, с замерзшими ногами, в мокрой одежде, цель их прихода — получение «золотой божьей трапезы» — рождественского обрядового хлеба. С группой текстов, объединенных темой «прихода издалека», связаны также колядки о строительстве моста как условия для перехода колядников на землю.

Таковыми же устойчивыми формами, совпадающими как в славянском, так и в европейском колядном репертуаре, характеризуется состав однотипных угроз и проклятий, адресованных недостаточно щед-

рым хозяевам: колядники грозят «увести с собой скот», «забрать детей», «развалить печь», «сорвать ворота», «побить горшки и миски», «наслать неурожай и смерть», «не приходите больше» и др.

За пределами текстов рассмотренного тематического круга, проявляющих архаическую семантику колядования, остаются еще песни и приговоры с мотивами, которые с большой долей вероятности могут быть возведены к древней фольклорной основе. Это, во-первых, отголоски мифа первотворения (в карпатских колядках сохраняется мотив об участии птиц, ныряющих на морское дно, в сотворении мира); образ «мирового древа» как модели трехчастного вертикального пространства или как пути перехода с неба на землю (в болгарских колядках «Божич» спускается по ветвям дерева, растущего во дворе хозяина); мотив вещей птицы, сидящей на вершине дерева и предвещающей прирост в хозяйстве, и ряд других.

Вторая группа мотивов связана не с мифологическими, а с магическими корнями обрядового фольклора. Имеются в виду кроссжанровые, характерные не только для колядного, но и других календарных жанров, клишированные благопожелательные формулы, в которых описывается фантастически богатый урожай и небывалый приплод скота. В их основе лежит универсальная структура заклинательно-магического текста, построенного по принципу подобия: «сколько деревьев в лесу (волос на голове, травы в поле, муравьев в муравейнике, искр в очаге) — столько пусть будет у вас коров, овец, свиней и т. п.»; «сколько звезд на небе (тучек в вышине, капель дождя, листьев на дереве) — столько пусть будет у вас снопов в поле». Такого рода заклинания, широко известные в магическом фольклоре многих народов, несомненно, восходят к древнейшим формам первобытных словесных формул.

Таким образом, хотя календарно-обрядовые жанры испытали заметное разрушительное воздействие поздних форм песенности, отдельные фрагменты и мотивы все же позволяют реконструировать мифологические представления древних славян об устройстве годового цикла как чередовании периодов «открытости» и «закрытости» границы между земным и потусторонним мирами, когда происходят вторжения в земное пространство мифических пришельцев и затем «отправка» их обратно.

Отголоски мотивов сезонных переходов можно обнаружить в вопросно-ответных песенных формулах весенне-летнего обрядового цикла, адресованных персонажам, приуроченным к соответствующим праздникам или календарным периодам (веснянке, Юрию, Марене, «новому летку», русалке, купалке и др.): на вопросы «где ты зимовала?» и «где ты летовала?» следовали типовые ответы: «зимовала у криницы» («у водицы», «у студенке», «за горами, за реками»), а «летовала в яром житечке» («в пшенице», «в зельечке», «в садочке» и т. п.). По-

пулярность песенного мотива «зимования в воде» (колодце, море, реке) поддерживается общеславянскими поверьями о воде как месте зимнего пребывания многих персонажей нечистой силы и ряда мифологизированных животных (в том числе ласточек, якобы зимующих на дне водоемов), причем водное пространство в таких поверьях осмысливается как граница между этим и «тем» светом. В свою очередь, по восточнославянским верованиям, весной нечистая сила выскакивает из воды и переходит на деревья или в травы и злаки, а русалка выходит из воды и в Троицкий период пребывает в житном поле.

К группе песенных образов, имеющих связь с идеей сезонных переходов, можно отнести и мотив «отправки на дерево» неких условных персонажей или ритуальных объектов (в том числе ритуальной пищи), символизирующих конкретный календарный период. Так, в шуточных припевках, звучащих на заключительном этапе праздничного цикла, формула «отправки на дерево» обозначала окончание (или изгнание) соответствующего праздника, ср.: «А колядки, вы — на дуб, на дуб!», «Ой, масленица, потянися, ты за дуб, за колоду зацепися!», «До бору, Юрья, до бору, да посадим Юрка на хвою...». Эта же символика используется в песенных образах, изображавших смену приуроченной к празднику ритуальной пищи: в масленичных и постовых текстах «улетали» якобы на вербу вареники, сыр и масло; на седьмой сучок дерева «улетало» молоко; а возвращение скоромной пищи после окончания Петровского поста ожидалось, когда «Петро з дуба упаде». В восточнославянских веснянках на вершину дуба отправлялись и «сложенные в решето» обрядовые песни, сроки исполнения которых заканчивались.

Соответственно, популярный мотив восточнославянских купальских песен о ведьме (русалке, купалке), которая «на дуб лезла, кору грызла», исполнявшихся во время сожжения чучела «ведьмы» в купальском костре, может рассматриваться как один из знаков «проводной» семантики. Вообще многие короткие припевки, традиционно приуроченные к купальскому фольклору, которые длительное время воспринимались фольклористами как позднее развлекательно-юмористическое творчество, при ближайшем рассмотрении оказывались напрямую связанными с исконным смыслом обряда уничтожения (изгнания или сожжения) ведьмы или другой нечистой силы, олицетворением которой в песнях часто выступают образы животных — жабы, мыши, кошки, собаки, козы и др. Если в ритуальной практике восточных и западных славян многократно фиксировались случаи преследования в купальскую ночь животных (осмысляемых как ипостась нечистой силы) и даже сожжения в купальском костре лягушек, мышей, черных котов, — то песенные мотивы погони за животными или их убийства не могут восприниматься как случайные в купальском фольклоре («забили жабу у воде, мышь — на колоде», «забили хлопцы кошку», «погна-ли кошек в поле» и подобные). Однако установление подобных связей

между фольклорной символикой и мифологическим смыслом обряда в каждом конкретном случае требует специальных исследовательских разысканий с привлечением широкого круга этнографических и этнолингвистических данных.

Более высокой степенью сохранности, по сравнению с песенным фольклором, отличаются обрядовые приговорные жанры, особенностью которых является небольшой объем текста, включенность в ритуально-магическую ситуацию, четкая утилитарная направленность. Кроме упомянутых выше благопожеланий, просительных и благодарственных приговоров, сопутствующих ритуалам календарных обходов, сюда можно отнести заклинательные тексты и ритуальные диалоги лечебной, промысловой и хозяйственной магии; призывы и отсылки, адресованные природным стихиям, животным, мифическим существам; формулы угроз и проклятий; словесные обереги; многочисленные заговоры и приговоры, произносимые в ходе совершения магических актов. Ценность этих текстов определяется не только содержащейся в них мифологической информацией, но и значительной устойчивостью, клишированностью формы, позволяющей сохранять образные элементы архаических уровней традиционной культуры.

В содержательном плане особого выделения заслуживают две тематические группы таких приговоров: одна основана на мотивах, которые в той или иной форме отражают характер взаимоотношений человека с природными объектами, стихиями, животными, со сверхъестественными силами, а другая — строится по принципу магического подобия, т. е. стремления вызвать желаемое при помощи логической процедуры установления сходства или сравнения («как происходит одно — пусть так же произойдет и другое», «каково есть одно — таково пусть будет и другое», «сколько есть одного — столько же пусть будет и другого»). Мотивы первой группы можно определить как «мифологические», вторые же — как «магические». Оба типа организации приговорных текстов являются универсальными для самых ранних форм первобытного фольклора разных народов и, по-видимому, восходят к началам человеческой религиозности.

В славянских заговорно-заклинательных формулах первой группы мотивы взаимоотношений человека с персонажами нечеловеческой природы отражают две разнонаправленные тенденции: установление нужных контактов (формулы призывов, приглашений, угощений, задабриваний, договоров и соглашений) и отказ от нежелательных контактов (формулы оберегов, изгнаний, отсылок, угроз и т. п.). В качестве наиболее популярного, широко известного у всех славян контакто-устанавливающего мотива выступает уже знакомая нам по колладным текстам логическая схема «обмена»: «я даю тебе — ты дай мне». Обращаясь к высшим силам, проситель начинал приговор с «дарительных» реплик («вот тебе хлеб да соль...», «прими от меня...»,

«мой дар возьмите...»), после чего высказывал конкретную просьбу («а мне дай здоровье», «люби моих лошадей», «уроди нам ржи да овса»). Форма обменных отношений не исчерпывается мотивами «утощения» и «дарения», тот, кто искал покровительства духов, мог предложить взамен не наносить им вреда, соблюдать установленные правила поведения, должным образом помянуть и т. п.

Иной характер «обменных» отношений проявляется в мотивах второй группы, символизирующих отказ от нежелательных контактов. Например, в лечебных приговорах обращались к вредоносным духам с просьбой забрать болезни и вернуть человеку здоровье; забрать насланную ими бессонницу и отдать сон (т. е. обменять «чужое» на «свое»). Мотив разграничения своего и чужого пространства отчетливо проступает в словесных оберегах, предотвращающих нежелательные контакты: «черт из воды, а я — в воду» (приговор при купании в реке); «ты иди своей дорогой, а я — своей» (при встрече с диким зверем); «крещеный — на полок, некрещеный — с полка» (при мытье в бане).

В целом же тематика отказа от контактов и избавления от вредоносных духов более многообразно представлена в мотивах отгона и угроз. Одной из самых популярных формул этого типа, имеющей самые широкие индоевропейские сходжения, следует признать стереотипную формулу «отсылки» злых сил, изгнания их в «чужое» пространство (в пустые места, безжизненные горы, в глухие леса, за море, на край света, где солнце не светит, где петух не поет, где люди не ходят и т. п.). Иногда она принимает вид своеобразного «заманивания» духов на край света по принципу «тут плохо — там хорошо» («здесь вам не житье-бытье, ступайте за быстрые реки и темные боры: там для вас кровати постланы тесовые, перины пуховые, там яства сахарные»), т. е. приглашения к пиршеству, якобы приготовленному для них за морем.

В более категоричных формах совершается «отсылка» с помощью императивных отгонных реплик типа: «Иди прочь!», «Уходи!», «Сгинь!», «Пропади!» и др. Именно к ним чаще всего примыкают формулы прямых угроз и проклятий («я тебя выгоняю, выклиная, проклиная», «зубы поломаю», «топором зарублю», «глаза выколую» и т. п.) или диалогические формулы, содержащие угрозы «сжечь в печи», «запарить кипятком», «зарезать» и множество других.

Не столько ритуальные отгонные действия и поверья, сколько именно словесные приговоры позволяют составить представление о самих вредоносных силах. Перечень традиционных славянских формул-угроз характеризует их как существующих в некой телесной ипостаси: в их адрес посылаются угрозы «в огне сжечь и пепел развеять», «в воде утопить», «стрелой или копьём пробить», «мечом порубить», «молотом забить», «застрелить», «отсечь голову», «на копье посадить», «осиновым колом пробить», «прутьями посесть», «глаза выколоть», «намотать кишки на колесо», «заморозить морозами» и т. п. В этот же ряд действий,

осмысляемых как вредоносные по отношению к мифическим существам, включаются угрозы «метлой вымести», «сквозь сито просеять», «колючкой уколоть», «защитить», «громом убить» — привносящие дополнительную информацию о том, чего опасаются злые духи.

Заговорные тексты отгонной семантики в некоторых случаях способны раскрыть принципиально важные для общей картины мира фрагменты древнеславянской мифологии, например, такие, как принадлежность сферы управления природными стихиями и атмосферными процессами душам «нечистых» покойников, прежде всего самоубийц. Об этом свидетельствуют сербские заклинания (призванные отвести надвигающиеся градовые тучи), которые адресуются последнему в селе висельнику или утопленнику и содержат призывы «повернуть тучу обратно», «не дать побить посевы». Предводители градовых туч называются в текстах этих заклинаний либо по имени реального умершего односельчанина, либо используются названия и клички домашнего скота («Сворачивай, бычок, не пускай сюда своих белых говяд!»), — что является отражением древнейших индоевропейских представлений о потустороннем мире как пастбище и об умерших как пасущемся скоте.

Еще более сложные механизмы взаимоотношений людей с мифическими существами раскрываются в мотивах о том, что вредоносных духов можно отогнать и обезвредить, удивив и озадачив их, поставив перед ними неразрешимую задачу, поразив их необычным известием, каким-нибудь «чудом». Тематическая конкретизация «чуда» представлена в разных славянских традициях своими особыми мотивами, но во всех случаях функциональное назначение таких текстов соотносится с идеей защиты от злых сил. В упомянутых сербских заклинаниях против града в качестве «чуда чудного» выступает ситуация, в которой девочка-семилетка якобы родила ребенка (или семь, сорок детей).

Заклинательные приговоры и заговоры относятся к числу тех фольклорных жанров, об активном бытовании которых в первые века христианизации славян можно говорить с полной уверенностью. Упоминания о них в памятниках письменности постоянно повторяются, начиная с XII века. Среди церковных поучений и запретов часто встречаются осуждения в адрес тех, кто «оставив Бога, ищет баб-чародейниц и шептуний» и «слов прелестных» слушает. Достаточно редкий для XIII века факт включения в рукопись наряду с обычаями язычников и самих заговорных текстов убеждает нас в том, что их близость с поздними фольклорными записями отмечается не только в общетематическом плане, но и по целому ряду формальных признаков. Имеется в виду свод поучений по вопросам тайной исповеди, составленный в XIII веке в Верхней Силезии и опубликованный как перевод с латинского языка на польский под названием «Каталог магии Ру-

дольфа». Настоятель монастыря в Рудах (территория современной Польши вблизи Катовиц) давал рекомендации искоренять «сатанинские» обычаи местного населения (т. е. обитающего на землях польско-немецкого пограничья). В разделе «О чародействе девиц и жен неразумных» говорится: «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса кладут со словами: „Приди, сатана, искупайся, причешись, своему коню дай овса, ястребу — мяса, а мне покажи мужа моего“». В этой приговорной формуле, по-видимому, сопровождавшей гадание, обнаруживается типовой мотив «обменных» отношений («вот тебе все необходимое, а мне предскажи мою судьбу»). Близко сходные гадательные приговоры известны у восточных славян («Суженый-ряженный, приходи ужинать, а мне покажи моего жениха!»).

В другом месте этой же рукописи содержится пересказ приговора, направленного на то, чтобы избавить ребенка от ночного плача: «Выкликают лесную бабу, которую мы (т. е. образованные люди. — Л. В.) называем Фауной, чтобы дитя Фауны плакало, а их бы оставалось спокойным». Почти дословно совпадающие заговоры, основанные на мотиве «обмена» ночного детского плача, насланного женскими мифологическими персонажами, на спокойный сон ребенка, широко известны в составе славянских формул от бессонницы, причем адресатом таких текстов очень часто выступают именно лесные духи.

Поразительная живучесть подобных заговорно-заклинательных текстов объясняется, во-первых, тем, что магическое сознание оставалось вплоть до XVIII–XIX вв. наиболее стабильным элементом традиционного крестьянского мировоззрения. С помощью магии уже в позднее время регулировались и урожайность полей, и приплод скота, и погодное равновесие, и здоровье, и все внутрисемейные и социальные связи. Во-вторых, скрытая от посторонних индивидуальная бытовая магия долгое время оставалась неподвластной церковному контролю: искоренить привычные стереотипы магического сознания оказалось намного сложнее, чем ниспровергнуть высших языческих богов или запретить массовые общесельские обряды и игрища. Даже приняв в общем виде церковную концепцию о том, что все зависит от воли Бога, крестьяне продолжали в своих повседневных заботах руководствоваться навыками воздействия на мир посредством магии. Наконец, в-третьих, чрезвычайная популярность и продуктивность заговорного жанра определялась высоким спросом на магические тексты практически во всех слоях средневекового общества: потребность в «наговорах» и «словах» испытывали как обитатели княжеских и боярских дворов, так и земледельцы и пастухи, охотники и ремесленники, ратные люди и целители, страдающие недугами и идущие на суд, желающие приворожить и уберечься от колдунов и разбойников и т. п.

Благодаря широкой сфере бытования и принятой среди грамотного населения письменной форме хранения и передачи этих жизненно важ-

ных текстов заговорный жанр испытал сильное книжное влияние. Судебные акты «ведовских» процессов XVI–XVII вв. сохранили довольно подробные сведения о самих текстах и об условиях их функционирования. С одной стороны, осуждение «колдовских речей» как греховных, «еретических», а с другой — острая практическая потребность в них среди населения почти всех сословий способствовали тому, что из числа фольклорных жанров именно заговорный репертуар одним из первых начал приспосабливаться к новым условиям, активно подключая символику и образную систему христианских ценностей. Процесс такого преобразования старых формул в «молитвенные слова» происходил, по-видимому, не только в целях самосохранения жанра в условиях церковных гонений на него, но и в связи с реально возрастающим (по крайней мере, среди городского населения) авторитетом новой религии. Вера в могущество божественных защитников, способных противостоять вредоносным силам, открыла доступ для проникновения в традиционные заговорные клише образов христианского культа, что повышало в глазах исполнителей статус заговора как охранительного или спасительного текста.

В числе первых приемов освоения старых форм оказалась очевидная персонажная подмена, когда на месте прежнего агента в качестве «врачевателей» и избавителей от бед стали выступать персонажи культа святых (ср. характерные мотивы: «Богородица выметает метлой болезни», «бьет их железным прутом», «Пречистая относит ведьму на перекресток и пробивает ее колом» и т. п.). Наряду с этим создавались и новые тексты, разрабатывающие библейские и апокрифические мотивы, и краткие молитвенные заговоры как прямое обращение к христианским святым с просьбой об излечении.

Уникальный образец такого молитвенного заговора, датированного XIII веком, был обнаружен в недавнее время среди новгородских берестяных грамот. Его перевод на современный язык представлен в следующем виде: «Тридевятъ ангелов, тридевятъ архангелов, избавьте раба божия Михея от лихорадки (в подлиннике — „трасавиче“) молитвами святой Богородицы». За внешней христианской атрибутикой здесь может быть отмечена некая более древняя основа. Она проявляется в осознании необходимости призвать на помощь такое необычно большое количество ангелов именно потому, что «трясовицы», по архаическим верованиям, всегда проявляются как некое множество (12, 40, 77).

Можно предположить, что, в отличие от других видов обрядового фольклора, заговорный жанр с приходом христианства не только не утратил свои позиции в обществе, но и получил новый творческий импульс к развитию. Судя по многочисленным судебным делам о колдовстве, актуальность этого творчества, легко совмещающего в себе самые разные эволюционные пласты как фольклорной, так и книжной культуры, оставалась чрезвычайно действенной вплоть до XVII–XVIII веков.

Часть II

Культура славян в период раннего Средневековья

Очерк 1

Новые явления в материальной культуре древних славян в эпоху раннего Средневековья



Процесс широкого славянского расселения восходит к эпохе «великого переселения народов». Такие существенные события европейской истории, как крушение Римской империи, нашествие гуннов или крупные перемещения различных германских племен, не могли не затронуть славянский мир. Широкое расселение славян активно продолжалось и в начале эпохи Средневековья. В результате в VII в. н. э. славяне заселяли уже обширные пространства Средней и Восточной Европы — от Эльбы на западе до Ильменского бассейна и Северского Донца на востоке и от южного побережья Балтики на севере до Пелопоннеса на юге.

В римское время славяне широко пользовались ремесленной продукцией из провинциально-римских производственных центров. С падением Римской империи последние перестали функционировать. Поэтому в период освоения славянами широких европейских пространств наблюдается заметный культурный регресс почти во всей Европе, который был особенно ощутим в славянском мире. В быту и хозяйственной деятельности славян заметно уменьшается количество железных изделий, скудеет их ассортимент, упрощается их технология. В упадок приходит изготовление ювелирных предметов. Широко распространенная в римское время гончарная продукция исчезает. У основной части славянского населения получает распространение глиняная посуда, изготовленная без гончарного круга, резко сокращается ассортимент посуды, грубеет технология ее изготовления. В начале эпохи Средневековья славяне пользовались преимущественно изделиями домашнего ремесла. Археологией зафиксировано также функционирование в славянском мире начала средневековой поры «бродячих» ремесленников, которые, постоянно меняя места своей деятельности, работали там, где находили спрос на свою продукцию. Этими ремесленниками были сохранены и привнесены в средневековое ремесленное производство некоторые традиции римского ремесла.

Специальных ремесленных поселений на территории расселения славян в V–VII вв. не было. Это было исключительно земледельческое население, подсобную роль в экономике которого играло животноводство, охота и рыбная ловля.

Некоторым своеобразием выделялись освоенные славянами балканские и придунайские земли. Расселение славян на Балканах протекало

в условиях неоднократных войн с Византией. В этом регионе раннесредневековая культура славян развивалась при значительном воздействии византийской цивилизации. Это ощущается прежде всего в широком использовании славянами ювелирных изделий из византийских производственных мастерских, в быстром распространении гончарной керамики, в овладении другими элементами античного наследия.

В VII–VIII вв. миграционные процессы в славянском мире затухают, наступает период стабилизации жизни. И уже в VIII в. в разных местах раннесредневекового ареала славян начинают возникать ремесленно-торговые поселения — протогорода, развивается широкая торговая деятельность, начинается подъем ремесла, что в конечном итоге привело к формированию различных славянских культур раннего Средневековья, эволюционировавших бурными темпами.

Процесс возникновения и развития протогородских ремесленно-торговых центров особенно активно протекал в регионах, примыкающих к Балтийскому морю. Ареал Балтии в VIII–X вв., заселенный в основном германскими и славянскими племенами, а также балтами и прибалтийскими финнами, был втянут в международную торговлю. Торговые нити связывали эти земли со Средиземноморьем, Балтийско-Волжским путем со странами Востока, Днепровским — с Византией.

На рубеже VIII и IX вв. активная торговля Северной и Восточной Европы со странами Халифата способствовала становлению на славянских землях денежного обращения. Десятки монетных кладов конца VIII — первой четверти IX вв., обнаруженные в Балтийском регионе и на территории Древней Руси, свидетельствуют о том, что серебро, хлынувшее из мусульманских стран в монетной форме, стало одним из важнейших объектов импорта. Вместе с тем клады и многочисленные находки отдельных монет говорят и о том, что в это время определилась потребность в денежном обращении.

В IX–X вв. в Северной Руси и Скандинавии функционировала единая денежно-весовая система. В севернорусские земли, входящие в Балтийский регион, кавказскими и среднеазиатскими торговыми путями поступали в начале IX в. преимущественно монеты, чеканенные в африканских странах Халифата. В гривне IX–X вв. (весом 68,22) содержалось 25 дирхемов африканской чеканки, дирхем стал и куной.

Одним из археологически изученных протогородских центров балтийских славян был Ральсвик, расположенный на острове Рюген. Ведущее место на этом поселении принадлежало купцам-торговцам. Их дворы, как показали раскопки большими площадями, состояли из жилого дома, подсобного помещения, мастерских и амбаров. Каждый такой двор-усадебка имел собственную пристань с крытым участком, где стояли и могли ремонтироваться суда, на которых совершались все торговые перевозки. Было исследовано 17 таких пристаней, якорных стоянок. Судя по остаткам, зафиксированным раскопками, ладьи имели длину до 14 м, ширину

3,4 и осадку около 1 м. Грузоподъемность их определяется примерно 9 м. Это были парусные суда, весла имели вспомогательное значение.

Среди дворовых построек открыты мастерские по изготовлению различных изделий из кости и рога, производству железных орудий труда, деревообработке, бронзовому литью и ювелирному делу, обработке янтаря и стеклоделанью. Вероятно, на некоторых дворах строились и корабли.

Основу населения Ральсвика составляли славяне, но в нем проживали и представители иных племен. Общность интересов собственников дворов-усадеб осуществляла община. На морском берегу, там, где и раньше совершались культовые церемонии, общиной было выстроено деревянное культовое здание. Оно покоилось на земляной платформе, укрепленной деревом, размерами 11 × 8 м.

В хрониках, написанных представителями христианской верхушки в XI–XII вв., нередко упоминаются в землях балтийских славян языческие храмы, сооруженные из дерева и часто великолепно оформленные. Одним из таковых является выявленный раскопками храм в Гросс Радене в Мекленбурге. Устроен он при городище и селище VIII–X вв. Длина храма 12,5 м, ширина 7 м. Стены его были устроены из вертикально поставленных бревен, с наружной стороны закрытых орнаментальными уплощенными брусьями. Последние сверху завершались схематически вырезанными изображениями голов, над входом в культовую постройку висел череп зубра — символ силы и благополучия. Подобные языческие храмы были распространены в землях северо-западных славян, только единичные из них подвергались археологическому исследованию. Археологи полагают, что культовые постройки балтийских славян восходят к древним временам и ведут свое начало от храмового строительства кельтов.

Ральсвик был одним из центров международной торговли. В первую очередь она осуществлялась со странами Балтийского региона. Балтийско-Волжским путем поступали сюда монеты арабского происхождения.

Подобными торгово-ремесленными центрами были Хайтабу в южной части Ютландского полуострова, Хельге в Швеции, Каупанг в Южной Норвегии и многие другие. К числу подобных поселений относится и Ладога.

Материалы раскопок последней показывают, что поселение при впадении речки Ладожки в Волхов было основано в середине VIII в. и скоро становится местом активной торгово-ремесленной деятельности. Раскопками обнаружены средиземноморские стеклянные бусы, фрисландские изделия из кости и глиняная посуда, скандинавские украшения, балтийский янтарь и восточный «люстр». Неоднократно найдены и клады арабских дирхемов.

Развивается и местное ремесло. Раскопками фиксированы следы бронзолитейного и костерезного ремесел, а также обработка железа и янтаря, стеклоделание. Анализ вещевых находок, домостроительства и

могильных древностей свидетельствует о полиэтничном составе жителей Ладоги (славяне, местные финны и скандинавы).

Становление протогородских поселений теснейшим образом связано и с усилением военно-политической деятельности. В VIII в. в среде славянского населения укрепляются племенные центры, в которых проживали племенные князья, воеводы, сосредоточивалось дружинное сословие. Некоторые из таких поселений одновременно стали средоточием ремесла и торговли, превращаясь в протогорода.

Одним из наиболее полно исследованных раскопками протогородов такого типа является Изборск — поселение, основанное славянами-кривичами в конце VII в. на берегу небольшого озера, связанного системой вод с Балтийским морем.

С самого начала Изборск был укреплен с напольной и мысовой сторон валами, сложенными из глины и плитнякового камня. Размеры поселения — около 6000 кв. м. В его срединной части была устроена площадь, округлая в плане, диаметром около 25 м. Предназначалась она, нужно полагать, для племенных собраний, культовых празднеств и гаданий. Жилища располагались кучно и бессистемно, что было характерной чертой славянских поселений второй половины I тыс. н. э. Это были наземные срубные постройки площадью 12–16 кв. м с дощатыми полами, двухскатным перекрытием и печью, расположенной в углу. Такие жилища были типичны для славянского домостроительства лесной зоны Европы от нижней Эльбы на западе до Ильменского бассейна и Верхневолжья на востоке. Имеются в Изборске VIII–IX вв. менее многочисленные жилища иного облика — с глинобитными полами и очагами. Это, наряду с керамикой и некоторыми вещевыми находками, говорит о том, что и этот протогород имел разноэтничный состав населения.

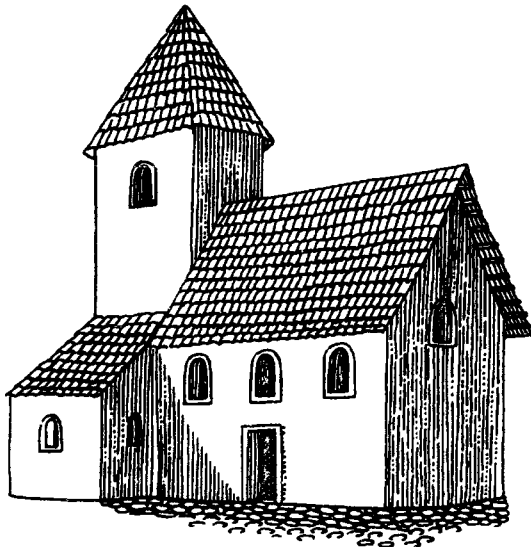
Поселение имело отчетливо ремесленный характер. Раскопками выявлены следы бронзолитейного и кузнечного ремесел, обработки камня, кости и дерева. Среди находок имеются импортные из Фенноскандии, Фрисландии, Земгалии, а также арабские дирхемы. Изборск в VIII–X вв. был одновременно и поселением ремесленников, и пунктом внутренней и международной торговли, и племенным центром одной из группировок кривичей.

Таким же поселением было Новгородское Рюриково городище, устроенное на всхолмлении на берегу реки Волхов. В IX–X вв. оно представляло собой значительное торговое, ремесленное и административное поселение. По-видимому, это был племенной центр словен ильменских. Напротив, на левом берегу Волхова, при его истоке из озера Ильменя в урочище Перынь находилось центральное языческое святилище новгородских словен. Во второй половине IX–X вв. Рюриково городище стало княжеской резиденцией. Княжеская дружина, в которую входили и выходцы из Скандинавии — варяги, находилась здесь, при князе.

Процесс образования подобных неаграрных поселений в это время охватил весь славянский мир. На восточнославянской территории торгово-ремесленными поселенцами — протогородами были Гнездово в Смоленском Поднепровье, Каневское городище на Днестре, городок Кия на Старокиевской горе, Добриновское городище на Буковине, Хотомель в Припятском Полесье и другие.

Множество протогородов возникает в IX–X вв. и на западнославянской территории. К числу таковых относятся поселения этого времени — предшественники раннесредневековых городов Волина, Щецина, Колобжега, Старгарда и других.

Среди протогородских поселений западнославянского ареала выделяются поселения Великой Моравии. Наиболее изученными являются Микульчицы, городища Поганско при слиянии Дыи и Моравы и Старе Место близ Угерске Градиште. Они характеризуются крупными размерами. Так, Микульчицкое городище имело размеры 402×216 м, т. е. его площадь — около 6 га. Оно защищено было оборонительным валом. Кроме того, за пределами этих укреплений выявлены поселения ремесленников и отдельные дворы знати. Раскопками на городище открыты основания пяти христианских храмов, сложенных из камня. Первый храм в Микульчицах был построен уже в первой четверти IX в. Около церквей исследовались христианские захоронения, в том числе открыты погребения с богатым инвентарем — предметами вооружения, дорогими украшениями и т. п. Еще пять христианских храмов открыты были при дворах феодальной знати.



Реконструкция церкви в Микульчице

Раскопками установлено, что древнее славянское поселение на месте городища относится к VII–VIII вв. Оно было окружено деревянной оборонительной стеной. Были обнаружены железообрабатывающие, бронзолитейные и ювелирные мастерские. Вещевые находки свидетельствуют о том, что это поселение было уже неаграрным. В нем проживали князь с дружиной и ремесленники.

В начале IX в. поселение расширяется и укрепляется новыми оборонительными сооружениями, внешней каменной стеной, соединенной с бревенчатыми клетями, которые были заполнены землей. Внутри укреплений строятся христианские храмы и, по-видимому, находился княжеский дворец. Здесь проживал господствующий слой великоморавского общества. За пределами укреплений жили ремесленники и в отдельных укрепленных усадьбах проживали вельможи со своей челядью.

Раскопками в Старом Месте установлено, что здесь в IX в. находился крупный ремесленный и торговый центр. Исследователи предполагают, что здесь находилась резиденция епископа (здесь открыты остатки каменных храмов) и при ней — рынок.

Своеобразие великоморавских протогородских поселений обусловлено тем, что эти земли Среднего Подунавья имели тесные связи с бывшей римской Паннонией и заселенной славянами Адриатикой (Далмацией, Истрией). Эти поселения Моравии можно рассматривать уже как раннегородские образования, хотя настоящими городами они и не стали.

Период VIII–X вв. в истории и эволюции поселений раннесредневекового славянства следует именовать протогородским. В это время шел процесс накопления экономических и социальных предпосылок для становления в славянском мире раннесредневекового города. Это время характеризуется возникновением протогородских поселений — укрепленных или неукрепленных, основное население которых составляли ремесленники и торговцы. Эти неаграрные поселения были весьма разнообразны и по своему устройству и по внутреннему содержанию. Рассматриваемый период подготовил становление славянского и европейского раннесредневекового города. Он активно способствовал широкому развитию ремесленной деятельности и характеризуется широкими внутренними и международными торговыми и культурными связями.

Вслед за этим периодом наступило время становления раннесредневекового города. Немалое число протогородов постепенно стало городами. При этом эволюция протекала спокойно, поэтому исследователям конкретных поселений часто невозможно провести грань между протогородом и ранним городом.

Большое значение в становлении раннего города имели административные функции поселений. Первыми городами стали такие протогорода, которые одновременно были и ремесленно-торговыми поселениями и племенными центрами или княжескими резиденциями. Так, анализ формирования первых городов на Руси показывает, что таковыми в первую

очередь стали такие протогородские поселения, которые вместе с ремесленными и торговыми функциями имели административную и культурную нагрузку. Из десяти древнерусских городов, относимых летописью к IX в., восемь были прежде центрами крупных племенных образований восточного славянства.

Так, Киев, несомненно, вырос на основе племенного центра полян. Городок Кия — Старокиевское городище становится в IX–X вв. детинцем раннефеодального города, а на Замковой горе, Детинке, Лысой горе и других местах возникают посадские поселения Киева.

Таково же начало Полоцка, Смоленска и других. Представляется бесспорным, что в основе Новгорода находится племенной центр словен ильменских — упомянутое выше Рюриково городище. Параллельно с жизнью на нем начиная с X в. развивались поселения на месте будущих Славенского, Неревского и Людина концов, которые и образовали Новгород. В начале XI в. Ярослав Владимирович перенес сюда княжескую резиденцию.

Конкретную картину эволюции одного из протогородов в раннесредневековый город дали археологические раскопки в Изборске. На рубеже IX и X вв. на этом протогородском поселении были проведены серьезные строительные работы, приведшие к увеличению его территории и дифференциации на две части. Мысовую часть поселения с вечевой площадью и окружающими постройками занял детинец, который по периметру был обнесен оборонительной стеной из дубовых бревен. Здесь обнаружены наиболее дорогостоящие вещевые находки и предметы вооружения, отсутствуют следы ремесленной деятельности. Очевидно, в этой части Изборска проживала княжеско-племенная верхушка и дружинное сословие. Южную часть поселения, защищенную с напольной стороны мощным валом, образовал «окольный город». Жилые постройки здесь располагались тесно, но выявляется уличная застройка. Жили и работали здесь преимущественно ремесленники. Можно говорить, что Изборск теперь стал раннесредневековым городом. Двухчастная структура, состоящая из княжеско-дружинного детинца и ремесленно-торгового посада, является характерным признаком первых русских городов.

Очевидно, что те протогорода, в которых имелась племенная или княжеская администрация с политическими, военными и культовыми функциями, где концентрировалась дань и проживали ее сборщики, оказались в более благоприятных условиях.

Однако процесс становления городов в славянском мире протекал далеко не прямолинейно. Немало протогородских поселений в процессе формирования городов в силу ряда обстоятельств пришли в запустение. Так, разгром великоморавского государства привел к запустению упомянутых выше протогородских центров Моравии. Только единичные из великоморавских центров все же сохранились и стали городами. Такова Нитрава (Нитра), эволюционировавшая в город из протогородско-

го поселения, бывшего в IX в. резиденцией епископа и великоморавского князя.

В землях балтийских славян некоторые торговые фактории, если они топографически находились в стороне от военно-политических центров — племенных или полугосударственных, городами не стали. Укрепляющейся государственной власти удалось постепенно, а в отдельных случаях и решительно оттеснить прежние торговые фактории. На поздней стадии протогородского периода при укрепленных поселениях, в которых проживала княжеская или племенная верхушка, возникают ремесленно-торговые селения, прообразы будущих городских посадов. Военно-административные власти содействовали развитию ремесел, покровительствовали торговле. Ремесленники и купцы в этих условиях перемещались из прибрежных факторий на посады.

Одним из примеров такого развития раннесредневекового города является Альтлюбек в земле славенского племени ободритов. Основу протогорода составляло укрепленное поселение с княжеским двором. К нему примыкала ремесленная часть поселения. Ободритский князь Генрих расширил торгово-ремесленное поселение; теперь оно стало простираться на несколько сот метров по обоим берегам р. Траве. Видимо, с этого момента Альтлюбек и можно считать ранним городом, поскольку отчетливой грани между протогородом и ранним городом часто провести невозможно. На следующей стадии развитие города, его торгово-ремесленные части стали играть главенствующую роль и составили городское ядро с собственным правом (это уже юридическое оформление города).

Некоторые раннесредневековые города возникли в условиях концентрации населения в определенных микрорегионах. Таково, в частности, начало Праги. Некоторая концентрация поселений и могильников в ее микрорегионе намечается еще в третьей четверти I тыс. н. э. Следующим этапом развития этой агломерации стало возникновение укрепленного поселения — Вышгорода. Далее следует появление торговых площадей и костелов, вокруг которых и разрастается застройка, незаметно превращающаяся в городскую.

В становлении раннесредневековых городов определенная роль принадлежит княжеской инициативе в условиях сложения раннефеодальных государств. Государственные власти были заинтересованы в создании новых административно-фискальных, экономических и военноопорных центров в стратегически важных местах, на пограничье, в узлах торговых коммуникаций. Так, по велению древнерусской княжеской администрации на пограничье с ятвягами был основан город Берестье, в земле чуди — Юрьев, ставший опорным пунктом на Северо-Западе. На территории Польши княжеской властью были основаны Познань, Вроцлав, Ополе и другие.

Конечно, возникновение городов в раннесредневековом славянском мире было более многообразным, чем можно было представить в на-

стоящем кратком очерке. Условия становления почти каждого города имели свою специфику.

В условиях градообразования особняком стоят земли южных славян. Если в основной части славянского ареала процесс становления раннефеодального города был результатом внутреннего развития общества, то на Балканском полуострове и в Адриатике славяне, расселившиеся в VI–VII вв. здесь, застали развитую городскую жизнь, продолжавшую античные традиции.

Континуитет городской жизни от античности к раннему Средневековью на Балканском полуострове прослеживается довольно отчетливо. В частности, это видно на примере города Софии. В древности это был один из городов римской провинции Дакии и именовался Сердика. В IV в. н. э., когда наблюдается общий подъем градостроительства, культуры и искусства Византийской империи, Сердика значительно расширяется и обносится новыми крепостными стенами. Город становится также центром духовной культуры, в IV–VI вв. в нем функционировали восемь христианских храмов. Это был большой город, пестрый в этническом отношении, но в значительной степени романизированный.

На первом этапе славяне, расселявшиеся на Балканском полуострове, неоднократно нападали на Сердику и грабили ее, но не были основным населением города. Однако постепенно доля славянского этнического элемента увеличивается. С IX в. город именуется по-славянски Сердец, что говорит о славянизации населения его. Какого-либо перерыва в истории города не было, хотя он и пережил разрушения, грабежи. Городская культура раннесредневекового славянского города, в том числе часть улиц и многочисленные здания, восходят к античной эпохе.

Такова же история и многих других городов южнославянского ареала. Непрерывно развивались города Адриатического Поморья — Дубровник, Задар, Сплит, Котор, Троири и другие. В конце VI — первой половине VII в., когда расселявшиеся славяне вышли к Адриатическому побережью, эти древние цветущие города пережили период упадка. Однако уже во второй половине VII и VIII в. ситуация в Далмации стабилизировалась и начался подъем городской жизни. Уже в VIII в. города Адриатики, в той или иной степени славянизированные, были крупными центрами торговли и развитого ремесла и славились искусными мореплавателями и предприимчивыми купцами.

Таким образом, на Балканском полуострове славяне унаследовали городскую жизнь римского и ранневизантийского времени и многое восприняли от античной культуры.

Становление городов и бурное развитие городской жизни существенно изменили все стороны материальной культуры раннесредневекового славянства. Если в начале средневековой поры славяне довольствовались изделиями домашнего ремесла или продукцией квалифицированных странствующих специалистов, меняющих свое место пребывания для поисков

сырья и сбыта своих изделий, то в городах уже стационарно жили и трудились ремесленники, квалификация которых со временем возрастала.

Железоделательное производство и железообработка прежде всего оказывала самое решительное воздействие на развитие экономического потенциала славянского общества.

В лесной зоне славянского расселения железо повсеместно получали из легко добываемых железных руд — бурого железняка и его вторичных болотных и луговых образований, в прикарпатско-дунайских землях — из рудных месторождений. Топливом при производстве железа служил древесный уголь.

Техника металлургического процесса состояла в прямом восстановлении железной руды в кричное железо и называлась сыродутной. Она безраздельно господствовала в древности и Средние века во всей Европе. О заметном подъеме железоделания свидетельствует появление на славянской территории в VII–VIII вв. специальных поселков ремесленников, специализировавшихся по изготовлению железного сырья. Из исследованных археологами можно упомянуть поселок у с. Григоровка в Винницкой обл., где были раскопаны остатки 30 железоплавильных печей VIII–IX вв., устроенных в усеченноконических ямах, обмазанных глиной. Перед устьем сооружались рабочие площадки, а в стенках печей вставлялись сопла.

На территории Чехословакии и Польши уже в раннее время использовались наземные железоделательные печи, продолжающие традиции римской эпохи и восходящие к кельтской металлургии. В период становления городской жизни славяне пользовались как наземными плавильными печами, так и сооружениями земляночного типа. Сыродутный процесс получения черного металла не претерпел качественного изменения, заметно увеличивается количество выплавляемого железа.

Существенные изменения происходят в железообрабатывающем ремесле. Для V–VII вв. характерен сравнительно узкий ассортимент кузнечной продукции и простые технологические приемы. Многие предметы целиком отковывались из кричного железа или неоднородной малоуглеродистой стали. Закалка стальных изделий и наварка стали на железную основу фиксируется на сравнительно немногих предметах. В протогородской период в славянском мире происходит значительный подъем железообрабатывающего производства. Металлографический анализ железных изделий, найденных при раскопках, показывает, что кузнецы этого времени уже овладели сложными приемами сварки железа со сталью. Для производства некоторых изделий стала применяться комбинация из стальных и железных полос. Получает широкое распространение и термическая обработка стальных орудий труда, состоящая из закалки или закалки с последующим отпуском.

В городской период технология обработки черного металла становится еще более разнообразной и сложной. Ее основу составляли: все-

возможные приемы кузнечнойковки, в том числе художественнаяковка; сварка железа и стали; цементация железа и стали; термическая обработка стали; пайка железа и стали; резание металла; покрытие и инкрустация железа и стали цветными и благородными металлами. Больших успехов славянские кузнецы достигли в кузнечной сварке. На весьма высоком техническом уровне стояла и технология пайки железа и стали. Металлографический анализ изделий из черного металла крупных городов раннесредневекового славянского мира свидетельствует, что кузнецы владели большой серией технологических операций, характерных для высокоразвитого железообрабатывающего ремесла.

Инструментарий средневекового кузнеца состоял из наковальни, молота, молотков, клещей, зубила и бородков. При кузнечном горне были также кочерга, лопатка для угля и мочало для смачивания угля. С XII в. в крупных городах наблюдается специализация ремесленников-кузнецов. Кузнечный инструментарий пополняется гвоздильными, разнотипными зубилами, обжимками, тисками, штампами, подкладками, напильниками и круговыми точилами. Заметно возрастает ассортимент кузнечных изделий.

Из железа изготавливались прежде всего орудия земледельческого труда — наральники и сошники, мотыги, косы, серпы, а также орудия для обработки дерева — топоры, тесла, долота, скобели, ложкари, сверла и др. Значительную группу изделий из железа составляли предметы, широко распространенные в быту, — ножи, шилья, ножницы, пряжки, иглы.

В X–XIV вв. изготавливались ножи разных типов: кухонные, столовые, сапожные, костерезные, бондарные, складные. Специальные ножи делались для воинов и лекарей. Известны были и бритвы. Каждый тип имел определенные конструктивные особенности. Наиболее сложной технологией выделялись ножи с многослойными лезвиями: в середине шла стальная полоса, а по краям — железные. Более распространенными были ножи с наварным стальным лезвием. Нередки и цельносталльные ножи. Исследователи городского железообрабатывающего ремесла полагают, что ножи были продукцией преимущественно специализированных кузнецов-ножевиков.

Специализировано было, по всей вероятности, и изготовление различных гвоздей, скоб, заклепок, различных крепежных и строительных деталей. В X–XIV вв. были в употреблении гвозди разных типов и размеров — строительные гвозди-костыли, тесовые гвозди, обойные, подковные и сапожные, их изготовление требовало специализации, гвоздичники известны по древнерусским письменным памятникам.

Наиболее квалифицированными ремесленниками по железообработке были оружейники. Среди них в эпоху расцвета городского ремесла и культуры сложилась своя специализация. Так, археологические материалы свидетельствуют, что в Древнерусском государстве уже в первой половине XI в. сложилось самостоятельное отделочно-клинковое ремес-

ло, продукцией которого были мечи с рукоятями, отделанными чернью по бронзе, и наконечники ножен, украшенные растительным узором. О производстве на Руси мечей свидетельствует также надпись на изделии — на клинке меча, найденном в Фощеватой на Полтавщине, русским мечедельцем сделана производственная надпись-клеймо: на одной стороне имеется слово «коваль» (т. е. кузнец), на другой — имя мастера «Людота». В XI в. изделия русских оружейников появились на мировых рынках.

Оружейниками изготавливались сабли и боевые топоры, наконечники копий, дротиков и стрел, булавы и кистени, шлемы, кольчуги и щиты, различное снаряжение всадника и верхового коня. Изготовление щитов сочетало в себе труд кузнеца, столяра и кожевника. Это была развитая отрасль военного ремесла. Щитники известны по русским летописям, в Новгороде имелась Щитная улица, заселенная преимущественно специалистами по изготовлению щитов.

С развитием кузнечного дела тесно связан подъем деревообрабатывающего и костережного ремесел. В начальный период градообразования и становления городского ремесла были созданы все основные виды и формы деревообрабатывающего инструментария. Топоры и тесла, скобели и струги, долота и стамески, пилы и сверла приобретают наиболее совершенные конструктивные формы, рационализируются их технология, и в таком облике они функционировали до XX столетия. Широко известны в деревообработке раннего Средневековья и рубанки, уторники для бондарного дела, молотки, гвоздодеры и чертилки, употреблявшиеся для разметки по дереву. Широкий набор разнообразных инструментов применялся при художественной резьбе и фигурной обработке дерева. Это — стамески с прямым, косым и фигурным лезвием, долота с фигурными лезвиями, разнотипные ножи-резаки и ложкари. Деревообрабатывающие инструменты ремесленников славянских городов X–XIV вв. по разнообразию форм, специализации и качеству соответствовали западноевропейским образцам того времени.

В лесной зоне славянского расселения дерево стало основным подпочным материалом. Из дерева строились жилые и хозяйственные постройки, мостовые и внутригородские ограды, колодцы и водоотводы. Древесина шла на изготовление транспортных средств — кораблей, повозок, саней. Из древесины делались посуда и домашняя утварь, мебель и детские игрушки, станки и многие орудия труда.

Славянские мастера хорошо знали свойства и качества древесины различных пород и умело использовали ее в зависимости от технических возможностей. Анализ различных деревянных находок из раскопок в Новгороде показывает, что строители, плотники, столяры и бондари применяли для различных потребностей древесину 27 пород, значительную часть которых составляли местные породы, но часть древесины (пихта, кедр, лиственница, тис, каштан, самшит, бук и грецкий орех) привозилась из отдаленных краев.

Мастера деревообрабатывающих ремесел превосходно знали свойство древесины каждой породы и умело пользовались этим при выборе материала. В строительном деле наиболее распространенными породами древесины были сосна, ель и дуб, бондарные изделия делались в основном из сосны и дуба. Дуб шел и на изготовление полозьев для саней, оглоблей, землекопных лопат. Древесина ясеня и клена характеризуется высокой прочностью, малой водопроницаемостью и значительной вязкостью, поэтому она широко использовалась для изготовления посуды, ковшей и ложек. Древесину лиственных пород применяли для производства различных бытовых вещей.

Большое количество древесины шло на строительное дело. Деревянные постройки сооружались в основном из бревен. Часто требовались также доски и брусья, которые изготавливали непосредственно на строительстве или в мастерских ремесленников. Доски и брусья делали посредством раскалывания бревна. Строительное дело находилось на высоком уровне. При соединении деревянных деталей в длину использовались приемы сращивания, наращивания и сплочения, при соединении деталей под углом применялись замки всех известных и поныне типов. При соединении деталей широко пользовались железными и деревянными гвоздями, нагелями и скобами.

Деревянная точеная посуда в славянских городах начала широко распространяться с X в. Десятки видов столовой и хозяйственной посуды изготавливали на токарных станках. Токарный станок в ранне-средневековом славянском мире является наследием римского времени. В начале средневековой поры, как свидетельствуют материалы раскопок приэльбских поселений VI–VII вв., токарным станком пользовались странствующие ремесленники. По мере становления городской жизни токарное дело стало стационарным.

Археологически токарное ремесло прослеживается как многочисленной готовой продукцией, так и различными токарными резцами, отходами производства и отдельными деталями самого токарного станка. Кроме посуды, на токарных станках изготавливались различные балясины, шашки, веретена, а также множество изделий из кости. Самая многочисленная и разнообразная коллекция деревянных изделий собрана при раскопках в Новгороде Великом. Из этого города происходят и отдельные детали ткацкого станка и большое количество стальных токарных резцов. Анализ этих материалов свидетельствует о высоком техническом уровне и сложной технологии токарного дела. Свидетельства токарного производства зафиксированы раскопками многих десятков славянских городов.

Славянские мастера пользовались для изготовления различных изделий привозной древесиной. Так, деревянные гребни в городах Древней Руси делались исключительно из самшита. Эта прочная древесина привозилась на Русь с Кавказа.

Ремесленники-профессионалы по обработке кости активно работали уже в протогородских центрах Балтийского региона. По мере становления города этот вид ремесленной деятельности в славянском мире получил дальнейшее развитие. Несколько мастерских костерезов раскопаны в городах Древней Руси, Польши, Чехии, балтийских славян. Продукция их была весьма обширной. Для бытовых надобностей из кости делали ложки, иглы, рукоятки ножей и шильев, спицы для прялок, коробочки и пеналы, художественные накладки к различным изделиям. К предметам костерезного ремесла принадлежат также игральные шашки, шахматы, печати, обкладки луков и рукоятей мечей, подшпипники, валики и т. п. Из кости делались также предметы костюма, ухода за телом — булавки, пуговицы, пряжки, гребни, копоушки.

Массовым материалом костерезного ремесла были кости и рога крупных домашних животных, использовались повсеместно также рога лосей и оленей и изредка рога туров и моржовая кость.

Инструментарий костереза включал в себя различные типы ножей, пил, резцов, напильников, сверл, рашпили. Немалое число костяных изделий делалось на токарном станке.

Среди костяных поделок в средневековых городах нередко встречаются художественные изделия; наверхия посохов в виде головок птиц и зверей или геометрических фигур, накладные пластины на шкатулки или кожаные сумки, разнообразные привески-амулеты. На накладных пластинах вырезали фантастических зверей, геометрические или растительные узоры, всевозможные плетенки, солнечные знаки, сцены охоты и т. п.

Наиболее ярко резкий подъем и расцвет ремесленной деятельности в эпоху градообразования в средневековом славянском мире виден при рассмотрении обработки цветных металлов. В южнославянских землях развитие этой отрасли ремесла было унаследовано от византийской культуры. В начале средневековой поры славяне, расселявшиеся в Среднем и Нижнем Подунавье и на Балканском полуострове, пользовались изделиями из цветных металлов, изготовленных преимущественно в византийских мастерских. С началом городской жизни бронзолитейное и ювелирное дело получает развитие и среди славянского населения.

Уже в коллекции из памятников Великой Моравии имеется множество изделий собственного производства, отличающихся высоким уровнем ювелирного дела. Среди этих находок имеются серебряные и позолоченные серьги, украшенные зернью и сканью; позолоченные пуговицы с растительным декоративным орнаментом; серебряные и позолоченные поясные бляшки и наконечники, украшенные или грубой зернью, или выгравированными изображениями; позолоченные шпоры с чело-веческими масками и много иных высокохудожественных изделий.

В более северных и восточных землях славянского мира развитие бронзолитейного и ювелирного дела протекало самостоятельно, но в условиях воздействия византийского, восточного и западноевропейского

ремесел. Через славянские земли проходили основные торговые пути, связывающие Северную Европу с Азией, Западную Европу с Востоком и, естественно, ювелирное производство, обеспечившее в первую очередь потребности княжеско-дружинного и купеческого сословий, не могло не воспринять все прогрессивное, что имелось в соседних и отдаленных цивилизациях. Начало развития ювелирного искусства у славян связано как с тесным общением их с Византийской империей и арабскими странами, так и с расцветом этого ремесла в Западной Европе в эпоху Карла Великого и его преемников. Следует подчеркнуть, что ювелирное дело в славянском мире имело не подражательный, а вполне самостоятельный характер. Славянские мастера воспринимая отдельные детали этого ремесла, развивали их, получая в результате новые технологические приемы, которые позволили создавать оригинальные и высокохудожественные изделия.

Основной отраслью цветной металлообработки было литейное дело. Тигли, глиняные льячки, а также каменные и реже глиняные литейные формочки встречены на целом ряде славянских поселений второй половины I тыс. н. э. На некоторых из них раскопками изучены и постройки, в которых работали мастера-бронзолитейщики. Так, на Новотроицком городище в Днепровском лесостепном левобережье исследованы бронзолитейные мастерские — полуземляночные постройки, по устройству сходные с обычными жилищами. Отличие состоит в том, что в них имелись печи-горны, в которых в глиняных тиглях плавил металл.

Количество следов бронзового литья заметно возрастает в протогородах.

Круг изделий из цветных металлов, изготавливаемых славянскими мастерами догородского периода, еще недостаточно обширен. Это литые пряжки и поясные бляшки, перстни и браслеты, фибулы и шейные гривны, разнообразные подвески.

Некоторые украшения, в частности, отдельные браслеты и гривны, изготавливались при помощиковки. Иногдаковка применялась как дополнение при обработке отлитых изделий, орнамент на украшения наносился чеканом.

В последней четверти I тыс. н. э. наряду с литьем и ковкой славянские ювелиры широко применяли технику тиснения. Так делались, в частности, многие поясные бляшки и височные кольца волинского типа.

В последней четверти I тыс. н. э. славянские ювелиры в ряде мест осваивают технику зерна и скань. В это время начинается приток в славянские земли зерновых и сканных изделий с Востока, и эта техника широко прививается в славянском мире. Местные ювелиры воспроизводят арабские образцы и создают свои формы. Зернь и скань нашли применение при орнаментации височных колец, шейных гривен и лунниц.

В XI в. появляется литье в плоские двухсторонние глиняные формы, изготовленные по восковым моделям. В середине XII в. получает

распространение техника литья в имитационные формы и новая, связанная с этими формами технология, получившая в научной литературе название литья «навыплек». При этом трудоемкие и сложные операции (тиснение, филигрань, зернь) при изготовлении усложненных конструктивно художественных изделий заменяются простым литьем в каменные, детально и тонко вырезанные литейные формы. Заметно повышалась производительность труда ювелироремесленников.

В простых литейных формах отливались из сплавов на серебряной, медной или оловянной основе изделия плоских форм, односторонние или двухсторонние. Это — разнотипные браслеты и перстни, лунницы, всевозможные привески, кресты и др. Имитационные литейные формы позволяли изготавливать объемные вещи с рельефными изображениями зверей, птиц, плетенки, зерновых и сканных узоров. Имитационные формы полностью передавали формы и рисунок сложных объемных украшений со сканью, зернью и гравировкой. Эти изделия — в основном подражания предметам княжеско-боярского убранства — серьгам, колтам, створчатым браслетам.

Кроме литья средневековые мастера при обработке цветных металлов использовали различные приемы механической обработки: чеканку, тиснение, штамповку и др. Среди инструментов ювелиров известны из археологических раскопок простые и фигурные наковальни для чеканки, разные типы молотков, клещи, пинцеты, сверла, зубила, резцы, ножницы, штампы, всевозможные матрицы, напильники, пунсоны, волоочильные доски.

Одной из технологических операций при обработке цветных металлов было изготовление проволоки, из которой делались витые и плетеные браслеты и перстни, разнообразные цепочки. Изделия из серебряной или медной проволоки встречаются в славянских городах уже в X в., и позднее их ассортимент становится более многообразным и многочисленным. Судя по новгородским материалам, в середине IX в. мастерами-ювелирами было освоено производство проволоки путемковки на наковальне с желобком, что сделало получение проволочных жгутов менее сложной операцией.

Наивысшим достижением ювелирного искусства средневекового славянства является производство золотых изделий с перегородчатой эмалью. Первая мастерская по их изготовлению была основана в первой половине XI в. в Киеве под влиянием византийского ремесла. Позднее, в конце XI—XII вв., эмальерное дело, развивая традиции киевской школы, появляется в Чернигове, Рязани, а может быть, и в других княжеских городах Древней Руси. Это было сложное и дорогое производство и мастерские по изготовлению изделий с эмалью могли быть княжескими или принадлежать богатым монастырям.

Произведениями этих мастерских были, прежде всего, части парадных и повседневных уборов княгинь и боярынь — колты, бармы, ряс-

ны и диадемы, а также напрестольные кресты и пластины окладов икон, книг и церковных облачений.

В XII — начале XIII в. на Руси оформляется княжеско-боярский убор, состоящий из тех же типов украшений, что и золотые с эмалью, но из серебра с чернью. В это время техника чернения получает дальнейшее развитие. Распространяются и другие изделия с чернью — широкие браслеты-наручи, орнаментированные растительными и геометрическими узорами, с изображением птиц, зверей, людей, витые браслеты с черненными наконечниками, ожерелья из бус и подвесок, перстни, рельефно-черненные кресты-энколпионы; чаши.

В землях польских славян высокого развития достигла отделка серебряных изделий сканью и зернью. Высокохудожественная техника перегородчатой эмали здесь не были известна.

Совершенно новым видом ремесла было в раннесредневековом славянском мире стеклоделие. Как известно, стекольное производство было широко развито в Римской империи и оттуда проникло в города Причерноморья. Продукция Римской империи и северопричерноморских городов очевидно проникала и в регионы славянского обитания.

Вторжения варваров и нашествие гуннов привели к значительному сокращению стеклоделательного производства, и до VII в. основная часть раннесредневекового славянства не пользовалась изделиями из стекла.

На базе римского стеклоделия в раннем Средневековье выросли две новые школы — одна в Центральной Европе, в бывших Рейнских провинциях у франков, другая в Византии. Фундамент византийской школы стеклоделия заложил император Константин, переселив в 323 г. в Константинополь из Рима ремесленников-стеклоделов. В дальнейшем византийское стекольное производство охватило огромный мир и развивалось самостоятельно, приспосабливаясь к новым источникам сырья, к новым социальным и экономическим условиям, восприняв опыт ближневосточного стеклоделия. Византийское стекольное производство распространилось не только в Анатолии, но и довольно широко на Балканах и Адриатике, в городах Северного Причерноморья.

Славяне, расселявшиеся в начале средневековой поры в Подунавье, на Балканском полуострове и в Адриатике познакомились со стеклянными изделиями византийского производства. Стеклянные предметы, изготавливавшиеся в византийских мастерских, посредством торговли распространялись в Великоморавском государстве. Отдельные изделия художественного стекла попали в среднеднепровские земли через посредство участников военных походов на византийские города и крепости Балканского полуострова.

Славяне, расселившиеся в пределах прежних земель Византийской империи, унаследовали традиции византийского стеклоделия. Следы стекольного производства зафиксированы в городах Болгарского государства Преславе, Патлейне и Гисаре в слоях IX–X вв. В Варне стекло-

делательное ремесло развивалось с VI в. Все это стеклоделие является прямым продолжением византийского.

В VIII–IX вв. на территории Восточной Европы, в том числе и в землях, освоенных славянами, появляется значительная масса бус ближневосточного происхождения. В IX–X вв. налаживаются связи с Византией. И среди различных изделий, поступающих в результате расширения торговли, появляются и изделия из стекла.

Собственное производство стекла в лесной зоне славянского мира появилось первоначально в Балтийском регионе. В слоях VIII–IX вв. зафиксированы первые следы стеклоделия в Щецине, где это ремесло, развиваясь, существовало до XIV в. включительно. Анализы стекла показали, что по своему происхождению начальное щецинское стеклоделие связано с центральноевропейскими мастерскими. Впрочем, таково же начало стекольному ремеслу и других центров Балтийского региона. Основными изделиями щецинских стеклоделов были бусы самых разных типов. Кроме того, в нижних слоях этого поселения найдены стеклянная сегментовидная вставка, фрагмент плоского стекла и глиняная льячка.

В XI–XIII вв. стеклоделательное ремесло на территории Польши зафиксировано в целом ряде городов — Волине, Крушвице, Вроцлаве, Ополе, Гданьске. Несколько раньше в X в. это ремесло получило известность в Гнезно. В XII–XIII вв. стеклоделы работали в ряде мест Великопольши. По-прежнему основной продукцией стекольных мастерских были бусы различных типов и различной окраски. В тех поселениях, где существовало местное производство стекла, зафиксировано относительно большое количество стеклянных перстней, среди которых встречены: одноцветные; украшенные полосами стекла другого цвета; с глазком. В славянских землях стеклянные перстни принадлежат к немногочисленной группе украшений, и только на польской территории они довольно многочисленны. В Великопольском регионе найдено несколько сотен фрагментов стеклянной посуды, в других польских городах они единичны.

Химический анализ средневековых стеклянных изделий, происходящих из мастерской в Крушвице, показал, что они представлены в основном двумя типами стекла: свинцово-кремнеземным, имеющим широкое распространение в Европе, и калийно-свинцовым, широко представленным в Древней Руси. Нужно полагать, что польское стеклоделательное ремесло развивалось на базе западноевропейского производства стекла при каком-то влиянии со стороны стекольного дела Руси.

Наибольших успехов и широкого распространения достигло стеклоделие на Руси, где оно уже в начале XI в. существует как самостоятельная школа и достигло значительного развития в XII–XIII вв. Древнерусское стеклоделие по своему происхождению бесспорно связано с византийским, но обрело свою самостоятельность сложным эволюционным путем.

Первые опыты в стекловарении на восточнославянской территории относятся к X в. Варить простейшее стекло научили киевлян византийцы. Ко времени Ярослава Мудрого киевские мастера-стеклоделы уже научились самостоятельно варить стекло. Украшение главной христианской святыни Древней Руси — Софии Киевской было поручено киевским мастерам. Их произведением является мозаичный декор из смальты, выложенный на колоннах и переходах этого храма. Стекло мозаик Софии Киевской — свинцово-кремнеземное, сварено по византийским рецептурным нормам. По таким же нормам делалось стекло в мастерской Киево-Печерской лавры.

Дальнейшее развитие древнерусского стеклоделия привело к возникновению собственной производственной школы, которая осуществляла производство по новой рецептуре и новой технологии. Первые изменения в стекловарении приходятся на середину XI в.

На начальных этапах производства стекла было сосредоточено в Киеве. Возможно, что для изготовления мозаик Софии Полоцкой или Борисоглебской церкви в Чернигове в XI в. были основаны мастерские и в этих городах, но это было целевое производство, просуществовавшее недолгое время. Новый этап в развитии русского стеклоделия приходится на XII в., что нашло отражение прежде всего в расширении сети мастерских. Теперь мастера-стеклоделы работали в Новгороде, Полоцке, Рязани, Серенске, Воищине под Смоленском и других местах.

Масса стеклянных бус различных типов собственно русского изготовления появляется в самом начале XI в. В XII в. древнерусские стеклянные бусы почти полностью вытесняют привозные. В середине XI в. киевские стеклоделы осваивают производство стеклянной посуды, столовой и туалетной. Ее широкое распространение наблюдается в XII в. С начала XII в. получают широкое распространение стеклянные браслеты собственно русского производства. До этого времени изредка употреблялись византийские стеклянные браслеты, теперь эти украшения становятся излюбленными, их носила каждая русская горожанка.

Бусы, браслеты, перстни, посуду и оконное стекло древнерусские мастера-стеклоделы изготавливали из калиево-свинцово-кремнеземной массы, которая окрашивалась в разные цвета. Свинцово-кремнеземное стекло с различной окраской использовалось для изготовления поливы при производстве игрушек, писанок и других мелких поделок.

Технология варки стекла в Древней Руси, как и в других развитых стеклоделательных производственных центрах, была двухступенчатой: сначала спекали смесь из сырьевых материалов, нагревая ее в печи, а затем в горне плавил ее при высокой температуре, получая вязкую массу для изготовления изделий. Приемами обработки стеклянной массы были выдувание и вытягивание (накручивание).

Татаро-монгольское нашествие нанесло тяжелейший урон древнерусскому стеклодельному производству: прекратилось изготовление стек-

лянной посуды и оконного стекла, заметно сократилось изготовление украшений.

В эпоху великого переселения народов мастерские по изготовлению гончарной посуды, существовавшие в ареалах провинциально-римских культур и обеспечившие окрестное население, в том числе и славян, глиняными сосудами, перестали функционировать. Если в римское время славяне пользовались и сосудами, изготовленными домашним способом без помощи гончарного круга, и продукцией гончарных мастерских, то в начале Средневековья основная масса славян не знала гончарной керамики и пользовалась горшками ручного изготовления.

На поселениях и могильниках славян V–VII вв. безраздельно господствует лепная керамика с весьма ограниченным ассортиментом. Это горшки, кухонные и столовые, и сковородки. В северо-западной части раннесредневекового славянского мира были распространены также мискообразные сосуды. Орнаментация, как правило, отсутствует. В зависимости от особенностей формы горшков для V–VII вв. различается пражско-корчакская керамика, пеньковская, суковско-дзедзицкая, торновская и др.

Нужно полагать, что гончарное ремесло в отдельных микрорегионах славянского мира сохранялось и в V–VII вв., не исключено, что оно поддерживалось в какой-то степени и странствующими гончарами. В VIII в. в Подунайском регионе в славянской среде довольно быстро распространяется гончарная керамика. Существенно то, что эта славянская керамика является продолжением провинциально-римской керамики, широко распространенной в римских провинциях от Рейна до нижнего Дуная в I–IV вв. н. э. Очевидно, что здесь славянами было унаследовано римское гончарство. Распространенным орнаментом на славянских горшках становится волнистый.

В VIII в. гончарная керамика появляется в Мекленбурге и Польском Поморье. Это фельдбергская керамика VIII–X вв., представленная в большинстве случаев в основном невысокими сосудами с широким горлом. В большинстве случаев они орнаментированы или многорядной волной, или горизонтальными линиями. Происхождение фельдбергской керамики связывается ее исследователями с культурами римского времени и периода переселения народов в Силезии. Очевидно, из этой местности, где римские традиции в гончарном производстве пережили эпоху переселения народов, и переселилась группа славян, принеся гончарную керамику. Начиная с VIII в. славяне пользовались гончарной керамикой и на Балканах. Около IX в. в пределах Первого Болгарского царства сложилась так называемая балкано-дунайская культура. Одно из основных мест среди находок на памятниках этой культуры занимает глиняная посуда, сформированная на гончарном круге. Это преимущественно горшки, обожженные до коричневого или красновато-желтого цвета и украшенные поясами из врезанных горизонтальных или волнистых линий.

В остальной части славянского мира, в восточнославянском и польском ареалах, переход от лепной керамики к гончарной произошел в конце IX—X вв.

Становление города в славянском мире заметно расширило гончарное производство. Резко увеличивается ассортимент его продукции. Кроме многообразной посуды, включающей горшки, миски, кринки, сковороды, гончары изготавливали тарную керамику — амфоры, корчаги, а также рукомойники, кирпичи, облицовочные плитки, детские игрушки.

Гончарные горны, в которых обжигалась продукция ремесленников, в раннесредневековом славянском мире были двух типов. Один из них составлял двухъярусные глиняные сооружения, которые имели верхнюю обжигательную камеру и нижнюю топочную, обычно опущенную в грунт, к которой примыкала притопочная яма. Горны второго типа — горизонтальные, с системой дымоходов, устроенных так, что нагретый газ из топки поступал в заднюю часть и нагревал находящиеся здесь сосуды.

Гончарные круги делались из дерева. При археологических раскопках найдены лишь отдельные детали. Так, из Новгорода происходит деревянный диск ручного гончарного круга. Во многих городах встречены подпятники, которые могли использоваться в конструкции гончарного круга. На основе этнографических материалов простейший гончарный круг реконструируется в виде диска, надетого на вертикальный стержень, который прикрепляется к краю скамьи. Круг тяжелого типа для увеличения инерционной силы оковывался железной шиной, в Средневековье широко распространен был вожной гончарный круг, который позволял достигать непрерывного вращения и освобождал обе руки мастера.

Типичным и наиболее распространенным орнаментом славянской керамики был линейно-волнистый, состоящий из параллельных горизонтальных или волнообразных линий, который наносился простой палочкой. Другие орнаменты были свойственны отдельным регионам.

Весьма интересным материалом являются гончарные клейма на днищах глиняных сосудов. Они в большом числе зафиксированы в Древней Руси, Польше, Чехии и других славянских землях. Гончарные клейма весьма разнообразны. Наиболее распространенными являются клейма в виде круга, круга с вписанным крестом, колеса, креста, ключа, звезды, квадрата и т. п.

В научной литературе существует несколько гипотез об их предназначении. Маловероятно предположение, высказываемое рядом исследователей о культово-ритуальном их смысле. Некоторые ученые пытались рассматривать клейма на днищах сосудов как знаки заказчиков, но большинство археологов считают их клеймами гончаров-ремесленников.

Как и прежде, в раннем Средневековье основным занятием славянского населения было земледелие, оно являлось основой их экономики.

Правда, эффективность его, как и скотоводства, была в разных регионах славянского средневекового ареала весьма различной.

Важным новшеством в развитии славянского земледелия является возделывание ржи. Ее выращивание потребовало более тщательной обработки пашни. Зато урожаи стали более высокими и устойчивыми, что было особенно важным для лесной полосы с умеренно суровым климатом.

Сложившийся в первой половине I тыс. н. э. состав возделываемых сельскохозяйственных культур в раннем Средневековье претерпевает заметные изменения. Эволюция протекала в виде изменения соотношения между основными зерновыми культурами. Если в первой половине I тыс. н. э. и в начале Средневековья рожь выступает в виде второстепенной культуры, то начиная с IX–X вв. она выходит на первое место среди зерновых культур. Еще в первой половине I тыс. н. э. славяне возделывали просо, которое засвидетельствовано в качестве основной еды в VI в., пшеницу, ячмень, овес, кормовые бобы, горох, лен и коноплю. Возделывание этих культур сохранилось и в средневековую эпоху. Однако с увеличением роли ржи значение ячменя, пшеницы и особенно проса несколько падает. Одновременно с возрастанием значения ржи появляется овес, однако процент этой культуры среди других зерновых вплоть до XIV–XV вв. был невелик.

Кроме зерновых, археологические материалы фиксируют небольшое распространение в средневековом славянском мире чечевицы, вики, тыквы, огурцов, вишни и сливы. По древнерусским и иным письменным источникам известны также такие культуры, как репа, капуста, свекла, морковь, лук, укроп. Безусловно, повсеместно были известны и яблоки. На ряде памятников Руси обнаружены еще зерна гречихи, имевшей, впрочем, до XV в. слабое распространение.

Среди славян, занимавших земли по соседству с Римской империей, на пахотных участках еще в первой половине I тыс. н. э. известна была трехпольная система земледелия, широко практиковавшаяся в римском мире. Миграционные потоки, имевшие место накануне и в начале Средневековья, сильно нарушили планомерную сельскохозяйственную деятельность. Однако по мере стабилизации прежние формы земледелия постепенно восстанавливались.

В лесной зоне, где почвенные условия для земледелия были значительно менее благоприятны, его развитие в раннем Средневековье в различных местностях протекало по-разному. В ряде земель оно сохраняло еще форму подсечного. А в отдельных регионах, в частности вновь осваиваемых славянами, сжигание срубленного леса на участках, предназначенных для посева, было просто необходимым средством расчистки будущего поля. Однако отдельные славянские группировки, проживающие в лесных областях, широко пользовались в раннем Средневековье настоящим подсечным земледелием. Сожжение огром-

ной массы срубленного леса вело к образованию рыхлого зольно-почвенного слоя, который не требовал обработки, посев проводился прямо в золу. Орудиями подсечного земледелия были железный топор, которым вырубался лес, и железная мотыга, служившая для разрыхления земли в тех местах, где она не вполне прогорела. По мере истощения земли переходили на другие участки, где все начиналось заново, с вырубки и выжигания леса.

При занятии населения подсечным земледелием поселения, как правило, имели небольшие размеры и периодически переносились на новые места.

Одной из племенных группировок славян начала средневековой эпохи (до образования Древнерусского государства) основным занятием которых было подсечное земледелие и скотоводство, являющиеся дополнительным источником получения мясной и молочной пищи, были носители культуры псковских длинных курганов. Об этом говорят три фактора: концентрация поселений в районах легких песчаных почв, обычно в стороне от широких пойменных лугов, и небольшие размеры селений, культурные напластования которых слабо выражены, свидетельствующие о недолговременности поселений.

Наоборот, памятники культур сопок — другой племенной группировки раннесредневекового славянства древней Новгородской земли — приурочены к землям, наиболее пригодным для пашенного земледелия. Пойменная переложная система земледелия первоначально практиковалась в долинах рек и озер; при этой системе пахотные поля периодически запускались под луга. Такая практика бытовала и позднее и зафиксирована письменными источниками XV—XVI вв. При увеличении численности населения возникала необходимость расширения участков пашенного земледелия, что осуществлялось посредством выжигания леса и дальнейшей вспашкой этих участков. Подобные приемы были характерны для большинства регионов лесной зоны Европы, населенных в раннем Средневековье славянами.

Интересные наблюдения были сделаны археологическими раскопками в Торнове в земле лужицких славян. Здесь на городище Б, погибшем в результате сильного пожара в начале IX в., открыты остатки 19 амбаров, в которых хранилось зерно. Анализ этого зернового материала выявил 73 комплекса, принадлежащих к различным полям и усадьбам. Качественное и статистическое изучение этого карпологического источника, выполненное специалистами-ботаниками, показало, что в каждом из исследуемых комплексов преобладали зерна определенного вида (ржи, или пшеницы, или проса), но всегда присутствовала примесь и другого зерна. Примеси эти имели не случайный характер, а обнаруживали определенные закономерности. Так, в комплексах, в которых господствовали зерна ржи, присутствовали зерна пшеницы, в комплексах с пшеницей имелась примесь проса, а среди

последнего была примесь ржи. Это открытие вместе с анализом сорняков, встречаемых в изучаемых комплексах, дало основание утверждать, что на пахотных участках имела место система смены земледельческих культур. Это — бесспорное свидетельство наличия севооборота в землях лужичан.

Эта более интенсивная система использования полей с правильно чередующимися посевами и периодическим одногодичным оставлением участков под паром требовала регулярного внесения в землю удобрений и поэтому теснейшим образом связана с развитием скотоводства.

Трудно сказать, как широко была распространена эта система земледелия в разных славянских землях в разные периоды средневековой истории. На основании косвенных данных можно полагать, что на территории Древней Руси трехпольная система была широко распространена в домонгольский период. Исследователи восточноевропейского земледелия допускают предположение о том, что переход к трехполью датируется IX—X вв. Таким образом, значительный прогресс земледелия приходится на период становления древнерусской государственности. Судя по описанным выше торновским зерновым материалам, не отставали от Древней Руси в развитии земледелия и другие регионы средневекового славянского мира.

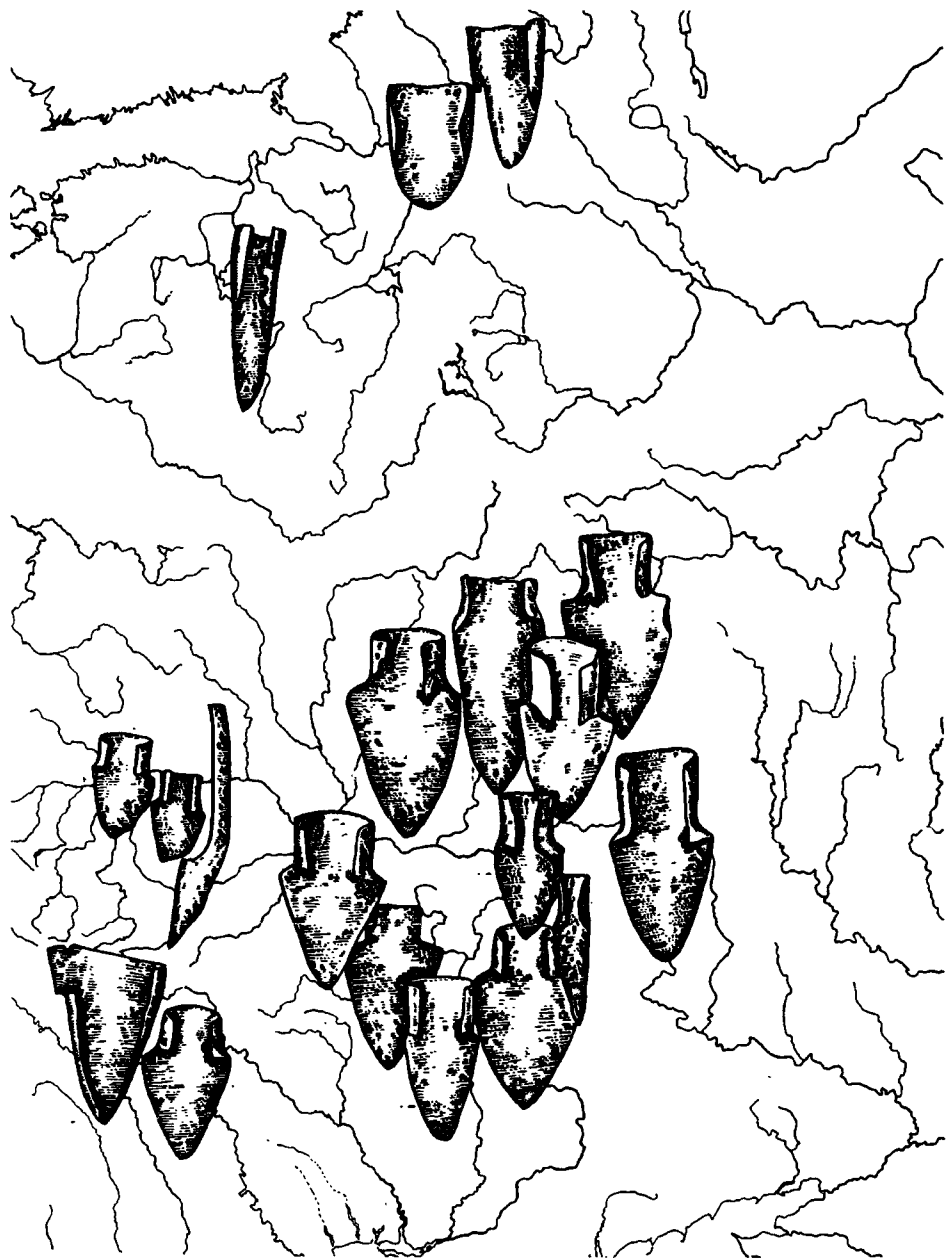
Славянское сельское хозяйство непрерывно развивалось, о чем свидетельствует эволюция орудий земледельческого труда. Тягловым животным для обработки пахотных земель была у славян в основном лошадь, лишь в некоторых регионах Подунавья и на Балканах использовались также быки.

В землях, ранее входящих в Римскую империю и занятых славянами в начале Средневековья, был известен плуг. Однако в VI—X вв. в южной части славянской территории для обработки пашни широко применялись широколопастные наральники с плечиками, которые отковывались из одного куска железа. Они симметричны с широкой, в виде равнобедренного треугольника, рабочей частью, часто утолщенной с помощью наварных пластин, и суженой трубицей. Такие наконечники принадлежали орудиям типа рала с полозом, используемым обычно на сравнительно легких, старопахотных почвах.

Широколопастные наконечники рал с плечиками известны с римского времени, в том числе встречены они и в ареале славянского расселения на памятниках черняховской и пшеворской культур. С римского времени здесь известны и чересла — плужные ножи.

Единичными экземплярами представлены в южных землях ранне-средневекового славянского мира и наконечники рал без плечиков.

Около VIII в. первые железные наконечники пахотных орудий появляются и в лесной зоне славянского ареала. К числу ранних относится сошник из Старой Лядоги, прямоугольный в плане, с округлым рабочим краем. Втульчатая трубица его образована двумя боковыми за-



Пахотные орудия

краинами. Ближайшие по формам и размерам сошники известны в Средней Европе в землях германских и славянских племен на памятниках позднеримской и раннесредневековой поры. Вероятно, отсюда сошники и стали распространяться в лесных областях славянства, где они бытовали вплоть до XI в.

Подобные сошники предназначались для пахотных орудий, используемых для обработки вновь осваиваемых участков, освобожденных из-под леса, или залежных земель. Такой сохой предварительно взрыхляли верхний слой земли, а потом для полной обработки поля проходили сохой по несколько раз.

В X–XII вв. в славянском мире появляются более мощные наконечники рал с плечиками. Втулка их раза в два шире, чем у более ранних, а лопасть в полтора раза.

Начиная с XII в. в южной части славянского ареала преобладают мощные симметричные лемехи. Их ширина в полтора раза превышает соответствующие размеры широколопастных наральников. Постепенное распространение мощных лемехов с череслами является свидетельством появления усовершенствованного пахотного орудия — предшественника плуга с односторонним отвалом. Изображение такого орудия на одной из миниатюр Радзивилловской летописи показывает, что оно могло иметь колесный передок и двухсторонний отвал. В XIV–XVI вв. намечается переход от симметричных лемехов к плужному. Если рало принадлежит к рыхлящему орудью, то плуг отваливал в сторону землю.

В XI–XII вв. усовершенствуются и сошники, предназначенные для обработки пашни в лесной зоне славянского расселения. Теперь появляются сошники, у которых лопасть заметно вытянута вперед. Увеличиваются и размеры сошников. Эти изменения связаны с образованием в лесной зоне крупных массивов старопахотных земель. Дальнейшее развитие сошников идет по пути увеличения их размеров и заострения рабочей части. Для обработки почвы использовались еще мотыги и лопаты. В самом начале Средневековья были в ходу небольшие роговые мотыжки. С X в. повсеместно распространяются железные мотыги, служившие как для обработки пахотных полей, так и огородных культур. По находкам из раскопок древнерусских городов известны и деревянные мотыги.

Весьма распространенными орудиями были лопаты. Они двух видов — цельнодеревянные и деревянные с железной оковкой. Первые изготавливались обыкновенно из дуба или других твердых пород древесины, вторые делались не только из твердых пород и лезвия их оковывались железом.

По находкам в славянских городах с культурными напластованиями, сохраняющими органику, известны сельскохозяйственные орудия, изготавливавшиеся целиком из дерева — бороны, вилы, грабли.

Уборка урожая злаков осуществлялась железными серпами и косами. В отличие от серпов раннего железного века и начала Средневеко-

вья, которым был свойственен незначительный изгиб лезвия и черешок, продолжающий направление лезвия, славянские серпы VIII–XIII вв. имели значительный изгиб лезвия и сильно отогнутый черешок, что значительно повысило коэффициент полезного действия. Форма средневекового серпа приближалась к современной. В бывших римских провинциях славянами был позаимствован серп римского облика.

Сжатые или скошенные колосья связывались в небольшие снопы, которые складывали в копны или стога. После просушки сжатый хлеб отправлялся на гумно (ток), где его молотили цепями или копытами погоняемых животных. Средневековая сельскохозяйственная терминология свидетельствует о знакомстве славян со всеми приемами обработки зерна и орудиями, которые известны по этнографическим данным XIX в.

Среди орудий, связанных с переработкой сельскохозяйственных продуктов, нововведением раннего Средневековья были ручные жернова. Ранее очищенное зерно размельчали в зернотерках. Впрочем, в южнославянских землях, связанных с римскими провинциями, жернова были известны и в первой половине I тыс. н. э.

Делались жернова из различных пород — известняка, кварцита и других пород камня и состояли из двух частей, причем верхний камень вращался на неподвижном нижнем вокруг стержня, и таким образом размельчал зерно.

На поселениях пражско-корчакской и пеньковской культур V–VII вв. жернова являются обычной находкой. В более северных лесных землях раннесредневекового славянства жернова стали распространяться лишь с VIII–IX вв. На упомянутом выше городище Торнов в слоях IX в. обнаружено свыше 100 жерновов, изготовленных из порфира, залежи которого находились в 100 км.

Земледелие было главным занятием славян. Вся их жизнь сосредоточивалась в первую очередь вокруг пахоты, посева и уборки урожая, вся языческая обрядность самым тесным образом переплеталась с хлебопашеством. Выращивание овощей и фруктов играло второстепенную роль, но в Средневековье в период становления и бурного развития городской жизни культивирование овощей и фруктов заметно возросло. Из овощей славянам были известны, как уже говорилось, лук, чеснок, морковь, редька, огурцы, репа и капуста. Часть овощей была завезена из Византии. Такие фрукты, как яблоки, сливы, груша, черешня и вишня были знакомы славянам с давних времен.

Важной отраслью сельского хозяйства славян было скотоводство. Богатый древнеславянский словарь скотоводческих терминов свидетельствует о том, что славяне издавна разводили домашний скот. Наибольшее распространение в славянском мире получили следующие виды домашнего скота: корова, бык, лошадь, свинья, овца, коза; разводили также кур, гусей, уток, а также голубей. В различных регионах

славянской территории соотношение видов домашних животных могло быть различным, в одном месте преобладали одни виды, в другом — другие.

Раннее Средневековье не принесло каких-либо существенных изменений в улучшении породистости и молочности домашнего скота. Однако доля его в экономике славян постепенно возрастала, о чем говорят данные археологии — соотношение костей домашних и диких животных демонстрирует безусловное преобладание роли животноводства по сравнению с охотой: основу получения мясной пищи и молочных продуктов теперь составляло домашнее разведение скота. Повсеместно возрастает роль лошади в связи с распространением использования ее на пашне. Лошадь использовалась и как средство передвижения, а конница повсюду стала важной частью славянского войска.

Особенности климата лесной зоны славянского раннесредневекового ареала требовали стойлового содержания скота в зимнее время. Для этого устраивались хлева, известные по письменным источникам и археологическим данным.

Вспомогательную роль в хозяйственной жизни славянства играли пчеловодство, рыболовство и охота, которые не претерпели каких-либо заметных изменений в рассматриваемое время.

Раннее Средневековье характеризуется бурным развитием домостроительства славян, что в значительной степени обусловлено становлением городской жизни. В догородской период (V–IX вв.) выделялись две крупные зоны славянского домостроительства. В южных районах славянского ареала господствовали квадратные в плане полуземляночные жилища, чаще срубные, с печью в одном из углов. В северной части — от нижней Эльбы до Верхнего Поднепровья и Ильменского бассейна — получили распространение наземные бревенчатые дома. Широкое расселение и знакомство балканских и адриатических славян с византийским строительным делом внесли существенные коррективы в домостроительство.

В IX–XI вв. в южном регионе славянского ареала домостроительство уже не было таким единообразным, как в предшествующее время. В лесостепных регионах сохраняются полуземляночные постройки того же типа, что и раньше. По размерам и формам они ничем не отличаются от полуземляночных жилищ предшествующей поры. Однако теперь столбовая конструкция стен начинает преобладать над срубной. Отопительные устройства остаются прежними, это — печи-каменки; глинобитные купольные печи; печи, вырезанные непосредственно в твердом материковом грунте; очаги. Для разных регионов были характерны разные отопительные сооружения.

Развитие домостроительства здесь шло по пути становления наземного жилища. Уже в X–XI вв. в ряде регионов, в том числе в Подунавье, в Прутско-Днестровском междуречье, Малопольше и Силезии по-

лучают широкое распространение наземные срубные дома. В ряде районов они занимали господствующее положение, в других — сосуществовали с полуземлянками. Однако в ряде местностей, в частности в Киевской и Галицкой землях, ведущим типом жилища оставались полуземлянки. Широкое распространение получают круглые или овальные в плане печи, вылепленные из глины.

Период XII–XIII вв. характеризуется окончательным вытеснением полуземляночных жилищ. Повсеместно теперь распространяются наземные срубные постройки и только отдельными островками сохраняются полуземлянки. К числу таковых принадлежит, в частности, лесостепное Среднее Поднепровье. В самом Киеве в XII — первой трети XIII в. оба типа жилищ сосуществовали. Впрочем, некоторые из построек были мало заглублены в грунт и могут быть классифицированы как наземные срубные дома с опущенным в землю полом.

Полуземляночные жилища славян имели специфический интерьер. Печь, в большинстве случаев глинобитная купольная, занимала один из углов постройки. В южнорусских землях печь обычно устраивалась рядом со входом и обращена устьем ко входу. В других местностях широко практиковалась схема, когда печь ставилась в дальнем углу от входа. Такая планировочная структура более характерна для лесной зоны территории славянского расселения.

Как и в раннее время, полуземляночным жилищам свойственны приступки-лавки шириной 30–70 см, устраиваемые по бокам, в ряде жилищ выявлены хозяйственные ямы. Такие же ямы и специально зерновые устраивались и вне домов, поблизости от них.

Конструктивные особенности славянских раннесредневековых домов выявлены и хорошо изучены при археологических раскопках севернорусских и польских городов, таких как Новгород, Гданьск, Ладога, Псков, Ополе, Щецин, Берестье и др., в культурных напластованиях которых хорошо сохраняется органика. Все эти города расположены в зоне наземного домостроения. Однако там, где удалось достаточно детально изучить жилища южной зоны, все основные элементы конструкции оказались совпадающими с более северными жилищами.

Дома раннесредневековых славян строились преимущественно срубными, исполненными рубкой «в обло». Обычно использовали сосновые бревна диаметром от 15 до 30 см, реже еловые. Довольно часто в пазах между бревнами раскопками фиксируется мох, а в южных районах стены домов промазывались глиной.

Полы в наземных домах всегда были дощатыми. Доски пола клались на лаги, которые иногда лежали непосредственно на грунте, но большей частью между первым и вторым или между вторым и третьим венцами. В ряде регионов устраивались и подпольные ямы, иногда крупных размеров, представляющие собой как бы заглубленный в грунт подклет дома.

При достаточно плотном грунте срубы ставили прямо на землю, при неровной поверхности и неплотном грунте под срубы подводили специальное основание — или вкапывали «стулья», или клали бревенчатые подкладки.

Печи в наземных домах устраивались на деревянных опечках, их местом, как правило, был угол, дальний от входа. Широко распространены были круглые глинобитные печи или печи-каменки. В подавляющем большинстве печи топились по-черному. Вместе с тем раскопками в слоях XII–XIII вв. ряда городов зафиксированы глиняные трубы, являющиеся остатками дымоходов.

В некоторых городах в раскопках открыты срубы, сохранившиеся на значительную высоту, в которых видны были дверные и оконные проемы. Двери обычно устраивались на уровне третьего венца, окна на уровне седьмого — девятого. Вход делали с высоким порогом, дверь — из толстых досок, соединенных врезанными брусьями. Окна были маленькими, волоковыми. Отмечены случаи и более крупных окон в деревянных рамах, имевших слюдяные оконницы. В богатых домах Новгорода, Суздаля, Новогрудка, Пскова отмечены случаи стекления окон (с XII в.).

В жилищах наблюдается более или менее единообразная картина, между печью и боковой стенкой устраивались полати, а наискось от устья печи размещался «красный угол», где стояли стол и лавки.

Крыша домов была двухскатной. Ее покрытием служила чаще всего дранка, в сельских населенных пунктах — солома.

Рядовые жилища как крестьян, так и горожан были однокамерными. Перед входом снаружи нередко устраивали сени — легкой столбовой конструкции. Вместе с тем выявлены и жилища более сложного типа, имеющие по два и более помещений. Двухкамерные жилища имели внутреннюю срубную перегородку, которая делила их на две части. Такие дома, судя по материалам Новгорода, появляются уже в XI в. и распространены сравнительно широко в славянских городах XII–XIII вв. К этим столетиям относится появление и трехкамерных жилищ.

Большинство раннесредневековых домов были одноэтажными. Но строились и двухэтажные и, возможно, трехэтажные жилища. Остатки таких домов обнаружены раскопками в Новгороде, Киеве, Рязани, Любече и других городах. Это были сложные конструкции, составленные из нескольких срубов, соединенные переходами-сенями и галереями.

Каменные постройки славянам до X в. не были известны. Исключения составляют Балканы и Адриатика. Славяне, осваивавшие эти территории начиная с VI в., занесли сюда первоначально славянский тип жилища — полуземлянки и наземные постройки описанного выше типа. Вместе с тем, славяне здесь познакомились и с образцами каменных византийских и позднеримских построек и освоили каменное строительство.

Начиная с IX–X вв. строительство из камня начало проникать в более северные районы славянского ареала. Оно было использовано прежде всего для возведения дорогих княжеских построек, замков и христианских храмов. Знакомство с каменным строительством распространялось вместе с христианством, и на первых порах славянские князья приглашали для возведения построек из камня чужеземных мастеров, которые стали учителями собственно славянских строителей.

Каменная архитектура раннесредневекового славянского мира требует специального рассмотрения. Здесь несколько слов следует сказать о гражданских постройках из камня. Открытие во время археологических раскопок руин дворцов в Плиске и дворца, построенного при царе Симеоне в столице Болгарии Преславе, отражают в большей степени византийское, а не собственно славянское зодчество. То же можно сказать и о городах Адриатического побережья — Дубровнике, Сплите, Задаре, Которе и др. Славянская колонизация затронула и эти города Далмации, и славяне здесь восприняли культурное наследие, не внося заметного вклада в каменное строительство.

По-иному начиналось каменное гражданское зодчество в северных славянских землях. Каменные постройки в Киеве упоминаются в русских летописях уже под 945 и 989 годами. Остатки дворцового каменного строительства выявлены в Киеве археологическими раскопками. К X–XI вв. относятся большие прямоугольные в плане постройки. Это трехкамерные дворцы (южный и западный), образующие комплекс построек вокруг Десятинной церкви, и дворец, расположенный около церкви Ирины. Двухкамерное здание конца XI в. открыто также в Переяславле Русском. Исследователи полагают, что это был епископский дворец. Такие крупные строения, разделенные на несколько помещений, происходят от раннесредневековых зданий Византии и Западной Европы.

Двух-трехчастные каменные дворцы Киева и Переяславля на основании аналогий в средневековом зодчестве и миниатюр Радзивилловской летописи восстанавливаются как двухэтажные длинные строения с башнями в середине или по бокам, с аркадами в первом ярусе и лоджиями во втором. Западный дворец имел размеры 50 × 14 м, южный 44 × 11,5 м. Исследователи киевских дворцов отождествляют их с известными по летописи гридницами, в которых при Владимире Святославиче проходил сбор княжеской дружины. Перекрытие дворцов, нужно полагать, было деревянным.

Раскопки остатков киевских и переяславских дворцов свидетельствуют, что стены их были украшены фресковой живописью, мозаикой и инкрустациями из разноцветных пород мрамора, порфира и известняков, а для устройства аркад использовались мраморные колонны с разными капителями.

Каменные гражданские строения возводились, нужно полагать, и в других славянских городах, в частности в Праге, но они пока не изучены археологами.

Многолетние археологические исследования городов Древней Руси показали, что во многих из них, в том числе Новгороде, Киеве, Суздале и других, основой их планировочной структуры была усадьба. Каждая из таких усадеб состояла из одного, иногда из двух-трех жилых домов и нескольких построек хозяйственного или производственного назначения и была обнесена частоколом или дощатым забором. Раскопками на Киевском подоле выявлено два типа усадеб. Небольшие усадьбы площадью до 350 кв. м принадлежали низшим слоям населения города, крупные, площадью 600–700 кв. м, — очевидно, купеческому сословию. В застройке усадеб наблюдается закономерность. Жилые дома ставились несколько в стороне от хлевов, амбаров и мастерских, а срединная часть усадеб оставалась свободной от построек.

Усадьбы Новгорода, исследованные раскопками на Великой улице, отличались большими размерами (1200–1500 кв. м) и принадлежали богатым владельцам. Ограждавшие их частоколы с X в. по XV в. остаются стабильными, что говорит о принадлежности усадеб к экономически устойчивому сословию. В состав каждой усадьбы входили двух- или трехэтажный господский дом, небольшие жилые дома зависимых людей, хозяйственные постройки и ремесленная мастерская.

Небольшие усадьбы, называемые в летописи дворами, характерны для средневекового Пскова.

Усадебная застройка была свойственна и отдельным западнославянским городам. Одна из таких усадеб великоморавского периода, принадлежавшая богатому вельможе, раскопана была на поселении Поганско в Чехословакии. Ее площадь на первом этапе составляла свыше 4000 кв. м. Резиденция хозяина была отгорожена внутренним частоколом. Господский дом выделялся значительными размерами и применением камня для основания срубных стен. Жилища челяди, хозяйственные и производственные срубные строения имели небольшие размеры и опущенный в грунт пол. Третью группу составляли большие постройки столбовой конструкции, в которых жили дружинники или были устроены конюшни.

Некоторые древнерусские (Берестье, Изборск и др.) и большинство западнославянских городов имели не усадебную, а уличную застройку. Жилые дома в этих случаях располагались довольно тесно друг к другу и выходили одной стороной непосредственно на улицу. При тесной застройке жилища ставились не в линию, а уступами, так, чтобы каждый дом одной стороной имел доступ к солнцу. В результате улицы становились обычно сильно изогнутыми.

В большинстве славянских средневековых городов планировка приближалась к радиальной, а в крупных пунктах с наличием нескольких рядов укреплений — радиально-кольцевой.

Улицы славянских городов лесной зоны обычно имели деревянные мостовые. Во многих древнерусских и западнославянских городах ин-

женерное благоустройство достигло весьма высокого уровня. В основе уличных мостовых лежали две-три продольные круглые лаги, а поперек на них укладывались толстые массивные плахи — расколотые пополам бревна диаметром 20–40 см плоской стороной вверх. Мостились также переулки, въезд в усадьбы и площадки дворов, свободные от застройки. Городские власти заботились об исправности уличных мостовых, ремонтировали их, а при значительном износе сооружали новые.

В ряде городов с повышенной влажностью почвы вдоль улиц и на территории усадеб устраивали различные системы дренажей и водоотводов.

Города, стоящие на высоких всхолмлениях с твердым грунтом, не нуждались ни в дренажах, ни в деревянных мостовых. Здесь улицы имели грунтовые проезжие части и только спорадически отдельные участки их нерегулярно мостились камнем. В городах, продолжавших свою жизнь с римского времени, имелись улицы с каменными мостовыми.

Подъем земледелия и становление городской жизни оказали существенное воздействие на характер сельских поселений. Большинство их теперь имело длительно-стационарный характер и отличалось более крупными размерами. До IX — X вв. безраздельно господствовала кучевая, бессистемная застройка сел и деревень. Начиная с X–XI вв. получает распространение приречно-рядовой тип застройки, при котором жилые дома стояли в один ряд вдоль берега реки, ручья, озера. На Смоленщине в XI–XIV вв. такие поселения составляли около 75% всех населенных пунктов. В X–XIII вв. распространяется и уличная планировка сельских поселений, обусловленная развитием сети сухопутных дорог и сухопутного транспорта.

Начиная с X–XI вв. в славянской среде появляются и замки — владельческие поселения, обычно имеющие более или менее мощные укрепления. Один из крупных княжеских замков исследован в Любече на Замковой Горе. Его площадка размерами 100 × 35 м была обнесена деревянными укреплениями. От города замок отделялся сухим рвом, через который был перекинут подъемный мост. Ворота с двумя башнями имели тоннель с заслонами, преграждавшими путь врагу. В глубине двора возвышался донжон, в котором и находилась резиденция хозяина замка. За донжоном располагался княжеский дворец, предположительно трехъярусный, нижний этаж которого занимала челядь, а второй был парадным, княжеским.

Более скромным был замок, исследованный на Смоленщине и отождествляемый с Воищиной, названной в летописях под 1258 г., но основанной еще в XII в. Поселение невелико, его размеры 45 × 30 м. Расположено оно на высоком всхолмлении в окружении широкой болотистой низины. По периметру поселение было защищено бревенчатой стеной, а у входа устроена башня. Внутри укреплений находились срубные жилые и хозяйственные постройки, среди которых выделялось крупное строение, занимавшее срединное положение и принадле-

жавшее хозяину замка, о чем отчетливо свидетельствуют богатые находки, обнаруженные при раскопках.

Раннее Средневековье — период становления фортификационного дела в славянском мире. До VIII в. славяне занимались в основном хлебопашеством и проживали на неукрепленных поселениях. Лишь только некоторые из них ограждались легкими деревянными заборами.

Славяне, расселившиеся на Балканах и в Адриатике, восприняли местное крепостное строительство, связанное с позднеримской и византийской каменной фортификацией. Вероятно, первые каменные укрепления городов Первого Болгарского государства и возводились византийскими мастерами или при самом активном участии их.

В остальной части славянского ареала эволюция фортификационного дела протекала независимо. С VIII в. повсеместно возникают ранние укрепленные поселения, именуемые археологами городищами. Для их устройства выбирались естественно защищенные площадки — мысы, вершины холмов, холмы-останцы, островки среди болотистых низин. Чаще всего в наиболее доступной для врага части поселения насыпался более или менее высокий земляной вал, а за ним вырывался ров. По периметру поселения сооружались бревенчатые стены столбовой конструкции или частокол, а склоны холма или мыса при необходимости для придания большей крутизны эскарпировались.

С IX–X вв. известны и поселения круглые или овальные в плане, укрепленные валом и рвом по периметру.

Эти укрепления в основном строились местными жителями и были или общинными поселками, городищами-убежищами или протогородами, если в них проживали преимущественно ремесленники и торговцы.

Существенные изменения в организации обороны произошли в условиях становления и упрочения государственности у славян, когда сформировалось постоянное войско.

Теперь валы городов и пограничных крепостей были сложными инженерными сооружениями и воздвигались под руководством специалистов. В Древней Руси и на землях западных славян основу валов составляли поставленные впритык друг к другу бревенчатые срубы, забитые землей. В некоторых случаях срубы оставались пустыми и приспособлялись для жилых и хозяйственных нужд. Стены срубов поднимались над гребнем вала и образовывали деревянную стену с боевыми ходами. Обычно валы защищали поселения по периметру. Для въезда устраивались воротные проемы, над которыми воздвигались бревенчатые башни.

Срубные конструкции в основании валов в XI–XII вв. получили повсеместное распространение, в том числе такую фортификацию имел «город Ярослава» в Киеве.

В XII в. появляется усовершенствованный тип срубной конструкции внутри валов. Теперь основа вала состояла не из отдельных срубов, а из сплошной прочно связанной линии срубов.

В Польше и в меньшей степени на Руси встречается иная система внутривальных конструкций. Основу ее составляли накаты из бревен, сооруженные по длинной оси вала, которые разделялись поперечными лагами. Для предотвращения расползания они укреплялись поперечными лагами с естественными крючками-сучьями, поэтому эта система получила в научной литературе гаковой (по-польски *hak* — крюк).

Наряду с валами, имевшими внутренний деревянный каркас, известны и оборонительные укрепления, насыпанные целиком из грунта. На вершинах таких валов возводились частоколы. В XI–XII вв. строятся уже крепости, не связанные с защитными свойствами рельефа местности. В плане они обычно округлые, овальные или полукруглые. Они надежно обеспечивали круговую оборону.

Во второй половине XII в. в связи с распространением камнеметных машин тактика длительной осады вытесняется решительным штурмом. В этой связи усиливаются конструкции оборонительных сооружений. Появляются не только надвратные башни, но и башни на поворотах валов. Строятся защитные сооружения, которые не позволяли устанавливать камнеметы на близком расстоянии.

Одновременно с возведением валов сооружались и рвы. Известны случаи, когда передний край рва усиливался частоколом, наклонным в сторону противника. Вал и ров вместе создавали серьезное препятствие для нападающих и были общей высотой около 10 и более метров. Через ров к воротам вели мосты, чаще устраиваемые на столбовых опорах, которые разрушались при нападении противника. Известны и подъемные мосты.

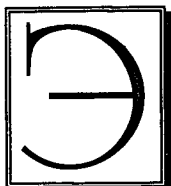
Первые каменные стены появились у славян, как уже говорилось, под воздействием римского и византийского фортификационного строительства. В 820 г. хорватский князь Людевит для строительства стен своего города выписал каменщиков из Аквиле. Так же было и в Чехии. Крепостная стена из камня, скрепленного известью, была построена вокруг замка Болеслава в Праге неславянскими мастерами.

Независимо от византийцев строились первые крепости с каменными стенами, сложенными насухо из плитнякового камня в Северной Руси. Остатки таких крепостных сооружений изучены раскопками в Ладого и Изборске. Строительство каменных оборонительных сооружений в Южной Руси осуществлялось до середины XIII в. эпизодически. Известны лишь ограда из камня вокруг Печерского монастыря в Киеве и епископские ворота с участком стены в Переяславле Южном.

С середины XIII в. в западнорусских землях получают распространение каменные башни-донжоны. Развитие же каменного фортификационного зодчества началось с конца XIII–XIV вв.

Очерк 2

Формирование государственности и зарождение политической мысли у славянских народов



поха раннего Средневековья была для древних славян временем коренного политического и социального переворота. Наиболее очевидным и наглядным выражением перемен стал приход на смену мелким и непрочным племенным объединениям, существовавшим у славян в VI–VII вв., крупных раннефеодальных государств. Первое крупное политическое объединение, возникшее на славянских землях уже в конце VII в., не было чисто славянским по своему характеру. Оно возникло в результате подчинения славян нижнего течения Дуная союзом тюркских кочевых племен — протоболгар, и в течение длительного времени именно протоболгары играли в нем господствующую роль. Лишь к середине IX в. после ассимиляции болгар в славянской среде появляются основания говорить о славянском Древнеболгарском государстве.

VIII век можно рассматривать как время, когда на всей территории славянского мира уже шел переход к новым формам общественной организации. Для этого времени источники позволяют проследить интересующий нас процесс лишь для небольшого славянского княжества на территории теперешней австрийской провинции Каринтии, которое уже во второй половине столетия вступило в активные отношения с соседней Баварией и приняло отсюда христианскую религию. К первым десятилетиям IX в. относятся сведения о княжестве Людевита в посавской Хорватии, своими действиями создавшем серьезные затруднения крупнейшей европейской державе того времени — Каролингской империи, и о княжестве Борны в Хорватии далматинской, положившем начало образованию здесь Хорватского государства. К тому же примерно времени относятся наиболее ранние сведения о сербских князьях. С 30-х гг. IX в. в источниках появляются сведения о Великоморавской державе, в границы которой вошла значительная часть территории современных Чехии и Словакии. Это было уже по-настоящему крупное государство, поставившее в зависимость от себя многие соседние славянские земли, его правители были опасными соперниками восточнофранкских королей и достойными политическими партнерами римских пап и византийских императоров. К 30-м гг. IX в. относятся и первые сведения о политическом объединении «русов» в Среднем Поднепровье, созданном при участии пришедших с севера норманнов — «варягов». В 860 г. «русы» совершили поход на Константинополь — столицу также крупнейшей державы своего времени — Византийской империи.

Процессы формирования славянских государств, получившие столь широкий размах на протяжении IX века, продолжались и в следующем столетии. Правда, Великоморавская держава в начале X в. распалась под натиском союза мажарских племен, пришедших из Восточной Европы. Мажары основали на Среднем Подунавье свое Венгерское государство, в состав которого вошел целый ряд славянских земель. Однако на смену Великоморавской державе пришло в Центральной Европе Древнечешское государство, унаследовавшее от нее не только многие исторические традиции, но и значительную часть территории. К 60-м гг. X в. относятся первые свидетельства о Древнепольском государстве, правитель которого Мешко I сумел занять почетное место в семье государей латинской Европы, вступив в союзные и дружеские отношения с первым среди них императором Оттоном I. К концу того же столетия все славянские земли Восточной Европы вошли в состав Древнерусского государства, правитель которого Владимир стал союзником и близким родственником византийских императоров. К концу X в. лишь на землях полабских славян между Лабой и Одрой сохранились в той или иной мере институты родоплеменного строя, — важные вопросы решались на народных собраниях, главной вооруженной силой оставалось народное ополчение, князья (там, где они имелись) были скорее военными вождями, чем правителями. В других регионах славянского мира уже повсеместно власть находилась в руках наследственных правителей, опиравшихся на военные дружины, для содержания которых на остальное население налагались дани и повинности.

Как же общественное сознание отдельных славянских народов отражало и осмысливало происходившие перемены, глубоко и всесторонне затрагивавшие жизнь всех социальных слоев? Как своего рода зачаточные и нерасчлененные проявления общественной мысли и политической мысли древних славян есть основания рассматривать этногенетические предания — легенды о происхождении отдельных племен (или племенных союзов). Примером может служить сохранившийся в древнерусском памятнике начала XII в. «Повести временных лет» рассказ о происхождении восточнославянских племенных союзов радимичей и вятичей. Два брата, Радим и Вятко, переселились из земли ляхов — Радим с родом своим сел на реке Сож, и «прозвашася радимичи», а Вятко сел с родом своим на Оке, «от него же прозвашася вятичи». Такая легенда давала свой ответ на ряд наиболее существенных запросов людей родоплеменного общества. Она утверждала представление о единстве племени как совокупности потомков одного родоначальника, обосновывала историческое право племени на занимаемую им территорию, показывала, с кем в окружающем мире следует прежде всего поддерживать отношения.

Как типологически близкие к этому рассказу и связанные с той же стадией общественного развития можно рассматривать предания о пе-

реселении на Балканы сербов и хорватов, сохранившиеся в труде византийского императора Константина Багрянородного «Об управлении империей», рассказ о праотце Чехе, поселившемся на земле будущей Чехии, у чешского хрониста начала XII в. Козьмы Пражского. Более поздний, христианизированный вариант такого предания сохранился в болгарской «Апокрифической летописи» XI в., где рассказывалось, как пророк Исайя по повелению Бога привел болгар на их бывшую тогда пустой новую родину за Дунаем.

Наиболее ярким внешним, заметным для современников, проявлением процессов, связанных с образованием государственных институтов и формированием классового деления общества, было образование института наследственной княжеской власти, ранее древнеславянскому обществу неизвестного. То особое место, которое княжеская власть заняла в общественной жизни, нуждалось в особом идеологическом обосновании. Традиционные предания о происхождении племени перетолковывались таким образом, чтобы найти в них место для этого института. Так, в предании о переселении сербов на Балканы Серб, приведший туда своих соотечественников, был отождествлен с родоначальником сербской княжеской династии. Более важную роль в утверждении нового порядка должны были играть предания о происхождении княжеского рода от предков, получивших власть чудесным образом, с помощью богов (или самих являющихся богами). Понятно, что в исторической традиции славянских народов, письменно зафиксированной христианскими книжниками, могли сохраниться лишь отдельные отголоски таких преданий. Наиболее заметные их следы сохранились в чешских рассказах о Пржемысле и Либуше — предках чешского княжеского рода Пржемысловцев. Как показано в исследованиях чешских ученых, Пржемысл и «пророчица» Либуше были первоначально богами, «чудесный брак» которых обеспечивал плодородие земли и, следовательно, главное условие существования племени чехов. И в дальнейшем развитии традиции, когда Пржемысл и Либуше оказались наделенными чудесной силой предками чешского княжеского рода, Пржемысл выступает как чудесный «пахарь»; волы, на которых он пахал землю, таинственно исчезают, палка, воткнутая им в землю, расцветает и покрывается побегами. Эта черта чешской традиции находит определенное соответствие в польском династическом предании, где также отмечается происхождение династии от земледельца Пяста. В одном из первых известных нам славянских государств — Карантанском княжестве, уже в IX в. утратившем политическую независимость, сохранился древний обряд интронизации, когда претендент, желавший взойти на древний каменный трон, должен был облачаться в крестьянскую одежду. Такие сопоставления говорят в пользу того, что в славянском земледельческом обществе зарождающийся институт княжеской власти был тесно связан с отправ-

лением культа, обеспечивавшего племени плодородие с помощью обряда «священной пахоты», и с осуществлением этой функции связывались притязания княжеского рода на особое место в жизни племени.

Возникновение института княжеской власти связывалось в чешском предании со строительством укрепленного града — центра страны — Праги и с созданием законов. Связь между построением града и появлением княжеской власти может быть прослежена и в полянском предании о Кие, сохранившемся на страницах «Повести временных лет». Кий и его братья, род которых «держати почаша княжене в поля/на/х», закладывают на горе град и называют его именем Кия. Строительство града и создание законов символизировало создание общественного порядка, гарантом стабильности которого выступала княжеская власть. Однако строительство града в общественном сознании могло связываться и с подчинением народа деспотической власти. Так, в чешской традиции сохранился рассказ о князе Болеславе I, который силой принудил «глав народа» построить «по воле князя» град, названный его именем. Традиции, подчеркивавшие связь княжеского рода с древними культурами и божественными предками, как представляется, могли получить развитие там, где формирование государства шло на местной основе при отсутствии серьезного внешнего вмешательства (как, например, в Скандинавии). Там, где развитие прерывалось или происходило в условиях постоянного взаимодействия с внешним миром, могли возникать иные, более «рационалистические» объяснения происхождения княжеской власти. Примером может служить переданная древнерусскими летописями легенда о «призвании князей». В ней говорится о племенах словен, кривичей и чуди, которые «начаша владети сами себе и города ставити», но так и не смогли создать стабильного общественного порядка; между ними начались раздоры — «всташа град на град», и они были вынуждены пригласить из-за моря князей-варягов. Князь нужен, чтобы «рядил по праву» и был гарантом общественной стабильности.

Другим важным новым явлением общественной жизни древних славян стало господствующее положение в обществе дружины — организации, стоявшей за рамками традиционных для родоплеменного общества структур, тесно связанной с князем и являвшейся его главной опорой. Тема взаимоотношений князя и дружины выступает достаточно отчетливо уже в тех преданиях летописей, которые относятся к языческим временам. Так, известен чешский рассказ, прославляющий дружинника Тыра, в решающей битве с другим племенем заменившим собой князя и погибшем на поле сражения. В рассказах, сохранившихся на страницах русских летописей, князь выступает как глава дружины, который одевает ее и кормит, не жалеет золота для удовлетворения нужд людей, жертвующих своей жизнью, ходящих в военные походы и приносящих богатую добычу: «серебром и златом не найду дружины, а с дружиной найду серебра и злата», — такие слова летопись вкладывает в уста киевского князя Владимира.

Важным рубежом в истории славянских государств и в истории развития общественно-политической мысли славянских народов стало принятие христианства: часть славянских народов приняла новую веру уже в IX в., другие последовали за ними в следующем столетии. Вступление в «содружество» государств христианской Европы, открытие дверей для контактов с богатыми традициями политической культуры иного мира заставило политическую элиту славянских государств искать ответа на ряд новых вопросов, связанных как с особенностями международного положения «варварских» государств, входивших в орбиту христианской цивилизации, так и с необходимостью искать новую санкцию своего особого положения. Принимая христианство, славянские правители стремились к тому, чтобы их государства не оказались в зависимости от соседних могущественных христианских держав — Каролингской империи, Священной Римской империи, Византии. Не случайно во всех известных памятниках местной традиции настойчиво подчеркивалось принятие новой веры по собственному свободному выбору. Могут быть отмечены в этой связи старания славянских правителей добиться особой самостоятельной церковной организации для своих владений. Уже в IX в. великоморавские князья Ростислав и Святополк добились создания для своей страны особого архиепископства, тогда же сумел добиться автокефалии болгарской церкви первый христианский правитель Болгарии — Борис-Михаил, в 1000 г. в результате целенаправленных усилий польских Пястов была создана особая церковная провинция с центром в Гнезне. Своеобразием отмечалась ситуация, сложившаяся в Киевской Руси. Здесь существовала особая митрополия, но митрополита присылали из Константинополя: очевидно, потому, что серьезная опасность со стороны Византии Древней Руси не угрожала. Другим способом утверждения государственного суверенитета было получение с санкции одного из светских или духовных глав тогдашней Европы правителем бывших «варваров» королевского титула. Не случайно в IX–XI вв. попытки (удачные и неудачные) приобрести королевскую корону были предприняты в целом ряде славянских государств. О силе и значении, приобретенных в это время некоторыми из них, свидетельствуют королевские коронации, предпринятые по собственной инициативе без санкции какого-либо внешнего авторитета: таковы были, например, коронации польских правителей Болеслава Храброго в 1025 г. и Болеслава Смелого в 1076 г. Еще дальше пошел по этому пути болгарский правитель Симеон: оспаривая позиции Византийской империи на Балканах, он принял высший в византийском сообществе государств титул императора — «цесаря болгар и греков».

Акт коронации преследовал, однако, и другую важную цель. С принятием христианства утрачивали значение те традиционные санкции, которые обеспечивали княжеской власти ее особое положение в

языческом обществе (например, происхождение от божественных предков). Акт коронации, соединявший процедуру торжественного возведения на трон с литургическим обрядом помазания, делал правителя в глазах подданных избранником нового, христианского бога, а выступление против него оказывалось равным святотатству. «Всяк встаяи на господин свой Июде подобен есть» — было записано в житии чешского князя Вацлава конца X в. Правда, это стремление к коронации не носило всеобщего характера: так, древнерусские князья в течение всего раннего Средневековья вполне удовлетворялись традиционными еще языческими обрядами возведения на княжеский стол, не пытаясь их в чем-то изменять.

Однако и Русь не осталась в стороне от попыток иного рода, но предпринятых с той же целью — установить связь между новым богом и славянским правителем и его подданными. Потребность найти себе покровителей и защитников на новом христианском небе, которые могли бы прийти на смену божественным предкам языческих времен, привела к развитию на славянской почве специфических форм характерного для христианского мира культа святых «патронов» — заступников правителя и его земли перед богом. Особенности этого культа на славянской почве состояли в том, что такими «святыми» патронами становились прежде всего члены местных княжеских династий. Наиболее ранним примером такого рода стала канонизация крестителя болгар Бориса-Михаила. В X в. сложился культ чешского князя Вацлава как мученика, убитого своим братом. На рубеже X–XI вв. возник и культ убитого язычниками-прусами члена княжеского рода Славниковцев пражского епископа Войтеха, из-за останков которого спорили между собой Польша и Чехия. Культ Вацлава в XI в. послужил образцом при возникновении культа первых патронов Русской земли — сыновей крестителя Руси Владимира, Бориса и Глеба, также убитых своим братом. На сербской почве, возможно, с попыткой создания такого культа связан сохранившийся в составе «Летописи попа Дуклянина» рассказ о мученической смерти в начале XI в. князя Иоанна-Владимира дуклянского. Однако патроном сербов Иоанн-Владимир так и не стал. Последним в хронологическом ряду возникновения таких культов стал сложившийся в раннем XIII в. культ Стефана Немани, объединителя сербских земель, создателя Сербского государства, и его сына Саввы, основателя сербской автокефальной церкви.

Достаточно обильные тексты, связанные с почитанием Вацлава, Бориса и Глеба показывают, какие надежды связывались с развитием такого культа. Святые-князья должны были предстать перед лицом бога за свой княжеский род, свою страну и народ, прекращая своим чудесным вмешательством раздоры между членами правящей династии и ограждая от нашествия врагов. В своем развитии культ святых патронов становился своеобразной формой государственно-по-

литической идеологии. Наиболее далеко в указанном направлении пошло развитие культа св. Вацлава, превратившегося к XIII в. в «вечного правителя» Чехии, лишь на время поручающего власть над ней одному из членов своего рода Пржемысловцев.

Однако контакт с христианским миром нашел свое отражение не только в том, что характерные для новой религии формы культа использовались для удовлетворения традиционных потребностей. С принятием христианства на славянскую почву оказались перенесены не только морально-этические нормы христианского вероучения, находившиеся часто в достаточно сильном противоречии, например, с нормами, характерными для поведения княжеских дружин по отношению к подвластному населению, но и вообще представления о правителе и его обязанностях, о взаимоотношениях власти и общества, выработанные в христианском мире как итог многовекового исторического развития. Усвоение этих норм на славянской почве не было делом случая — усложнение общественного организма с созданием государства, стабилизация отношений после периода войн и конфликтов, сопутствовавших его возникновению, — все это диктовало необходимость перехода от примитивных, «варварских» к более цивилизованным нормам отношений между властью и населением.

Усвоение принесенной из христианского мира идеологии, несомненно, способствовало превращению славянского князя из вождя дружины, готового любыми способами обеспечить ее благосостояние, в правителя, целью политики которого является забота о всех своих подданных и регулирование противоречий между ними. Раскрыть существо происходивших перемен позволяет сравнение двух древнерусских князей — киевского князя середины X в. Игоря, который, обеспокоенный жалобами дружинников, погиб, вымогая дань с покоренных древлян, и его потомка Владимира Мономаха, который призывал к войне с половцами, чтобы защитить от них «смердов» — крестьян, а в «Поучении» сыновьям ставил себе в заслугу: «худаго смерда и убогие вдовице не дал есм сильным обидети».

Эффективной формой пропаганды такого идеала правителя были созданные христианскими книжниками жития «святых патронов», о которых упоминалось выше. На страницах этих произведений «святой» правитель выступал не только как храбрый воин, защищавший землю от врагов, но и как справедливый судья, и как милосердный человек, не только ограждающий бедных и убогих от несправедливости, но и снабжающий их одеждой и пищей. О Владимире киевском (которого некоторые круги в древней Руси также хотели канонизировать) летопись рассказывает, что он не только щедро раздавал милостыню нищим и убогим, но и приказывал возить пищу больным, которые не были в состоянии сами за ней прийти. В своей посмертной жизни «святые» патроны — Вацлав в Чехии, Борис и Глеб на Руси — оказы-

вали свое чудесное покровительство наиболее угнетенным и страдающим людям — узникам тюрем.

Благодаря духовенству стала возможной и другая форма отстаивания идеала — открытая критика действий правителей и других представителей общественных верхов по отношению к подданным, о чем можно узнать прежде всего из древнерусских текстов. Так, известно, что игумен Киево-Печерского монастыря Иоанн в конце XI в. обличал киевского князя Святополка «несытьства ради богатства и насилия ради», а в написанном в те же годы предисловии к Начальному своду «несытьство» дружинников было открыто названо причиной бед, постигших Русскую землю.

Своеобразный синтез местной традиции с идущими из христианского мира идеями и представлениями оказался зафиксирован в наиболее развернутой форме в ряде исторических трудов, появившихся почти одновременно в нескольких славянских странах в первых десятилетиях XII в. Это «Повесть временных лет», написанная в Киеве монахом Киево-Печерского монастыря Нестором, «Хроника чехов», написанная в Праге каноником собора св. Вита Козьмой, и произведение неизвестного по имени французского монаха — Галла Анонима «Хроника и деяния князей и правителей польских». Главной темой этих трудов была история возникновения первых славянских государств: во введении к «Повести временных лет» Нестор так и писал, что его цель — узнать, «откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть». Почти одновременное обращение в разных странах к прошлому вызывалось заботами настоящего. XI век стал временем кризиса для целого ряда раннефеодальных славянских государств. С постепенным превращением дружинников в феодалов-землевладельцев стало возрастать их стремление обособиться от политического центра, присвоив себе его прерогативы и поступающие в его пользу доходы. Внешне все это находило свое выражение в столкновениях между членами княжеского рода, в которых активно участвовали вельможи и простые дружинники, отказывавшие в повиновении то одному, то другому кандидату на трон. Постоянные войны разоряли землю и делали ее слабой перед лицом внешних врагов.

Составители упомянутых выше исторических трудов стремились пробудить историческую память общества, напомнив ему об истоках существующего государственного единства. Славные деяния предков, создавших и укрепивших государство, должны были стать образцом для подражания для разрушающих это государственное единство потомков. Эти конкретные политические цели не были и не могли быть достигнуты. Однако созданные благодаря таким устремлениям труды оказали на общество глубокое воздействие, далеко выходящее за рамки конкретной политической ситуации того или иного периода. Эти исторические хроники давали их слушателям и читателям, число которых со временем все более увеличивалось, представление о связи своей

страны с мировой историей (в соответствии с библейской традицией ее истоки связывали с разделением единого человечества на отдельные народы на земле далекой Вавилонии), о важном месте, которое занимает славянская страна среди других государств христианской Европы. Свидетельством этого служили славные воинские деяния предков, осуществленные в противоборстве с соседними могущественными державами. Для древнерусских летописцев — Нестора и его предшественников — это были рассказы о походах русских князей на Царьград — столицу Византийской империи, о битвах с нападающими на Русь кочевниками. Для Козьмы и Галла Анонима, работавших в иной геополитической ситуации, это были рассказы о мужественном сопротивлении попыткам императоров Священной Римской империи подчинить себе Польшу или Чехию. Эти рассказы формировали у читателя идею верности своему «отечеству», необходимость защищать его интересы даже ценой собственной жизни.

Существенно, что в сознании читателей, принадлежавших по своему происхождению к разным славянским племенам, формировался образ такого «отечества», как одного государства, одной страны, издревле заселенной одним народом (там, где, как в «Повести временных лет», говорилось о множественности племен на территории Древней Руси, подчеркивалась общность их языка и христианских обычаев, пришедших на смену племенной обособленности языческого прошлого). Зафиксированные хронистами фрагменты исторической традиции, связанной с племенем полян, племенем чехов на среднем течении Влтавы или с центром племени словен — Новгородом, воспринимались теперь как историческая традиция, связанная со всем этим исторически сложившимся целым. Укоренение такого образа в памяти народа стало в исторической перспективе самой надежной гарантией восстановления того исторического этнополитического единства, сохранение которого было главной заботой просвещенной части элиты славянского общества.

Конкретные политические проблемы, решения которых искали на историческом материале хронисты (как и некоторые другие представители просвещенной элиты), были связаны со взаимоотношениями между постоянно спорившими из-за власти членами княжеского рода и между правителями и знатью, все более стремившейся играть самостоятельную роль.

Что касается первой из этих проблем, то и хронисты, и другие образованные представители правящей элиты там, где в начале XII в. этот вопрос был актуальным — в Древней Руси и Чехии, исходили из представления о стране как общей «вотчине» всех членов княжеского рода, которой они общими силами должны управлять и защищать от врагов. Политический идеал, пропагандировавшийся не только в исторических сочинениях, но и в памятниках агиографии (примером может служить цикл древнерусских сказаний о Борисе и Глебе) предусматривал существование

главы княжеского рода — «старшего» среди князей, в руках которого находились столица страны и верховная власть. «Старший» князь должен был уважать права «младших» и не посягать на их княжества, а младшие — чтить его и повиноваться ему. Назидательным примером для «младших» князей служил пример Бориса и Глеба, умерших мученической смертью, не пожелав поднять оружия против старшего брата, и за это удостоившихся святости, а для «старших» их убийцы — Святополка, чья жизнь завершилась утратой власти и безумием. Идеал оказался утопией и не смог предотвратить роста братоубийственных смут и раздоров. Представители политической элиты, стремившиеся к сохранению государственного единства, не могли не придавать значения положению и деятельности главы государства как гаранта его благополучия. В исторических сочинениях мы находим целый ряд образов идеальных правителей, с которыми связывался расцвет государства в прошлом — Владимир и Ярослав Мудрый в «Повести временных лет», Болеслав II и Бржетислав I в «Хронике чехов» Козьмы пражского, Болеслав Храбрый — в «Хронике» Галла Анонима. Деятельность этих правителей должна была служить образцом для их потомков.

Усложнение отношений между правителями и знатью, стремление знати играть самостоятельную роль, обеспечить себе какие-то права, которые формально ограничивали бы арбитражные действия монарха, привлекало общественное сознание к проблеме взаимоотношений правителя и подданных. Изучение «Хроник» Галла и Козьмы показало, как заметно звучит в них мотив необходимости для подданных повиноваться избранной самим богом верховной власти. Возникновение княжеской власти относится в обоих трудах еще к языческому периоду и сопровождается, несмотря на принадлежность обоих хронистов к высокопоставленным кругам христианского духовенства, чудесами и знаменами. Первые правители и основанные ими династии выступают с самого начала, как избранные богом. Комментируя языческое предание о Либуше и Пржемысле, Козьма, используя доводы немецких публицистов XI в., доказывал, что избрание Пржемысла чехами — акт необратимый и власть его потомков над чехами никем не может быть оспорена. Для Галла Пясты — члены польского княжеского рода — «естественные господа» поляков, и за то, что поляки «не сохранили верности» этим господам, они были наказаны нашествием чехов и крестьянским восстанием.

Уже настойчивость, с которой хронисты повторяли эти положения, говорит за то, что в сознании верхов общества они отнюдь не пользовались общим признанием. Отношения между правителем и знатью на практике по-прежнему регулировались нормами, некогда определившими отношения между князем и дружинниками: знать должна верно служить монарху, жертвуя даже жизнью для его защиты, а монарх должен решать все вопросы, советуясь со знатью, управлять градами

при ее посредстве, щедро награждать вельмож за службу. Эти нормы, в общем, никем не ставились под сомнение. Спорным в отношениях между правителями и знатью чем дальше, тем больше становился вопрос о порядке наследования трона.

Признавая исключительное право членов княжеского рода на власть, знатные воины считали, что им принадлежит право сажать на княжеский престол того из членов этого рода, кто окажется наиболее способным для управления государством. Хотя и принадлежавший к «избранному богом» роду, правитель должен был своими деяниями (прежде всего военными победами) убеждать знатных людей в том, что именно он является «избранником божьим». Вместе с тем знать настаивала и на своем праве низлагать нарушающие существующие нормы отношений или неспособного к ведению государственных дел правителя. Знатные люди неоднократно осуществляли такие планы на практике (примером может служить изгнание из страны польского короля Болеслава II в 1077 г.), но, не удовлетворяясь этим, добивались формального признания за ними таких прав. Отголоски споров с такими притязаниями отчетливо видны в исторических трудах.

Но не только вопрос о наследовании трона создавал почву для конфликтов. Светские и церковные вельможи, превратившись в собственников, желали оградить свое имущество и доходы от посягательств государства с его данями, повинностями и штрафами. И в этом плане их недовольство находило свое отражение во взглядах хронистов, также принадлежавших к духовным кругам. Характерно, что Галл Аноним, рисуя образ идеального правителя — Болеслава Храброго, подчеркивал, что «во время его путешествия по стране... никакой труженик не скрывал от короля ни волов, ни овец», а устраивая для вельмож пиры «на сорока столах», монарх выставлял на них «не чужое», а запасы, накопленные в его дворцовом хозяйстве, и вообще не был «расточителем чужих денег».

Эти новые тенденции в развитии общественного сознания, находившие то прямое, то обратное отражение в исторических трудах раннего XII в., получили свое полное развитие в последующую эпоху. Наиболее яркое отражение они нашли в написанной в начале XIII в. «Хронике польской» краковского епископа Винцента Кадлубка, т. е. представителя того слоя, который был более всего заинтересован в осуществлении перемен. В этой «Хронике» ее автор не только подверг развернутой критике деятельность органов раннефеодального государства, но и открыто обосновывал право духовных и светских вельмож низлагать дурного правителя-«тирана» и возводить на трон достойного кандидата. Если для авторов раннего времени монарх был по существу олицетворением государства, то теперь государство выступает как отдельное от него особое целое, которое Кадлубек определяет римским термином «республика», а совет знати, распоряжающийся судьбами государства,

выступает у него как «сенат». В дальнейшем именно с расширением этого круга понятий, с дальнейшим осмыслением желательного характера отношений между монархом как носителем высшей власти и общественными силами, отождествлявшими себя с государством и его интересами, и оказались связаны основные линии развития политической мысли.

Следует отметить, что реакция на происходившие перемены не везде имела однозначный характер. В этом отношении поучительно сопоставить воззрения Галла Анонима со взглядами предшественника Нестора, работавшего в конце XI в. составителя так называемого «Начального свода». Не менее польского хрониста заинтересованный в сохранении государственного единства и прекращении внутренних конфликтов древнерусский летописец видел выход в том, чтобы вернуться к порядкам старых времен, когда «древнии князи и мужие их» «не збираху многа имения, ни творимых <искусственных> вир, ни продаж въскладаху на люди», «а дружина... кормяхуся, воююще ины страны». Таким образом, дружинники должны были жить за счет добычи, взятой в военных походах, и перестать несправедливо взимать поборы с населения. Совпадение этой характеристики прошлого, к которому следует вернуться, с той характеристикой жизни в эпоху Владимира киевского, которая обнаруживается в созданных в народной среде былинах, позволяет думать, что в данном случае в высказываниях летописца отразились настроения народа, его реакция на усиление деятельности государства.

Не вызывает сомнений, что формирование государства, ликвидация институтов самоуправления, характерных для эпохи «военной демократии», обложение ранее свободных и полноправных мужей — участников народного собрания и народного ополчения, повинностями и поборами должно было вызывать отпор, находивший свое отражение и в сфере общественного сознания. Одним из проявлений идейного противостояния было стремление вернуться ко временам язычества (понятным, если учесть, что новую религию государство насаждало силой и она вполне могла восприниматься как часть всех новшеств, отяготивших народ с созданием государства). Эти настроения нашли свое выражение в выступлениях населения Древней Руси в поддержку языческих волхвов во второй половине XI в., в народном восстании 30-х гг. XI в. в Польше, которое сопровождалось разорением христианских храмов и убийствами священников.

Иное проявление идейного противостояния находило свое выражение в восприимчивости широких масс населения к идущим с Ближнего Востока ересям, учившим тому, что существующее государство и связанная с ним христианская церковь являются «творением дьявола». В эпоху Средневековья подобная ересь на славянской почве получила наибольшее распространение в Болгарии, где местный вариант заим-

ствованного с Востока учения получил название учения «богомиллов». Созданная в связанных с «богомилами» кругах во второй половине XI в. — эпоху подчинения Болгарии власти византийских императоров — так называемая «Апокрифическая летопись» позволяет в известной мере судить о том, какие представления о назначении государства и его функциях имели хождение в среде, связанной с низами общества и отражавшей их настроения. Ряд моментов, безусловно, объединяет характеристики идеальных правителей прошлого в «Апокрифической летописи» с аналогичными характеристиками официальных памятников: правитель защищает страну от врагов, строит грады, заселяет землю. Вместе с тем в «Апокрифической летописи» не говорится ни об успешных походах в соседние страны и захвате добычи, ни о пожалованиях знати и устраивавшихся для нее пирах, а важнейшей чертой жизни при идеальных монархах прошлого — Симеоне и Петре является изобилие продуктов и низкий размер дани (по ложке масла и по яйцу).

Вместе с тем этот пример памятника, возникшего в среде, явно оппозиционной по отношению к существующим порядкам, показывает наличие некоторой общей основы у разных направлений общественной мысли. И у составителей «Апокрифической летописи» государство создается для определенного народа при божественном вмешательстве в тот самый момент, когда предки болгар поселяются на своей исторической родине. При таком подходе история государства и история народа сплетаются в одно неразрывное единство, где одно нельзя отделить от другого.

Аналогичные наблюдения можно сделать и сопоставляя исторические труды раннего Средневековья с историческими произведениями, созданными в XIII в. Винцент Кадлубек — наиболее яркий представитель новых времен — по-иному, чем его предшественники, представляет себе механизм осуществления государственной власти, но ему в полной мере свойственно представление об отечестве, как неразрывном единстве народа и государства, которое должно быть для всех поляков наивысшей ценностью. Если хронисты начала XII в. воспринимали государство как нечто сравнительно новое, явление, нуждающееся в особом объяснении, то у Кадлубека государство приходит из дали веков, когда доблестные поляки во главе со своими правителями давали отпор войскам Александра Македонского и выступали как достойные партнеры Юлия Цезаря. Представление о том, что государство — это обычная, нормальная форма организации общества, существующая у славянских народов с древних времен, следует рассматривать, может быть, как наиболее существенный итог развития общественного сознания славян в эпоху раннего Средневековья.

Очерк 3

Проблемы восприятия славянским миром христианской культуры византийского и латинского круга

Славяне и культура христианского мира в эпоху раннего Средневековья. Принятие славянами христианства



Если в социальной истории славян эпохи раннего Средневековья важнейшим событием было создание первых славянских государств и формирование классового деления общества, то в их культурной жизни в рамках той же эпохи центральным событием стало принятие славянскими государствами христианской религии.

Первая встреча славян с христианским миром произошла в VI в., когда славянские племена, перейдя Дунай, вторглись на территорию Восточной Римской империи. В то время, однако, славяне не обнаружили никакой восприимчивости к этой религии. Одним из результатов славянских вторжений стало прекращение всякой деятельности христианской церкви на занятых ими территориях Балкан. Через два столетия положение стало меняться. У славян стали возникать новые, неизвестные ранее славянскому миру политические объединения — раннефеодальные государства с новой, более сложной общественной структурой, с новыми духовными потребностями, которые в полной мере не могли удовлетворить традиционные представления об устройстве мира и человеческого общества, связанные с языческой религией. Установление контактов с христианским миром, расширение знаний о его жизни способствовало тому, что правящий слой возникающих славянских государств в поисках решения стоявших перед ним проблем стал все в большей мере ориентироваться на идеологию сформировавшихся феодальных государств. Однако контраст между традиционными языческими и христианскими культурными ценностями был столь велик, что первоначально правящие верхи отдельных славянских стран пытались пойти по пути частичного реформирования традиционной религии. С такими реформами исследователи склонны, например, связывать смену погребального обряда на ряде западнославянских территорий на рубеже VIII–IX вв. Определенные свидетельства о такой реформе, проведенной в конце X в. киевским князем Владимиром, сохранились в русской Начальной летописи («Повести временных лет»). Среди изваяний бо-

гов, поставленных им на холме перед княжеским двором, главное место занимал украшенный золотом и серебром идол Перуна — бога-кровителя княжеской власти и княжеской дружины.

Во второй половине VIII в. единственной славянской страной, принявшей христианство, было небольшое Карантанское княжество (на месте нынешней австрийской провинции Каринтии), — это объяснялось, однако, не столько особо высоким уровнем развития альпийских славян, сколько зависимостью этой небольшой земли от баварских герцогов, а затем — от Каролингской империи.

В отношениях славян с христианским миром переломным временем стал IX век. В 30-е гг. IX в. приняла христианство Великая Моравия, в 60-х гг. IX в. — Первое Болгарское царство. В отличие от Карантании это были наиболее сильные политически самостоятельные государства славянского мира, новая вера не была им навязана, принятие новой религии было результатом свободного решения местной правящей элиты. Обе эти страны были непосредственными соседями тех христианских государств, откуда они приняли новую религию: Великая Моравия — из Восточнофранкского королевства (выделившегося из Каролингской империи), а Болгария — из Византии. Тем самым отдельные славянские страны принимали историко-культурные традиции разных центров христианского мира, которые к IX в. уже существенно различались между собой. Так как сделанный первоначально выбор почти нигде не подвергся потом изменениям, правящие круги отдельных славянских государств, принимая решения о принятии христианства, тем самым надолго определяли культурную ориентацию своей страны и ее место в христианском мире. В условиях политико-религиозного соперничества между Каролингами и Византийской империей за влияние в славянском мире случалось и так, что соседние славянские страны оказывались приверженцами разных ориентаций. Так, Хорватия в первой половине IX в. приняла христианство от Каролингов, а сербские княжества во второй половине IX в. — из Византии. К концу IX в. приняли христианство почти все славянские страны, непосредственно граничившие с христианским миром. В IX–X вв. они стали очагами распространения новой веры в других славянских землях. Из Великой Моравии христианство стало распространяться на территорию Чехии и Южной Польши, из Болгарии — на Русь. В 60-х гг. X в. приняло христианство Древнепольское государство, в конце 80-х гг. того же столетия — Древняя Русь.

Из всех славянских народов лишь полабские славяне упорно сопротивлялись принятию христианства. Одна из главных причин столь ожесточенного сопротивления заключалась в том, что земли полабских славян были объектом постоянной экспансии со стороны Восточнофранкского королевства, а затем Священной Римской империи, и принятие христианства в этих условиях воспринималось как утрата полабскими племенами своей независимости. На землях полабских славян христианство окон-

чательно утвердилось лишь в XII в. после их завоевания немецкими феодалами. Однако по мнению ряда исследователей (и в частности крупнейшего знатока ранней истории славян Г. Ловмянского), эта борьба с экспансией наложила свой отпечаток на языческие верования полабских славян — лишь на этой территории нам известны большие языческие храмы, украшенные резьбой, в которых находились изваяния богов, — полабские славяне желали, по-видимому, чтобы их святилища ни в чем не уступали христианским храмам. Принятие христианства явилось лишь началом достаточно долгого и временами насильственного процесса христианизации славянского общества — в полном смысле слова христианскими славянские страны стали лишь к концу эпохи раннего Средневековья.

Нет оснований думать, что, принимая решение о принятии новой веры, славянские правители и их дружинники опирались на действительно глубокое знание христианской культурной традиции и обладали убеждением в ее глубоком культурном превосходстве над традицией языческой. Известные факты более позднего времени об упорном нежелании дружинников подчиняться нормам христианской морали говорят против такого предположения. На их поведение влияли другие факторы. На славянских правителей и их дружинников производила впечатление сила и могущество их христианских соседей — таких как Империя Каролингов (а затем Священная Римская Империя Оттонов) и Византийская империя. Могущество христианских государств говорило о могуществе христианского бога, более сильного, чем боги язычников. Им imponировали роскошный образ жизни и высокое положение в обществе византийской и каролингской (затем — оттонской) знати. Принятие христианства обеспечивало славянским правителям достойное, равноправное место в мире христианской Европы, позволяло им быть достойными партнерами христианских правителей и христианской знати. Не последнюю роль играло, вероятно, и то обстоятельство, что при смене религии было легче утвердить новый общественный порядок, — вместе со старой верой должны были уйти в прошлое и старые общественные отношения. На смену племенным культам приходила общегосударственная религия. Однако, как бы то ни было, главным последствием решения о принятии христианства стало то, что открылась дорога к освоению культурного наследия христианского мира, которое само было своеобразным итогом многовекового развития одной из древнейших мировых цивилизаций — средиземноморской. Одним из первых шагов после принятия христианства в разных славянских странах было создание школ, в которых местная молодежь должна была усваивать памятники новой культурной традиции, которые передавались ей в непривычной для традиционного славянского общества письменной форме. Разумеется, при различии и культурных традиций, и общего уровня развития славянских стран и тех европейских стран, откуда к славянам пришло христианство, не могло быть и речи о простом, механическом переносе этого наследия на славянскую

почву. В ходе длительного взаимодействия между пришедшими извне носителями христианской традиции и принесенными ими памятниками, с одной стороны, и местным славянским обществом, с другой, шел сложный процесс отбора из этого наследия всего того, что отвечало запросам славянского общества и могло быть усвоено на том уровне общественного и культурного развития, на котором это общество находилось.

Главное место в этом наследии занимала литература, письменная традиция христианского мира, включавшая в себя памятники не только христианской, но и дохристианской культурных традиций. Как уже отмечалось выше, разные славянские страны принимали христианство из центров, связанных с разными культурными областями христианского мира — западным, латинским и восточным, византийским. Ряд различий в культурных традициях обеих культурных общностей обусловил то, что исследователь культуры славянских стран, вошедших в сферу влияния латинского запада, располагает гораздо меньшими возможностями для изучения процесса освоения славянским обществом литературных традиций христианского мира, чем исследователь культуры славянских стран, вошедших в орбиту влияния византийского Востока. Лишь в сфере культурного влияния Византии в эпоху раннего Средневековья получила развитие письменность на родном славянском языке, а соответственно, и достаточно широкая деятельность по переводу на этот язык текстов христианской культурной традиции. Объем и направленность этой переводческой деятельности позволяет прямо и непосредственно судить о том, как славянское общество осваивало полученное от Византии культурное наследие христианского мира.

Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья

Переводные памятники играли в средневековых литературах православных (южных и восточных) славян гораздо большую роль, чем играют переводы в литературах Нового времени, и это легко объяснимо. Корпус переводных (в подавляющем большинстве с греческого, хотя известны и переводы с латинского — в Великой Моравии и Чехии, и с древнееврейского — в Киевской Руси) сочинений составил ту фундаментальную основу, на которой базировались и развивались средневековые болгарская, русская (что в хронологических рамках до конца XIII в. равнозначно восточнославянской в целом), сербская и отчасти хорватская и чешская литературы. Значение этого базиса в складывании и развитии национальных славянских литератур многообразно и

почти универсально. Сейчас общепризнано, что славянские литературы (в письменной, а не устной — фольклорной — форме) начинают развиваться с принятием христианства в IX–X вв., что коренным образом определило направление и формы дальнейшего литературного процесса у этих народов. В условиях формирования новой культуры, резко противопоставляющей себя традиционной, какой являлось на момент принятия христианства славянское язычество, заимствование и перевод основного корпуса сочинений, связанных с новой религией, служили залогом успешного внедрения и упрочения системы новых культурных ценностей.

Литературы новообращенных народов связаны с литературой-матерью не только тематикой и сюжетами, хотя это одна из основных линий преемственности. Система литературных жанров и форм, сложившаяся в Византии ко времени христианизации славян, почти целиком определила облик славянских литератур региона *Slavia Orthodoxa* в рамках этой жанровой системы (за редким исключением, таким, например, как древнерусские летописи); развивалось и оригинальное славянское литературное творчество. В немалой степени этому способствовало то, что славяне не заимствовали из Византии системы школьного образования (и в частности теории слова), восходящей к античной традиции. Передача культурного наследия бывшим язычникам осуществлялась (с самыми добрыми намерениями, продиктованными, несомненно, заботой о спасении их душ и стремлением избавить их от мирской суеты и «прелести») в форме, предельно очищенной от остатков античного язычества («еллинства», по определению славянских средневековых книжников). О том, что это не было злыми кознями греков, стремившихся утаить от новообращенных полный объем своих культурных ценностей, свидетельствует в первую очередь позиция их славянских учеников, соревновавшихся с учителями в пуризме. Идея *translatio imperii*, привлекательная для православных славян (в особенности южных) уже со времен болгарского царя Симеона (нач. X в.), подразумевала для державы-соперницы Нового Рима незабываемость и чистоту православия не меньшую, чем в Византии. Это в свою очередь не могло не наложить отпечаток на модель культурного развития, в том числе и на круг переводов как одного из главнейших ее проявлений. В таких условиях вновь возникшие литературы (и культуры в целом) развивались как культуры «образца» или «модели» (термин итальянского слависта Р. Пиккио), в которых новые памятники создаются «по образу и подобию» уже существующих (что, конечно, не ограничивает ни свободы образца, ни даже использования сразу нескольких); переводные памятники оказываются здесь не только источником, но и в известной мере чем-то средним между учебником и наглядным пособием.

Какое значение имели переводы богатейшей грекоязычной литературы для складывания и развития древнейшего литературного языка славян, будет подробно показано в одном из последующих разделов.

В истории славянских переводов с греческого рубеж XIII–XIV вв. служит реальной хронологической границей. XIV и XV вв. являют собой в этом смысле новый исторический период, отмеченный большим объемом новых переводов (выполненных в центрах греко-славянских культурных связей — в Константинополе и на Афоне — и в самих славянских странах) как текстов уже переведенных в предшествующие столетия, так и возникших в XIII–XV вв., коренным образом изменивших переводной репертуар славянской книжности.

Состояние изученности проблемы, да и состояние источников к настоящему времени таково, что исчерпывающая картина переводческой деятельности у православных славян на протяжении конца IX–XIII вв. с равномерным и подробным освещением по всем периодам и регионам едва ли может быть обрисована. С уверенностью можно говорить об активной переводческой деятельности в Болгарии конца IX — середины X в., на Руси в XI — первой трети XIII в. (но зачастую без точной привязки внутри этого более чем двухвекового периода), в Сербии (и на Афоне) в XIII в., однако весьма много памятников останется без точной географической и хронологической атрибуции и будет характеризоваться только суммарно.

Славянских рукописных книг до рубежа XIII–XIV вв. включительно во всем мире (с учетом самых мелких отрывков) сохранилось менее тысячи (из них более половины в древлехранилищах России), при этом около 40% от общего числа составляют три самых важных в богослужебном отношении памятника: Евангелие, Апостол и Псалтирь. Естественно, дошедшие списки XI–XIII вв. не охватывают весь современный им репертуар книжности, многие памятники (едва ли не преобладающее их число) сохранились только в поздней традиции, но здесь возникает проблема выделения древнейшего пласта переводов в списках XIV–XV вв. и более позднего времени. Прямых указаний в рукописях на время и место перевода того или иного текста дошло очень немного, едва ли более десятка. Иногда верхнюю хронологическую границу перевода удается установить на основании выписок, цитат или заимствований из него в составе точно датированных рукописей или сочинений. Большое значение имеет также датировка и локализация перевода с помощью языковых данных, когда памятники датируются при помощи сопоставления их лексики, морфологии и грамматических конструкций с текстами уже датированными, играющими в данном случае роль эталона. Немаловажна, наконец, для датировки переводов в широких хронологических рамках (до рубежа XIII–XIV вв. или после него) и география распространения (Болгария, Русь или Сербия) позднейших списков этих сочинений. Известно, что у южных славян уже к концу XIV в. переводы, выполненные в этом столетии, целиком вытеснили из употребления более древние, на Руси же в силу ряда причин этого не произошло. Отсутствие памятников в южнославянской рукописной традиции и их на-

личие в восточнославянской при соответствующих языковых показателях, как правило, свидетельствует о древности перевода. Применение совокупности историко-филологических методов исследования позволяет выделить корпус славянских переводов с греческого, осуществленных до конца XIII в., с достаточной степенью полноты, но, как уже отмечалось выше, бесспорное определение даты и места конкретных текстов возможно далеко не всегда. Этому препятствует общность литературного языка православных славян (восточноболгарского по своей диалектной основе), близость в составе лексики (в рассматриваемых временных границах) его национальных вариантов-изводов. Отсюда отсутствие единого мнения в историко-филологической науке о времени и месте (чаще всего дилемма: Болгария эпохи Первого царства или Киевская Русь XI в.) перевода исторических (хроники Георгия Амартола и Иоанна Малалы, Палея историческая и хронографическая), церковно-юридических и канонических текстов (древнейшая Кормчая книга).

Определяющее значение для формирования корпуса переводных памятников в славянских литературах имело несколько обстоятельств. Значительная часть переведенных текстов (едва ли не абсолютное большинство, если считать отдельные произведения, а не их собрания, составляющие целые книги достаточно устойчивого состава) непосредственно или косвенно связана с богослужебной практикой (помимо Евангелия, Апостола, Псалтири и паримийных чтений Ветхого Завета сюда относятся также похвальные слова христианским праздникам и святым и поучения различных авторов, и в значительной мере агиографические сочинения и даже подавляющее большинство апокрифов, читавшихся на соответствующие их теме дни). Другой большой пласт в этом комплексе составляют аскетические сочинения. В эпоху Средневековья (в особенности в восточнохристианском мире) обращение в христианство новых стран и народов рассматривалось (и греческой и новообращенной сторонами) как возможность пересадки учения на девственную почву, свободную от заблуждений и пережитков «эллинизма», присущих культуре Византии в силу исторической традиции. При этом христианский идеал во всей его полноте и завершенности отождествлялся в значительной степени с монашеским (хотя в принципе возможность спасения «в миру» отнюдь не отвергалась и неоднократно декларировалась). Воплощению этого идеала на практике во всех слоях общества, не исключая и высшие, должен был не в последнюю очередь способствовать и круг чтения. Этим в значительной мере и продиктован и отбор для перевода сочинений, не связанных непосредственно с богослужебным обиходом. Репертуар славянских переводов с греческого по существу соответствует (по наблюдениям бельгийского слависта Фр. Томсона) репертуару византийской монастырской библиотеки, где представлены в первую очередь полный круг литургических и сопутствующих памятников, необходимых для богослужебной практики в

течение целого года (с учетом постоянных и подвижных праздников), богословская и аскетическая литература.

В корпусе переводных памятников совершенно особое место занимал текст Священного Писания — Библия. Для самого византийского общества это также в значительной своей части был переводной памятник. Его ветхозаветная часть была переведена на греческий язык еще в III в. до н. э. в Александрии и получила название Септуагинта (по легенде перевод был делом 72 ученых мужей). Влияние и значение Библии далеко выходило за узко литургические нужды, корпус библейских книг являлся главнейшей основой и источником огромной средневековой литературы — экзегетических сочинений, истолковавших отдельные книги и сюжеты, догматических и полемических творений, литургии и гимнографии, базировавшихся на поэтике Псалтири и библейских сюжетах. Историческая концепция Библии, рассматривающая судьбы человечества от сотворения мира до Страшного Суда, определила схему средневековых всемирно-исторических хроник, в которых материал по древнейшей и ближневосточной истории черпался из тех же библейских книг: ветхозаветные пророчества и Апокалипсис сформировали обширный жанр апокалиптических видений и откровений о судьбах империи и отождествляемого с нею христианства (важнейшее среди них, оказавшее влияние на более позднюю традицию — Откровение Мефодия Патарского, VI или VII в.). Наконец, даже в Византии с ее богатыми светскими художественными традициями библейские сюжеты (быть может, кроме эпохи иконоборчества) занимали первенствующее положение в изобразительном искусстве.

Основной корпус библейских книг Ветхого и Нового Заветов, признанных каноническими в Византии (библейский канон западной и восточной церковью различался между собой), был переведен (кроме книги Маккавеев, согласно житию Мефодия) еще в Великой Моравии. Вопрос о сохранности перевода, выполненного первоучителем и его кружком, не решен в настоящее время однозначно, высказаны как мнение о том, что он полностью утрачен в позднейшее время, так и точка зрения, что труд Мефодия и его учеников (с позднейшей редактурой и изменениями) сохранился в списках XIV–XVI вв. В дальнейшем предпринимались переводы отдельных книг: при Симеоне в Болгарии были вновь переведены Книги Царств, в Киеве в XII в. — книга Эсфирь (вероятно, с древнееврейского).

В рассматриваемый период полный корпус ветхозаветных книг (и даже отдельные его части) не получил среди православных славян широкого распространения: до конца XIII в. ни одна из них, кроме Псалтири и Песни Песней, не сохранилась даже в фрагментах (переписывались преимущественно сборники отдельных чтений, необходимых при богослужении — Паремейники). Правда, ветхозаветные исторические тексты составили (преимущественно у восточных славян) наряду с пе-

реводными хрониками основу хронографических сводов по крайней мере с XII в. (Летописец Еллинский и Римский I-й редакции, Толковая Палея, «Иудейский хронограф»).

Вместе с корпусом канонических библейских книг Византия унаследовала от раннехристианской эпохи большой комплекс сочинений, в церковный канон по разным причинам не вошедших, как переводных, так и написанных на греческом языке. Древнейший его пласт составляли ветхозаветные и новозаветные сочинения, связанные своим происхождением с деятельностью позднеиудейских и раннехристианских сект: повести о ветхозаветных лицах и событиях, пророчества и видения ветхозаветных пророков и праотцев (Книга Еноха, Откровение Варуха, «Заветы 12 патриархов колен Израилевых»), евангелия (Протоевангелие Иакова, Евангелие детства Иисуса Христа, приписываемое апостолу Фоме, Никодимово евангелие), деяния апостолов (Фомы, Матфея, Андрея Первозванного и др.), апокалипсисы. Со временем этот корпус пополнился и собственно христианскими жанрами: житиями (в основном, мучеников), гомилиями, неканоническими епитимийными правилами и молитвами. Всю эту разножанровую массу памятников принято не вполне точно называть апокрифами. Процент собственно апокрифов, т. е. сокровенных, тайных писаний, связанных с вероучением сект, признанных еретическими, достаточно скромно: беспощадная и успешная борьба велась с ними еще в довизантийский период. Не обнаруживается, вопреки бытовавшему долгое время в историко-филологической науке представлению, и сколь-либо заметной связи между распространением этих памятников и развитием на славянской почве дуалистических сект Средневековья (павликиане, богомилы). Налицо парадокс: апокрифы, как правило, создавались, чтобы восполнить полные или частичные пробелы канонических книг, но именно их подробность, сильно развитый фантастический элемент повествования даже при отсутствии явных признаков ереси казались чрезмерными и смущали позднеримских и ранневизантийских церковных цензоров, достаточно твердо ограничивая рамки Священного Писания.

Отношение к апокрифам в Византии не было однозначным. Если за одними признавались ценность свидетельства (если не на уровне Священного Писания, то на уровне предания), то другие включались в списки ложных книг, которые, впрочем, никогда не достигали в Византии уровня обязательности *index librorum prohibitorum* латинского Запада. Существовали и разные уровни восприятия апокрифов. Если для ученых кругов столицы и крупнейших городов они могли представляться неграмотными малозначащими сказками, то иным было отношение простых верующих. Апокрифы собственно и вызваны были к жизни потребностью простых людей представить себе жизнь персонажей священной истории как можно более подробно и наглядно. Из-за этого эффекта подробности и наглядности они широко отразились в

литургической поэзии и изобразительном искусстве, ярко расцвечивая событийную канву канонического Писания.

На славянский язык большое число апокрифов было переведено уже в древнейшее время, не позднее XI в., причем некоторые (например, Первоевангелие Иакова) переводились неоднократно. Переводы их продолжались и позднее. Так, на Руси не позднее начала XIII в. были переведены с еврейского ветхозаветные талмудические апокрифы (о всемирном потоце, царе Соломоне).

На славянской почве, по сравнению с Византией, статус апокрифов как священного предания значительно поднялся. Немало апокрифов (как житий, так и повестей) было включено наравне с творениями отцов церкви и прославленных агиографов в сборники уставных чтений и читалось в церкви на соответствующие праздники, легло в основу историко-полемических (Толковая Палея) и историко-догматических сочинений («Речь философа» в Повести временных лет). При популярности у славян богословских сочинений в вопросо-ответной форме (о чем ниже) широкое распространение получают и апокрифические вопросы-ответы (Беседа трех святителей, Вопросы Иоанна Богослова к Христу на Елеонской горе, Вопросание апостола Варфоломея, Разумник и др.).

В известной мере эти процессы происходили и в Византии, но там они выступают как проявление низовой и монастырской культуры, скрытой в тени ученого богословия и гуманитарных наук. В культуре же неопитов они проявились особенно наглядно. Этому способствовало несколько обстоятельств. На раннем этапе восприятия христианской культуры славянами почти каждый письменный текст, явно не противоречащий учению, воспринимался новообращенными как священное предание. Немало этому способствовало и отражение апокрифических сюжетов в гимнографии и изобразительном искусстве, подготовивших почву для восприятия их литературных источников как вполне или почти канонических. Распространению апокрифов способствовало и отсутствие строгого и налаженного церковного надзора: в условиях искоренения язычества не вполне канонический шлейф ортодоксальных текстов (к тому же утративший реальную связь с породившими его и ушедшими в небытие сектами) мог восприниматься (сравнительно с язычеством славянским и античным) как достаточно безопасный. Наконец, именно апокрифы наиболее полно отвечали потребностям недавно языческого славянского общества, еще мало знакомого с «ученой» культурой византийского мира.

В империи ромеев храмовое богослужение было четко отработанным действием, детально регламентированным разработанными правилами, блестящей церемонией, в ходе которой послы Владимира Киевского могли ощущать себя в царьградской Софии «как на небе». Столь развитый обряд опирался на соответствующую по уровню литературную основу.

Ко времени христианизации славянских государств Византия обладала развитой церковной поэзией с многовековой традицией и громкими

именами, прославленными на литературном поприще не только в гимнографии, — достаточно назвать Иоанна Златоуста, Василия Великого, Романа Сладкопевца, создателя жанра великого кондака и вероятного автора Акафиста Богоматери, Андрея Критского с его вдохновенным ориентированным на глубочайшее личное очищение великопостным Покаянным канонам, Иоанна Дамаскина, своими воскресными канонами на восемь гласов создавшего основу одной из главных богослужебных книг — Октоиха (или на славянском — Осьмогласника), поэтессу Кассию, Феофана Грапта (в славянском переводе Начертанного), автора 162 канонов, получившего прозвище за то, что иконоборцы выжгли ему на лице его песнопения, сицилийца Иосифа Песнописца (Гимнографа), Феофана Студита и его брата Иосифа, завершивших формирование Триоди — собрания песнопений X в. Творения почти всех этих авторов были переведены на славянский на протяжении конца IX—XI вв. Однако степень их репрезентативности в греческой и славянской традиции не совпадает. При переводе гимнографии преобладал принцип (в значительной мере это относится и к гомилетике и к агиографии) коллекции, определившийся нуждами богослужения, — переводились, естественно, не сочинения конкретных авторов (хотя имя, или по крайней мере псевдоэпиграф при переводе в заглавии сохранялось), а службы конкретным святым или праздникам, а чаще собрания таких служб в порядке церковного месящеслова (Минеи служебные), на дни Великого поста и от Пасхи до Пятидесятницы (Триоди постная и цветная) и на рядовую седмицу (Октоих), либо собрание песнопений определенного жанра (Кондакарь, Ирмологий, Стихирарь, Каноник). При таком подходе выбор переводчика мог иметь значение для ориентации на определенную местную традицию (таковой являлась наиболее авторитетная) в целом, а не в отношении творений конкретных авторов, хотя службы наиболее чтимых святых, так же как и жития, могли переводиться отдельно и неоднократно. Особенности богослужения определялись сводом правил (Устав и Типикон). На славянской почве в древнейший период сменилось два устава — Великой церкви, распространенный до XI в. (в славянских списках неизвестен, существование его у славян устанавливается по особенностям богослужения в литургических книгах) и патриарха Алексия, обычно именуемый Студийским (Алексий собрал и кодифицировал правила, частично введенные еще основателем Студийской обители в IX в.). На славянской почве смена устава сопровождалась новыми переводами с греческого, при этом не только литургических жанров, но и сопутствующих, таких как гомилетика и агиография (каждый устав имел собственный месящеслов, и смена их сказывалась на репертуаре круга церковного чтения). Как бы то ни было, возможно, и без сознательного стремления переводчиков достоянием славянского общества стали многие выдающиеся памятники византийской церковной поэзии, а сама практика перевода способствовала выработке навыков построения характерных для нее стихотворных форм.

Византийское богословие к IX в. было сложившейся системой с многовековой традицией. Борьба по вопросам новозаветного канона и формы организации христианской общины, христологические споры IV–V вв., полемика о *filioque* и времени преосуществления святых даров, яростная защита почитания икон как реакция на иконоборческую политику императоров в VIII — середине IX вв. послужили благодатной почвой, на которой расцвела богословская мысль Византии. Предтечами ее были богословы александрийской школы II–IV вв. (Климент, Ориген, патриархи Афанасий и Кирилл), а сама она представлена блестящими именами каппадокийских отцов IV–V вв. (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского), Иоанна Златоуста, Псевдо-Дионисия Ареопагита, в более позднее время Анастасия Синаита, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Дамаскина, патриарха Фотия, Феодора Студита и других. К столь развитой системе приложимо деление на догматику, экзегетику (толкование Священного Писания), полемику и учительное богословие, хотя конкретные памятники всегда в известной степени полифункциональны.

Славянские переводчики, обратившись к византийскому наследию, очевидно, сознательно стремились избегать крупных и сложных для понимания новообращенной аудитории текстов. Достаточно упомянуть, что в рассматриваемых хронологических рамках не был переведен центральный памятник христианской философо-богословской системы — сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита. В круге переводов богословской литературы преобладает вопросо-ответный жанр (Ответы Афанасия Александрийского на вопросы Антиоха, Диалоги, приписываемые в греческой традиции Кесарию — брату Василия Великого, а в славянской — неким Сильвестру и Антонию, Ответы Анастасия Синаита) и близкие ему по типу «главы», состоящие из коротких изречений («Стословец» патриарха Геннадия). Популярность этих памятников засвидетельствована тем, что наряду с полными списками еще чаще встречаются отдельные выписки и целые подборки в составе сборников. Ориентация переводчиков на этот слой богословских сочинений определила и интерес к апокрифическим вопросо-ответным текстам, однотипным в жанровом отношении с каноническими.

Славянский перевод толкований на Священное Писание охватил в основном наиболее используемые в богослужбной практике книги: Псалтирь (известны переводы толкований Исихия Иерусалимского — в славянской версии приписаны Афанасию Александрийскому — и Феодорита Киррского), Евангелие, Апостол (Послания Павла). Славянский перевод толкований на Евангелие — редкий образец обращения к почти современному византийскому творчеству: Феофилакт Охридский составил их (основываясь на Иоанне Златоусте) на рубеже XI–XII вв., а старший русский список датируется началом XIII в.

Другую группу составляют толкования пророчеств (тема всегда живо-трепещущая) — компилятивные толкования на книги 16 малых пророков,

Папы Ипполита на книгу пророка Даниила, Андрея, епископа Кесарийского на Апокалипсис. Переведены были, кроме того, толкования Олимпиодора на книгу Иова и Филона Карпафийского на Песнь Песней.

Весьма невелико, в отличие от толкований, число полемических сочинений. В этом смысле к древнейшему славянскому корпусу применимо скорее не понятие «полемика», а «богословие обличительное», декларирующее догматическую несостоятельность и неканоничность доктрин, отличных от византийской ортодоксальной. Такими источниками, содержащими сведения по истории ересей и одновременно их обличавших, служил для славян Синодик в Неделю торжества православия (читается в первое воскресенье Великого поста), сложившийся окончательно в послеиконоборческую эпоху и неоднократно редактировавшийся на славянской почве (особенно в Болгарии и Сербии в XIII в., что было вызвано борьбой с ересью богомилов), чины принятия от различных ересей в составе Кормчих, наконец, отрывки «Панарии» Епифания Кипрского, переведенные в начале XIII в. по инициативе первого сербского архиепископа Саввы в составе церковно-юридического сборника, легшего в основу Кормчей сербской редакции.

Как наиболее доходчивая форма истолкования церковной догматики и христианских этических норм (учительное богословие), переводные проповеди (поучения и похвальные слова) получили широчайшее распространение в славянской письменности с древнейших времен (уже с IX в.). В самой Византии жанр христианской проповеди и торжественного слова принадлежал к числу наиболее распространенных. Генетически проповедь восходит к пресвитерскому или епископскому наставлению общин раннехристианского времени, а торжественное слово к светскому панегирику позднеантичной эпохи. Сами приемы и нормы христианской риторики восходят напрямую к эллинистическим. Достаточно вспомнить, что великий проповедник IV в., ставший символом и непревзойденным образцом церковного красноречия Иоанн Златоуст, был учеником языческого ритора Либания. Сборники гомилий в византийской традиции могли составляться по авторам (собрания сочинений), либо по тематике (что почти совпадает с календарным принципом организации для удобства употребления в богослужебной практике).

Среди славянских переводов преобладают сочинения авторов «золотого века» византийской риторики — Иоанна Златоуста, Григория Богослова (в особенности первого), из более поздних — Иоанна Дамаскина, Козьмы Веститора, Феодора Студита, Феодора Дафнопата. Рано были переведены гомилии патриарха Фотия (встречаются уже в Супрасльском сборнике XI в.), но они не получили сколь-либо широкой известности в позднейшей письменной традиции. Перевод в первую очередь творений ранневизантийских проповедников объясняется в равной мере как их высокими художественными достоинствами, так и тем, что их красноречие было обращено к вчерашним язычникам (параллель с новообращен-

ными славянами была слишком наглядна). Во всяком случае, очень рано стали известны славянскому обществу и стали для славян недостижимым литературным образцом сочинения настоящих «классиков» этого вида византийской литературы.

Большинство похвальных и многие из учительных слов были переведены в связи с церковными потребностями в составе календарных сборников (mineйных и триодных гомиляриев), но переводились и авторские коллекции сочинений: сборник из 13 (а затем из 16) слов Григория Богослова, позднее снабженный переводом толкований на них Никиты Ираклийского, Златоструй, состоявший преимущественно из слов Иоанна Златоуста, и также составленный почти целиком из его сочинений триодный гомилярий — Златоуст, катехизмы (поучения огласительные) Кирилла Иерусалимского и Феодора Студита.

Особой популярностью пользовались слова Иоанна Златоуста. Его стиль оказал сильнейшее влияние на творчество славянских проповедников (таких, как Климент Охридский, Константин Преславский и Иоанн Экзарх в Болгарии эпохи Первого царства, митрополит Иларий и Кирилл Туровский в Древней Руси, Феодосий в Сербии Неманичей). О том же свидетельствует большое число псевдоэпиграфов и компиляций с именем Иоанна Златоуста, дошедших в славянской рукописной традиции.

С принятием христианства славяне получили в готовом виде монашескую организацию. Процесс формирования собственного монашества шел не во всех странах равномерно и одинаково. Так, из-за отсутствия письменных источников почти ничего не известно о сербском монашестве до конца XII в.; похоже, для Руси в первые полвека после крещения оно не особенно показательно; в Болгарии процесс шел быстрее, но и там он, очевидно, активизировался с прибытием учеников славянских апостолов и распространением славянского языка как богослужебного. Важно, что именно монахи были первыми и наиболее активными миссионерами христианской религии, и это не могло не наложить отпечаток на славянский вариант православия. Кроме того, сама византийская церковная организация подразумевала существование монашества как источник кадров иерархии, так как лишь монахи могли ставиться архиереями. В самой Византии этот принцип нередко нарушался, но у новообращенных правило соблюдалось более строго.

Традиции монашества в Византии, как и многое в этой империи, были старше ее самой, восходя еще к позднеримскому времени. Общеизвестным авторитетом в течение столетий пользовались ближневосточные аскеты-монахи, обитавшие в пустынях Египта, Синае, Сирии, Палестины и Малой Азии. Когда на смену первоначальным анахоретам-отшельникам пришли монашеские общины, появилась потребность в уставах (типиках), регламентирующих распорядок монастырской жизни и обязанности монахов. Наибольшей известностью пользовался устав монастыря Саввы Освященного в Палестине (или Иерусалимский типик).

Монашество в Византии являлось чрезвычайно активной в социальном плане категорией населения. Парадокс заключается в том, что сознательное бегство от «мира» способствовало формированию высокого морального авторитета монашества в различных кругах. В условиях христианского государства этот авторитет, помноженный на большое число монашествующих, позволял оказывать серьезное воздействие на общественное мнение, и в конечном итоге нередко определял направление внутренней и внешней политики Византии.

Уже в позднеримское и ранневизантийское время широкое распространение получили монашеские сочинения, посвященные теории и практике аскезы, которые рассматривались в них, как правило, в тесной связи с общими морально-этическими проблемами. Обуздание страстей как средство избежать греха и достигнуть душевного совершенства, а через него спасения — тема (близкая философии стоицизма), пронизывающая сочинения авторов IV–VI вв.: Василия Великого, оставившего целый корпус аскетических сочинений, Нила Синаита, ученика Иоанна Златоуста, получившего прозвище «христианского Эпиктета» за свои «Главы», Евагрия Понтийского. Их современником был писавший на сирийском и греческом языках Мар Афрем (в византийской и славянской традиции известный как Ефрем Сирийский) — богослов, церковный поэт и аскет, чье имя стало одним из символов монашества.

Золотым веком аскетической литературы явилось VII столетие. Долгие разорительные войны и следовавшее за ними арабское завоевание Ближнего Востока не могли не способствовать усилению аскетических настроений, утверждать людей в мысли о бренности земной славы и земных богатств, о «узком пути» как возможности избавиться от невзгод и ужасов апокалиптического времени.

Авторы VII в. (Максим Исповедник, Иоанн Синайский, Дорофей Газский — авва Дорофей, Исаак, епископ Ниневийский — Исаак Сирийский), выступая продолжателями мистико-аскетической евагрианской традиции, создали крупные сочинения, составившие основной корпус монашеской литературы, определивший пути православной аскетической мысли и практики вплоть до русского старчества XIX в. и наших дней. Особенной популярностью пользовалась «Райская (или небесная) лестница» Иоанна Синайского (где изложение пути, ведущего от греха к добродетели и спасению, делилось на ступени-главы), вошедшего в память потомков с прозвищем Лестничник. Этому кругу сопутствовали памятники более скромные, такие как «Пандекты» Антиоха, монаха Лавры Саввы Освященного, представляющие собрание моралистических и аскетических наставлений для монастыря, не обладающего значительной библиотекой.

С сокращением территории империи на Востоке заметно активизируется аскетическое творчество в ее западных пределах. Озабоченный упрочением монастырского общежития Феодор Студит в начале

IX в. создает свой монастырский устав, пишет Малый и Большой катехизисы, первый из которых целиком адресован монахам. Уже после принятия славянами христианства трудится Симеон Новый Богослов (XI в.), последний великий мистик доисихастской эпохи, Филипп Мотроп (Философ, создавший в начале XII в. свои поэмы о беседе души с плотью — Диоптра, Зерцало душевное). Их современником (умер после 1088 г.) был живший на Черной горе под Антиохией Никон, составивший по образцу Антиоха Черноризца свои руководства для монашествующих: Пандекты в 63 главах (обширный компендиум из библейских, канонических и святоотеческих текстов и патериков, где самому автору принадлежало лишь введение) и Тактикон.

Славянский корпус переводов аскетических сочинений соотносится со своим византийским оригиналом весьма своеобразно. Далеко не все из великих аскетов были переведены в древнейший период. Уже преславскими книжниками были переведены Лествица Иоанна Синайского и Пандекты Антиоха, Паренесис Ефрема Сирина, главы (сотницы) Максима Исповедника, Нила Синаита, русскими книжниками в XI в. в Киеве или Константинополе — Студийский устав и Поучения Феодора Студита (возможно, первоначально выборка из обоих Катехизисов), в XII в., вероятно, тоже на Руси — Пандекты Никона Черногорца. Сочинения Исаака Сирина появились в славянском (болгарском) переводе только в самом конце XIII в. Творения большинства других прославленных аскетов (включая «О постничестве» Василия Великого, «Воспоминания к своей душе» Петра Дамаскина, Поучения Дорофея Газского, Тактикон того же Никона) в полном виде в славянской традиции неизвестны ранее XIV в. Сами имена авторов и частично их творения были известны славянским читателям через посредничество компиляций и флорилегиев (традиция которых и на византийской почве изучена явно недостаточно), в первую очередь через Пандекты Никона Черногорца. Последний памятник, почти целиком выпавший из обращения на греческом языке, у славян получил широчайшее распространение, будучи переведен трижды (один раз в рассматриваемый период и дважды уже в XIV в.).

Сам выбор славянскими книжниками круга аскетических памятников для перевода (ранневизантийские авторы и аскеты VII в., ориентация на наставления и руководства) характеризует состояние монашества у славян в первые века после принятия христианства.

Этот круг памятников у славян пользовался большой популярностью (может быть, больше, чем отдельные списки полных памятников, об этом свидетельствуют выписки из них объемом от отдельных фраз в подборках изречений до целых глав Лествицы и Пандектов, слов из Паренесиса), и в отличие от Византии адресовались здесь к более широкой аудитории, без различия монахов и мирян. Исходный материал давал для этого достаточно оснований, так как авторы бичевали об-

щечеловеческие пороки и превозносили общие же для всех добродетели, не всегда акцентируя сугубо монастырский аспект. Это расширение аудитории особенно хорошо видно на древнерусских примерах. Здесь, очевидно уже в XII в., небольшие тексты из Лествицы, Пандектов Антиоха и Никона, Паренесиса, патериковые повести (у южных славян эта особенность распространения почти не получила) составили учительную часть Пролога — сборника, предназначенного для чтения и в приходской церкви, здесь же в XIII столетии на основании того же круга источников (а зачастую и тех же самых текстов) создается Мерило Праведное — сборник поучений, адресованных правителям и судьям, предшествующих юридическим и каноническим текстам.

* * *

Главнейшим источником познаний о космогонии и устройстве Вселенной служили для древних славян «Шестодневы», т. е. развернутые комментарии на первые главы Библии, содержащие рассказ о шести днях творения. В самый ранний период, X в., были переведены целиком или частично «Девять гомилий на Шестоднев» Василия Великого, «Шесть глав на сотворение мира» Севериана Габала (слав. Гавальского или Гевальского) и «67 гомилий на книгу Бытие» Иоанна Златоуста.

Сам по себе интерес славян к коренным вопросам мироздания понятен: этот народ только входил в христианскую цивилизацию и сразу должен был усвоить то, что средиземноморская культура вырабатывала тысячелетиями. При этом естественно, что из-за различий в культурном фоне славяне смотрели на проблемы космогонии под иным углом зрения, чем византийский читатель «Шестоднево». В христианской науке шел ожесточенный спор между каппадокийско-александрийской школой, опиравшейся на Аристотеля и вообще античную традицию, — и антиохийской школой, требовавшей буквального толкования Библии и воспроизводившей устройство мира в соответствии с древней семитской космогонией. К первому течению принадлежали Василий Великий, Иоанн Филопон, Георгий Писида, во втором — Косьма Индикоплов, Севериан, Ефрем Сирий. Но славян это разногласие, как видно, не интересовало: Иоанн Экзарх, составляя свой компилятивный «Шестоднев» (рассмотрение собственного авторского вклада Иоанна не входит в нашу задачу) на равных включал в него отрывки и из Василия, и из Севериана.

Своего рода «массовой литературой» Средневековья была агиография. Краткие жития святых читались во время церковной службы, полные — за монастырской трапезой либо один на один с книгой. От Византии дошли многие сотни житий, сотнями исчисляются и переведенные на славянский (только в русских списках XI–XIV вв. известно более 60 пространных житий), причем некоторые по несколько раз. Чаще всего

жития переводились в составе более или менее устойчивых сборников (Пролог, Минеи Четьи) или в качестве предисловия (биографии автора) к сочинениям (например, Иоанна Синайского, Ефрема Сирина) — в этом случае объект выбора сводился к минимуму. Но отдельно стоящие «большие» жития отбирались сознательно, в соответствии с внутренней потребностью культуры. Отметим наиболее важные из них: житие Иоанна Богослова, рассматривавшееся отчасти как биография автора Апокалипсиса, отчасти как комментарий к нему; жития зачинателей (Антоний Египетский) и устроителей монастыря (Савва Освященный, Феодор Студит), архиереев (Панкратия Таорминского (Тавроменийского), Епифания Кипрского, Нифонта Констанцкого) и в том числе самого популярного на Руси святого — Николая Мирликийского, житие Василия Нового, давшее славянам зримую картину загробного мира; житие Андрея Юродивого, невероятная популярность которого на Руси связана с куда большим распространением там по сравнению с Византией и самого института юродства.

Близки собственно житийной литературе патерики — сборники рассказов (не оформившиеся в целостное житийное повествование) о жизни и подвигах христианских пустынников, обильно перемежающиеся назидательными сентенциями действующих лиц — по сути нечто среднее между собранием житий и флорилегием. Возникшие в позднеримский и ранневизантийский период, патерики объединяли рассказы о подвижниках по географическому принципу: основные из них — Египетский (включающий Историю монахов в Египте и сочинения Палладия Еленопольского, рубеж IV–V вв.), Азбучный и Иерусалимский (повествующий о сирийских и палестинских аскетах, где в первой части повести и сентенции расположены в алфавитном порядке по именам персонажей, а во второй говорится об анонимных подвижниках), Римский (Диалоги об италийских отцах папы Григория Великого, кон. VI — нач. VII в.), Синайский (или Луг духовный, Лимонис Иоанна Мосха, первая треть VII в.) и Скитский (от пустыни Скит в Восточном Египте). Широко распространены были также выборки отдельных текстов и компиляции рассказов из разных патериков. Несомненно, все они были переведены на славянский до конца XIII в., при этом Римский дважды — в Великой Моравии и в Болгарии. На славянской почве они получили широкое распространение как назидательное чтение, пропагандирующее монашеские идеалы в яркой форме, сочетавшей занимательность и афористичность изложения.

Очень своеобразным оказался интерес славянского общества к такому принципиально новому для него, но характерному для Византии явлению, как письменно фиксированное право. Разумеется, их не могла заинтересовать римская юриспруденция, предполагавшая совсем иной уровень понятий о собственности. Достаточно сказать, что из Кодекса Юстиниана и позднейших компендиев были частично переведены лишь новеллы,

относящиеся к правам церкви и взаимоотношениям государства и церкви, а также к брачному праву. Также не нуждались славяне и в законодательстве, слишком конкретно привязанном к реалиям византийской жизни: новеллам императоров, Клиторологиях, Книге церемоний, Морском и Военном законах, Книге епарха и т. д. (из таких памятников переведен был лишь Городской закон). Зато церковное и каноническое право сразу стало предметом заимствования, что и понятно, так как церковь не могла функционировать и строить свои отношения со светским обществом на основе традиционных норм обычного права.

Уже Мефодий в IX в. перевел сборник церковных законов «Номоканон», видимо, «Синагогу» Иоанна Схоластика. Позднее внимание славян привлек главный памятник византийского церковного права Синтагма 14 титулов. Так называемая Синтагма III-й редакции была переведена, вероятно, в Болгарии при Симеоне и под именем Кормчей широко распространилась на Руси. Впоследствии, в XII в., когда появилась новая редакция Номоканона в подборке и с комментариями Иоанна Зонары и Аристина, по-видимому, в начале XIII в. на Афоне из этих памятников была составлена компиляция, переведенная на славянский язык. Она попала в Сербию, Болгарию, а оттуда на Русь. Был также переведен Номоканон Иоанна Постника. Все эти памятники регулировали не только собственно церковное право, но также многие аспекты права гражданского, а также взаимоотношения церкви со светской властью. Однако славян интересовало и светское законодательство Византии, они ориентировались на практические руководства для судей, являвшиеся выжимками из редко используемых и малоудобных сводов. Особенностью этих компендиев, которые стали возникать в Византии в VIII–IX вв., была приближенность к конкретным обстоятельствам, простота санкций, доступность языка, смешение римских норм с традициями обычного права, чрезвычайная лаконичность. Таковы Эклога, Прохирон, Земледельческий закон. Эклога уже в IX в. была использована при составлении первого славянского юридического памятника — «Закона судного людям». Степень практического использования этих светских юридических памятников восточными и южными славянами определить нелегко. Хотя интерес к византийскому правовому наследию, по крайней мере у восточных славян, несомненно, существовал (для ряда памятников сохранились только восточнославянские списки), практическому использованию византийских норм мешала разница социально-экономического развития и правовых ситуаций между Византией и Русью.

В целом славяне не были знакомы с античной литературой: византийцы, усваивавшие некоторые ее элементы в рамках школьного образования, не забывали все же о ее языческом характере, да и самих неопитов он мог отпугивать: их культура была еще слишком молода для двойных стандартов и литературной игры. На славянскую почву не

проник Гомер, знакомый с детства буквально каждому византийцу, не узнали они Еврипида, который также не был забыт византийским обществом. Философское наследие античности проникало к славянам уже в составе христианской премудрости, так что в большинстве случаев оно даже не воспринималось как античное: таковы многочисленные сборники изречений, взятых из текстов античных авторов («Пчелы», «Мудрости Менандра»), обработанные для «безопасного» пользования еще в Византии и широко популярные у славян; таковы отдельные произведения, доходившие анонимно или под чужими именами. Например, Иоанн Экзарх перевел псевдо-аристотелеву компиляцию «О природе человека», включив ее в свой «Шестоднев»; также при Симеоне был переведен «Энхиридон» античного стоика Эпиктета — но под именем и в обработке православного богослова Максима Исповедника.

Не позже середины XII в. в Киевской Руси в составе Повести о Варлааме и Иоасафе была переведена Апология афинского философа П. в. Аристиды, включенная в сюжет как речь индийского жреца Нахора.

Не интересовались славяне, соответственно, и многочисленными комментариями и схолиями к древним авторам, во множестве составлявшими в Византии. На славянской почве единственным относительным аналогом им служат толкования Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова, в которых среди иных материалов содержались сведения об упоминавшихся в сочинениях этого отца церкви персонажах античной мифологии. Ряд сведений о прошлом античного мира и его культуре содержали также известные славянам византийские исторические хроники. Историография была традиционным жанром античной литературы, и поздняя античность продолжала обращаться к нему вплоть до начала VII в. Для этого жанра был характерен целый ряд устойчивых признаков: таковы специальный зачин-проймийон, деление на книги и параграфы, придуманные речи персонажей, авторские ремарки и отступления и т. д. Ранневизантийские авторы сознательно ориентировались на классические образцы жанра: Геродота, Фукидида. С этой целью не только заимствовались их обороты речи, но и тщательно изгонялись неологизмы, технические термины, которых не могли знать древние. Таково творчество Олимпиодора, Зосимы, Приска, Малха, Прокопия, Агафия, Менандра, Феофилакта, Симокаты. После VII в. историописание замерло, но Македонский ренессанс X в. вернул его к жизни. X–XIII вв. дали целую плеяду выдающихся историков. Но никто из них никогда не был переведен на славянский язык, ибо персональная, субъективная оценка событий, являющаяся непременным требованием истории как жанра, не подходила для раннего этапа развития литературы.

В IV–VII вв., пока влияние античной традиции было еще очень сильно, историки избегали религиозной тематики, и потому она должна была вылиться в отдельный жанр — церковную историю. Ее зачи-

нате́лем был Евсевий Кесарийский. Впоследствии, по мере «византинизации» греческой литературы, церковная история слилась со светской и практически перестала существовать как самостоятельный жанр. Любопытно, что при общей христианской направленности интереса славян церковных историков они все равно не переводили. Видимо, славянские книжники безошибочно чувствовали, что религиозная тематика не меняет языческой сути жанра истории.

Любопытно, что единственное произведение античной литературы, подвергнутое переводу, — «Иудейская война» Иосифа Флавия — также написано в жанре истории, причем истории светской. Хотя на это сочинение ориентировались церковные историки, тем не менее они славян не заинтересовали, а Иосиф сразу привлек их внимание: будучи написана по-арамейски и лишь затем переведенная на греческий, «Иудейская война» не подчинялась жестким жанровым законам античной литературы и отражала мировосприятие, понятное христианам: исторический процесс представлялся в ней в виде равнодушной цикличности, не как копилка полезного опыта — но как осуществление единого Божьего замысла. Именно поэтому Флавий был любим и хорошо известен в Византии. На него опираются Синкелл, Амартол и другие составители «всемирных хроник» — жанра, к которому мы сейчас перейдем.

Вообще следует заметить, что разделение на «историков» и «хронистов», принятое в науке, весьма условно. От него сейчас отказываются, но в отношении славян к одним и к другим авторам налицо очевидная разница. Хроника — жанр принципиально не классический. Образцом для хронистов был не Фукидид, а исторические книги Библии, и пришел этот жанр с Ближнего Востока. Хроника представляла всемирную историю как развертывание во времени Высшей воли. Для нее нет ни хронологических, ни пространственных, ни тематических пределов. Она принципиально разомкнута и открыта для добавления новых сведений. Хронист не стремится выразить собственную авторскую индивидуальность, ни воссоздать индивидуальность своих героев, он не добивается особой сюжетной целостности отдельных эпизодов своего повествования.

Такой тип изображения прошлого был как раз тем, в чем нуждались славяне, чтобы почувствовать себя включенными во всемирный исторический процесс. Разумеется, важна была и характерная для хроник насыщенность повествования чудесами, и занимательность изложения, и простота языка — но все же главное заключалось не в этом: в светском космосе греко-римской истории славяне могли найти себе место лишь на периферии, как «варвары» — хроника же давала им почувствовать себя полноправными участниками исторического процесса. Именно поэтому на славянский язык были переведены Иоанн Малала, Георгий Амартол (дважды), Георгий Синкелл, Никифор, а в XIV в. и другие авторы. Таким образом, славяне выбрали из византийской историографии ее христианскую часть.

То же относится и к географической литературе. Остались без перевода дорожники, перечни городов и провинций и руководства, полезные для передвижений по Византийской империи. Единственный труд по географии, переведенный славянами за IX–XIII вв., — это «Христианская топография» Космы Индикоплова. Автор был александрийским несторианином, и его сочинение полемически заострено не только против естественно-научных воззрений язычников, но и против христианской науки того времени. Крайний обскурантизм Космы, примитивность его воззрений вызывали протесты в самой Византии: Фотий называл его «баснословнейшим». География является для этого автора делом второстепенным, главная его цель — обоснование буквальной точности библейского текста. Именно этим «Христианская топография» и привлекла славян: им нужно было не практическое руководство по географии, а, во-первых, подтверждение недавно усвоенных истин учения и, во-вторых, собрание занимательных историй. И то и другое предоставлял Косма.

Естественно-научная деятельность византийцев была не слишком обширна, но все-таки там не только воспроизводили достижения и заблуждения античности, но и накапливали новые знания по математике, астрономии, физике, биологии, медицине. Славянами из всей этой литературы было переведено сочинение Епифания Кипрского «О двенадцати камнях на одежде первосвященника», пользовавшееся широкой популярностью в Средневековье (имеются латинский, грузинский, армянский переводы). Трактат содержал рассуждения о соответствии драгоценных металлов коленам Израилевым и об их медицинских свойствах. Он также вводил славян в круг магических увлечений византийцев.

По меньшей мере дважды (известны болгарская (или русская) и сербская версии) переводился «Физиолог», — это сочинение, в котором восходящие к античной традиции сведения о свойствах и образе жизни животных получали символическое толкование в духе христианского вероучения, было весьма популярно в средневековой письменности многих народов. Возможно, переводом с греческого является краткий лечебник в среднеболгарском списке XII в., открытый недавно в монастыре св. Екатерины на Синае.

Переведен был и ряд календарно-астрономических текстов, частично сохранившихся только в славянской традиции. В их числе — включенное в Кормчую «Великого книжника Антиохийского о колядах, и о нонех и о идусах возглашение к неким его другом», повествующее о римской системе летоисчисления, «О македонских месяцах» Иоанна Дамаскина и о названиях месяцев у разных народов (Изборник 1073 г.) и справочные тексты о количестве различных астрономических единиц в 7000 лет, использованные в середине XII в. Кириком Новгородцем: при создании его «Учения, им же ведати числа». Перевод этих текстов был связан с необходимостью определения дат передвижных церков-

ных праздников. На фоне богатой византийской традиции перечень известных славянам текстов выглядит очень скромно.

Хотя церковь активно боролась с предсказаниями и гаданиями всякого рода, они были очень распространены в Империи. Самой почтенной и старой «наукой» была астрология, но славянские переводы астрологических сочинений дошли в списках не ранее XV в. О времени перевода их однозначное мнение составить затруднительно. С XI в. в славянской традиции известны указатели дней и часов, благоприятных и неблагоприятных для разных начинаний («злые дни»), отмеченные уже в месяцеслове Ассеманиева евангелия. От сонников, популярных в Византии, в славянской традиции, притом достаточно поздней, сохранились лишь слабые следы. Но пышным цветом расцвела библиомантия: о гадании по Псалтири упоминает Владимир Мономах в своем «Поучении»; едва ли не большинство древнейших славянских списков этой книги снабжены гадательными приписками.

Занимательным чтением византийцев, наряду с житием, был «роман». Славяне охотно переводили эту литературу: до нас дошли славянские версии «Рассказа Афродитиана», «Александрии», «Акира Премудрого», «Варлаама и Иоасафа», «Сказания об Индийском царстве», «Истории Феофано», «Романа о Трое». Не все греческие оригиналы этих переводов сохранились, но в том, что они существовали, нет никаких сомнений. Правда, в ряде случаев исследователи предполагают, что перевод делался с восточных языков («Сказание о двенадцати снах Шахаиши», «Повесть о царе Адариане») — точно ли это так, сказать трудно, но ясно то, что повести эти имели широкое хождение по всему ареалу от Балкан до Среднего Востока. Этот жанр был, видимо, наименее крепко связан с задачами христианского просвещения, хотя в ряде случаев древние дохристианские сюжеты доходили до читателя в обработке уже христианского времени. Отдельно следует отметить византийский стихотворный эпос о Дигенисе Акрите, переведенный на Руси под названием «Девгениево деяние», — уникальный пример трансплантации фольклора, не подвергнувшегося христианской дидактической обработке.

Однако в новой языковой среде эти тексты не воспринимались как романы: художественный вымысел как литературный прием чужд славянским литературам до XIV в., в контексте славянской культуры византийский роман приобретал совсем иное звучание. «Александрия» становится историческим сочинением, «Сказание об Индийском царстве» — географическим описанием, подобным «Христианской топографии» Космы Индикоплова; «Варлаам и Иоасаф» — образчиком рассказа о женской злобе и коварстве.

Хотя множество оригинальных произведений славянской литературы несет на себе следы знакомства с византийской риторикой, сама она (в основных своих жанрах: прогимнасм, энкомия, эпитафия, экфрасиса, монодии и т. д.) в сохранившемся фонде переводной литературы

представлена весьма бедно. Можно вспомнить лишь «Наставление» Агапита, положившее начало жанру «княжеских зеркал» и легшее в основу ряда компилятивных памятников, сочинение «Об образах» Хировоска (единственное чисто риторическое пособие, переведенное славянами) и фиктивное «Письмо Сосипатра Аксиоху» (единственный пример перевода византийской риторической эпистолографии). Архивно-каталогизаторский пафос старой византийской культуры был по понятным причинам чужд молодой культуре славян, только создававшей свою письменную культурную традицию.

Византийская поэзия представлена в славянских переводах почти одними гимнографическими памятниками. Совершенно выпали из сферы переводов такие жанры, как лирическая поэзия, авторский эпос в стихах, дидактическая светская поэзия, эпиграмма, — сказывались как различия языков, так и, в куда большей степени, разница в культурном фоне.

Говоря о крупных жанрах, оставивших славян безразличными, следует упомянуть также сатиру, драму, а из «практических» жанров — стратегиконы, то есть пособия по военной науке.

Подводя итоги, следует сказать, что подбор жанров, представленных в переводной литературе, в значительной мере был определен той средой, в которой делались переводы, — монастырем. Наряду с этим сохранились и следы явного интереса к византийской литературе светских придворных кругов, хотя немногочисленные и деформированные позднейшими наслоениями, но несомненные. На первый взгляд, заметнее всего они должны быть в Болгарии, где славяно-греческий билингвизм был широко распространен и где к империи относились не как к далекой учительнице мудрости, а как к живому конкуренту. Реальная картина, однако, далеко не столь однозначна. Казалось бы, что царь Симеон, которого называли «полугреком» и который при этом небезуспешно пытался покорить Византию, должен был стремиться создать вполне адекватный славянский слепок византийской литературы. Однако от центра книжной деятельности, организованной им в Преславе, не дошло значительного числа переводов крупных светских текстов: здесь «Главизны» Агапита к Юстиниану, Энхиридион Эпиктета (но в обработке и с именем Максима Исповедника), «Об образах» Григория Хировоска. Уже относительно хроник Малалы, Амартола и Синкелла вопрос о месте перевода не решается однозначно.

Иначе складывалась ситуация в Киевской Руси. Здесь идея конкуренции с Византией никогда не стояла так остро, как в Болгарии эпохи Симеона, а задача создания славянского христианского аналога византийской литературы была в значительной мере выполнена предшественниками (хотя корпус переводов церковной литературы достаточно пополнился и здесь). Да и сам период развития и существования светской придворной (что в условиях домонгольской Руси равнозначно

дружинной) культуры в христианизированном государстве был здесь много продолжительнее. Именно это явление вызвало перевод таких памятников, как псевдокаллисфенов роман об Александре Македонском (позднее, в XIII в., «Александрия» была заново переведена где-то в Далмации), «Иудейская война» Иосифа Флавия (приобретшая под пером переводчика все признаки русской воинской повести) и поэма о Дигенисе Акрите («Девгениево деяние»). Перечень невелик и, вероятно, неполон из-за утрат, затронувших с монгольским нашествием прежде всего эту категорию памятников, но и он достаточно характеризует отличие вкусов киевского двора от Константинополя.

Сами исторические условия славянского раннего Средневековья исключали возможность создания полного славянского аналога византийской литературы. У византийцев был слишком велик культурный «люфт». Они могли позволить себе жонглировать мифологическими сюжетами, античными реминисценциями — и не боялись впасть в ересь; они твердо были уверены, что римская государственность, даже языческая, сакральна — и в этом им не виделось кощунства. Гибкость и даже ироничность византийской культуры была застрахована глубочайшим фундаментом средиземноморской цивилизации. В новокрещеных землях все было по-другому: даже переведя слово за слово греческие тексты, славяне были бессильны воспроизвести тот контекст, в котором эти тексты естественно существовали. Например, в империи победа христианства воспринималась как далекое прошлое, но при этом само язычество присутствовало как неотъемлемый элемент христианской культуры. У славян все складывалось как раз наоборот: борьба с верой отцов еще была свежа в памяти и эту веру следовало вытеснить целиком, чтобы освободить место новой, привнесенной извне. Для византийцев соблазн язычества состоял в его рафинированности, для славян — в его неукротимом «варварстве». Все это делало невозможной простую трансплантацию греческой литературы на славянскую почву. Неизбежен был отбор, и осуществлялся он по нескольким направлениям (вероятно, отчасти и стихийно, неосознанно). Во-первых, славяне тянулись к отцам церкви, ибо их собственная вера стадильно больше соответствовала раннему, а не современному им периоду развития христианства в самой Империи. Во-вторых, славянам была в новинку литература как таковая, и потому она воспринималась с некоей торжественностью и пиететом — все это делало невозможным перевод текстов, содержащих навыки практической и профанной повседневности. В-третьих, у славян не было школьной традиции и, соответственно, идеи стандартного набора базовых культурных текстов. В-четвертых, все, на чем лежала печать язычества, бесжалостно выбраковывалось. Но было бы неверно воспринимать процесс трансляции как список потерь: славяне создали «свою» греческую литературу, они переосмыслили, интериоризировали переведенное. В «их» греческой литературе наука становилась колдов-

ством, география — сказкой, светский интриган и утонченный эрудит Михаил Пселл представал им в виде загадочного мудреца, император Константин Великий — в виде однозначно равноапостольного создателя христианского государства. Переводная литература славян была строже и в то же время доверчивее своего византийского прототипа. Вместе с тем и в таком своеобразном осмыслении на славянскую почву был перенесен ряд достижений многовекового культурного развития средиземноморской цивилизации, на которые уже могла ориентироваться возникшая оригинальная славянская литература.

Очерк 4

Возникновение литературного языка и художественной культуры в первых славянских государствах

Возникновение славянской письменности. Исторические условия ее развития



Важные изменения в историческом развитии славянского мира в VIII–IX вв. — усложнение социальной структуры общества, возникновение первых славянских государств, стремившихся утвердить за собой определенное место в политической жизни Европы, — привели к тому, что для нормального функционирования общества наиболее развитых регионов славянского мира стало нуждаться в письменных текстах.

Первоначально это были тексты, исполненные чужим письмом и на чужом языке. Такой характер имели, например, греческие надписи болгарских правителей конца VIII — 1-й пол. IX в. Необходимость в письменных текстах на родном языке стала особенно настоятельной, когда с конца VIII в. отдельные группы славян стали принимать крещение и на славянских землях появились христианские миссионеры. Для осуществления их деятельности были необходимы славянские переводы таких текстов, как «Верую», которые должен был прочесть вслух каждый желающий креститься язычник, молитвы «Отче наш», знать которую был обязан каждый христианин, нуждались миссионеры и в пособиях для исповедывания новообращенных. Выход из положения находили в том, что, по свидетельству писателя конца IX в. черноризца Храбра, пытались «римскими и гръчьскими писмены писати словенская речъ без устроения». Более поздние копии таких переводов, сделанных немецкими миссионерами, работавшими на землях Хорутании и Великой Моравии в конце VIII — 1-й пол. IX в., записанные латинскими («римскими») буквами, сохранились в рукописи X в. из монастыря Фрейзинг в Баварии (т. н. «Фрейзингенские отрывки»). Как справедливо отмечал Храбр, запись славянских слов в таких текстах была очень несовершенной, так как латинский или греческий алфавит не соответствовали фонетическим особенностям славянского языка.

Положение изменилось, когда в начале 60-х гг. IX в. византийские монахи, братья Константин (в схиме Кирилл) и Мефодий, происходившие с территории славяно-греческого пограничья, из Фессалоник —

Солуни, создали особый славянский алфавит. Под влиянием каких обстоятельств возникла у них мысль о создании особого славянского письма, стояли ли за этим какие-либо силы, в этом заинтересованные, или речь должна идти о личной инициативе братьев? На эти вопросы у исследователей нет ответа. «Житие» Кирилла связывает создание алфавита с приездом в столицу Византийской империи — Константинополь — посольства правителя Великой Моравии Ростислава, просившего византийского императора прислать учителя для наставления жителей его страны в христианской вере. Более вероятно, что ко времени приезда послов особое славянское письмо, для создания которого была необходима длительная предварительная подготовка, уже было создано, и Кирилл и Мефодий лишь воспользовались представившейся возможностью для распространения нового алфавита в славянской стране.

Созданный Кириллом алфавит (он получил впоследствии название глаголицы) по своему построению (последовательность в расположении букв, воспроизводивших гласные и согласные звуки) следовал за греческим алфавитом, но все буквы (в том числе и совпавшие по фонетическому звучанию с греческими) получили свою оригинальную форму, а главное — Константином-Кириллом был создан ряд букв для передачи звуков, характерных именно для славянского языка и не имевших соответствия в латинском или греческом алфавите. Создавая свой алфавит, Кирилл опирался на свои знания о диалекте славян, живших в районе Солуни, но при большой близости славянских говоров IX в. между собой этот алфавит с небольшими изменениями мог широко использоваться и в других частях славянского мира, что и имело место в последующем развитии ряда славянских народов.

В Великой Моравии, куда Кирилл и Мефодий направились вместе с моравским посольством, им оказал поддержку князь Ростислав, сам собравший для них учеников из местного населения. Однако уже на заре существования славянской письменности ее распространение натолкнулось на серьезные препятствия. Первыми выступили против немецкие священники, считавшие Великую Моравию полем своей деятельности и не желавшие допускать сюда византийских миссионеров. Они объявили славянское письмо сомнительным и нежелательным «новшеством». Такая точка зрения была поддержана затем синодом латинского духовенства в Венеции. Лишь посетив в 868 г. Рим, солунские братья сумели добиться от римской курии (в чьей церковной юрисдикции находилась Великая Моравия), менее консервативной и не имевшей корыстной заинтересованности, признания славянского письма как орудия распространения христианского знания. Однако в дальнейшем и в отношениях с курией возникли сложности. Связаны они были с тем особым местом, которое отводилось Кириллом и Мефодием (а затем и их славянскими учениками) письменности на родном языке и самому родному языку в развитии славянского общества. Ко времени создания Кириллом и Ме-

фодием славянского алфавита (а затем и славянской письменной традиции) письменность на родном языке занимала уже довольно заметное место в жизни целого ряда европейских народов — не только Скандинавии и англосаксонской Англии, но и граничившей с Великой Моравией германской части Каролингской империи. Однако самостоятельно эта письменность могла использоваться лишь в сфере быта или светской жизни, в сфере же связанной с деятельностью церкви, с религиозным просвещением, являвшейся по представлениям того времени высшей сферой культуры, письменность на родном языке выступала лишь как скромное вспомогательное средство для лучшего усвоения необходимых духовному лицу латинских текстов. Вплоть до наступления нового времени во всей сфере юрисдикции римского папы латынь являлась сакральным языком церкви и церковного образования. Наиболее ярким проявлением этой особой роли латыни было отправление богослужения только на латинском языке. Там, где «местный» язык не покушался на господствующую роль латыни, письменность на «родном» языке и латинская письменность могли долго сосуществовать между собой, как, например, в средневековой Скандинавии, где уживались бок о бок латынь как «сакральный» язык, а в сфере быта и светской литературной традиции (стихи скальдов, саги) письменность на «местном» языке с помощью двух алфавитов — латинского и рунического, унаследованного скандинавскими народами еще с языческих времен. Особая позиция латыни как «сакрального» языка должна была обеспечить монополию духовенства на образование и единство вероучения и обряда на всей разноразной территории Европы, подчиненной власти римского папы.

Принципиально иным было положение в странах византийского культурного круга, где складывалось мировоззрение солунских братьев: здесь не существовало монополии духовенства на образование и грамотность, правилом было сосуществование разных церковных центров со своими особенностями обрядов, с богослужением на «местных» языках. Неудивительно поэтому, что, закладывая начало славянской письменной традиции, Кирилл и Мефодий исходили из того, что по отношению к славянам письменность на славянском языке должна выполнять ту же роль, что, например, письменность на греческом языке для греков. Такая культурная ориентация, перешедшая от солунских братьев к их славянским ученикам, способствовала тому, что славянская письменная традиция с самого начала мыслилась как нечто равновеликое с письменной традицией других «великих» народов. Позднее, в исторических перипетиях последующего развития в общественном сознании ряда славянских народов, обладание своей письменностью стало одним из признаков самостоятельности и равноправия с соседями.

Неудивительно, что усилия солунских братьев с самого начала были направлены на создание славянского литературного языка как языка сакрального. Одним из первых переводов на славянский язык стал пе-

ревод евангелия апракос — сборника евангельских текстов, читавшихся во время службы. Этот перевод был выполнен еще в Константинополе, а затем, уже в Моравии, Кирилл перевел «весь церковный чин» богослужения, чтобы отправлять службу в храмах по-славянски.

Эти шаги сразу встретили упорное противодействие немецкого духовенства, и эти выступления против славянского богослужения по сообщениям, которые должны быть ясны из сказанного выше, нашли понимание и в Риме. В 70-х гг. IX в. Мефодий, который после смерти Кирилла в 869 г. стал архиепископом — главой церковной организации Великой Моравии, вел упорную борьбу за сохранение в этой стране богослужения на славянском языке, служа литургию по-славянски вопреки запретам Рима и пытаясь убедить папу в правильности своей позиции. После поездки Мефодия в Рим в 880 г. папа Иоанн VIII дал, наконец, разрешение совершать службу на славянском языке, но предписал тексты из евангелия во время службы читать первоначально по-латыни и лишь затем по-славянски. Этим подчеркивалась особая роль латыни как сакрального языка. Неохотно данное разрешение было вскоре аннулировано. В 885 г. уже после смерти Мефодия папа Стефан V снова запретил совершать богослужение на славянском языке. Когда ученики Кирилла и Мефодия отказались подчиниться такому решению, немецкие священники в Моравии, пользуясь заинтересованностью моравского князя Святополка в сотрудничестве с курией, изгнали их из страны. Это событие, происшедшее осенью 885 г., оказало большое влияние на судьбу славянской письменности и славянской письменной традиции в странах Центральной и Юго-Восточной Европы.

Запретив богослужение на славянском языке, Стефан V не запретил славянского письма как такового и использования его для записи текстов религиозного содержания. Не сделала этого римская курия и позднее, но заложенная этими распоряжениями традиция отношения к славянскому языку и его роли создавала такую атмосферу, в которой для локальной церковной организации, не заинтересованной в развитии славянской письменности, оказывалось сравнительно легко сделать следующий шаг и поставить под сомнение правомерность существования и особого славянского алфавита.

Примером может служить судьба славянской письменности в Древнечешском государстве, явившемся в ряде отношений историческим преемником Великой Моравии в Центральной Европе. В течение X—XI вв. здесь устойчиво сохранялась местная письменная традиция. Произведения чешских книжников (переводные и оригинальные), сохранившиеся в хорватских и древнерусских списках, говорят и о значительном масштабе их деятельности и о ее влиянии на письменную традицию других славянских стран. Еще более существенно, что здесь сохранялась устойчивая память о деятельности Кирилла и Мефодия и о той роли, которую солунские братья предназначали славянскому языку и славянской пись-

менности. В «Легенде Кристиана» — памятнике, созданном в Праге в конце X в., — заметное место занимал рассказ о том, как Кирилл сумел добиться одобрения папой богослужения на славянском языке. Если тут речь шла об апелляции к прошлому, то в 1078 г. чешский князь Вратислав, покровитель главного центра славянской письменности в Чехии — Сазавского монастыря, обратился за таким разрешением к папе Григорию VII. Такие шаги натолкнулись на противодействие не только курии, но и сторонников латинского письма и языка в самой Чехии, отвергавших уже не только славянское богослужение, но и славянское письмо. Уже в середине XI в. сазавские монахи обвинялись в ереси из-за приверженности к славянским письмам, а их окончательное изгнание из Сазавского монастыря в 1096 г. сопровождалось гибелью славянских книг. Этим событием был положен конец развитию славянской письменности в Чехии.

Изгнанные из Великой Моравии ученики Кирилла и Мефодия в 886 г. нашли приют в Болгарии, куда они принесли созданную солунскими братьями глаголическую письменность. Здесь, однако, ко времени их прихода получила значительное распространение практика записи славянских текстов греческими буквами. Начавшиеся в этой связи споры между сторонниками греческого письма и глаголицы получили свое отражение в сочинении Храбра «О письменах», написанном в конце IX (или начале X) в. Его автор, сторонник глаголического письма, доказывал непригодность греческой азбуки для записи славянской речи и старался рассеять предубеждение против особого славянского письма, как чего-то нового и неслыханного. Результатом этих конфликтов стало создание новой славянской азбуки, в основу ее был положен греческий алфавит, дополненный новыми буквами, созданными для передачи особых, характерных для славянского языка звуков по образцу соответствующих букв глаголической азбуки. В итоге оба алфавита различались между собой не системой передачи звуков славянской речи (в своей основе она оставалась той же, как при Константине-Кирилле), а прежде всего начертаниями букв и характером их расположения. Местом возникновения нового алфавита была Восточная Болгария, точнее, столица государства — Преслав и его округа (именно к этому району относятся все наиболее ранние известные в настоящее время надписи, выполненные с помощью этого алфавита, одна из них имеет дату — 921 г.). В последующем историческом развитии новый алфавит постепенно оттеснил на задний план старую глаголическую азбуку и на обширных территориях, не знавших никакого другого письма, стал постепенно восприниматься как единственный славянский алфавит. Вероятно, поэтому в позднейшей исторической традиции он получил название «кириллицы» — письма, созданного Кириллом-Константином¹.

¹ В наиболее ранних свидетельствах о «кириллице» этот термин обозначал глаголическую азбуку.

В конце IX — первой половине X в. Первое Болгарское царство стало главным очагом развития и славянской письменности, и славянской письменной традиции. Отсюда тексты на славянском языке, выполненные с использованием обоих славянских алфавитов, проникали в сербские и хорватские земли и на территорию Восточной Европы.

Хотя древнерусская письменная традиция формировалась в условиях контактов с традициями славянской письменности и в Центральной Европе и на Балканах, раньше и сильнее всего здесь проявились воздействия, идущие со славянского юга, из Болгарии (о чем говорит, в частности, языковой анализ текстов договоров Руси с греками 911 и 944 гг.). Анализ эпиграфических находок и текстов древнерусских рукописей XI — начала XV в. показывает, что на Руси были хорошо известны оба славянских алфавита — и кириллица, и глаголица. Однако главенствующая роль кириллицы установилась, по-видимому, довольно рано, о чем могут свидетельствовать кириллические надписи на монетах крестителя Руси — Владимира. В XI в. кириллица уже безраздельно господствовала в древнерусском обществе: этим письмом выполнены не только все известные нам древнерусские рукописи и акты, но и частные письма, сохранившиеся в составе так называемых «берестяных грамот». Победе кириллицы, вероятно, способствовала и географическая близость Древней Руси к Восточной Болгарии — району, где кириллица была наиболее распространена, и широкие традиционные связи древнерусского общества с византийским миром, где господствовало типологически близкое кириллице греческое письмо. Вместе с тем, находка «берестяных грамот» показывает, что не позднее XI в. славянская письменность использовалась уже отнюдь не только духовенством, но и достаточно широкими кругами населения в разных сферах общественной жизни.

С византийским завоеванием Болгарии (начало XI в.), которое привело к резкому росту грекоязычного слоя, как среди светских феодалов, так и среди верхушки духовенства общие условия развития национальной письменной традиции заметно ухудшились, однако нет никаких данных о том, чтобы византийские власти выступали против славянского алфавита или против богослужения на славянском языке. Благоприятные условия для развития славянской письменности сохранились в сербских княжествах, находившихся (и то не постоянно) лишь в вассальной зависимости от Византийской империи. Иное положение сложилось в эпоху раннего Средневековья в Хорватии.

Славянская письменность появилась на территории этой страны достаточно рано, о чем говорит наличие в хорватских бревиариях фрагментов наиболее древних, еще не подвергшихся позднему редактированию переводов библейских текстов. При этом зарождавшаяся славянская письменная традиция проникла сюда не только из Болгарии, но и из Центральной Европы, и в частности из Чехии (не случайно

древнейшая редакция славянского жития патрона чехов Вацлава известна именно в хорватских списках). Этим, возможно, следует объяснять, что главным славянским алфавитом здесь стала глаголица. Здесь, в отличие от других регионов славянского мира, глаголица оставалась господствующей славянской графической системой вплоть до нового времени. Однако достаточно рано распространение здесь кирилло-мефодиевских традиций стало наталкиваться на препятствия. Славянское Хорватское государство было непосредственным соседом романских городов на Адриатическом побережье. Сыгравшая не последнюю роль в принятии хорватами христианства духовная иерархия этих городов во главе с архиепископом Сплита стремилась распространить свою юрисдикцию на хорватские земли. В этих условиях распространение в Хорватии славянского богослужения воспринималось этими иерархами как попытка хорватского общества обособиться и создать свою самостоятельную церковь (тем более, что подобные попытки действительно имели место уже во второй половине IX в.). Отсюда — не только неоднократные решения церковных синодов в Сплите X–XI вв., запрещавшие совершать службу на славянском языке и ставить священниками лиц, не знающих латыни, но и отрицательное отношение в этой среде к самим славянским письменам, которые «изобрел некий еретик по имени Мефодий» (как писал в XIII в. хронист Фома Сплитский). Положение усугублялось тем, что хорватские правители, заинтересованные в том, чтобы подчинить своей власти города на Адриатическом побережье, были готовы в решении других вопросов идти навстречу романской иерархии, санкционируя решения упомянутых выше синодов. Однако добиться своей цели романской иерархии не удалось. Ее политика привела лишь к ряду конфликтов между ней и хорватами, в ходе которых стала ясной привязанность не только местного духовенства, но и других общественных групп к славянской письменности и славянскому богослужению. В ходе полемики между сторонами в хорватском обществе возникла и распространилась легенда, что глаголическое письмо было изобретено еще в IV в. св. Иеронимом, создателем общепризнанного латинского перевода Библии — Вульгаты. Возможно, эта легенда способствовала тому, что в 1247 г. папа Иннокентий IV разрешил использовать славянское письмо для записи сакральных текстов и совершать богослужение на славянском языке на территории одного из хорватских епископств. Большое влияние на изменение позиции курии оказала, впрочем, общая обстановка новой эпохи — эпохи крестовых походов, когда стали актуальными проекты унии между латинской церковью и церковью православной, для которой богослужение на разных языках было уже давней общепризнанной традицией.

Так, к середине XIII в. окончательно определились территориальные очертания той части славянского мира, где утвердилась традиция фиксации текстов на родном языке с помощью специально созданных

для такой записи алфавитов. К тому же столетию относится и начало нового процесса, существенно изменившего культурный облик той части славянского мира, где в предшествующий период безраздельно утвердилось господство латыни — процесса создания у западных славян национальной письменной традиции на основе использования латинского алфавита.

Кирилл и Мефодий как создатели первого литературного языка славян

В массовом сознании Кирилл и Мефодий известны прежде всего (если не исключительно) как создатели первой славянской азбуки. Действительно, изобретение нового алфавита — а глаголица безусловно несет на себе следы яркой творческой личности, — это такое событие в национальной культуре, значение которого невозможно переоценить. И тем не менее первоучители оказали славянству еще одну — столь же важную, а может быть, и большую — услугу. Они создали для него язык высокой христианской культуры, новый литературный язык, способный выразить сложную мысль, тонкое чувство и быть носителем эстетического начала. Между тем роль солунских братьев в деле языкотворчества в широких кругах явно недооценивается. Да и среди лингвистов еще не преодолено представление о том, что литературный язык, подобно диалектному, складывается и развивается стихийно, а отсюда саму мысль, согласно которой творцом книжно-письменного языка может быть один человек, приходится отстаивать. Как бы то ни было, ни в коем случае нельзя думать, что Кирилл и Мефодий, предложив азбуку, просто-напросто с ее помощью записали наличные средства выражения славянской диалектной речи. При всей важности народной основы для формирования литературного языка, все же язык книжной культуры совсем не сводится к ней.

Ниже предпринимается попытка обрисовать (в самом сжатом очерке и в расчете на широкого читателя) основные механизмы сложения и начального развития языка, который по праву назван с привлечением личных имен своих создателей, — языка Кирилла и Мефодия.

* * *

Каким был самый первый текст, записанный новоизобретенными славянскими буквами, — хорошо известно. Об этом прямо говорится в пространном Житии Константина-Кирилла: И тогда сложи писмена и нача бесѣдоу писати е҃уггельскою: искони бѣ слово и слово бѣ оу бога, и

богъ бѣ слово, и прочая. (Здесь и далее древние славянские тексты воспроизводятся упрощенно.) Первую евангельскую фразу, которая цитируется в Житии, очень легко отождествить — перед нами стих I из первой главы Евангелия от Иоанна.

Между тем Евангелие, как целокупность четырех новозаветных книг (Четвероевангелие), начинается повествованием от апостола Матфея (книгы рождѣства іс хва сна два...). Почему же первоучители не последовали обычному порядку, а начали свои переводы именно с евангелиста Иоанна? Потому что наряду с Четвероевангелием, предназначенным для сплошного чтения (например, в монашеской келье или у мирянина дома), к IX в., — а известна и точная дата, когда Кирилл и Мефодий приступили к своей переводческой деятельности (863), — сложился также и другой тип той же книги — Евангелие-апракос, рассчитанное на выборочное чтение за богослужением в храме. Круг церковного годового Евангелия начинался в день Пасхи, и на Пасху как раз положено по уставу читать первую главу (стихи 1–17) «благовестия» от Иоанна.

Автографы Кирилла и Мефодия утрачены, и до нас дошли славянские евангельские книги лишь X–XI вв. Их стоит перечислить — такковы Маринское, Зографское, Ассеманиево евангелия (все XI в.) и Саввина книга, которая, весьма вероятно, восходит к X в. К этой древнейшей четверице можно смело прибавить и первое точно датированное славянское Евангелие — Остромирово (1056/1057 гг.), замечательное еще и тем, что оно было переписано для новгородского посадника Иосифа (мирское имя — Остромир). Иными словами, Остромирово евангелие — это самая первая восточнославянская (русская) книга. Все перечисленные источники, как установлено наукой, довольно хорошо отражают утраченное Евангелие самих Кирилла и Мефодия, поэтому на их основе можно надежно судить о принципах и механизмах создания первоучителями общеславянского литературного языка.

В Евангелии имеются такие фрагменты, в которых ученым и специальным языком излагается высокое богословствование (таков как раз дух повествования от Иоанна; характерен и устойчивый атрибут этого апостола — Богослов). Но в то же время в Евангелии представлено очень много простых и наглядных рассказов, имеющих общечеловеческий (вневременной и внепространственный) характер и соответственно понятных как иудею или эллину, так и германцу или славянину. Иисус Христос, как известно, в общении с народом предпочитал форму притчи, и в этих фабульных новеллах (когда поверхностный слой таит в себе иносказание-мораль) он говорит то о строительстве дома, то о рыбной ловле, то о печении хлебов, то о пастушеских занятиях, то о денежном обороте, то о найме работников, то о брачном пире, то о тактике военачальника и т. д. Между тем славянские племена IX в., — как принявшие христианство, так и пока оставшиеся язычниками, —

имели довольно развитую традиционную культуру: славяне были и строителями, и рыбаками; умели, естественно, печь хлеб; пасли скот; были знакомы с денежным обращением; нанимали работников; имели пиршественные обычаи; вели войны и т. д. Соответственно в славянских диалектах имелись слова и выражения строительной, рыболовной, скотоводческой, финансовой, военной и многих других тематических сфер. Обиходно-разговорная речь славян IX в. отнюдь не была примитивной, и допустимо даже предположить, что был выработан или по крайней мере вырабатывался наддиалектный культурный устный язык (скорее всего, регионального характера), восходящий к фольклору, а также и к межплеменной языческой религии.

Традиционным занятием славян было, в частности, земледелие, земледелие. Поэтому когда Кирилл и Мефодий подошли в своем переводе Евангелия к знаменитой притче о сеятеле (Мф 13, 3–8; Мр 4, 3–8; Лк 8, 5–8), они не испытывали, видимо, больших затруднений, — тема посева была им хорошо знакома, а в том славянском диалекте, которым они владели, — это был диалект племени драговитов, живших вокруг родного города первоучителей Солуни, — были в изобилии представлены нужные при переводе тематические («посевные») слова. Вот как они перевели фрагмент из Евангелия от Матфея (цитируем Мариинское евангелие):

3. Се изиде сѣиѣи да сѣеть. 4. і сѣишѣи тоумоу. ова оубо падѣ при пѣти. і приѣдѣ птица небскыѣи и позобаша ѣ. 5. Дроуга же падѣ на каменехъ. ѣже не имѣша земля мѣногы. і авѣе прозвѣж. і зане не имѣше глѣбинны земли. 6. слѣиѣи тоу же восиѣвѣишю присвѣдѣ корениѣ исхъж. 7. а дроуга падѣ въ трѣнни. і възиде трѣнне и подави ѣ. 8. Дроуга же падѣ на земли добрѣи. і даѣхъ плодѣ. ово сѣто. ово шесть десѣтъ. ово три десѣти.

Чтобы легче было понять этот текст, ниже мы приводим его слова в новоцерковнославянском варианте (т. е. на богослужебном языке современной Русской Православной Церкви) и справа в русском переводе:

Се изиде сѣиѣи да сѣеть: и сѣиющѣи оубо, ова падоша при пѣти: и придоша птицы и позобаша ѣ: дрѣга же падоша на каменныхъ, и ѣже не имѣхѣ земли многи: и авѣе прозвѣшо, зане не имѣхѣ глѣбинны земли: солнѣ же восиѣвшю присвѣдѣши: и зане не имѣхѣ корениѣ, исхъшо: дрѣга же падоша въ трѣнни, и възиде трѣнне и подави ихъ: дрѣга же падоша на земли добрѣи и дахѣ плодѣ: ово оубо сто, ово же шестьдесѣтъ, ово же тридесѣтъ.

Вот, вышел сеятель сеять; и когд он сеял, иное упало при дороге, налетели птицы и поклевали то иное упало на места каменистые где не много было земли, и скор взошло, потому что земля была не глубока; когда же взошло солнце увяло и, как не имело корня, засох ло; иное упало в терние, и выросл терние и заглушило его; иное упал на добрую землю и принесло плод одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать.

(Если сопоставить древнеславянский текст, которому с лишком девять веков, с ныне употребительным новоцерковнославянским, то можно без труда убедиться, что, за исключением различий в употреблении некоторых букв и написаний, перед нами та же самая версия. Российские православные и ныне в тысячах храмов хранят и ежедневно употребляют тысячелетнее языковое наследие Кирилла и Мефодия!)

Переводя с греческого притчу о сеятеле, первоучители просто-напросто зафиксировали на бумаге живую славянскую речь IX в. Можно и строго научно удостовериться, что перед нами именно полнокровный, живой, своеобразный естественный язык. Для этого достаточно сопоставить славянский перевод с его греческим источником. Например, греч. глагол (ἐξ)ανατέλλω, дважды употребленный в притче, выражает идею обнаружения, появления чего-то такого, что ранее было невидимо, неощутимо. Этот глагол употреблен, когда упоминается семя, которое «упало на места каменистые» где «земля была неглубока»; здесь сказано: εὐθέως ἐξάνετειλε, буквально: быстро появилось. Но затем это проросшее семя столь же быстро засохло, ἡλίον δὲ ἀνατείλαντος, буквально: когда появилось солнце. Поскольку в греческом источнике дважды стоит один и тот же глагол, разумно было бы ожидать и в славянском переводе повторения глагола, — ср. оправдавшееся ожидание в русском переводе: зерно «взошло», и солнце тоже «взошло». Между тем в переводе Кирилла и Мефодия по отношению к семени сказано: абые прозаяж, т. е. скоро прозябло. По отношению к солнцу, однако, употреблен другой глагол: сльньцоу же воснѣвъшю, когда воссияло солнце. Итак, в греческом тексте действие, приписанное как зерну, так и солнцу, названо одинаково, с помощью глагола широкой, «резиновой» семантики, способного сочетаться с большим количеством несродных имен существительных. Подобная словосочетаемость называется свободной, или неспецифической. Но в славянском переводе глагол прозаяжти называет специфически лишь выход из-под земли, появление растений. Глагол въсниати столь же избирательно называет лишь появление на небосклоне солнца, луны и прочих светил. Связь слов сѣма — прозаяжти и сльньце — въсниати соответственно не свободна, а — устойчива, или, как говорят лингвисты, идиоматична. Так вот, появление в переводе идиоматичной словосочетаемости на фоне неспецифической сочетаемости в исходном тексте всегда свидетельствует об определенной независимости перевода от источника, о том, что в переводе обнаружил свою самобытность соответствующий язык. Кирилл и Мефодий были очень чутки к «подсказкам» диалектной славянской речи. Во всех случаях, когда в Евангелии и в других греческих книгах, которые им приходилось переводить, затрагиваются темы, знакомые славянам-язычникам, первоучители прислушивались к живому устному языку и фиксировали его на бумаге, ничуть не насилуя его по греческой колодке и

бережно сохраняя его самобытную, народную идиоматичность. Отсюда понятно, почему и сегодня славянские евангельские переводы звучат свежо и по-родному.

Что же касается славян IX в., то об их отношении к христианской словесности на родном языке можно прочесть, например, в Повести временных лет: *И ради быша словѣни, яко слышиша вилчѣа божѣа своимъ азыкомъ.*

* * *

Христианская книжность, однако, охватывает немалое число вопросов и тематических сфер, которые или были просто не знакомы славянам, или же были им известны в языческом религиозном преломлении, которое не только не совпадало с христианским, но и было несовместимо с ним. Например, христианское богословие (философия), а также ряд наук, возникших еще в античности и продолженных-развитых христианскими учеными, были для славян «простой чадю» (как их назвал инициатор дела Кирилла и Мефодия великоморавский князь Ростислав) — новы и непривычны. В славянских диалектах, естественно, было бы тщетно искать готовые слова и выражения, чтобы богословствовать, предположим, о троичности единого христианского Бога, о непорочном зачатии Приснодевы Марии, об искупительности крестной смерти Иисуса Христа, о евхаристии (пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа) и т. д. Новую сферу жизни открывало собой христианское богослужение. Непривычными и чуждыми были образность и сам дух основной богослужебной книги — Псалтыри (а она, будучи переведена с еврейского, и для греков была не во всем вразумительна). К IX в. греческие гимнографы-песнописцы довели богослужебные стихиры и каноны до такой формальной сложности и даже вычурности, что их перевод на другой язык представлял собой трудноразрешимую задачу. Языческие молитвословия и заговоры здесь нельзя было перенять; напротив, — их требовалось навсегда вывести из народного обихода. Короче говоря, в специфически христианских тематических сферах христианской словесности Кирилл и Мефодий, выполняя свои переводы, или совсем не могли опереться на диалектную речь, либо должны были ее преобразовывать таким образом, чтобы она не отдавала язычеством.

Именно эта задача преобразования славянских слов встала перед первоучителями уже при переводе стихов 1–17 первой главы Евангелия от Иоанна, с которых, как мы упоминали, вообще началась их переводческая деятельность. Действительно, в этом грандиозном богословском введении в благовестие об Иисусе Христе апостол Иоанн как бы отчуждает обиходно-бытовую лексику λόγος, и первоучители соответственно отчуждают славянское соответствие слово от разговорно-повседневных ассоциаций. Те же ассоциации, которые приписываются

теперь лексеме слово, для неподготовленного богословского сознания очень непривычны. Так, здесь провозглашается изначальность и, стало быть, вечность Бога-Слова: *искони бѣ слово*; подчеркивается его божественное происхождение и, более того, тождество божеству: *слово бѣ отъ бога, и богъ бѣ слово*; излагается теологумен (богословский тезис) о креационной (творческой) функции Слова: *всѣ тѣмъ бѣша, и беж него ничтоже не бысть, еже бысть*; предпринимается отождествление Слова и жизни: *в томъ животъ бѣ*. Вершиной же Иоанновой концепции Слова является учение о материализации духа, которое преломилось в догмат о второй Ипостаси Пресвятой Троицы: *і слово плать бысть, і въселиса въ ны, и видѣхомъ славу его*. Перечисленные смысловые (семантические) доли — их чуть меньше десятка — противопоставляют богословский термин *слово* обиходной лексеме *слово*, и, чтобы уловить и правильно воспринять это противопоставление, требуется предварительная общая начитанность в богословской литературе.

Итак, когда первоучители отождествили греч. λόγος и слав. слово, состоялся молчаливый, но тем не менее вполне очевидный (поскольку таковы контексты) перенос на славянскую обиходную лексему греческой философско-богословской семантики. Перед нами подлинный акт языкотворчества, акт создания христианского литературного языка для славян.

Подобный прием приписывания обиходной лексеме новых для нее контекстных смыслов в лингвистике называется транспозицией (переносом), и этот прием реализуется регулярно, когда возникает нужда в онтологических, гносеологических, этических, эстетических и прочих научных терминах. Ср.: *истина, быти, (по)знати, слава, животъ, исповѣдети, власть, миръ, свѣдѣтельствовати, нночадъ, законъ, вѣра, плать, тьма, свѣтъ, просвѣщати, благодѣтъ, вещь, вина, сила, родъ, свѣтъ, сьмысль, часть, благо, ближнии* и т. д.

Второй прием языкотворчества, наблюдаемый в переводах Кирилла и Мефодия, — это заимствование греческих, латинских и (обычно через греческое посредство) еврейских слов. Например, *авва, аминь, ангель, (арх)иерен, вельзѣволъ, геена (геона), евангелик, ехидна, легионъ, лепта, мамона, осана, паракантъ, пасха, равви, сканъдалъ, скинни, сотона, талантъ, фарисен, упокритъ* (т. е. лицемер) и т. д. Казалось бы, путь заимствования — наиболее простой и безопасный: достаточно славянскими буквами переписать некоторое ключевое греческое слово, включить его в систему склонения или спряжения, и дело сделано, причем таким образом, что никакая критика неадекватности (ложности) перевода невозможна. Первоначально наши первоучители довольно широко прибегали к заимствованиям, но с укреплением и развитием славянского литературного языка новые заимствования вводятся все реже и реже, а уже введенные (например, *паракантъ, сканъдалъ*) вытесняются славянскими соответствиями (*оутѣшитель, совлазнь*). В том, что Ки-

рилл и Мефодий нашли правильную меру для заимствованных слов, — большая их заслуга. Некоторые новые христианские литературные языки (коптский, в меньшей мере готский) были настолько пронизаны заимствованиями из греческого, что практически оказались одноязычному человеку непонятными. Готский и коптский вышли из употребления, а церковнославянский продолжает жить и успешно функционирует. Не потому ли, что непонятных иноязычных слов в нем очень мало?

Наконец, третий языкотворческий прием — это создание слов-переснимков, или, говоря лингвистически, калькирование.

В жизни Константина-Кирилла был такой момент, когда ему потребовалось точно изложить (исповедать) основы своей веры. Славянский текст этого исповедания под именем «Написания о правой вере» дошел до нас. Собственно, первоучитель не составил «Написание» заново, а для представления своей богословской позиции решил воспользоваться уже имевшимся и весьма авторитетным вероисповеданием знаменитого константинопольского патриарха Никифора (ок. 758–829), которое и было переведено им с греческого на славянский. Вот начало «Написания»: в верхней строке воспроизводится текст Никифора, а во второй — Кириллов перевод.

Πιστεύομεν εἰς τὸν θεὸν Πατέρα παντοκράτορα,
 вѣроуѣмъ бо оубо въ единого ба оца вѣсѣдръжителѣ,
 πάντων ὁραμένων καὶ ἀοράτων ποιητὴν τε καὶ κύριον,
 всѣмъ видимымъ и невидимымъ творца же и га,
 ἀναρχον, ἀόρατον, ἀκατάληπτον, ἀναλλοίωτον, ἀτελεύτητον.
 безначална, невидима, неодръжима, неизмѣнна, бесконечна.

Καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ,
 и въ единого га нюу ча сна едиnorodна,
 ἀνάρχως καὶ ἀχρόνως καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
 безначално и безврѣменно и прѣжде всѣхъ вѣкъ
 τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐκλάμφαντα. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα Ἅγιον...
 отъ оца сщцства вѣснавша. и въ единнъ дхъ стын...

Патриарх Никифор, излагая свойства лиц-ипостасей Пресвятой Троицы, прибегает к т. н. апофатическому (отрицательному) богословствованию. Никифор приписывает Богу-Отцу, Богу-Сыну и Богу-Святому Духу не позитивные, а именно не присущие им качества, и этим отрицанием всех земных атрибутов и свойств он и добивается постижения сверхъестественной природы Божества. Византийский грече-

ский язык так устроен, что в нем незатрудненно возникают все новые и новые составные термины с отрицательными приставками. В славянской же обиходной речи для них не было и не могло быть даже отдаленных соответствий. Поэтому Кирилл и Мефодий славянские апофатические богословские термины создавали заново. Но при этом они воспроизводили внутреннюю структуру слов греческого источника.

Например, если греческий апофатический термин имеет структуру ἄν-αρχ-ος или ἄ-τελεύτητ-ος, то первоучители точь-в-точь переводили все элементы этой структуры, т. е. каждую морфему (приставку, лексическую основу, суффикс, флексию); так были получены: без-начал-ьнѣ или бес-конеч-ьнѣ. Ср. далее: невидимѣ, неодръжим, неизмѣннѣ, безврѣменнѣ. Во всем же «Написании» вновь созданных славянских апофатических терминов чрезвычайно много: нерождение, неравенство, нераздѣление, нестлѣние, безбожие, неизвѣдомѣ, нерастлѣннѣ, непрѣложнѣ, несмѣснѣ, непорочнѣ, несклѣднѣ, несмыслнѣ, неспровръжнѣ, нескъврънѣ, неописаннѣ, неизречнѣ, неизглаголаннѣ, нечистѣ, нечестнѣ, неразмѣснѣ, непрѣложнѣ, бессмъртнѣ, безглавнѣ, безоумнѣ и т. д.

Калькирование распространяется не только на слова, образованные с помощью префиксов и суффиксов, но и на лексему, возникшую путем сложения двух или даже трех самостоятельных лексических основ. Например:

μεγάλο-		ВЕЛИКО-	
ἴσο-	-φυχία	РАВНО-	-ДОУШНИК
ὀλίγο-		МАЛО-	

А вот выписка из Богородичного Акафиста, подлинного шедевра византийской гимнографии, в которой представлено сложное слово из трех основ:

χαῖρε, ξύλον εὖ-σχιό-φυλλον
радоушса, дрѣво благо-сѣбно-листь-внок.

Подобных калек-композигов было образовано огромное множество, и многие из них вошли впоследствии в современный русский литературный язык: благовѣстити, благодѣлать, благоволенник, благоговѣник, благочестик, домооустроити, жестосердик, законооучитель, зълѣдѣн, зълѣтворити, лихонмѣстник, лѣжесъвѣдѣник, маловѣръ, нержкотворьнѣ, самовидецъ, чловѣкооубица, лжеапостолъ, лжепророкъ, лжебратна и т. д.

Таким образом, благодаря приемам транспозиции, заимствования и калькирования был практически заново сформирован обширный фонд христианской по ассоциациям отвлеченной лексики — из сфер богословия, философии, прочих гуманитарных и естественных наук, а также из литургии, потому что византийское богослужение, имеющее несомненный высокий эстетический заряд, в то же время сплошь теологич-

но. Надо отметить, что Кирилл и Мефодий прибегали и к другим приемам языкотворчества (ментализации, экспликации и др.), но транспозиция, заимствование и калькирование занимают в их деятельности центральное место.

Следовательно, совокупность средств выражения вновь созданного литературного языка славян складывалась из обиходной и специализированной (ремесленной, военной, медицинской и т. д.) лексики диалекта и из слов и словосочетаний, полученных благодаря подражанию греческому языку. В том, что славянский язык примкнул к греческому и во многом обязан ему своими (прежде всего отвлеченными) средствами выражения, нет ничего удивительного и тем более унижительного. Напротив, А. С. Пушкин в одном месте сказал, что язык Кирилла и Мефодия был усыновлен греческим языком, и поэт видел в этом огромное преимущество для славян, потому что благодаря своему усыновленному языку они имели возможность непосредственно приобщиться не только к греческой христианской, но и к эллинской античной культуре.

* * *

Не всякий язык, с помощью букв записываемый на бумаге, имеет право претендовать на статус литературного. Литературным, книжно-письменным может быть назван лишь язык-носитель духовной культуры, основанной на некотором цельном (религиозном) мировоззрении. Следовательно, основная характеристика литературного языка — это наличие в нем готовых и (что также важно) потенциальных средств для выражения тонкой, развитой, сложной мысли и высоких нравственных идеалов.

Эти средства выражения в зависимости от их роли в мыслительном процессе разделяются на два вида. С одной стороны, это средства номинации, названия предметов и явлений, понятий культуры, а номинация возможна при развитости лексики, терминологии, словосочетательности и словообразования (словопроизводства и словосложения). С другой стороны, мыслительный процесс включает в себя динамику отношений между номинациями, т. е. возможность выражения отношений предшествования и следования, условия и уступки, оговорки и логического подчеркивания, нового и предполагаемого известным, качественной квалификации и подытоживания и т. д. Тем самым язык как средство развитого мышления должен располагать, наряду с номинативными, еще и синтаксическими средствами построения сложной и разветвленной фразы.

В диалектной речи синтаксические средства довольно бедны, в ней преобладает т. н. сочинительная, нанизывающая, связь между элементами (синтагмами) в границах фразы и между фразами. Между тем византийские богословы довели до совершенства синтаксис своих трактатов, и когда Кирилл и Мефодий переводили их на славянский, они од-

новременно переносили и соответствующие синтаксические модели. Ср. в качестве примера фразу из «Написания о правой вере», в которой широко представлена не сочинительная, а подчинительная связь между придаточными оборотами (их всего во фразе целый десяток!). Главное предложение напечатано в разрядку:

Хотѣннемъ же отца и доуха свою съпасти тварь,
 отчьскыхъ ядръ, ихъже не отъстоупи, съшедь,
 и въ дѣвичское ложе пречистое, аки божие сѣмя, въшьдь,
 и плоть съдоушную, не преже бывъшую, приммъ,
 и зиде богъ въ площень,
 родивъса неиздреченьнѣ,
 и дѣвство матери съхрани нетълѣнно,
 ни сматение, ни размѣшение, ни измѣнение пострадавъ,
 нъ пребывъ, еже бѣ, бысть, еже не бѣ,
 приммъ рабни зракъ истинюу, а не мъчтаннемъ,
 всмъчскы, развѣ греха, намъ подобнѣ бывъ.

Как и в случае с лексикой, Кирилл и Мефодий применяли несколько приемов в языкотворчестве синтаксиса, но сейчас мы не можем рассмотреть их подробнее.

Приведем теперь то суждение Пушкина, которое было упомянуто выше. Наш национальный поэт великолепно сказал о значении синтаксиса: греческий язык даровал славянскому «законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени».

* * *

Наряду с развитостью средств выражения, литературному языку непременно свойственна и еще одна характеристика — устойчивость, общеобязательность, нормированность (кодифицированность, стандартность) этих средств в области чисто внешней формы, как устно-звуковой, так и письменной. Хотя и в народно-диалектной речи есть представление о норме, все же постоянные оценки правильности/неправильности слова или фразы сопряжены прежде всего с литературным языком. Орфоэпия (правильное произношение) и орфография (правописание) — неотъемлемые регуляторы литературного языка, с помощью которых литературная (культурная) речь противопоставляет себя диалекту, даже если она генетически сложилась на именно данной диалектной основе. Жизнь развитого и устойчивого литературного языка всегда сопровождается появлением грамматических трактатов, в которых бываю собраны узаконенные наставления, как следует читать и писать. Соответствующие труды, когда перечисляются принятые нор-

мы и высказываются предостережения против «неграмотных» речений и написаний, отражают постоянный процесс кодификации нормы литературного языка.

На начальном этапе развития нового литературного языка обычно наблюдается колебание (фасцилляция) нормы, и как раз в переводах Кирилла и Мефодия и их непосредственных учеников весьма заметно такое явление.

Например, ключевой для православия термин $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, противопоставленный еретическому (арианскому) ключевому слову $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, — оба термина выражают оттенки по отношению к качеству природы лиц Пресвятой Троицы, — в течение первых двух столетий славянской книжности имел целых шесть вариантов соответствия: заимствование $\omicron\mu\upsilon\varsigma\iota\iota$ и пять калек ($\kappa\omicron\upsilon\pi\eta\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$, $\kappa\delta\iota\eta\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$, $\mu\omicron\delta\omicron\beta\eta\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$, $\kappa\delta\iota\eta\kappa\sigma\tau\eta\sigma\tau\upsilon\tau\eta\kappa\iota$, $\rho\alpha\upsilon\eta\kappa\sigma\tau\eta\sigma\tau\upsilon\tau\eta\kappa\iota$). И эти шесть разнокорневых вариантов еще бесконечно варьировались в своих написаниях: $\epsilon\delta\eta\eta\omicron$ -/ $\kappa\delta\eta\eta\omicron$ -/ $\epsilon\delta\iota\eta\eta\omicron$ -/ $\kappa\delta\iota\eta\eta\omicron$ -, $\kappa\omicron\upsilon\pi\eta$ -/ $\kappa\omicron\upsilon\pi\eta\eta\omicron$ -/ $\kappa\omicron\upsilon\pi\eta\eta\omicron$ -, $\mu\omicron\delta\omicron\beta\eta$ -/ $\mu\omicron\delta\omicron\beta\eta\eta\omicron$ -/ $\mu\omicron\delta\omicron\beta\eta\eta\omicron$ -, $-\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ / $-\sigma\omicron\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ / $-\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ -, $\epsilon\sigma\tau\eta\sigma\tau\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ / $-\epsilon\sigma\tau\eta\sigma\tau\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ / $-\kappa\sigma\tau\eta\sigma\tau\upsilon\tau\eta\kappa\iota$ и множество других, причем во всех мыслимых сочетаниях двух лексических основ, составляющих сложное слово. И так было до тех пор, пока за греч. $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ не закрепилось одно-единственное соответствие $\kappa\delta\iota\eta\eta\omicron\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$, а за $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ — только и исключительно $\mu\omicron\delta\omicron\beta\eta\eta\omicron\sigma\upsilon\zeta\iota\upsilon\tau\eta\kappa\iota$.

В литературном языке нормирующая деятельность одного лица или определенной книжной школы может иметь определяющее значение, — в этом еще раз заметна автономность литературного языка от (даже весьма близкого) диалекта. Следовательно, кодификация литературного языка может проходить под сознательным воздействием. В то же время, поскольку язык Кирилла и Мефодия ни в коем случае не подобен латыни под пером, скажем, германского книжника, поскольку он близок славянским племенным диалектам и допускает непосредственное понимание и таким человеком, который никогда этому языку не учился, разговорно-обиходная славянская речь обычно оставляет в литературном тексте вполне заметные следы. Следовательно, разрушение нормы имеет место стихийно, и противодействие «неграмотным» написаниям предполагает достаточно длительное обучение. Некоторые устойчивые, регулярные «неправильности», обусловленные диалектом, — например, употребление полногласных форм (*городъ*) вместо неполногласных (*градъ*), написание одной буквы -ж- (*рожество*) там, где нормативен диграф -жд- (*рождество*), замена носовых гласных (*зжѣь, лать*) неносовыми (*зоуѣь, пать*), неразличение еров (т. е. беглых гласных, которым соответствовали буквы ѣ и ѥ) или устранение их, с прояснением в сильных позициях и т. д., — позволяют надежно судить о месте сочинения определенного нового литературного текста или о месте переписки старого. Орфографические нормы меняются с течением времени (скажем, то нормативно написание с -ж-, а то все такие на-

писания изгоняются и заменяются на формы с -жд-), они бывают подвержены иноземным влияниям и воздействию моды, а когда книжники пытаются обосновать выбор той или другой орфограммы, они или ссылаются на традицию (чем древнее, тем лучше), или приводят идеологические (религиозные) аргументы.

Кирилл и Мефодий, конечно, не могли определить развитие кодификации созданного ими языка во всех деталях, но они все же настолько удачно выбрали ее основные направления, что и в нынешних церковнославянских текстах, изданных в Москве, Софии или Белграде, или же греко-католиками (униатами), или даже полными католиками (хорватами-глаголитами), отчетливо заметна объединяющая их Кирилло-Мефодиевская основа.

Поскольку нормированность литературного языка — это его коренное свойство, ясно, что никто не овладевает литературным языком так, как овладевают диалектом, т. е. в естественном процессе повседневного бытового общения. Активно усвоить литературный язык — значит непременно пройти курс специального обучения, поучиться в школе. Поэтому не должно удивлять, что где бы ни появились первоучители, немедленно создается и славянская школа. Вот, скажем, они пришли в Великую Моравию: «с великою вестью приять и (нх) Ростиславъ, и собравъ оученики вдать а оучити». Затем они побывали у славянского паннонского князя Коцела, который «възлюбѣ вельми словенскы боукви, и наоучиса имъ, и въдавъ до пятидесятъ оученикъ оучитиса имъ» (выписки приведены из Жития Константина).

Овладение литературным языком, в общих чертах, складывается из усвоения азбуки и развития навыков беглого чтения, из знакомства с новой (отвлеченной) лексикой и со сложным синтаксисом, а также и из познания общеобязательной литературной нормы.

* * *

Новосозданный литературный язык обнаружил свои достоинства прежде всего как успешное средство массового приобщения славян к христианской вере, т. е. как орудие оглашения-катехизации. Кроме того, он столь же успешно сыграл свою роль в сохранении и развитии славянами своей национальной самобытности. Славянские народы, подвергавшиеся реальной опасности ассимиляции, благодаря языку упрочили свое этническое самосознание и обрели духовный щит для обороны. Наконец, этот Кирилло-Мефодиевский язык по своим внутренним качествам оказался очень легким для активного, творческого усвоения.

Действительно, если самые древние славянские тексты — это переводы, — а период переводов можно считать для литературного языка временем ученичества, — то примерно через два с небольшим десятилетия после того, как Кирилл и Мефодий записали первую переведен-

ную ими фразу (863), уже началось активное, оригинальное творчество на языке первоучителей. Следовательно, Кирилло-Мефодиевский язык достиг времени зрелости очень и очень быстро.

По надежным расчетам болгарского исследователя Г. Попова, уже в 886 г. были сочинены (весьма вероятно, Константином Преславским, прямым учеником первоучителей) т. н. азбучные рождественские стихиры. В согласии с правилами византийской гимнографии, эти стихиры (их всего 36) начинаются словами, содержащими на первом месте литеры в порядке алфавита. Так вот, интересующие нас стихиры составлены в согласии с порядком следования 36 славянских (глаголических) букв, а не 24-х греческих. Любой до сих пор известный славянский перевод греческих «стихир по алфавиту», будучи смысловым, не сохраняет какого-либо упорядоченного следования литер. Отсюда непреложно вытекает, что мы видим перед собой пусть и написанные в подражание греческим жанровым образцам, но все же именно славянские, оригинальные, заново созданные строфы.

Примечательно, что в азбучных стихирах говорится о «новозванных» и «новоизбранных» племенах (т. е. лишь недавно принявших Христову веру). Вероятно, и более чем вероятно, что аллюзируются именно славянские народы, только что обращенные в христианство. Ср. соответствующую стихиру (на литеру П, «покой», 18-ю по счету в глаголическом алфавите); обратите внимание на совершенство ее литературной формы:

Прими ты нгыѣ пророче исани / христа въспон събраа ѡзгыкы / привода
вса дѣвты раждающа / тако да нгыѣшьнама новозъвангма ѡзгыкы
оутѣшала / авниши въброу пришьдѣша / позорюще христовоу слава негла-
голаноу.

Было бы любопытно прокомментировать упоминание здесь пророка Исайи, предсказавшего распространение истинной веры среди язычников, но оставим это намерение на будущее.

В конце IX в. были написаны и другие оригинальные произведения на славянском языке, — например, пространные жития как Кирилла, так и Мефодия, — так что этот язык обрел полноту своих функций и стал жить полнокровной жизнью.

* * *

Итак, Кирилл и Мефодий — это не только изобретатели первого славянского алфавита, но и создатели первого общеславянского литературного языка. Как в современной гражданской кириллице, которой пользуются восточные и некоторые южные славяне, жива глаголица первоучителей, так и созданный ими литературный язык настолько повлиял на новые литературные языки славянских народов православно-

го вероисповедания, что он продолжает жить в литературных языках украинцев, белорусов, болгар, македонцев и сербов. И в наибольшей мере язык Кирилла и Мефодия впитан современным русским литературным языком.

Берестяные грамоты

Берестяные грамоты — новый вид массового письменного источника по истории средневековой Руси. Первая грамота была открыта 26 июля 1951 г. при раскопках Новгорода экспедицией под руководством А. В. Арциховского. К концу полевого сезона 1995 г. в Новгороде обнаружено 759 берестяных грамот; кроме того, подобные документы найдены при раскопках еще восьми древнерусских городов: 27 в Старой Руссе, 15 в Смоленске, 8 в Пскове, по 2 в Твери и Звенигороде Галицком (Украина), по одной в Витебске (Белоруссия), Мстиславле (Белоруссия), Москве. Древнейшая запись на бересте датируется первой половиной XI в., самая поздняя — второй половиной XV в. До находки берестяных грамот в распоряжении исследователей находились только две пергаменные грамоты времени ранее начала XII в.; ныне берестяных текстов XI–XII вв. насчитывается свыше 200.

Тексты грамот процарапывались на листах бересты железным (реже костяным или бронзовым) заостренным стержнем, также часто встречающимся при раскопках восточноевропейских городов. Обязательным условием сохранности берестяных грамот в культурном слое является повышенная влажность грунта, исключаяющая его аэрацию. В XI–XV вв. береста была наиболее доступным и дешевым писчим материалом; внедрение бумаги, получившей массовое распространение на Руси с середины XV в., привело к исчезновению берестяного письма. На последнем этапе его существования появляются «гибридные» тексты (в Новгороде найдены две берестяные грамоты середины XV в., написанные чернилами), а в дальнейшем берестяное письмо местами (больше всего в Сибири) сохраняется до XIX в., но в его чернильном варианте.

Берестяные грамоты включают в свой состав самые разнообразные по своему жанру документы, но в подавляющем большинстве случаев их тексты отражают те сферы повседневной жизни, которые оказались вне круга интересов традиционных письменных источников. Само их обилие в Новгороде только в некоторой степени является результатом особо длительных и широкомасштабных раскопок в этом городе. Главной причиной их массовости служит неизменно существовавшая потребность в дальней переписке между владельцами вотчин, жившими в Новгороде и бывшими постоянными участниками политической борьбы за власть в государстве, с одной стороны, и крестьянами, а также

представителями вотчинников на местах — старостами, управляющими и т. д., с другой стороны. Поэтому основной массив берестяных грамот составляют документы, связанные с землевладением: распоряжения вотчинников, донесения старост, крестьянские просьбы и жалобы, а также разного рода кадастровые списки, содержащие перечни оброков, недоимок, ссуд и т. д.

Берестяные грамоты этого круга отражают эволюцию вотчинной системы от ее возникновения на рубеже XI–XII вв. до падения независимости Новгорода в 1478 г. Для массива документов XI — первой половины XIII в. характерны сюжеты, связанные со сбором государственных податей и с ростовщичеством, которое было одним из важнейших средств вотчинной мобилизации общинных земель. В середине XIII–XV вв. резко преобладают сюжеты частного землевладения.

Среди берестяных грамот имеются документы политического и военного содержания, завещательные распоряжения, письма ремесленников и ремесленниц, извещения о разного рода домашних событиях, школьные упражнения (особенно известен комплекс ученических записей мальчика Онфима, жившего в XIII в.), любовные записки, брачное предложение, письмо свахе, заговоры от лихорадки, молитвенные тексты, торговые и судебные документы. Ряд берестяных грамот позволил, например, установить наличие в конце XII в. тех норм процессуального кодекса, которые прежде были известны только из нормативных документов XV в.

Новгородские берестяные грамоты XI–XII вв. фиксируют активные торговые и иные связи Новгорода с другими русскими городами: Псковом, Смоленском, Полоцком, Киевом, Переяславлем (южным), Суздаlem, Луками, Ярославлем, Угличем, Кучковым (Москвой), отражая особую важность в это время межгородских контактов. С развитием вотчинной системы в грамотах изобилуют наименования мелких пунктов на территории Новгородской земли. Среди новгородских берестяных грамот имеются кириллические записи текстов XIII–XIV вв. на карельском языке. Берестяная грамота № 488, найденная на территории ганзейской фактории — Готского двора в Новгороде, — содержит запись псалма, выполненную на рубеже XIV–XV вв. готическим курсивом на латинском языке, а грамота № 753 первой половины XI в. содержит один из древнейших текстов на древнегерманском языке.

Берестяные грамоты оказались ярчайшим свидетельством широкого распространения грамотности в средневековой Руси и не только в городе, но и в деревне, что до их находки решительно отрицалось. Неоднократны находки записанных на бересте древнерусских азбук, служивших образцами при обучении письму и чтению. В их числе древнейшая азбука первой половины XI в. (грамота № 591).

Существенной особенностью берестяных грамот является их неразрывная связь с археологическими комплексами, из которых они про-

исходят (что, в частности, отличает их от эллинистических папирусов, с которыми берестяные грамоты часто сравниваются). Топографический анализ находок берестяных грамот позволяет персонифицировать те археологически исследованные древние усадьбы, на которых они были обнаружены. В ряде случаев это усадьбы лиц, хорошо известных по летописям и другим традиционным источникам. В частности, в ходе раскопок 1951–1962 гг. в Новгороде был изучен значительный комплекс городских владений бояр Мишиничей; адресованные им и написанные ими тексты охватывают шесть поколений этой семьи, многие представители которой занимали высший в Новгородской республике государственный пост посадника. С 1973 г. в Новгороде раскапывается определенный по берестяным грамотам комплекс усадеб знаменитого посадника рубежа XII–XIII вв. Мирошки Нездинича, позволивший установить его генеалогию, по крайней мере, с начала XII в.

Одна из усадеб этого комплекса в 1157–1207 гг. была предоставлена в распоряжение священников церкви св. Василия Парийского, построенной во владениях предков Мирошки. В 90-х гг. XII — начале XIII в. на этой усадьбе находилась мастерская художника Олисея-Гречина, функциональная специфика которой была засвидетельствована находкой более двадцати берестяных грамот, содержащих адресованные Олисею-Гречину заказы на изготовление икон.

Берестяные грамоты являются важным источником по политической и экономической истории, истории права, истории культуры, палеографии, но также и для историков языка, содержа многочисленные факты ономастики, топонимики, а кроме того исключительные по своему значению материалы фонетики, морфологии и синтаксиса. До находки берестяных грамот живой древнерусский язык по существу был неизвестен и реконструировался гипотетически. В грамотах обнаружился целый ряд древнерусских слов, не встречавшихся ранее. Многократно расширился словарь древнейших (дохристианских) имен.

Будучи датированы способом дендрохронологии, берестяные грамоты определяются с точностью до 15–25 лет (а в ряде случаев и до одного года), что позволяет рассматривать отраженные ими исторические и языковые процессы в их динамике. В частности, они оказываются более точными индикаторами этих процессов, нежели книжные тексты, написанные литературным языком. Вопреки традиционным представлениям о развитии древнерусского языка от единого к диалектам, по берестяным грамотам устанавливается существование прямо противоположного процесса. Максимальное число диалектных особенностей содержится в новгородских грамотах раннего периода (XI–XII вв.).

Чрезвычайно важное значение для истории древней Руси имеет выявленный при лингвистическом анализе грамот древненовгородский диалект, существенно отличающийся от «общерусского» языка и находящий ближайшие аналогии в языках западных славян. Установлено

около тридцати значительных признаков в морфологии, синтаксисе, лексике, роднящих древненовгородский диалект с западнославянскими языками, прежде всего — с северолехитским. Это обстоятельство в корне изменило существовавшее в науке представление о путях восточнославянского расселения, происхождении Новгорода и образовании Древнерусского государства.

Имеются свидетельства существования берестяного письма (без применения чернил) в средневековой Швеции (Олаус Магнус). В архивах Швеции и Эстонии были обнаружены единичные берестяные грамоты, написанные, однако, чернилами. находка в странах Центральной Европы орудий для письма на бересте делает перспективными поиски там берестяных грамот, но скорее для времени ранее XIV в., поскольку массовое распространение бумаги и вместе с ней курсивных почерков произошло в этих странах раньше, чем на Руси.

Берестяные грамоты, превратившись в массовую категорию археологических находок, прочно вошли в число основных источников по истории средневековой Руси. В отличие от традиционных письменных источников, их число ежегодно растет, а по самым скромным подсчетам, основанным на научных данных, только в культурном слое Новгорода хранится не менее 20 000 древних берестяных свитков.

Литература Великой Моравии

Первые оригинальные памятники литературы на славянском языке были созданы в IX в. там же, где появились и первые славянские переводы литературных текстов, — в Великой Моравии в эпоху деятельности там Кирилла и Мефодия и их учеников. Переводная литература была христианской и должна была служить духовному воспитанию «язычников» в духе христианского учения. Аналогичный характер (за исключением частично исторических произведений) носили и оригинальные славянские литературные памятники, по крайней мере, до XIII в. При этих условиях следовало бы, вероятно, ожидать, что первые славянские оригинальные произведения будут представлять собой какие-то варианты образцов из предшествовавшей христианской культурной традиции.

Правда, в этом отношении общая культурная ситуация в Великой Моравии была достаточно сложной, так как в этой области перекрещивались в IX в. культурные влияния, идущие как из латинского мира, так и из Византии. Воздействие обеих культурных традиций сказалось на характере литургического творчества солунских братьев, когда в составе одного церковного «чина» могли сочетаться латинские и византийские богослужебные памятники. Как представляется, в обстановке их опреде-

ленного взаимодействия возникли первые славянские проповеди — анонимное обращение к пастве перед проповедью (сохранившееся в составе т. н. Фрейзингенских отрывков) и анонимная проповедь, обращенная к правителям (в составе так называемого «Клоцова сборника» XI в.). Обе проповеди исследователи склонны связывать с деятельностью самих солунских братьев (первую — с Кириллом, а вторую — с Мефодием). Простотой построения и доступностью изложения эти проповеди заметно отличаются от аналогичных византийских образцов с их сложной риторикой, приближаясь в этих отношениях к незатейливым опытам, предпринимавшимся в IX в. на немецкой почве. От последних они, однако, отличаются глубиной содержания. Поучительно в этом плане сравнение проповеди Кирилла и текста т. н. «*Exhortatio ad plebem christianam*», созданной в IX в. в Германии. Призывая прихожан учить наизусть «Отче наш» и «Верую», составитель «*Exhortatio*» простодушно указывал, что это «приказ Бога» и «приказ нашего господина» — Карла Великого. Кирилл же призывал паству «остать от мерзких дел», заботиться о бедных и убогих и обратиться к Христу, чтобы достичь той бессмертной, безгрешной, лишенной страданий жизни, какой жил до грехопадения праотец Адам. Заслуживает внимания и совершенно различная интонация двух самых древних славянских памятников. Проповедь Кирилла написана, как мягкое увещание человека, верящего в добрую волю слушателя; проповедь Мефодия отличается твердым категорическим тоном, автор перечисляет правителям и судьям их обязанности, угрожая за отступление от них божьим судом, который приведет их к потере власти и мучениям в «вечном огне».

Обрисованную здесь ситуацию нельзя, однако, считать типичной для литературной деятельности в кругу солунских братьев. В целом для него была характерна четкая и последовательная ориентация на византийскую литературную традицию. Наибольший пиетет здесь испытывали к одному из крупнейших не только богословских, но и литературных авторитетов византийского мира — богослову и писателю IV в. Григорию из Назианза, о чем говорят и многочисленные цитаты из сочинений Григория и воспроизведение характерных для его творчества тем и образов в памятниках кирилло-мефодиевского круга. Некоторые памятники, как, например, канон св. Димитрию — патрону Солуни, родного города Кирилла и Мефодия, довольно точно следуют не только по форме, но в значительной мере и по содержанию соответствующим византийским образцам. Но даже в таком наименее самостоятельном произведении обнаруживаются черты, связанные с той особой ситуацией, в которой оказались солунские братья и их ученики в Великой Моравии, — составитель канона, обращаясь к святому, говорил о бедах, грозящих его почитателям, ходящим по чужим землям, от еретиков и «трехязычников» — сторонников учения о трех «сакральных» языках (греческом, латинском и еврейском), к числу которых славянский не принадлежал.

Действительно, с самого прихода солунских братьев в Моравию в 60-х гг. X в. они и их ученики, как пришедшие из Византии, так и присоединившиеся к ним мораване, с самого начала должны были бороться за сохранение славянской письменности против немецкого духовенства и преодолевать недоверие римской курии и моравской знати к этому невиданному в латинском мире «новшеству». Все это ставило славянских книжников в Великой Моравии перед необходимостью доказать (следуя понятиям и представлениям своего времени) закономерность появления славянского письма и его необходимость как единственного эффективного средства духовного просвещения язычников-славян. Так как подобная ситуация не имела прецедентов в прошлом, то и при решении такой задачи приходилось искать оригинальных решений. Для понимания возникавших в этот период памятников важно отметить и другое: сознание значительности происходивших событий — приобщения нового огромного многоплеменного славянского этноса к христианскому учению и христианской культуре — было источником мощного духовного и этносоциального напряжения и подъема, и внимание первых славянских книжников через голову современной им византийской традиции закономерно обращалось к памятникам героической эпохи утверждения христианства в языческой Римской империи (в этом был и один из важных стимулов интереса к творчеству Григория из Назианза — современника последней языческой реакции и окончательного торжества христианства).

Стремление дать литературное выражение своему осмыслению событий и одновременно защитить дело славянской письменности привело к появлению одного из первых памятников славянской поэзии — «Прогласа», стихотворного введения к славянскому переводу евангелия, написанного, вероятнее всего, самим Кириллом-Константином. Исследование этого большого (110 стихов) стихотворения позволило выявить многочисленные связи между ним и аналогичными по жанру памятниками византийской поэзии — по совпадению некоторых общих идей, сходству многих литературных приемов и даже по структуре стиха (двенадцатисложник с цезурой после пятого, иногда — седьмого слога, которым написан «Проглас», возник явно под воздействием ямбического двенадцатисложника греческой дидактической поэзии), в целом, однако, оно является глубоко оригинальным творческим произведением.

Его автор обращается к «народам Словенским» со страстным призывом услышать посланный им от Бога дар — «слово», чувственное воплощение божественной мудрости, пришедшее к ним в виде понятных для них «букв» и запечатленное в «книгах». Восприняв это «слово», славяне от «скотского жития» во «тьме», подобного духовной смерти, пробудятся к духовной жизни и, преодолев соблазн грешного мира, придут к райскому блаженству. На радостном, но трудном пути к спасению надежным оружием для борьбы с дьяволом и соблазнами мира

послужит мудрость, изложенная в «книгах» не на чужом, а на родном, понятном славянам языке.

Это смысловое содержание памятника реализуется в чередовании ряда ярких не только зрительных, но и звуковых образов, рисующих картину мира, пребывавшего в бездуховной тьме, а теперь пронизанного божественным светом, и мертвого поля человеческой души, оплодотворенного ныне божественным Словом. При создании этих образов автор широко использует эвфонию, прибегает к аллитерации и особенно к подчеркнутым анафорам. Созданные Константином-Кириллом поэтические образы, использованные для этого приемы организации славянского языкового материала, послужили образцом для новых опытов создания славянских поэтических произведений, предпринятых славянскими книжниками уже на почве Первого Болгарского царства.

Если в «Прогласе» прежде всего находило свое выражение эмоциональное восприятие и осмысление грандиозного значения происходящих событий, а полемический момент (божественное Слово может быть передано славянам лишь на понятном им языке) находится все же на втором плане, то он решительно выступает вперед в первых крупных славянских прозаических произведениях, написанных в Великой Моравии в 70–80-х гг. IX в., пространных житиях Кирилла и Мефодия. К середине IX в. жанр жития святого в византийской литературе, на которую в первую очередь ориентировались солунские братья и их окружение, был давно и хорошо разработан, в общих рамках жанра выделился ряд подвидов со своими характерными чертами (житие мученика, житие святителя и др.). Византийские агиографические тексты были несомненно хорошо известны создателям житий², использовавшим ряд клише, характерных для этого жанра. В целом, однако, как показали исследования, жития по своим формальным особенностям заметно отличаются от византийских образцов. Это своеобразие объяснялось прежде всего той особой задачей, которую стремились решить составители житий, — культ солунских братьев должен был явиться мощным оружием защиты их дела — славянской письменности; святость героя должна была служить доказательством святости его дела.

Особым своеобразием в рамках агиографического жанра отличается Пространное житие Константина. Главная отличительная черта героя — здесь не благочестие, не презрение к мирским благам и подвиги аскетизма, а его чудесное соединение с Мудростью — Софией, носителем и выразителем которой он становится на своем жизненном пути. В

² Точных данных об авторстве этих памятников не имеется. Некоторые исследователи приписывали авторство одного или даже обоих этих памятников наиболее известному ученику Кирилла и Мефодия, Клименту Охридскому. В настоящее время преобладает точка зрения, что оба памятника не могли быть написаны одним лицом и вопрос об их авторстве должен быть оставлен открытым.

соответствии с законами жанра герой совершает чудеса, но и они крайне своеобразны — это небывалые успехи в изучении «наук», мгновенное усвоение незнакомых языков и систем письма. Жизненная миссия, на которую направил героя Бог, наделив его мудростью, это борьба за утверждение христианского учения и его распространение среди не знающих Христа народов в борьбе с представителями иных конфессий. Житие включает в себя обильные, заметно отличные по стилю от остального повествования извлечения из полемических сочинений Константина, направленных против византийских иконоборцев и арабских и еврейских богословов. Этот ряд текстов завершается полемическим выступлением Константина против противников славянского письма. Тем самым латинские и немецкие священники оказывались в одном ряду с еретиками и врагами христианства. Наконец, финал памятника — описание торжественной встречи Константина в Риме — должен был свидетельствовать о признании и его заслуг, и славянского письма. Так особая задача, стоявшая перед создателем произведения, определила оригинальность и образа героя, и композиции произведения. Сам литературный стиль памятника отличался большим разнообразием — от прозаического, несколько суховатого изложения в одних пассажах вплоть до торжественной ритмизированной ораторской речи в наиболее важных местах и вкраплений (сравнительно недавно опознанных и выделенных) стихотворных фрагментов. Таким образом, уже первый крупный памятник славянской прозы представлял собой сложное целое, сочетавшее в себе черты литературных произведений разных жанров и разных стилей изложения.

Заметно отличается от византийских образцов и житие Мефодия, задуманное как дополнение и продолжение жития его младшего брата. Представляющее по своему сюжету жизнеописание святителя, житие не содержит развернутой характеристики его пастырской деятельности. Вместо нее памятник включает в себя ряд эпизодов, свидетельствовавших о присущем святому пророческом даре и о почтении, каким он пользовался со стороны папы, византийского императора и короля франков, несмотря на наветы клеветников. Клеветниками были немецкие священники в Моравии, которые выступали против славянского письма и выражали сомнения в правоверии Мефодия. Жизнеописание героя как раз и должно было показать несостоятельность этих обвинений. Именно поэтому вводной частью жития стало «исповедание веры» Мефодия, данное им при вступлении в епископскую должность и одобренное Римом. И здесь, как видим, оригинальные черты памятника связаны с решением главной, стоявшей перед славянскими книжниками задачи, — защиты славянской письменности и зарождавшейся славянской письменной традиции.

Все сказанное выше дает возможность дать следующую общую оценку того краткого, но яркого начального эпизода в истории славянских

литератур, каким явилась деятельность книжников кирилло-мефодиевского круга в Великой Моравии. Благодаря их усилиям история славянской письменной традиции началась сразу с создания не только подражаний иноземным образцам, но и ряда крупных оригинальных произведений, выделяющихся своеобразными чертами смыслового содержания, композиции, стиля. Появление этих оригинальных произведений стимулировалось, однако, той чрезвычайной ситуацией, в которой оказались славянские книжники в Великой Моравии. Поэтому их произведения определили последующее развитие славянской письменности и литературы в той мере и там, где приходилось вести борьбу за сохранение славянского письма или за достижение равноправного положения с латинской или греческой письменностью. Там же, где такая угроза отсутствовала и вопрос о сохранении славянского письма не стоял на первом плане, развитию славянской литературы предстояло пойти по пути творческого освоения тех типичных черт чужого литературного наследия, которые бы отвечали формирующимся культурным потребностям славянских обществ.

Созданные в Великой Моравии литературные произведения оказались затем у истоков чешской литературной традиции, повлияв на создание ряда памятников в древней Чехии. Они были также перенесены учениками Кирилла и Мефодия в Первое Болгарское царство, где оказали влияние на создание первых оригинальных произведений древнеболгарской литературы.

Болгарская литература в IX–XII столетиях

Первые оригинальные литературные произведения были созданы в Болгарии в 80-х годах IX в., то есть в то время, когда в стране стала распространяться славянская азбука и славянские переводы богослужебных книг. Главную роль в создании здесь первых оригинальных литературных произведений сыграли ученики Кирилла и Мефодия, нашедшие приют в Болгарии после бегства из моравских земель. На новой родине творческая деятельность учеников солунских братьев развернулась в полную силу. Именно с их именами связано возникновение первых болгарских литературно-книжных центров в Плиске, Преславе и Охриде. Среди кирилло-мефодиевских учеников наиболее ярко проявили себя Климент, рукоположенный вскоре в епископы Охрида, Константин, возглавивший епископскую кафедру в Преславе, и Наум, посланный впоследствии князем Симеоном в Охрид. Принадлежавшие по положению к верхам болгарского духовенства, они были захвачены стремлением к христианскому просвещению еще недавно языческого населения. Этой цели должно было служить и введение богослужения на славянском языке,

и проповедь на нем, обращенная ко всем посетителям христианского храма. Этой целью определялась и направленность их литературного творчества.

Ученики Кирилла и Мефодия не только переводили с греческого необходимые богослужебные тексты, но и вносили свой вклад в меняющуюся литургическую практику. Объем этого вклада уточнить чрезвычайно трудно, ибо древнеславянские книжники придерживались принципов анонимного и коллективного творчества — традиций, пришедших в славянский мир из литератур христианского Рима и Ближнего Востока. Воспринимая Бога как единственного и всеобъемлющего Творца, славянские книжники считали себя простыми комментаторами и проводниками нисходящего свыше Слова. Отсюда полное отсутствие у них чувства личного авторства, в том числе при компилировании или подражании своим предшественникам.

Все это прекрасно может быть проиллюстрировано на примере перевода с греческого Триоди — сборника богослужебных песнопений от «недели мытаря и фарисея» до «недели всех святых». Он стал складываться с VII столетия и постоянно пополнялся песнопениями лучших гимнографов Византийской империи. Сравнительно недавно удалось выявить и славянских соавторов Триоди, а также другого сборника — Праздничной Минеи. Ими выступили книжники Константин и Климент, которые зашифровали свои имена в акростихах песнопений, посвященных Великому Посту, предпразднествам Рождества Христова и Богоявления и др. Оригинальные части славянской Триоди и Минеи весьма внушительны и насчитывают несколько сотен песнопений. Их создатели обращались к опыту предшественников: некоторые стихиры Константина были навеяны творчеством Феодора Студита, а Климент искусно подражал «ангельским стихирам» Романа Сладкопевца.

Гимнографическое творчество кирилло-мефодиевских учеников не исчерпывалось пополнением Триоди и Праздничной Минеи. Для Общей Минеи Климент Охридский составил службы пророку, апостолу, святителю, преподобному отцу, мученику, мученице и, кроме того, каноны Евфимию Великому, Ризе и Поясу Богородицы. Константин Преславский и другой ученик солунских братьев пресвитер Наум написали каноны архистратигу Михаилу и апостолу Андрею. Ряд гимнографических сочинений был призван сакрализовать славянскую азбуку и апостолов славянского просвещения Кирилла и Мефодия. С этой целью были созданы службы Кириллу, Мефодию и общая служба солунским братьям, атрибутируемые Константину Преславскому и Клименту Охридскому.

Подвиг апостолов славянства поднимается гимнографами на невиданную высоту. Они сравниваются с солнцем и звездой, которые своим светом осветили всю Вселенную и рассеяли мрак неведения у народов на юге и севере, на западе и востоке. Святость славянской азбуки подкрепляется воспеванием того, как Кирилл, словно «драгоценный би-

сер», извлек свои книги из пучины небытия и обогатил славянские «языки» Божьим Законом благодаря покровительству Духа Святого.

Уже в это раннее время первые славянские писатели сумели не только передать адекватными языковыми средствами развитой и сложный язык византийской религиозной поэзии, но и создать оригинальные произведения, не уступающие по своим достоинствам творениям самых прославленных византийских гимнографов.

Быстрая христианизация населения Болгарии была немислима без церковной проповеди. Наиболее плодотворным автором в этом жанре зарекомендовал себя Климент Охридский, составивший несколько десятков учительных и похвальных слов. Сообразуясь с уровнем паствы, Климент сознательно избегал сложности и замысловатости при создании подобных сочинений. Византийский биограф Климента писатель XI–XII вв. Феофилакт писал позднее, что подвижник «составил на все праздники простые и ясные слова — не сложные, не требующие осмысления, а доступные даже самому неискушенному из болгар». По своей тематике климентовские слова первого вида подразделяются на общие и слова-образцы. В первых речь идет о христианских праздниках или прославленных подвижниках. Таковы слова о святой неделе, Григории чудотворце, великомученике Георгии, евангелисте Марке и др. В них также давались наставления, как вести себя перед причастием, покаянием, исповедью, рассказывалось о религиозных таинствах. Слова-образцы имеют универсальный характер и объясняют, что нужно говорить в подходящем случае об апостоле, пророке, преподобном отце, мученике и т. д. Их имена книжник обычно не называет, а лишь дает указание священнослужителю: «назови имя».

Похвальные слова Климента, так же, как общие, касались наиболее известных библейских подвижников и христианских праздников: Слово о пророке Захарии и зачатии Иоанна Предтечи, похвалы Клименту Римскому, архангелам Михаилу и Гавриилу, Воскресению Лазареву, Успению Богородицы и др. При написании слов Климент Охридский следовал византийским композиционным моделям и стилистическим образцам, но не просто копировал их, а творчески варьировал в зависимости от темы и обстоятельств произнесения слова. Границы между его похвальными и учительными словами не всегда отчетливы, порождая колебания в определении их жанра. Это ощущалось уже древнеславянскими книжниками при составлении рукописных сборников. В одних случаях слово на Пасху, например, озаглавливалось ими как поучение, в других — как слово похвальное. Да и сам Климент, по всей вероятности, переделывал свои сочинения, превращая поучения в похвальные слова и наоборот.

Истинным шедевром древнеболгарской литературы является климентовское «Слово похвальное Кириллу». Если обычно в гимнографических сочинениях авторские строчки, в соответствии с законами жан-

ра, постоянно перемежаются со стихами и вставками из творений других гимнографов, то здесь авторская самостоятельность в реализации замысла смогла осуществиться сполна. Это произведение Климента — настоящий гимн славянскому первоучителю, пронизанный чувством безграничной любви и восхищения. Сравнивая Кирилла с орлом (христианский символ евангелиста Иоанна), книжник ставит великого славянского просветителя вровень с апостолами и даже выше. «Если отдать должное его трудам и странствиям, — восклицает Климент, — то нет никого более достойного такой похвалы! Ибо хоть и воссиял он позже других, но всех превзошел... Какое место осталось для него неведомым и не освятилось его стопами? Какое искусство осталось непознанным его блаженной душе? Ибо всем народам доступно раскрыл он сокровенные тайны словесных форм: одним — письменами, другим — учением». Книжник «блажит» (славит) не только дело своего учителя, но и его физический и духовный облик: источавшие духовную сладость уста Кирилла; его богогласный язык, искоренивший многобожное заблуждение; его златозарные очи, от коих воссиял свет богоразумия; его богодвижимые персты, коими писалась народу свобода от духовного ига; его светозарные ноги, коими обошел учитель весь мир. Органичность и художественная завершенность произведения свидетельствуют о том, что оно было создано на одном дыхании в минуты высшего творческого вдохновения.

Этот пример показывает, что простота построения и изложения ряда литературных произведений этого раннего времени объясняется не неумелостью их авторов, а сознательным стремлением сделать свое творчество понятным для непросвещенных людей.

Задаче религиозного просвещения служило и «Учительное Евангелие», составленное Константином Преславским на основе сочинений христианских писателей. Оно содержало в себе 51 толковую беседу на все воскресные дни. Композиция бесед проста и незатейлива, они, как правило, строятся из краткого введения в форме вопроса, толкования и заключения. Беседы предназначались для чтения в церкви и должны были легко доходить до сердца новообращенных христиан. В них часто используются прямые обращения к пастве и содержатся призывы крепить веру, хранить благочестие, не забывать о милосердии, помнить о том, что добродетели помогают обрести вечное блаженство. Для одной из бесед Учительного Евангелия до сих пор не найдено византийского протографа и не исключено, что она была написана самим Константином Преславским.

Упомянутые нами памятники относятся к литературе, непосредственно связанной с церковным бытом. В составе богослужебных сборников они переходили в зарождавшиеся литературы других славянских стран, и у них имелось гораздо больше шансов дойти до нашего времени, чем у произведений полусветского и светского характера, по-

мещавшихся в четвѣх сборниках и бытовавших порой в единичных списках. Трагическая история болгарского народа, перенесшего в общей сложности почти семь веков чужеземного владычества — сначала византийского, а затем и османского, не могла не сказаться на судьбе рукописей. Рукописи гибли и уничтожались. По этой причине от некогда богатейшего болгарского рукописного наследия уцелели только отдельные фрагменты.

Фрагментарно сохранилась, например, древнеболгарская агиография. По аналогии с византийской житийной литературой в Болгарии должны были возникнуть агиографические повествования, посвященные князю-крестителю, высшим церковным иерархам, основателям монастырей, аскетам-пустынникам, мученикам, пострадавшим за Христа от язычников, и другим традиционным житийным героям. И действительно, болгарскими книжниками были созданы жития князя Бориса, при котором страна приняла христианство; основателя монастырей и религиозного просветителя епископа Климента Охридского; пустынника Ивана Рильского (ок. 876–946 гг.), подвизавшегося в горах северо-западной Болгарии; царя Петра (927–969) — известного мецената и автора произведений в духе монашеской аскезы. Однако ни один из этих памятников до нас не дошел. В том, что они существовали в прошлом, сомневаться не приходится: их упоминают древние писатели, извлечения из них вливались в другие сочинения или бытовали в более поздних рукописях в виде отрывков.

Здесь уместно привести так называемое житие Наума, которое, по мнению ученых, является отрывком из древнейшего несохранившегося жития Климента Охридского. Оно лишено традиционного вступления с описанием детства и совершенствования подвижника на пути благочестия. Читателю не понятно, как Наум очутился в Болгарии, поскольку о моравской миссии Кирилла и Мефодия не сказано ни слова. Повествование начинается с отправки подвижника князем Симеоном в Македонию, чтобы заменить Климента, рукоположенного в епископы. Кто такой Климент и где он находится, агиограф также не объясняет. Все это становится понятным при условии, что перед нами отрывок какого-то гораздо более обширного целого. И действительно, далее агиограф, упоминая, что об этом уже писал ранее, рассказывает о судьбе учеников Мефодия после его смерти и Божьим наказанием, постигшем Моравию за ереси и беззаконие. Известия о деятельности Наума занимают в житии всего несколько строк. Наум основывает монастырь св. Архангелов у Охридского озера, занимается семь лет подготовкой учеников, затем принимает монашеский чин и умирает.

Незавидная участь постигла и древнеболгарские летописи, которые практически до нас не дошли. Местную историческую традицию отчасти сохранил «Именник болгарских ханов», возникший, по всей вероятности, еще в дописьменный период. Вначале, видимо, существова-

ло устное предание или на скальной протоболгарская надпись на тюркском языке, которая была высечена с использованием букв греческого алфавита. В дальнейшем «Именник» был переведен на славянский и сделался достоянием славянской книжности. Памятник содержит краткие исторические справки о сменявших друг друга 13-ти болгарских ханах: имя, число прожитых лет или лет правления, указание на род, от которого вели свое происхождение ханы, а также протоболгарское название года вступления на престол. Некоторое разнообразие этому скудному перечню придает известие о том, что первые пять ханов правили за Дунаем и брили головы в знак зависимости и лишь шестой по счету (Аспарух) переправился через реку, сделавшись правителем новых земель.

Несмотря на свою краткость, «Именник» представляет ценность для истории болгарской литературы по нескольким причинам. Он являет собой яркий образец переходов устных сказаний дописьменной поры в литературу и служит примером синтеза протоболгарской языческой культуры со славянской христианской.

Другой летописный памятник, сохранившийся на болгарской почве, — «Историкии» Константина Преславского — был составлен около 893–894 г. на основе «Летописца вскоре» византийского патриарха Никифора. В нем перечислялись имена и годы правления некоторых библейских, персидских, греческих и византийских властителей от «сотворения мира» до византийского императора Льва Философа (886–912). Перечень владык порой прерывается в нем объяснением, как при помощи солнечного и лунного кругов исчислять день наступления Пасхи. Византийский текст автор обогащает дополнениями, непосредственно касающимися болгарской истории.

Как и в случае с «Историкиями» Константина Преславского, проведение границ между переводными и оригинальными памятниками древнеболгарской литературы иногда бывает весьма затруднительным. Болгарские книжники обычно не переводили сочинения византийских авторов дословно. Они сокращали и переделывали произведения своих предшественников, дополняя их собственными оригинальными вставками и вкраплениями. Эта традиция сотворчества в конце IX — начале X в. получила литературно-эстетическое обоснование у болгарского писателя Иоанна Экзарха. Составляя «Шестоднев» — компилятивный свод сочинений античных и византийских авторов, книжник снабдил его поэтическим Прологом (Введением), где сравнил написание произведения с возведением дворца, для которого со всех сторон собираются мрамор, кирпич и другие дорогостоящие строительные материалы. Свой личный вклад в созидание такого дворца Иоанн Экзарх уподобил жалким соломе и прутьям. Но эти слова были лишь данью христианской смиренности, которую испытывали книжники в подобных ситуациях. В действительности же его оригинальные дополнения не уступа-

ют по мастерству соседствующим в сборнике статьям. Кроме Пролога, Иоанн Экзарх поместил в «Шестодневе» великолепное описание дворца Симеона в Преславе. Живописно обрисовав величественность строения, книжник поведал и о том трепете и восхищении, которые охватывают простолюдина или странника, когда они сподобливаются узреть самого правителя, восседающего в роскошной мантии в окружении богато разодетых бояр.

Своеобразными драгоценными обрамлениями сборников текстов, почерпнутых из византийской христианской традиции, выступают и такие образцы древнеболгарской поэзии, как «Азбучная молитва» и «Похвала царю Симеону». Они скромны по объемам, не превышающим 30–40 стихотворных строк. В них использован двенадцатисложный стих с цезурой после пятого или седьмого слога (в «Похвале» цезура свободная). Специфика каждого из произведений определенным образом соотносится с особенностями тех сборников, в которых они помещались. «Азбучная молитва» предвляла «Учительное Евангелие» и была призвана помочь будущему читателю запомнить славянскую азбуку, поскольку ее стихи начинались с очередной буквы славянского алфавита. Ее автор Константин Преславский молит Бога дать ему силы на завершение его благого дела, славит славянское племя, устремившееся в духовный полет. «Похвала царю Симеону» помещалась в начале «Изборника» и воспевала болгарского властителя, по поручению которого он был переведен. Если первый памятник тесно связан с религиозной поэзией кирилло-мефодиевского круга, то «Похвала» — вполне светское сочинение. Создавший ее анонимный книжник делает акцент не на христоловности царя, а его ученолюбии и любви к книгам. Симеон, «словно добродетельная пчела», заполнил книгами свой дворец, он — «новый Птолемей», оставивший по себе вечную память «многочестными божественными книгами», он вразумляет бояр, изливая пред ними свои мысли будто некий сладкий мед.

Приведенные выше памятники создавались книжниками, которые трудились в официальных скрипториях, существовавших при царском дворе, крупных монастырях и храмах. К их кругу, вероятно, принадлежал и автор «Сказания о письменах» болгарский писатель X в. Черноризец Храбр. Это сочинение возникло как отповедь на попытку некоторых провизантийски настроенных болгар выступить против распространения славянской азбуки. Оно словно продолжает борьбу Кирилла с «триязычниками» и отстаивает апостольское дело солунских братьев. «Славянские письмена святы, — пишет Черноризец Храбр, — и более достойны почитания, ибо их создал святой муж, а греческие — язычники-эллины». В защиту созданной Кириллом азбуки он приводит и иные весомые доводы. Греческая азбука более проста, но не столь совершенна, как славянская. Хотя первая насчитывает 24 буквы, а не 38, грекам тем не менее пришлось добавить к ней 11 двогласных.

Кроме того, ее составляли три человека и усовершенствовали многие другие, а славянскую азбуку создал один книжник — Кирилл. При обращении к тексту Сказания его воспринимаешь поначалу как филологический трактат. Однако по мере дальнейшего чтения памятника все более убеждаешься, что это впечатление ошибочно. Прямые обращения автора к читателю, использование им риторических вопросов и яростный накал его полемики неопровержимо свидетельствуют, что перед нами — первое славянское светское публицистическое сочинение.

Интересным памятником агиографии, записанным первоначально в греческой среде, но быстро ставшим частью древнеболгарской литературы, является «Сказание о железном кресте» — произведение, созданное в первой половине X в. Центральный рассказ этого нарративного цикла о чудесах, совершенных крестом, — «Чудо о болгарине» — скорее историческое повествование, чем описание чуда. Чудесное избавление в нем героя благодаря молитве св. Георгию — лишь одна из сюжетных линий, но отнюдь не самодовлеющая. Гораздо больше внимания автор отводит освещению событий болгарской истории: крещению страны князем Борисом, искоренению язычества, неоднократным войнам царя Симеона с уграми. Да и само чудо преподносится читателю не с сакрально-возвышенной, а с заземленно-бытовой интонацией. Спасаясь в битве от неприятельской конницы, болгарин едва не погибает из-за сломавшего ногу коня. Но после молитвы героя буланы мчатся дальше как ни в чем не бывало, унося седока от преследователей. И лишь спустя время, когда по пророчеству св. Георгия животное околело в точно предсказанный срок, болгарин разгадывает тайну своего избавления от неминуемой смерти. Он обнаруживает невесту откуда взявшиеся три железных обруча, которые стягивали поврежденную ногу коня под кожей. Из обручей болгарин приказал выковать крест, сотворивший многие чудеса.

Географическая и культурная близость Болгарии к Византии способствовала усвоению от последней не только сочинений, официально одобренных церковью, но и апокрифов. Желая предотвратить распространение апокрифической литературы, церковь издавала «индексы» — списки запрещенных авторов и книг. Попал в них и болгарский писатель X в. пресвитер Иеремия, написавший увлекательную «Легенду о крестном древе». Творчески скомпоновав ряд византийских апокрифических сказаний и добавив к ним свои собственные, книжник создал захватывающую историю о ветхозаветных и новозаветных лицах и событиях. Болгарский читатель легенды получал ответы на многие вопросы, которые возникали у него при чтении Священного Писания или святоотеческой литературы. Он узнавал, где и когда выросло древо, из которого затем изготовили крест для распятия Иисуса Христа, или каким образом была освидетельствована непорочность девы Марии, уже имевшей Сына; ему рассказывалось, как Иисус помог уставшему паха-

рю обработать ниву, или что случилось с главой Адама после смерти. Произведение пресвитера Иеремии обладало открытой композиционной структурой, в которую при желании можно было включить новые эпизоды и сцены, дополняющие повествование. Впоследствии к нему творчески обращались многие средневековые книжники. На этом примере хорошо видны такие черты древнеболгарской литературы, как стремление к христианскому просветительству и умение усвоить и использовать нормы и навыки византийской литературной традиции.

К апокрифической литературе непосредственно примыкает и богомильская книжность, возникавшая в результате движения болгарских богомилов. Оно началось в X в. и довольно быстро приобрело широкий размах. Это было умеренное дуалистическое учение, уходившее своими корнями в еще более древние «ереси»: павликианство, манихейство и месалианство. Богомилы выдвинули свои космогонические, христологические и эсхатологические концепции, отличавшиеся от церковно-официальных. Они выдвинули свои версии происхождения мира, человека, появления Христа на земле и людской участи после Второго Пришествия. Все видимое и материальное — землю, ее физическое и общественное устройство с царем, боярами, церковью — богомилы объявляли плодом деятельности дьявола, низвергнутого с небес со своими подручными за разговор против Бога. Ими признавалось только духовное, и прежде всего душа, которую Сатана не мог вдохнуть в созданные им тела Адама и Евы, упросив сделать это Бога. На земле, таким образом, царит власть Сатаны, конец которой наступит лишь после Второго Пришествия.

Богомилы подвергали критике духовенство, официальные религиозные символы и церковные обряды. Они не признавали церкви, храмов, отвергали литургию, крест, иконы, причастие и церковный брак. Они отрицали культ христианских святых, почитание Богородицы, существование чудес. Из всего Священного Писания богомилы чтили только Евангелие и молитву «Отче наш».

Естественно, что богомилы преследовались церковными и светскими властями. Наиболее ярых проповедников богомилства сжигали на кострах, их имена предавались анафеме на церковных соборах, их книги повсеместно запрещались и уничтожались. Неудивительно поэтому, что сочинения богомилов до нашего времени почти не дошли. Благодаря распространению их учения за пределы Болгарии, фрагменты богомильской книжности уцелели на неславянских языках. Это «Катарский требник», сохранившийся в списке XIII в. на провансальском языке, и «Тайная книга», переведенная на латинский в XII в. Первый памятник представляет собой образец бытовой письменности, связанной с еретической обрядностью. Второй — по праву считается «библией богомилов». Повествование в нем строится на вопросах любимого Иисусова ученика Иоанна во время Тайной вечери и ответах на них Христа. По форме «Тайная книга» напоминает каноническое «Открове-

ние Иоанна Богослова», но речь в нем ведется не о грядущем конце света, а о космогонической и богословской системе богомилов, излагаемой категорично с непреложностью библейских истин.

Больше всего данных о еретическом учении богомилов обнаруживается в «Беседе против богомилов» болгарского писателя X в. Козьмы Пресвитера. Это сочинение состоит из двух больших частей. В первой из них разворачивается острая полемика с богомилами. На славянской почве Козьме первому пришлось вести литературную полемику с носителями идейно чуждых взглядов, не опираясь на готовые византийские образцы. Из этого испытания автор вышел с честью. Стоит отметить, что поскольку еретики отвергали авторитет отцов церкви, то Козьма не обращался к их сочинениям, доказывая неправоту еретиков ссылками на те новозаветные тексты, которые те сами признавали. Вторая часть адресована главным образом белому и черному духовенству. Она тематически связана с первой, поскольку Козьма старается оградить своих собратьев от причин, ведущих к «ереси». Он усматривает их в падении нравственности, невежестве, лени, корыстолюбии и другой «греховности» монахов и священнослужителей. Объектом критики служит не только духовное, но светское сословие. Писатель бичует надменность, скупость и горделивость светских феодалов. Смелость обличения существующих пороков заставляет думать, что Козьма, очевидно, был пресвитером при царском дворе.

Жанровой форме «Беседы» присуща своеобразная двуслойность. Это произведение объединяет в себе апологето-полемическую и гомилетическую традицию. Не случайно в первой его части чувствуется дух полемических слов против ариан Афанасия Александрийского, а во второй ощущается воздействие поучений и нравоучительных слов Иоанна Зластоуста.

После завоевания Болгарии Византией естественный ход развития болгарской литературы нарушился. Установление византийского владычества (1018–1186) привело к упразднению болгарской государственности. Изменился и статус болгарской церковной автокефалии, преобразованной из патриархии в архиепископство. Судьба прежних литературных центров — Преслава и Охрида — оказалась различной. Первый из них практически прекратил свое существование. Участь Охрида была менее трагичной. Он превратился в болгарскую религиозную столицу и престольный град болгарского автокефального архиепископа. Однако здесь, как и во всей стране, возможности национального литературного развития весьма сузились после введения богослужения на греческом языке и постепенной замены болгарских священнослужителей византийскими. Все это повлекло за собой исчезновение типа элитарного книжника, переводившего и творившего на славянском языке по заказу представителей светской и церковной власти. На смену ему пришел другой тип писателей — образованных пришлых византийцев, которые

писали по-гречески, но в определенной мере ориентировались на духовные потребности местной церкви и паствы. В своем творчестве такие книжники использовали славянские литературные памятники и объективно способствовали дальнейшему развитию болгарской литературы. Ряд их произведений был переведен на славянский и сделан доступным даже читателям, не знавшим греческого.

Наиболее выдающимся из этих писателей был византиец Феофилакт Охридский, стоявший во главе Охридского архиепископства (1084–1107). В историю византийской литературы он вошел как один из наиболее блестящих, образованных и плодовитых авторов. Его перу принадлежат экзегетические, догмато-полемические, нравственно-воспитательные, исторические и гимнографические сочинения. До назначения на архиепископский престол он был патриаршим дьяконом церкви св. Софии в Константинополе, наставником одного из императорских отпрысков. За свое красноречие он получил титул магистра риторики и обучал ораторскому искусству византийских книжников. Возглавив Охридское архиепископство, Феофилакт отстаивал его самостоятельность, выступая против вмешательства в «болгарские дела» византийских столичных сановников. Он стремился повысить значение Охрида как самостоятельного религиозного центра не только тонкой дипломатией, но и прославлением местных подвижников. В этой связи им были написаны житие Климента Охридского, служба святому и житие Тивериупольских мучеников.

Созданное им житие Климента Охридского или так называемая «Болгарская легенда» — один из интереснейших источников о жизни и деятельности славянских первоучителей и их учеников. При написании этого сочинения Феофилакт обильно черпал сведения из недошедшего до нас славянского жития Климента и устных преданий о славянских просветителях Кирилле и Мефодии.

Болгарская литературная и устная традиция использована и при написании Феофилактом жития Тивериупольских мучеников. Это сочинение, очевидно, предназначалось для заполнения известной лакуны в болгарской национальной литературе, ибо мученический жанр до этого был представлен в ней переводными житиями страдальцев за веру Христову, принявших кончину вне болгарских земель и в отдаленные времена. Феофилакт как бы устраняет этот недостаток, избирая местом действия в своем произведении Македонию — город Тивериуполь (Струмицу), где находят пристанище от гонений на христиан пятнадцать подвижников. Мученики символизируют собой почти весь социальный состав феодального общества. Среди них были епископы, пресвитеры, дьяконы, монахи, бывший воин; они подавали пример рачения за христианство различным социальным группам местного населения. Зачиная рассказ с эпохи римских императоров Константина Хлора и его сына Константина Великого, Феофилакт постепенно переносит

сится в близкое прошлое, повествуя о переправе болгар через Дунай, расселении их на завоеванных землях, крещении при князе Борисе и утверждении христианства при его сыновьях Владимире и Симеоне. Не преминул упомянуть он и о подвижнике из болгарской среды — мученике по имени Энравота, казненном за приверженность к Христу по приказу своего брата языческого хана Маламира. Большинство сведений о болгарской истории Феофилакт скорее всего позаимствовал из недошедшего до нас славянского жития князя Бориса и устных преданий, отголоски которых еще не стерлись в народной памяти. К сожалению, эти интересные по сообщаемым в них сведениям и яркие в литературном отношении произведения выдающегося византийского писателя не были переведены и остались неизвестными болгарскому читателю. Напротив, написанное Феофилактом «Толковое Евангелие» было позднее переведено с греческого и распространилось по всему славянскому миру. Его составлением он фактически выполнил ту задачу, которую намеревался, но не успел реализовать Константин Преславский.

Иной характер повествования имели создававшиеся в болгарских землях сочинения на языке славянском. Они, как правило, писались анонимными книжниками и не отличались изысканностью слога, возникая на стыке официально-книжной и народно-демократической тенденций. Эту линию развития болгарской литературы того времени прекрасно иллюстрирует «Народное житие Ивана Рильского». Его безымянный автор XII в. был достаточно образован и хорошо знаком с официально-книжной агиографической традицией. Описание подвигов пустынножителя Ивана Рильского иногда перекликается с житием знаменитого пустынножителя Антония Великого. Происходивший из бедной семьи Иван покидает родных и удаляется в непроходимые чащи, где изнуряет свою плоть постом и всенощными бдениями. Он обитает то в темной пещере, то на вершине высокой скалы, где непрестанно молится и борется с соблазнами дьявола. На знание автором жития образцов агиографической литературы указывает также использование житийных формул, библейских цитат и образцов. Среди персонажей произведения — ангел, приносящий с небес шиповник Ивану для пропитания, Иоанн Богослов, укрепляющий дух подвижника в минуты тяжелых испытаний, Божий глас, направляющий стопы святого на путь подвижничества.

Прослеживается в памятнике и фольклорный пласт. Об этом свидетельствуют прямые указания книжника, когда он говорит о следах ног и крови Ивана на скале, где того истязали бесы, или якобы сохранившемся и поныне отпечатке веревки, которой подвижник привязал к дубу единственного вола. Автор несомненно почерпнул эти факты из легенд, ходивших о святом в той местности, где тот подвизался.

В памятнике отсутствует традиционная заставка с описанием рождения и отроческих лет героя. Его начало просто и безыскусно: из страха перед Богом Иван «взял да оставил мирскую жизнь». Подвиж-

ник не остается подолгу на одном месте — он постоянно перемещается: из Рильской пустыни отправляется к горе Руен в местности Скрино, затем уходит к Пернику, потом оказывается на реке Струме, некоторое время живет на горе Витоше и снова возвращается в Рильскую пустынь. Хотя переходы Ивана совершаются главным образом по велению Божьего гласа, они, видимо, были связаны и с желанием подвижника обрести более спокойное безлюдное место. Люди не оставляют подвижника в покое. После ухода Ивана из дома они настигают его в поле и пытаются силой возвратить. Лишь после молитвы святого преследователи ретируются, но отбирают у него вола, которого тот взял с собой. Разыскивает Ивана в пустыни и его подученный дьяволом брат. Он бьет, унижает и осыпает подвижника проклятиями, требуя отдать назад сына, который тайком сбежал из дома, решив присоединиться к пустынножителю. Больше всего святому досаждают дьявол. Это он науськивает на него брата, является в образе ангела с искушением, принимает личину разбойников, которые истязают Ивана, волочат его по острым камням и сбрасывают со скалы. Но пустынножитель каждый раз упорно карабкается по скальной крутизне именно там, где его сталкивают. Эти пассажи отчасти походят на истории о бесовских наваждениях из патериков, в которых также ощущаются фольклорные начала.

Явно легендарное происхождение имеет и эпизод встречи Ивана с царем Петром. Прослышав о подвижнике, царь посылает ловчих на поиски святого, а затем сам отправляется в путь, чтобы лично его узреть. Однако из-за непроходимости горных круч свидание не состоялось. Подвижник и царь лишь подали друг другу знаки (царь раскинул шатер на одной из горных вершин, а Иван на соседней явил столб дыма, устремившийся к небу) и обменялись взаимными поклонами.

Помимо агиографии и гимнографии продолжали развиваться в болгарских землях в период византийского владычества и некоторые другие литературные жанры. Несколько неожиданное направление приобрела эволюция апокрифов. В условиях ига чужеземцев они стали выполнять роль прервавшегося официального летописания. Здесь прежде всего следует назвать «Болгарскую апокрифическую летопись», датированную приблизительно концом XI — началом XII в. Заставка произведения следует известному апокрифу о вознесении пророка Исайи на небеса, где Божий глас возвестил ему о последних годах рода человеческого. В дальнейшем, однако, пророк Исайя приводит болгар на их новую родину на Дунае, а затем перед читателем разворачивается полная вымысла история царствий мифических и реально существовавших болгарских властителей. В апокрифической летописи смешаны различные исторические эпохи, нарушена генеалогия правящих династий, неверно переданы годы правления отдельных царей. Не имея ценности как исторический источник, летопись интересна в другом отношении. В ней идеализируется былое время, когда страна еще не утратила поли-

тической независимости после поражения от византийцев. Болгарский царь Борис обрисован как благочестивый и благоверный правитель. Такими же качествами наделен и царь Петр, при котором на болгарской земле якобы наступило полное изобилие и достаток. Размеры дани, взимавшейся при царе Симеоне, по словам анонимного автора, были чисто символическими: пучок пряжи, ложка масла и одно яйцо в год. Главное занятие царей — не война, а созидательная деятельность. Они возводят города и крепости, строят монастыри и храмы. Предания, созданные на материале национальной традиции, переплетаются в одно целое с легендарными рассказами о византийских императорах, которые под пером автора также становятся болгарскими царями.

Реальные события болгарской истории проглядывают, хотя и смутно, и в апокалиптических видениях-пророчествах, появившихся в Болгарии во второй половине XI–XII вв.: «Видение Даниилово», «Толкование Даниилово» и «Сказание Исайи о грядущих летах». Предсказания Даниила и Исайи касались обширного географического ареала, затрагивая будущие судьбы Иерусалима, Рима, Константинополя и других действительно существовавших или вымышленных царств. Для болгарского читателя, однако, наиболее захватывающими были те строки, где велась речь о грядущей участи родной земли, отдельных городов и местечек. Он узнавал о том, что случится в Средце (Софии), Бояне, на горе Витоше или кто из царей одержит победу в войнах с недругами и сколько лет просидит на престоле. Среди вереницы полуфантастических персонажей и событий угадываются фигура предводителя антивизантийского восстания Петра Деляна (1040–1041) и набеги задунайских печенегов в середине XI в., что позволяет отнести создание данных апокрифов к северо-западной Болгарии.

В апокрифах находили свое выражение и эмоциональные потрясения, испытывавшиеся людьми перед лицом смут и внешних вторжений, и надежды на прекращение этих бед благодаря чудесному вмешательству Бога, который пришлет своего избавителя.

Бытование апокрифов в период византийского владычества не ограничивалось западными болгарскими землями. Еще большее их количество ходило в восточной части бывшего болгарского царства. Многие переведенные прежде апокрифы перерабатывались болгарскими книжниками, приобретая при этом богомильскую окраску.

Анализируя развитие болгарской литературы XI–XII вв., очевидно, следует отметить, как ее особенность, явление своеобразного литературного симбиоза, когда произведения болгарских авторов включали заимствования из византийских апокрифов, а пришлые византийские писатели использовали и местную литературную традицию. В западных болгарских землях такое явление имело место и в XIII в., ибо и тогда византийское церковное влияние там не ослабло. Свидетельством тому служат краткое житие и канон Клименту Охридскому, написан-

ные византийским писателем Димитрием Хоматианом, бывшим главой Охридского архиепископства в 1216–1234 гг. В основу своих произведений Хоматиан положил сочинения своего предшественника Феофилакта Охридского, используя также и устные сказания о подвижнике. Он сильно сократил текст Феофилакта и отнесся с чрезмерным доверием к легендарным известиям о Клименте, отсюда — многие исторические несуразности в его сочинении. По словам книжника, Кирилл переводил Священное Писание без помощи своего брата, Папа Римский рукоположил Мефодия епископом не только Моравии, но и Болгарии, тот в свою очередь поставил епископом Иллирика и болгарских земель Климента, который крестил болгарского князя Бориса. В отличие от сочинений Феофилакта произведения Хоматиана были вскоре переведены болгарскими книжниками и тем самым сохраненная Феофилактом болгарская историческая традиция снова вернулась к болгарскому обществу.

Сфера распространения памятников, возникших в период византийского господства, ограничилась в основном территорией Болгарии и соседних сербских земель. Гораздо более широко были распространены сочинения писателей Первого Болгарского царства. Служившие задаче христианского просвещения народа, особенно актуальной в то время во всем славянском мире, эти произведения получили самое широкое распространение не только на Балканах, но и в Древней Руси. Они способствовали становлению своей литературной традиции в других славянских странах.

Зарождение сербской и хорватской литературы

Северо-запад Балкан был тем районом, где перекрещивались политические влияния, идущие от Византийской и Каролингской империй, и культурные влияния византийского и латинского круга. Это соперничество и взаимопроникновение разных политических и культурных традиций приводило к возникновению здесь явлений уникальных по своему своеобразию. Так, например, романские города на побережье Адриатического моря, в церковном отношении подчиненные Риму, в политическом плане всячески стремились сохранить свою связь с Византийской империей и подчеркивали свою лояльность по отношению к византийскому императору.

Своеобразие сложившихся здесь исторических условий наложило наиболее сильный отпечаток на идейную и культурную жизнь сербских земель уже в IX–X вв. По свидетельству византийского императора Константина Багрянородного, сербские княжества приняли христианство из Византии во второй половине IX в. в правление его деда, императора Василия I Македонянина. Однако этим далеко не был еще решен вопрос о

том, частью какого культурного мира, латинского или византийского, станут сербские земли. Известно, что в начале 70-х гг. IX в. Папа Иоанн VIII обратился к сербскому князю Мутимиру с предложением включить свои земли в юрисдикцию Моравского архиепископа Мефодия. Лишь позднее, не знаем точно когда, возникли церковные связи между континентальной Сербией и землями Первого Болгарского царства (сербское епископство в Рапке подчинялось архиепископии в Охриде), и тем самым определилась связь этой части сербских земель с культурой византийского круга. Охридская область с сетью славянских скрипториев на территории современной Македонии стала, по-видимому, тем главным центром, откуда были перенесены на сербскую почву и славянская письменность, и формировавшаяся в Первом Болгарском царстве славянская письменная традиция. К сожалению, славянские тексты, написанные в Сербии в IX–XI вв., нам неизвестны. Древнейший датированный акт, написанный на сербском языке, — грамота бана Кулина, правителя Боснии, составленная в 1189 г. Этот небольшой текст адресован одному из городов на Адриатическом побережье — Дубровнику, с которым правитель заключает мир. Древнейшей датированной сербской рукописью является Мирославово евангелие, переписанное около 1185 г. для князя Мирослава, брата первого объединителя сербских земель великого жупана Стефана Немани. В конце книги помещены киноварные записи одного из переписчиков рукописи дьяка Григория.

Изучение сохранившихся сербских рукописей XIII в. и цитат в сочинениях сербских писателей этого времени позволило установить, что сербским книжникам был хорошо известен круг литературных памятников византийской культурной традиции, переведенных славянскими книжниками в Великой Моравии и Первом Болгарском царстве. Вместе с этими переводными текстами на сербскую почву были перенесены и главные памятники великоморавской традиции, и все важнейшие произведения болгарских писателей, работавших не только в Охриде, но и в Преславе. Сербским книжникам XIII в. были хорошо известны и Пространное житие Константина, и многие произведения Климента Охридского, и сочинения Константина преславского, и Шестоднев Иоанна Экзарха (сербский список 1263 г.). Все это позволяет охарактеризовать литературную жизнь сербских земель в эпоху раннего Средневековья, как время освоения сербскими книжниками славянской письменности, славянского литературного языка, византийской литературной традиции в той интерпретации, которую дали ей славянские книжники в Великой Моравии и Болгарии, и, наконец, ими были восприняты оригинальные результаты, достигнутые при освоении этой традиции древнеболгарскими писателями.

Тесные литературные и духовные связи болгарских земель и земель континентальной Сербии не прервались с завоеванием Первого Болгарского царства византийцами. О сохранении между ними политических

связей говорит тот известный факт, что в 1073 г. восставшие болгары пригласили на царский трон сербского князя Константина Бодина. О сохранении связей литературных и культурных говорит распространение на сербских землях апокрифов, созданных в Болгарии в эпоху византийского господства. Это отчасти было связано с проникновением в сербские земли из Болгарии богомильского движения с характерным для него репертуаром памятников. В одной из сербских земель, в Боснии, богомильство одержало победу, и этим во многом определились особые пути культурного развития этой территории в дальнейшем. Богомилы действовали и в других сербских землях, где уже в конце XII в. их подвергла гонениям церковная и светская власть. В борьбе с богомилами широко использовалась знаменитая «Беседа» Козьмы Пресвитера.

Несомненно, в X–XII вв. славянская письменность и славянская письменная традиция проникали не только в континентальную Сербию, но широко распространялись и на территории сербского Приморья. Так, скорее всего в одной из приморских земель — Зете был написан древнейший сербский сборник апокрифов и полемических, противоеретических текстов, известный как сборник попа Драголя. Здесь, однако, распространение идущей из византийского мира славянской письменной традиции сталкивалось со встречными воздействиями, исходившими из центров латинской культуры в романских городах на побережье Адриатического моря, таких, как Дубровник или Бар. Князья сербских земель, соседствовавших с этими городами, неоднократно попадали под их культурное влияние и становились верными сынами католической церкви, несмотря на политические связи с Византией — защитницей от притязаний болгарских царей. Так, в 20-х гг. X в. Михаил Вышевич, князь одного из приморских княжеств — Захумья, носивший византийские титулы анфипата и патрикия, участвовал в заседаниях собора католических епископов в Сплите и подчинил сплитской митрополии епископство, основанное в центре его владений Стоне. Позднее связи с латинским миром еще более окрепли. Так, после завоевания Болгарии Византией князья одного из приморских княжеств — Зеты возглавили борьбу за освобождение сербских земель от византийской власти и стали искать поддержки своим усилиям в Риме, рассчитывая с его помощью подчинить все сербские земли, находившиеся под их властью, архиепископской кафедре в Баре. Неудивительно, что первые возникшие здесь в таких исторических условиях оригинальные сербские произведения дошли до нас на латинском языке.

Наиболее раннее среди них — Житие Иоанна-Владимира, правителя Дукли — одного из княжеств сербского Приморья, написанное в первой половине XI в. Здесь изложена история князя, который был взят в плен болгарским царем Самуилом и брошен в темницу, откуда его освободила царская дочь Косара, вышедшая затем за него замуж с согласия отца. Житие описывает также и мученическую кончину св. Владимира, коварно

убитого болгарским царем Владиславом в Преспе в 1016 г. Заканчивается рассказ сообщением о гибели самого убийцы в 1018 г. Житие Владимира, по-видимому, пользовалось широкой популярностью в средневековой Сербии, так как ряд характерных для него мотивов (явление Владимиру ангела в темнице, исцеление больных на его могиле и т. д.) встречаются в житиях сербских правителей более позднего времени. Житие, принадлежащее к характерному для славянской литературы раннего Средневековья типу жития князя-мученика, обладает рядом специфических особенностей латинской агиографии.

Житие Владимира дошло до нас как часть большого исторического сочинения, известного под названием Летописи попа Дуклянина, или Барского родослова. Памятник известен лишь по поздним спискам — латинской рукописи сер. XVII в. и хорватскому переводу 1546 г. Летопись начинает свое повествование с рассказа о вторжении готов на территорию Восточной Римской империи, затем следуют легендарные рассказы о первых славянских государствах, возникших на северо-западе Балкан, затем рассказ концентрируется вокруг событий, происходивших на сербском Приморье в XI–XII вв. (изложение обрывается 1167 г.). В прологе к этому произведению его автор представляет себя как священника из города Бара. Вопрос о времени создания памятника долгое время является предметом дискуссии среди ученых. Ряд исследователей относит возникновение памятника к XII в., другие считают возможной лишь значительно более позднюю датировку. Если время литературного оформления всего памятника и время создания полулегендарной начальной части не может в настоящее время считаться точно установленным, то не вызывает сомнений, что заключительная часть памятника — рассказ о событиях XI–XII вв. — основана на достоверной местной традиции, достаточно рано записанной. Здесь рассказывалось о выступлении правителя Зеты Стефана Войслава против византийской власти, о Константине Бодине, который на рубеже XI–XII вв., изгнав византийцев из континентальной Сербии — Рашки, сумел объединить под своей властью сербские земли, о кровавых усобицах, подорвавших затем единство этого государства. Скорее всего, эта традиция была зафиксирована в письменной форме именно в Баре, который правители Зеты хотели сделать церковным центром своего государства. Зета была не единственным центром, где в период раннего Средневековья существовала своя местная историческая традиция. Изучение написанного в середине X в. сочинения византийского императора Константина Багрянородного показало, что при его создании была использована историческая традиция, сложившаяся в IX–X вв. в континентальной Сербии — Рашке: рассказы о борьбе ее правителей против экспансии Первого Болгарского царства, о внутренних усобицах, о захвате страны болгарскими войсками и ее освобождении князем Чаславом после смерти царя Симеона. Развитие сербского государства в Рашке было

прервано византийским завоеванием, но после освобождения страны от власти Византии и усиления политических раздоров между княжествами сербского Приморья именно в Рашке возник тот политический центр, который к концу XII в. объединил под своей властью сербские земли. Сложившиеся здесь традиции славянской письменной культуры стали основой для расцвета сербской литературы в XIII в.

Несколько иной, по сравнению с Сербией, характер хорватской письменной традиции связан с тем, что исторические условия, в которых в IX в. христианство утвердилось в Хорватии, заметно отличались от того, что имело место на сербских землях. Ряд аргументов, приведенных исследователями, говорит за то, что хорватские княжества приняли христианство в начале IX в., в период установления их политической зависимости от Каролингской империи. Это, однако, не привело к установлению и церковной связи между нею и хорватскими землями, что могло бы лишь упрочить ту политическую зависимость, которую хорватские правители стремились разорвать. Не случайно в записях хорватских преданий, сохранившихся в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей», подчеркивалось, что к хорватам христианство пришло непосредственно из Рима, а само решение о крещении было принято ими после их выступлений против власти франков и освобождения от нее. Правители образовавшегося к середине IX в. Хорватского государства предпочли подчинить христианское население на своих землях власти епископов романских городов на Адриатическом побережье. Эти города не представляли опасности для Хорватского государства, а, напротив, постепенно вошли в его состав. Романские города стали теми центрами, откуда распространялась на территорию Хорватии письменная традиция, характерная для стран латинского культурного круга. Латынь стала в Хорватии раннего Средневековья не только сакральным и литературным языком, но и языком деловых документов: на латыни писались жалованные грамоты хорватских правителей. С подчинением в начале XII в. хорватских земель власти венгерских королей позиции латинского языка и латинской образованности еще более укрепились. Частью пришедшей из далматинских городов литературной традиции были созданные в этих центрах литературные памятники, такие, как легенды о перенесении мощей св. Трифона — патрона Котора или жития св. Домна и Анастасия — патронов Сплита. По мере того как расширялись контакты романских городов с хорватской округой и с переселением в них хорватов, эти произведения становились частью хорватской письменной традиции.

Особенностью, отличавшей Хорватию от других стран латинского культурного круга, стало раннее распространение здесь славянской письменности и богослужения на славянском языке; упоминания о практике такого богослужения на территории Хорватии встречаем уже в решениях церковного собора в Сплите 925 г. По-видимому, славянская письменная

традиция в Хорватии складывалась в условиях контактов с очагом славянской письменности в Великой Моравии. Исследования фрагментов библейских текстов в хорватских бревиариях (книгах ежедневного чтения для католических священников) показали глубокую древность этих переводов, отражавших наиболее ранние слои кирилло-мефодиевской традиции. В одной из древнейших хорватских глаголических рукописей — т. н. Сборнике Клоца (XI в.) среди переводов поучений отцов церкви, в тексте которых имеются очевидные моравизмы, находится единственный известный в настоящее время текст проповеди Мефодия, обращенной к моравским князьям и их дружинникам. После падения Великой Моравии славянские книжники в Хорватии поддерживали связи со славянскими книжниками в Чехии Пржемысловцев. Свидетельством этих связей может служить сохранившийся в глаголических бревиариях текст славянского жития князя Вацлава, патрона чехов, памятника, в самой Чехии не сохранившегося. Возможно, именно благодаря этим ранним контактам в Хорватии с самого начала утвердился глаголический алфавит. Древнейшим датированным хорватским глаголическим текстом является так называемая Башчанская плита — надпись на камне 1100 г. о дарениях хорватского короля Звонимира церкви св. Люции.

Как и славянские книжники в Чехии, хорватские глаголиты были католиками. До недавнего времени лишь наблюдения над рукописями католических миссалов XIII–XIV вв. позволяли ставить вопрос о древнем происхождении славянского католического обряда у хорватов, однако находка в монастыре св. Екатерины на Синае рукописи хорватского миссала XI в. позволила говорить о древности этой традиции гораздо более определенно. Тем не менее желание хорватских священников совершать богослужение на родном языке встретилось с враждебным отношением католической иерархии романских городов, которой принадлежала церковная власть над хорватскими землями. Церковные соборы в Сплите неоднократно запрещали богослужение на славянском языке не только в X, но и в XI в. В этих условиях рядовым хорватским священникам пришлось проявить большое мужество, чтобы отстоять свою приверженность кирилло-мефодиевским традициям. В написанной в XIII в. Хронике Фомы сплитского сохранились рассказы о поездках этих священников в Рим с целью добиться справедливости при дворе Римского Папы. Приверженность местного населения славянской письменности позволила ей пережить гонения, но до сер. XIII в. она оставалась официально непризнанной.

Вероятно, именно с тем обстоятельством, что развитие славянской письменности в Хорватии эпохи раннего Средневековья проходило фактически вне сферы внимания официальных церковных властей, следует связывать раннее развитие контактов между славянскими книжниками хорватских и сербских земель, принадлежавших к разным религиоз-

ным конфессиям. Наиболее очевидным свидетельством существования таких связей может служить распространение в некоторых районах Хорватии кириллицы — алфавита, созданного на православных Балканах. Кириллицей выполнена надпись 1184 г. в бенедиктинской церкви св. Иоанна в Павлях на острове Брач, представляющая собой один из древнейших образцов хорватской поэзии. К аналогичному выводу приводит и изучение репертуара памятников, переписывавшихся славянскими книжниками — глаголитами в Хорватии. Реконструкция такого репертуара представляет значительные трудности в связи с плохой сохранностью хорватских глаголических рукописей эпохи раннего Средневековья. Сборники даже XIII в. дошли до нас лишь в отрывках, первые полностью сохранившиеся кодексы относятся только к началу следующего, XIV столетия. Однако и эти отрывочные данные показывают, что в глаголических хорватских сборниках зачастую помещались рядом и переводы с латыни, и тексты, пришедшие из Сербии, отражающие восточно-христианскую церковную и культурную традицию, причем последние при этом зачастую преобладали. Таким образом, несмотря на заметное различие их условий, культурная жизнь в Хорватии раннего Средневековья, как и в Сербии того же времени, развивалась в условиях столкновения и взаимодействия культурных традиций византийского и латинского культурного круга. Во всяком случае, это можно утверждать по отношению к той части местной письменной традиции, которая была связана со славянскими языковыми формами и которую прежде всего считало «своей» местное хорватское население.

Чешская и польская литература X–XII вв.

Литература западных славян периода раннего Средневековья ориентировалась на традиции латинского культурного круга, благодаря чему единственным письменным языком постепенно становилась латынь — в отличие от литератур южных славян, развивавшихся на почве традиций византийского культурного круга (это справедливо и для земель, находившихся под юрисдикцией римского престола) и использовавших в качестве литературного языка родной для них старославянский.

В западнославянском ареале такое положение сложилось не сразу. В настоящее время можно считать доказанным, что на чешской почве в течение всего Средневековья прочно сохранялась старославянская традиция. Христианство и христианская культура пришли в Чехию из Великой Моравии: князя чехов Борживоя крестил Мефодий на дворе великоморавского князя Святополка. Вместе с князем-христианином в Чехию пришли миссионеры, принесшие туда великоморавскую культурную традицию. Характерными чертами этой культурной традиции были ог-

ромная роль родного языка — как главного языка литературы и письменности — и ориентация на византийские литературные образцы.

Ряд обстоятельств способствовал тому, что эти великоморавские традиции не смогли получить полного развития на чешской почве. После изгнания из Моравии учеников Мефодия и падения Великоморавской державы у чешских книжников не было постоянных и прочных связей с другими очагами славянской письменности. К этому следует добавить, что с конца IX в. чешские земли оказались в церковном отношении подчиненными баварскому Регенсбургу — важному культурному центру латинского мира, что не могло не оказать влияния на культурную ориентацию древнечешского общества. В странах латинского культурного круга местному языку в системе культуры и образования отводилось ограниченное, подчиненное место. Неудивительно поэтому, что главным литературным языком формирующейся в X–XI вв. чешской литературной традиции стала латынь. Правда, на протяжении этих столетий в Чехии переводились литературные памятники и создавались оригинальные литературные произведения и на славянском языке. В середине — второй половине XI в. важным центром славянской письменности в Чехии был Сазавский монастырь, основанный св. Прокопом. Однако с течением времени славянская письменность вызывала к себе все более враждебное отношение духовной иерархии и с изгнанием славянских книжников из Сазавского монастыря в 1097 г. эта традиция на чешской почве прервалась.

Еще более важно, что формирование местной литературной традиции протекало в X–XI вв. уже с ориентацией прежде всего на латинские культурные образцы. Хотя определенное знание византийских литературных форм и сохранялось, пролатинская ориентация преобладала и в тех центрах, где литературный язык был славянским. Так, в Сазавском монастыре, принадлежавшем бенедиктинскому ордену, переводились такие характерные для латинской культурной традиции тексты, как житие св. Бенедикта или Беседы папы Григория Великого. Как сравнительно недавно установлено, литературным образцом для житий первых чешских святых, написанных как по латыни, так и по-славянски, явилось житие св. Имрана-Эммерама, патрона епископской кафедры в Регенсбурге. Ранний период в истории древнечешской литературы может быть выделен на основе наблюдений над художественными особенностями литературных произведений. Памятники X–XII вв. характеризуют черты, присущие романскому стилю, определявшему художественный облик искусства и архитектуры Западной Европы X–XII вв. В них господствует такой же монументализм, переплетение римской, византийской и варварской традиций, суровая массивность целого и четкая композиция в сочетании со сложными декоративными элементами, как и в изобразительном искусстве и в архитектуре. Показательна и общность мотивов, присущая разным видам ис-

куства эпохи: так, например, в росписи ротонды св. Екатерины в Знойме (XII в.) изображен тот же легендарный сюжет о послых Либуши у пахаря Пржемысла, позднейшего основателя чешской династии Пржемысловичей, что и в легенде Кристиана или хронике Козьмы Пражского, а произведение прикладного искусства — гнезненский портал XII в. отражает пластическими средствами тот же сюжет жития св. Войтеха-Адальберта, что и соответствующие литературные памятники.

Первыми оригинальными произведениями древнечешской литературы, возникшими в середине — второй половине X в., стали жизнеописания (жития) причисленных к лику святых членов правящей династии Пржемысловцев. Появление таких текстов было ответом на глубокую потребность христиан-неофитов иметь на небе «своих» святых патронов, которые предстательствовали бы перед Богом за страну и народ. В этой роли естественно было видеть прежде всего прославившихся христианскими добродетелями и подвигами членов правящего рода, на которых и при жизни лежала ответственность за судьбу народа и страны. Аналогичные потребности находили свое проявление в разных славянских странах в период раннего Средневековья. Самым ранним памятником такого рода было, по-видимому, житие крестителя Болгарии Бориса-Михаила, но оно не сохранилось. Первыми известными и получившими распространение в славянском мире княжескими житиями стали именно чешские памятники. Это были оригинальные произведения не только по содержанию, но и по жанровой принадлежности, так как среди латинских текстов, известных чешским книжникам, не было памятников такого типа.

Первым чешским святым стал внук Борживоя Вацлав (Вячеслав, 907–929 гг.). Его мученическая смерть от руки брата Болеслава, а также гибель его благочестивой бабки Людмилы, убитой по приказу его матери Драгомиры (921), стали мощным импульсом для создания обширного корпуса посвященных им текстов.

Среди дошедших до нас памятников этого цикла — два славянских жития Вацлава и три латинских, славянское и латинское жития Людмилы. Наиболее раннее из них относится к 40-м гг. X в. и написано на славянском языке чешским священником, знакомым с византийскими образцами агиографического жанра. Мастерски написанное, это житие, краткость которого не препятствует впечатлению монументальности (что вообще характерно для литературного стиля романской эпохи), попало в Хорватию и на Русь в X — начале XI в., где и сохранились его списки.

Один и тот же текст лежит в основе славянского жития Людмилы, сохранившегося в древнерусском Прологе, и ее латинского жития, начинающегося словами «Fuit in provincia Voetorum» (они же служат условным названием этого текста). В них рассказывается о князе Борживое, женившемся на дочери князя Славибора Людмиле, об их совместном отходе от заблуждений язычества, об их потомках, бла-

гочестивой жизни — в соответствии с агиографическим каноном. Согласно его требованиям героиня жития представлена богобоязненной и кроткой, горько скорбящей о своем прежнем идолопоклонстве и обращающей былый грех в добродетель («стала матерью для бедных, ногой для хромых, глазом для слепых, благожелательной утешительницей сирот и вдов...»), — тем более резким оказывается контраст этой смиренной жизни и жестокой насильственной смерти. Простота слога и композиции, внятность смысла, использование библейских образов и оборотов были обусловлены функционально — легенда (буквально: то, что надлежит читать) использовалась для чтения в церкви на день св. Людмилы.

Изучение этих памятников обнаруживает весьма извилистые пути, по которым осуществлялось заимствование и влияние. Так, эта легенда о св. Людмиле и первое славянское житие св. Вацлава оказали влияние на текст латинского жития Вацлава, начинающегося словами «Crescente fide christiana...». Этот текст, в свою очередь, стал известен мантуанскому епископу Гумпольду, использовавшему его при написании около 980 г. своей легенды, вероятно, по заказу императора Оттона II. В отличие от сравнительно простых по своей структуре текстов, созданных в Чехии, в сочинении Гумпольда широко использовался арсенал приемов средневековой риторики. Это житие около 1000 г. было переработано в Чехии и переведено на старославянский язык (в XI–XII вв. оно распространилось и на Руси). Созданный в этих текстах образ благочестивого князя-монаха на троне, утверждающего христианство в своей стране и ставшего невинной жертвой одержимых низкими страстями близких, оказал затем влияние на образы первых русских святых — Бориса и Глеба.

Среди легенд вацлавского цикла особый интерес представляет «Vita et passio sancti Venceslai et sanctae Ludmilae aviae eius», созданная в конце X века бржезовским монахом Кристианом, использовавшим в своем сочинении и текст Гумпольда, и «Crescente fide...», и житие Людмилы. Значение этого обширного труда, отмеченного большими литературными достоинствами, выходит за рамки собственно агиографической литературы. В силу присущего искусству романской эпохи синкретизма, сочинение Кристиана вполне заслуживает и жанрового определения хроники, данного ему Й. Пекаржем, ибо наряду с житиями Вацлава и Людмилы содержит повествование о языческом периоде в жизни чешских земель, о христианизации Моравии и Чехии, славянских просветителях Кирилле и Мефодии, князе Борживое. Повествуя о языческих временах, Кристиан включил в свой текст краткую обработку сказаний и преданий о древней Чехии, представляющуюся рядом ученых (Й. Пекарж, А. Брюкнер) гораздо более близкой к подлинной народной традиции, чем изложение того же материала спустя век в более пространным виде и с большей долей авторского вымысла в «Чешской хронике» Козьмы Пражского.

Согласно представлениям христианского автора жития, деяния святых будут выглядеть более рельефно и ярко на фоне языческой предис-

тории страны: «Чешские славяне, обосновавшиеся под самым Арктуром и предающиеся поклонению идолам, жили, как необузданные кони, без закона, без князя или властителя и без города, и, бродя рассеянно, как звери неразумные, населяли столь обширную землю. В конце концов, когда их постиг губительный мор, они обратились, как гласит предание, к некоей прорицательнице с просьбой дать добрый совет и предсказать их судьбу. Получив это, они заложили город и нарекли его Прагой. Потом, отыскав некоего весьма проникательного и мудрого мужа, который занимался лишь пахотой, по имени Пржемысл, они сделали его, по предсказанию прорицательницы, князем или властителем, дав ему в жены упомянутую прорицательницу. А освободившись таким образом благодаря упомянутому князю от разных моровых напастей, они назначали главой себе властителей или воевод из его потомков, поклоняясь идолам и божкам и обильно принося жертвы по языческому обычаю, пока, наконец, власть над этой землей не пришла к одному из рода этих князей по имени Борживой». Как и более века спустя Козьма Пражский, Кристиан удостаивает упоминанием лишь имя принявшего христианство князя. Однако в отличие от Козьмы, он не ставит своей задачей написать подробную хронику, торопясь перейти непосредственно к предмету своего повествования — описанию жизни и мученической смерти жены и внука первого в истории чешских земель христианского князя. Сравнивая сочинение первого настоящего чешского хрониста Козьмы Пражского с произведением Кристиана, которое тот очевидно использовал, ученые отмечают и обращение обоих к античной традиции при описании доисторического периода (мотивы девы-пророчицы, мужа-пахаря, основания города, начала рода и др.). Таким образом, в этих ранних произведениях чешской литературы отчетливо проступает первоначальный синкретизм жанров (сказание, житие, хроника) и традиций (античная, устная народная, христианская), который определяет облик и своеобразие литературы романской эпохи.

Созданные в Чехии культурные традиции были перенесены на польскую почву, когда после женитьбы князя Мешко I на дочери Болеслава I Чешского и принятия им христианства в Польшу направились христианские миссионеры из Чехии.

Свое «Житие и мученичество святого Вацлава и святой Людмилы, его бабки» бржевовский монах Кристиан посвятил еще одному чешскому святому того же века, Войтеху-Адальберту (956–997), ставшему и первым польским святым. Это была выдающаяся личность своего времени, сын владевшего большим княжеством князя Славника, находившегося в трагически завершившейся для его рода конфронтации с Пржемысловцами. Войтех изучал теологию в Магдебурге, в 982 г. был избран пражским епископом, однако, разочарованный безуспешностью своей пастырской деятельности, оставляет епископский пост ради аскетической отшельнической жизни в римском монастыре. В созданном

здесь же сразу после гибели святого, а в XI–XII вв. распространившемся в Чехии и Польше его житии «Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior» (998–999), приписываемом перу Иоанна Канапария, Войтех так объяснял папе свой поступок: «Порученная мне паства не хочет меня слушать, и речь моя не воспринимается теми, чьи сердца стонут в рабстве, преданные воле дьявола. Такова эта страна, где вместо справедливости господствует физическая сила, вместо права — жажда наслаждения». Однако в 992 г. по приказу папы Войтех возвращается на родину, испытывая все тяготы положения пророка в своем отечестве. В 994 г. он навсегда покидает Чехию, отчаявшись найти здесь понимание, и обращается к миссионерской деятельности, приведшей к его убийству язычниками-пруссками 23 апреля 997 г. Культ канонизированного в 999 г. мученика за веру широко распространяется в Польше, где Войтех способствовал укреплению христианства (по выражению Козьмы Пражского, «залучил в сети веры Польшу») и получил всестороннюю поддержку Болеслава Храброго (992–1025). Вот что писал в начале XII в. об отношении Болеслава к святому польский хронист Галл Аноним³: «Он также с большим почетом встретил пришедшего к нему св. Адальберта, претерпевшего в своем долгом странствовании и от своего мятежного чешского народа большие несправедливости, и неуклонно следовал его советам и наставлениям. Святой же мученик Адальберт, воодушевленный христианской религией и стремлением к проповеди истинной веры, как только увидел, что в Польше понемногу распространилось христианство и усилилось церковное влияние, мужественно вступил в Пруссию и там закончил свою жизнь мученической смертью. А потом уже Болеслав выкупил у пруссов на вес золота его тело и поместил с надлежащим почетом в архиепископстве Гнезно».

Похороненный в Гнезно Войтех стал патроном польской церкви. О значимости фигуры этого святого, а вместе с тем о тесной взаимосвязи словесного и изобразительного искусства средневековой Польши, свидетельствует и воспроизведение в бронзе эпизодов жития Войтеха-Адальберта в знаменитом гнезненском портале XII в. В Польше, по-видимому, достаточно скоро стали известны созданные в разных странах после смерти святого его жития, не только различающиеся редакции «Vita prior», написанные в Италии, но и «Vita et passio S. Adalberti altera», принадлежащая перу его друга Бруно (Бонифация) Кверфуртского (974–1009).

Бруно очень многое связывает с Войтехом — и учеба в Магдебурге, и епископский сан, и пребывание в Польше, и поддержка польского

³ Подлинное имя хрониста, как и годы его жизни, неизвестны. В его галльском происхождении был убежден польский историк XIV в. М. Кромер, давший начало традиции такого именования. Несмотря на оживленную научную дискуссию по этому вопросу, существующие данные не позволяют со всей определенностью ответить на вопрос о происхождении автора первой польской хроники.

короля Болеслава I, и миссионерская деятельность (к ней Бруно обратился, желая продолжить дело св. Войтеха после его гибели), и постигшая обоих в ее результате мученическая смерть, и посмертная канонизация. Возможно, личная дружба с героем своего повествования, возможно — писательский талант или темперамент позволили Бруно в его житии, в отличие от цитированного выше произведения, приписываемого Иоанну Канапарию, выйти за рамки агиографической схемы, приблизить к читателю образ Войтеха — человека, не лишенного естественных и простых чувств, сомнений, страха, умеющего отнестись к себе критически. Созданный в этих памятниках образ идеального христианина, святителя и миссионера, не способного к компромиссам и готового пожертвовать всем ради торжества истинной веры, картина драматических конфликтов между епископом и его соотечественниками, не следовавшими его наставлениям, между миссионером и язычниками, не желающими слушать его проповеди, — все это должно было обладать особой притягательной силой для уже многочисленного духовенства, осуществлявшего свою нелегкую миссию в еще недавно «варварских» славянских странах.

Популярность культа св. Войтеха в латинской Европе, слава, окружавшая имя этого святого, способствовали тому, что чехи решили вернуть его чудотворные останки на родину. В период временного ослабления Польского государства в 30-х гг. XI в. в Гнезно направилось чешское войско, чтобы перенести их в Прагу. С этого времени Войтех стал патроном Чехии, и его культ стал быстро развиваться и на чешской почве. О распространении почитания Войтеха в этой стране говорит стихотворная легенда рубежа XI–XII вв. — переложение леонинским стихом того житийного повествования о мученичестве св. Войтеха, которое принято приписывать Иоанну Канапарию — «*Versus de passione sancti Adalberti martyris*» — свидетельство активного усвоения и переработки на местной почве связанных с Войтехом памятников европейской агиографии.

Преимущественное освещение пребывания святого в Польше, акцент на польском эпизоде его биографии характерны для такого созданного здесь анонимного памятника, как «*Passio sancti Adalberti martyris*». В описаниях мученической смерти святого в этом памятнике можно обнаружить влияние более раннего (написанного до 1016 г.) жития его друга, последователя и автора упомянутого выше текста «*Vita et passio S. Adalberti altera*», св. Бонифация-Бруно («*Vita Brunonis*»), — так прихотливо сплелись не только судьбы двух святых, но и их жития. Некоторые детали польского памятника дополняют созданный в Италии текст Канапария. Этого нельзя сказать о более поздних обработках того же сюжета, создававшихся уже исключительно по принципу компиляции, объединяющей элементы как известных житий (Канапария, Бруно, «*Versus de passione...*»), так и устных повествований о чудесах святого.

К циклу текстов, связанных с Войтехом и его попытками миссионерской деятельности, примыкает «Vita quinque fratrum» — житие, написанное Бруно Кверфуртским во время его пребывания в Польше вскоре после описываемых событий (убийства с целью грабежа пяти аскетов-отшельников в Мендзыжече в 1003 г.). Св. Ромуальд и Отто III решают послать монахов-отшельников Иоанна и Бенедикта «в страну славян» (т. е. Польшу), чтобы там, в густых лесах, благоприятствующих уединению, на христианской земле, но неподалеку от язычников построить монастырь. Пребывая здесь, монахи могли подготовиться к миссионерской деятельности среди язычников. Болеслав активно поддерживает эту инициативу, с готовностью предоставляет отшельникам выбранное ими место и снабжает их всем необходимым, очевидно понимая, какие политические выгоды сулит реализация этих планов. Погибшие от руки грабителей новые польские мученики — два итальянца и три поляка, способствовали приумножению славы Польши и ее христианского правителя — они были похоронены в Гнезно рядом со св. Войтехом, затем их останки вместе с останками Войтеха были перенесены в Чехию. Бруно как автор их жития, чрезвычайно удалившегося от агиографического канона, воссоздающего быт аскетов, их психологические портреты, стремился указать путь к святости — через добродетельную жизнь и мученическую смерть.

Хотя в «Житии пяти братьев» и присутствуют поляки, они играют здесь пассивную роль статистов, некоего фона, достаточно изысканно прописанного. Двое из них — Исаак и Матеуш — являются родными братьями, и в системе персонажей жития составляют как бы тень, вспомогательную пару по отношению к главным героям — итальянцам Иоанну и Бенедикту. Бруно здесь обыгрывает тему перехода братьев по крови в братьев по духу. Особого внимания заслуживает скромный образ третьего поляка в житии — повара Кристина, который сподобился мученической смерти не в результате своих заслуг и добродетелей, но как бы случайно, находясь на службе у отшельников. Однако этот персонаж своей судьбой призван проиллюстрировать идею, согласно которой Бог в своей доброте дает первому, как и последнему. Этими тремя образами скромно исчерпывалось польское присутствие в сфере мученичества и святости. Польские и чешские памятники X — начала XI в. объединяет, по существу, одна общая тема — тема утверждения христианской веры и христианских обычаев в варварском славянском мире. По мере того, как этот процесс получал все более полное развитие, позиции церкви укреплялись, а само духовенство глубже вовлекалось в жизнь окружающего общества, внимание христианских книжников стали все чаще привлекать другие ситуации и коллизии.

Симптоматичным примером такой смены интересов может служить история зарождения культа первого собственно польского святого — краковского епископа Станислава. Вступивший в политический спор с

королем Болеславом II и казненный по его приказу епископ становится объектом прославления не как мученик за веру, а как лицо, защищавшее свою паству от несправедливых действий светской власти.

В чешских землях следующий за Вацлавом, Людмилой и Войтехом местный святой — Прокоп — был связан с традицией славянского богослужения, распространение его культа не выходило за пределы Чехии и все посвященные ему легенды — исключительно местного происхождения. Св. Прокоп стоит в центре нескольких легенд разного времени, находящихся между собой в отношениях взаимозависимости. Они положили начало разработке на западнославянской почве одного из наиболее любимых образов европейской средневековой агиографии — образа святого настоятеля монастыря.

В латинском житии «*Fuit quidam Procopius*» святой предстает аскетом и отшельником, после встречи с которым в сазавских лесах князь Ольдржих решает основать (в 1032 г.) Сазавский монастырь. Его настоятелем и становится Прокоп. Роль монастыря в чешской истории связана прежде всего с тем, что он был центром, где культивировалась письменность на старославянском языке. Исследователи по-разному оценивают значение монастыря для чешской культуры: одни склонны видеть в его деятельности свидетельство непрерывности славянской традиции на чешской почве, другие подчеркивают хронологическую ограниченность этого явления, отсутствие его широкого резонанса в Чехии XI–XII вв. Несмотря на благосклонную терпимость бенедиктинцев по отношению к славянскому богослужению в монастыре, оно не могло существовать здесь слишком долго в условиях враждебного отношения к нему со стороны официальной церкви. Уже в 1055 г. — почти сразу после смерти св. Прокопа (1053) сазавские монахи на шесть лет были изгнаны из монастыря, и хотя они все же сумели вернуться и восстановить традицию, однако в 1096 г. она была прервана уже навсегда.

Так называемое Малое житие (*Vita minor*, середина XII в.) св. Прокопа, отличавшееся простотой композиции и стиля, воссоздающее образ чешского пустытника и аскета на фоне перипетий основанного им монастыря, освещает славянский период истории этой обители. По всей видимости это житие связано с культивировавшейся в Сазавском монастыре литературной традицией, и впоследствии неоднократно редактировалось, перерабатывалось, расширялось и переводилось на чешский язык. Образцом при его создании послужило хорошо известное сазавским монахам житие св. Бенедикта. Св. Прокоп предстает здесь как борец с силами зла (дьяволы), защитник слабых, чудотворец, обладатель пророческого дара. Как пустытник и аскет, он противопоставляет греховности этого мира, как чудотворец — будничной повседневности, что оказывалось чрезвычайно привлекательно для жаждущей чудес простонародной аудитории. Отметим, что образ святого Прокопа с течением времени обретал новую нюансировку, на первый план стал выдвигаться рас-

сказ о чудесном изгнании святым захватившего монастырь немецкого аббата. Прокоп стал символизировать патриотическое начало, силу противостояния иноземному влиянию.

В связи с житийными текстами этого типа можно снова отметить ту особую синкретичность, которая составляет своеобразие романского искусства и исчезает на последующих этапах литературного развития в результате жанровой и стилистической дифференциации. Хронологически жития, легенды о святых предшествовали возникновению светского жанра хроники государства и во многом подготовили его.

К литературным вершинам романской эпохи в Чехии и Польше этого периода бесспорно относятся два выдающихся памятника национальной историографии, представляющих собой не только ценные источники по ранней истории данных народов, но и незаурядные литературные произведения.

Исключительная роль духовенства на ранних этапах литературного развития Чехии и Польши очевидна не только применительно к религиозным, но и к таким светским жанрам, как хроника. Впрочем, употребляя жанровое наименование «хроника» по отношению к трудам первого польского хрониста Галла Анонима «Хроника и деяния князей или правителей польских» («Cronica et Gesta ducum sive principum Polonorum», 1112–1116) или «Геродота чешской историографии» — Козьмы Пражского (1045–1125) «Чешская хроника» («Cronica Bohemorum», 1119–1125), следует учитывать его далеко идущую условность. Облик этого жанра времен его создания на польских и чешских землях обусловлен и гетерогенностью используемых авторами источников (устных и письменных), и многообразием решаемых ими задач, и существовавшей традицией европейской историографии и литературы, и эстетическими притязаниями. В то время как исследователи подвергают критическому анализу историческую достоверность трудов Галла и Козьмы, литературные достоинства обоих памятников не подлежат сомнению. Существенным представляется в этом отношении и факт литературного самосознания обоих писателей, их ориентация на литературную традицию героического эпоса, циклов поэм на исторические темы, сложившуюся во Франции XI–XII вв. на основе устного народного творчества. Именно к этой традиции относит свое сочинение Галл, называя его «деяниями» — «жестами» (*gesta*), именно ее имеет в виду Козьма, говоря о своей хронике как об эпической поэме, ибо оба этих европейски образованных писателя опирались не только на библейскую традицию и античные образцы, но и на современные литературные тенденции, как общеевропейские, распространявшиеся в Европе при посредничестве бродячих жонглеров, так и местные. Отголоски местной традиции можно видеть в ссылке Козьмы на некие предания старцев (*senum fabulosa relatio*), которые он включил в свою хронику («Посвящение магистру Гервазию»), и в призыве Галла декламировать его труд при помощи посредников, ибо «по-

хвально разглашать в школах и дворцах триумфы королей и князей», поскольку они «побуждают души рыцарей к мужеству».

Осознание высокой роли литературы как главного хранителя исторической памяти отражено в прямых высказываниях Галла, свидетельствующих о том, что его установкой было прежде всего создание эпоса, который увековечит героические деяния: «Никогда слава и войны римлян и галлов не были бы так прославлены по всему свету, если бы писатели не рассказали о них <...> Великая Троя хотя и пала, разрушенная и опустошенная, однако сохранила о себе вечную память благодаря сочинениям поэтов <...>».

Помимо общей литературной установки, многое связывает двух основоположников польской и чешской историографии и их тексты — и духовный сан, и уровень образованности и эрудиция, и писательский дар.

Можно отметить целый ряд и других свойств, сближающих оба текста. Их литературная ориентация, о которой говорилось выше, становится более очевидной на фоне предшествовавшей историографической традиции. В Чехии и Польше со времени принятия христианства распространяется и заимствованная из латинского мира традиция составления анналов, содержащих краткие погодные записи наиболее существенных церковных, политических событий, фактов местного значения и т. п. В такого рода летописные своды могли включаться и сведения, почерпнутые из более ранних или иностранных анналов. Сведения, помещаемые в этих сводах, были чрезвычайно лапидарны и лишены какого-либо авторского отношения, оценки. Пользуясь анналами, и Галл, и Козьма ставят перед собой неизмеримо более честолюбивые задачи.

Приведем для сравнения описание одного и того же события, чрезвычайно важного для Польши и чешско-польских отношений, из первого польского рочника, а также из хроник Галла и Козьмы. Речь идет о браке чешской княгини Дубровка и польского князя Мешко, положившем начало христианизации Польши. Скупое сообщение рочника за 995 год гласит: «Дубровка прибыла к Мешко». Под пером польского хрониста, бенедиктинского монаха, этот факт представлен как духовное событие, ведущую роль в котором сыграла правоверная христианка: «Он все еще находился в столь великом заблуждении язычества, что по обычаю того времени имел семь жен. Наконец, он потребовал себе в жены правоверную христианку из Чехии по имени Дубровка. Но она отказалась выйти за него замуж, пока он не откажется от своего порочного обычая и не пообещает ей стать христианином. Когда же он объявил, что намерен отказаться от обычаев язычества и принять священное учение христианской церкви, она въехала в Польшу с большим штатом светской и духовной свиты, но, однако, не сочеталась с ним браком до тех пор, пока он, постепенно и тщательно наблюдая за обычаями христианской религии и за деятельностью священного клира, не отказался от заблуждений язычества и не склонился к лону матери-церкви».

Совершенно иной предстает чешская княгиня у Козьмы, не скрывающего своей негативной оценки и даже насмешки. Ее историческое деяние

оказывается в его описании полностью оттеснено на задний план ее житейским поведением: «Умерла Дубравка, весьма бесстыдная женщина. Будучи уже в преклонном возрасте, она вышла замуж за польского князя, сняла при этом со своей головы убор и надела девичий венец, что было большим безрассудством с ее стороны».

Очевидно, что литературная форма, в которую облачают свое изложение исторического факта польский и чешский хронист, выраженное авторское, личностное начало, детализированность, принципиально отличают их тексты от традиции анналов, приближая к жанрам с выдвигающейся на первый план эстетической функцией. Относительно произведения Галла высказывалась и такая радикальная точка зрения, согласно которой оно является романом о судьбах героя — Болеслава III Кривоустого, или средневековым похвальным словом, а потому должно быть исключено из корпуса исторических произведений и отнесено к области художественной литературы, риторики и поэтики (А. Брюкнер). Действительно, как и в жестах, в центре повествования Галла — победоносный герой, стремящийся к объединению страны и противостоянию врагам. Лишь треть хроники посвящает автор периоду, предшествовавшему появлению своего героя на свет, излагая династическую легенду. По мере приближения к современности Галл все более замедляет и укрупняет свое повествование, так что последняя из трех книг хроники охватывает лишь события четырех лет. Все элементы названных жанров присутствуют у Галла на основе жанрового синкретизма, допускающего сочетание рыцарской эпики и жития, легенды и документа.

Сближают хроники Галла и Козьмы и такие приемы, как обращение к ритмизованной прозе, украшаемой рифмой, и включение стихотворных фрагментов, и введение прямой речи персонажей. Примечательно, что Козьма тоже выстраивает трехчастную композицию хроники, укрупняя по мере приближения к современности масштаб повествования. Так, если I книга охватывает период от Вавилонской башни и разделения языков до 1038 г., то II — всего 54 года, а III — 33.

И польский, и чешский хронисты, не ограничивая и собственную свободу сочинительства, использовали в своих трудах материал, почерпнутый из легенд и преданий, связанных с мифологическим началом нации, что вполне соответствовало средневековой европейской традиции. Можно вслед за Брюкнером отметить личную активность хронистов в разработке сказочно-легендарного материала, в развитии его сюжетов. При этом бесспорным лидером окажется Козьма: если Галл кратко пересказывает сюжет о визите божественных посланцев к бедному пахарю Пясту, ставшему впоследствии родоначальником королевской династии, о чудесном прозрении Мешко и преследующих князя Попеля мышах, то Козьма широко использует материал сказания о Кроеке и трех его дочерях, о прорицательнице Либуше и пахаре Пржемысле, призванном на престол от плуга, о праотце Чехе и мифическом золотом веке, о девичьей войне и др., смело сочетая

местные сказания с международным репертуаром, устную традицию с мотивами античной литературы. Видимо, он был знаком с легендой Кристиана, опирался на нее, однако создал значительно более пространную нарративную историю, свидетельствующую как о его писательском даровании, богатой фантазии, так и о начитанности, широкой эрудиции. Козьма использует при написании своей хроники и труды современных историографов (например, Хронику Регино) и средневековых философов (например, Боэция), и античные произведения (Гесиода, Цицерона, Овидия и др.), и жития святых (прежде всего чешских — Вацлава, Людмилы, Войтеха), и исторические документы, и, разумеется, Священное Писание. Сочетание блеска эрудиции с занимательностью, темпераментной политической мысли с поэтичностью и богатой метафорикой, гуманистического и патриотического пафоса, риторических приемов и сказочных мотивов — все это ставит первую чешскую хронику в один ряд с лучшими произведениями европейской историографии, делает ее автора выдающимся средневековым хронистом.

Высокий уровень, заданный трудами Галла и Козьмы, стимулировал литературное развитие в польских и чешских землях. Они заложили фундамент, одновременно выполняющий роль образца, школы литературного мастерства и начального импульса к творчеству. Как в Польше, так и в Чехии появляются продолжатели Галла и Козьмы, опирающиеся на их хроники, по-своему дополняющие, развивающие их.

Так в Чехии возникает во второй половине XII в. хроника так называемого Сазавского монаха, повествующего, в частности, о том, что Козьма — видимо, из-за негативного отношения к славянскому богослужению — опустил: об основании бенедиктинского монастыря на Сазаве, где такое богослужение в течение некоторого времени допускалось. Однако говорить о далеко идущем следовании сазавского монаха за Козьмой как за литературным образцом не приходится — его повествование значительно проще, не достигает уровня высокого литературного мастерства, отказывается от рифмованной прозы. Среди продолжателей Козьмы выделяется стилистической изысканностью изложения пражский каноник Винцентий, описавший время правления Владислава II (получившего в 1158 г. титул короля от императора Фридриха Барбароссы). Винцентий описал совместный поход Владислава и Фридриха Барбароссы на Милан, где чешское войско отличилось своим бесстрашием и мужеством. Мощный импульс, заданный чешской ученой литературе на латинском языке хроникой Козьмы, активизировал развитие историографии XII в., обогатив ее сразу несколькими памятниками — кроме упомянутых, следует назвать летописи анонимного Вышеградского каноника (1126–1142) и аббата премонстрантов Ярлоха, живо интересовавшегося политическими событиями современности.

Помимо житийного и историографического жанра в чешской литературе XII в. представлены и начатки драматического жанра, — литургическая драма, представляющая собой синкретическое художествен-

ное целое, соединяющее в себе элементы зрелищности, действенности и построенный на принципах диалогичности текст. (В Польше его аналог появляется на рубеже XII и XIII веков.)

В рамках такого рода жанрового образования, основанного на сочетании религиозной, дидактической и развлекательной функций, происходила контаминация элементов духовной дидактики и театрального действия, богослужения и литературного сценария. Возможности для зарождения литургической драмы содержались в диалогических сценах пасхальной службы (Марии у гроба, ученики, пришедшие убедиться в воскресении Христа, Иисус и Магдалина), которые обладали потенцией к выделению из литургического обряда.

Следует отметить роль женщин в этих культурных процессах: первое из сохранившихся «действ» — драматическая пасхальная «игра», представляющая посещение тремя Мариями гроба Господня и их беседу с ангелом, сообщающим о его воскресении, — является переработкой для сцены соответствующих латинских литургических текстов, выполненной в первом (основан в 973 г.) женском бенедиктинском монастыре св. Иржи на пражском Граде (сохранилась в местном breviарии XII в.). Это произведение положило начало богатой последующей традиции таких «действ», продолжавшейся уже на национальном языке.

Развитие религиозной, в первую очередь — проповеднической литературы в Чехии в значительной степени было обусловлено ее двуязычием, необходимостью использования латинского или чешского языков в зависимости от аудитории. Проповеднические тексты, ориентированные на живой контакт с паствой, должны были быть предельно доходчивы и выразительны, доступны для понимания самых широких масс. Поэтому даже сохранившиеся латинские тексты проповедей (например, в сборника XII в. из Опатовицкого бенедиктинского монастыря) могли — перед светской аудиторией — произноситься по-чешски. Этот кодекс содержит богатый репертуар проповедей на различные темы, ориентированных на достаточно образованную среду. В тексте рукописи имеются чешские глоссы и вставки в латинский текст (*Osvěti se jme tvé! Příklad tvé kralovství*), а также ценные упоминания о неких «*carmina diabolica*» (вероятно, языческие песни).

Однако, если о существовании светской лирики мы можем лишь догадываться на основании подобного рода упоминаний, то духовная лирика, стихотворные молитвы, относящиеся к X–XII вв., сохранились.

Стихотворные формы первых памятников на национальном языке в чешской и польской литературе побуждали возводить их к византийской традиции:

Чешская «*Hospodine, pomiluj ny*»

Hospodine, pomiluj ny!
Jezu Kriste, pomiluj ny!

*Ty spase všeho míra,
spasiš ny i uslyšiš,
Hodpodine, hlasy naše!
Daj nám všem, Hospodine,
žizň a mír v zemi!
Krleš! Krleš! Krleš!*

Польская «Bogurodzica»

*Bogurodzica dziewica
Bogiem sławena Maryja!
U Twego Syna, Gospodzina
Matko zwolena, Maryja,
Zyszczy nam, spuści nam
Kyrieleison.
Twego dzieła Krzciciela, Bożycze,
Usłysz głosy, napełń myśli człowiecze.
Słysz modlitwę, jaż nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy:
A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt.
Kyrieleison.*

В источниках зафиксирована и даже поддержана некоторыми учеными нашего времени традиция, согласно которой автором этих первых текстов на национальном языке, стихотворных молитв, ставших народными гимнами, — «Hospodine, pomiluj ny» в Чехии и «Bogurodzica» в Польше был св. Войтех — общий патрон чехов и поляков. По-видимому, можно говорить о родстве происхождения обеих песен из разрастания греческого тропа — инвокативного возгласа «Kirie eleison», ставшего впоследствии их рефреном. Из Византии этот троп был перенесен в конце IX в. в Европу, где долгое время применялся во время богослужений для активизации участия в них прихожан, не понимающих языка литургии, но, по крайней мере, способных в соответствующих местах произносить восклицание «Господи, помилуй!». Постепенно троп мог развиваться в более обширную поэтическую форму. Возможно, эту стихотворную молитву подразумевает Козьма, когда упоминает о пении в 1055 г. некоей «сладкой песни Кирие элейсон». Но уже в 1248 г. определенно поют именно ее при въезде Вацлава I в Прагу, при Карле IV она входит в обряд коронации чешских королей. В 1397 г. ей посвятил подробный разбор бенедиктинец Ян из Голешова, прокомментировав в духе школьных латинских толкований каждое ее слово, ибо в его время текст уже был недостаточно понятен. С литературной точки зрения песнь важна как свидетельство старославянского влияния на чешскую литературу,

что доказывал на основании своей реконструкции текста Р. Якобсон. Он же предположил церковнославянское происхождение и первоначального текста польской «Богородицы». О том, что автором «Богородицы» был св. Войтех, говорилось и в изданном в 1506 г. своде польских законов — т. н. статуте Лаского. На связь «Богородицы» с византийской гимнографией косвенным образом указывает соответствие ее композиции трехфигурному строению византийского деисиса (деисуса), изображающего Христа в непосредственном окружении лишь двух лиц: Богоматери и Иоанна Крестителя. Обращение к Богоматери в тексте песни с просьбой о заступничестве, ссылка на Иоанна Крестителя свидетельствуют о трактовке в романскую эпоху этих образов как посредников между Богом и человеком.

Следует отметить, что новейшие исследователи не поддерживают традицию, приписывающую авторство обеих песен св. Войтеху, хотя песнь «Господи...» и датируется большинством ученых второй половиной X в. (некоторые польские исследователи склоняются к более поздней датировке «Богородицы», относя ее к XIII–XIV вв.). Тем не менее само по себе существование названной традиции, засвидетельствованной в многочисленных источниках, представляется весьма любопытным фактом польского и чешского средневекового общественного сознания.

Если в случае песни «Господи, помилуй нас» отмечается позднейшая чехизация первоначально церковнославянского текста, то впервые говорить об использовании чешского языка в целях поэтической экспрессии можно применительно к песне «Svatý Václave». Датировка ее, как и всегда, когда имеет место устный способ передачи текста в течение длительного времени, весьма затруднена. В хронике Бенеша Крабице из Вейтмиле 70-х годов XIV в., где впервые приведены три строфы песни, сообщается, что ее поют издавна. Р. Якобсон предположил, что первоначально песнь состояла из одной строфы — первой, которая (сближаясь с песнью «Hospodine, pomiluj nu») существенно отличается по своему стилю от двух последующих:

*Svatý Václave,
vévodo České země,
kněže náš,
pros za ny Boha,
svatého Ducha!
Kyrieleison! <...>*

По мнению Э. Пражака, песнь «Святой Вацлав» непосредственно связана с текстом Службы св. Вацлаву, старославянским памятником чешского происхождения, сохранившимся, как практически все памятники этого круга, в русской рукописи XI в. Если это утверждение верно, то «Святой Вацлав» мог быть создан представителем поколения, которое помнило славянское богослужение, т. е. еще в XII в. В свою очередь,

отраженное в песне «Святой Вацлав» представление о нем как патроне земли, покровителе и вечном властителе, складывается к XII в., что дополнительно побуждает к такой датировке текста.

С другой стороны, близость песен «Господи, помилуй нас» и «Святой Вацлав» становится особенно очевидной при сопоставлении их с так называемой Островской песней, тема которой носит теологический характер и связана с искупительной жертвой Христа. Это единственная песня, относящаяся к духовной лирике раннего периода в Чехии, которая сохранилась не в более позднем, но в современном списке (1260–1290). Особенности рифмы и чередование размеров (5 и 8-сложников) сближают ее с современной латинской поэзией. Эти ее особенности, как представляется, обозначают тот водораздел, который проходит между нею и более ранними песнями «Господи...» и «Святой Вацлав», между готическим и романским искусством.

Если эти стихотворные молитвы явились вражением коллективного религиозного чувства, то латинские тексты, вошедшие в польский «Молитвенник Гертруды» (часть так называемого «Кодекса Гертруды», в XI в. принадлежавшего дочери Мешко II, жене русского князя Изяслава), свидетельствуют о личных духовных переживаниях их предполагаемого автора. Ценность этого редкого памятника не исчерпывается его литературными достоинствами, обеспеченными знакомством княгини Гертруды с европейской латинской традицией. Тексты собранных здесь 932 молитв позволяют воссоздать противоречивый психологический портрет женщины этой эпохи, внутренний драматизм ее личности и эмоциональную религиозность.

Жанровая система чешской и польской литератур начального периода их развития в целом соответствовала канонам латинского культурного круга. Создававшиеся или имевшие хождение в чешских и польских землях X–XII вв. памятники историографического и агиографического жанров, проповеди, духовная лирика, литургическая драма, молитвы имели выраженный религиозный характер, обусловленный духовной атмосферой первых веков распространения христианства в западнорусском регионе.

Древнерусская литература

В настоящее время большинство исследователей считает совершенно бесспорным, что импульсом для возникновения древнерусской литературы явилось принятие христианства в 988 г. Письменность была известна на Руси по крайней мере с начала X века, но использовалась она исключительно для деловых людей: фиксировались на «хартии» — пергамене международные соглашения, вручались отправляю-

щимся в Византию купцам грамоты, удостоверяющие цели их поездки, возможно, составлялись письменные завещания; не исключено, что грамотные люди уже в это время могли обмениваться письмами, подобными широко известным берестяным грамотам позднего времени. Книги имелись у немногочисленных еще христиан: мы знаем, что христианкой стала еще княгиня Ольга — бабка Владимира, а летопись упоминает, что при заключении договора с Византией в 944 г. христианская Русь клялась в церкви святого Ильи. Но владельцами и читателями книг был очень ограниченный круг людей. О существовании же языческой «литературы» мы не имеем никаких сведений.

Все сказанное вовсе не свидетельствует об отсутствии в языческой Руси высокой культуры слова: словесные жанры фольклора — исторические предания, языческие мифы, легенды, сказки и т. д. бесспорно существовали; мало того, мы можем познакомиться с историческими преданиями почти «в оригинале», поскольку они были включены впоследствии в летописные своды, познакомиться и убедиться в их художественном совершенстве. Таковы предания о смерти Вещего Олега, гибели князя Игоря и мести за него княгини Ольги и т. п. Но записывать все эти хорошо известные каждому тексты казалось делом противозачинственным и ненужным. Записи фольклора появились на Руси лишь в XVII в., когда фольклор стал исчезать из городского быта, а литература, напротив, насчитывала уже несколько веков своего развития.

Лишь принятие христианства потребовало записи текстов для чтения и познакомило с формой таких записей — в книгах-кодексах. Без книг христианство в прежде языческой стране не могло существовать. Поэтому после принятия христианства на Русь хлынул поток книг, а когда распространение их стало массовым, потребовалось создание собственных мастерских — скрипториев для изготовления и переписки книг. Как сообщает летопись, Владимир «нача поимати у нарочитыа чади (у лучших людей) дети и даяти нача на учение книжное». Совершенно естественно, что на Руси, как и во всяком другом европейском государстве, принявшем христианство, литература была на первых порах по преимуществу культовой и исключительно переводной: без нее не могла осуществляться ни практическая деятельность церкви, ни духовное просвещение клира, монахов и мирян.

С XI в. на Руси распространяются многочисленные произведения византийской христианской литературы, переведенные в Болгарии деятелями «золотого века» болгарской литературы. Вместе с ними пришли и оригинальные произведения болгарских писателей того времени, ряд из них впоследствии в самой Болгарии был утрачен и сохранился лишь в древнерусской рукописной традиции. Лишь в составе древнерусских рукописей дошли до нас и переводы целого ряда латинских памятников, выполненные в XI в. славянскими книжниками в Сазавском монастыре в Чехии. Они пришли на Русь вместе с славян-

скими текстами житий первых чешских святых — чешского князя Вячеслава (Вацлава) и его бабки Людмилы. Эти факты говорят о широте культурных контактов Древней Руси, но западные влияния на развитие древнерусской литературы сыграли все же довольно скромную роль. Главные усилия древнерусских книжников были несомненно направлены на освоение традиций византийского культурного круга, пришедших из Болгарии.

Но так было лишь в первые десятилетия после введения христианства на Руси. Когда русские книжники ознакомились с памятниками византийской и древнеболгарской христианской литературы, с системой ее жанров, с арсеналом художественных приемов, у них появилась возможность и потребность самим создавать литературные произведения. По крайней мере в середине XI в., а вероятнее всего и ранее, появились первые оригинальные творения русских авторов.

И жанры, и отдельные произведения средневековых литератур были теснейшим образом связаны с церковной практикой или общественными потребностями. Для молодого Русского государства чрезвычайно важно было осознать и провозгласить свое отношение к Византии, которая после христианизации Руси настойчиво подчеркивала свое патрональное к ней отношение. Достаточно напомнить, что за единичными исключениями (Иларион и Климент Смолятич) все митрополиты на Руси в XI–XII вв. были греки, греками были и многие епископы. И поэтому знаменательно, что древнейшим из дошедших до нас произведений оригинальной русской литературы было «Слово о Законе и Благодати», написанное митрополитом Иларионом, единственным в XI в. русским по происхождению Киевским митрополитом. В своем «Слове», произнесенном, как полагают, в 1049 г., в годы княжения Ярослава Мудрого, с именем которого летописец связывал особую заботу о распространении на Руси «учения книжного», Иларион и поднимает важнейший для формирующегося национального самосознания вопрос. Рассуждая, казалось бы, на чисто богословскую тему — о превосходстве Нового Завета, Благодати, обращенной ко всем, над Ветхим Заветом, Законом, распространяющимся лишь на иудеев, — Иларион подводит слушателей и читателей к основной идее своего «Слова», к мысли о равенстве христианской Руси и христианской Византии. Византия чтит великого Константина, провозгласившего христианство государственной религией, а Русь — равного ему по деянию Владимира. Это равенство Иларион подчеркивает особенно настойчиво: Владимир подобен Константину, равен ему умом, равен в любви к Христу, равен в почтении к его служителям. Сын Владимира — Ярослав, создавший Софийский собор, уподобляется библейскому Соломону, создавшему Иерусалимский храм. И сама Русская земля, где княжили Игорь Старый, славный Святослав, славный из славных Владимир, продолжатель дел его — Ярослав, «ведома и слышима есть всеми концами земли». Гордостью за Русь, про-

возглашением ее законных прав на достойное место среди европейских христианских государств, верой в ее славное будущее пронизана заключительная часть «Слова» Илариона. «Слово о Законе и Благодати» — яркий памятник «высокого» красноречия. Его автор — прекрасный знаток традиций византийской ораторской прозы, умело использованных им для разработки его оригинальной темы. Так, тема равенства (не только политического, но и культурного) Византии с Русью находит себе подтверждение в самой художественной форме этого произведения.

Русь могла сравняться с Византией не только тем, что имеет своего крестителя — Владимира, что строятся в ней храмы и создаются монастыри, но и тем, что среди русских людей обретены подвижники, удостоенные величайшей благодати — святости и способности творить чудеса. Поэтому русская церковь настойчиво добивалась канонизации своих, русских, святых. А непременным элементом ритуала канонизации было составление жития. Поэтому жития святых Бориса и Глеба и Феодосия Печерского были первыми и, скажем сразу же, исключительно удачными опытами русских книжников в этом широко распространенном жанре христианских средневековых литератур.

«Чтение о житии и о погублении блаженную стратотерпцю Бориса и Глеба» и «Житие преподобнаго отца нашего Феодосия» написаны монахом Киево-Печерского монастыря Нестором. Время написания обоих житий исследователями определяется по-разному, но в диапазоне от 80-х гг. и до начала XII в. «Чтение» о Борисе и Глебе, написанное Нестором, не получило широкого распространения, заслоненное более популярным анонимным «Сказанием» о тех же святых, но Житие Феодосия по праву вошло в число шедевров древнерусской литературы. Это произведение Нестора стало в славянском мире раннего Средневековья первой попыткой самостоятельного развития одного из главных образов средневековой агиографии — образа игумена — руководителя обители. Житие, как того и требовал агиографический канон, повествует о всем жизненном пути святого — от раннего детства до кончины, когда он был уже авторитетным и почитаемым игуменом Киево-Печерского монастыря. Обычно рассказ о детстве и отрочестве святого в житиях скуп и традиционен: родители его благочестивы, сам отрок предпочитает посещение церкви играм со сверстниками, в школе отличается необычайными способностями в чтении «божественных книг», постоянно думает о пострижении в монахи и т. д. В Житии Феодосия рассказ о детстве и отрочестве, несомненно опирающийся на реальные факты его биографии, совершенно выпадает из агиографического канона своим подлинным психологизмом. Мать Феодосия — женщина суровая, властная, вся погруженная в хозяйственные заботы, не только не одобряет приверженности сына к церкви и его стремления стать монахом, но и самым решительным образом противится этому. Когда Феодосий ушел было с паломниками в Святую землю, она настигает его, возвращает

домой, жестоко избив при этом, и привязывает его в запертой хранилище. Не раз избивала она сына и за его пристрастие печь просфоры, ибо считала, что такими делами он срамит семью. Но Феодосию удалось уйти из родительского дома в Киев, следуя незаметно за купеческим обозом, и уговорить отшельников Антония и Никона разрешить ему поселиться с ними в пещере. Через некоторое время мать узнает о месте пребывания Феодосия, добивается встречи с ним, но молодой монах остается непреклонен. Любовь к сыну сломала суровый нрав женщины, превзошла мирское в ее душе, и, чтобы хоть изредка видеть сына, она, бросив все, постригается в одном из киевских женских монастырей. Перед нами не просто борьба святого подвижника с противящейся ему матерью: это больше рассказ о ней, в которой чисто материнская любовь оказалась сильнее неприязни к духовным идеалам сына.

Рассказ о пребывании Феодосия в монастыре, а затем о его игуменстве более традиционен, и исследователи указывали на сходство отдельных коллизий (особенно в изображении чудес) с подобными же в переводных житиях, с которыми Нестор был безусловно знаком. И тем не менее и в этих случаях он проявляет свое мастерство, достигая иллюзии достоверности и психологической убедительности через удачно найденные «реалистические» детали. Так, например, келарь, убеждая игумена Феодосия, что не осталось муки, чтобы испечь хлеба для братии, говорит: «Истину ти вещаю, отъче, яко аз сам пометох сусек ть, и несть в немь ничьсоже, разве мало отруб в угъле единомь». Феодосий же обещает чудо: от той пригоршни отрубей Бог наполнит сусек мукой. Келарь в недоумении уходит, но вскоре возвращается с радостной вестью: прежде пустой сусек «пъльн суць муки, якоже пресыпатися ей чрьсь стену на землю». Эффекту чуда, разумеется, способствует удачно найденное противопоставление горсти отрубей, замеченных в угол, сусеку, полному настолько, что мука даже пересыпается через край. Умеет Нестор включить в Житие и сюжетные миниатюры, персонажи которых наделены индивидуальным характером. Таков, например, юноша-возница. Князь поручил ему доставить Феодосия в монастырь на телеге. Но видя, как бедно одет Феодосий, возница принял его за простого монаха и сказал с нескрываемым пренебрежением: «Ты по вся дни порозднь еси, аз же труднь сый. (Ты всякий день без дела, а я устал). Се не могу на кони ехати». «Но сделаем так, — продолжал юноша: я лягу в телегу, а ты можешь и на лошади ехать». Феодосий уступил и продолжал путь верхом, а то и пешком, идя рядом с лошастью. Легко понять недоумение, а затем и страх юноши, когда он, по приближении к Киеву, увидел, что встречные почтительно кланяются Феодосию, и понял всю бестактность своего поступка.

Но если Житие Феодосия примечательно мастерством сюжетного повествования, то неизвестный нам автор «Сказания и страсти и похвалы» святым мученикам Борису и Глебу использует совсем иное оружие из арсенала художественных средств агиографии.

Сюжет житийных повествований о Борисе и Глебе подсказан жизнью: оба святые брата — сыновья Владимира Святославича, крестителя Руси — были убиты в ходе междоусобной борьбы своим сводным братом Святополком. Правда, мы мало что знаем о том, как развивались события в действительности: и летопись, и жития излагают официальную версию, искусственность которой может быть показана хотя бы на таком примере. Один из мучеников — Глеб — изображается агиографами как юноша. Он молит убийц: «Не губите меня, еще не созревшего для жизни, не пожинайте колоса, еще не созревшего, соком беззлобия налитого. Не срезайте лозы, еще не выросшей...». Но произведем простой расчет. Борис и Глеб — сыновья Владимира от болгарки — жены Владимира-язычника. Даже если допустить, что родился Глеб в год крещения Владимира и его бракосочетания с Анной, то и в этом случае ему было бы в момент гибели по крайней мере 27 лет. Не юноша, а зрелый муж, князь, правивший в Муроме (согласно летописи), вот кто предстал перед наемными убийцами в 1015 г. Но примем версию агиографа и поверим ему.

Задача, стоявшая перед авторами житий Бориса и Глеба, была необычной. В византийской агиографической традиции немало святых-мучеников. Но их убийцы — это язычники: римские императоры, восточные деспоты, а чаще всего цари вымышленных царств, единственной чертой которых была фанатичная ненависть к христианству и его последователям. Ситуация на Руси была иной: Святополк был единоверцем, хотя и действовал он по наущению дьявола. Не пристала житиям и сугубо политическая мотивировка: Борис и Глеб не могли рассматриваться всего лишь как жертвы княжеской междоусобицы. Поэтому агиограф сразу же переводит оценку событий в иной план. Упомянув о недопустимости поднять руку на старшего брата, Борис тут же ищет аналоги ситуации в церковной истории, вспоминает о судьбе святых Никиты и Варвары. Эти аналогии мало удачны: названные святые погибли от руки ближайших родственников, но погибли за веру — их отец и братья были язычниками. Ближе аналогия с судьбой другого святого, о котором вспоминает Борис перед смертью — чешского князя Вячеслава (Вацлава), убитого по приказу его брата. Хотя Вячеслава предостерегали, он не предпринял ничего, отдав себя на волю божью. Этот же мотив выступает на первый план и в «Сказании» о русских князьях-святых: стремление исполнить заветы о любви к ближнему, о необходимости безропотно верить свою судьбу в руки Бога. Пассивность Бориса и Глеба перед лицом убийц, отсутствие собственно деяний заставляет агиографа искать иные средства убеждения читателя. Эмоциональным лейтмотивом жития становятся пространные монологи и молитвы, которые произносят Борис и Глеб в полном смысле слова под занесенными над ними мечами убийц. Жизненное неправдоподобие этих сцен искупается экзальтированной страстностью святого. Борис

не скорбит, не сетует, он славит Бога за то, что он дал ему возможность избежать обольщений суетной жизни, сподобил подвига, достойного святых мучеников, сподобил исполнить «желание сердца» — погибнуть без вины и с любовью к убийце. Ту же мысль подчеркнут рыдающие сподвижники князя: «Кто не удивится великому смирению, кто не смирится, видя и слыша, как смирился он». Итак, князья погибли за верность евангельским заповедям. Жития были не только произведениями, прославлявшими верность христианским заповедям, но и памятниками политической мысли своего времени. «Поведением Бориса и Глеба, не поднявших руки на старшего своего брата даже в защиту своей жизни, — отмечает Л. А. Дмитриев, — освящалась идея родового старшинства в системе княжеской иерархии: князья, не нарушившие этой заповеди, стали святыми. Политическая тенденция почитания первых русских святых заключалась в осуждении княжеских распрей, в стремлении укрепить государственное единство Руси на основе строгого соблюдения феодальных взаимоотношений между князьями».

Итак, уже в XI в. древнерусские книжники освоили один из ведущих жанров христианских литератур — житийный. В XI же веке в летопись включаются рассказы о монахах Киево-Печерского монастыря. Эти рассказы впоследствии войдут в состав Киево-Печерского патерика, «прелесть простоты и вымысла» которого восхищался А. С. Пушкин.

Торжественное и учительное красноречие — еще один авторитетнейший жанр христианских литератур — был представлен в Киевской Руси как сочинениями прославленных византийских богословов и проповедников — Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского и др., так и творениями русских авторов. Необходимо сразу же подчеркнуть, что реконструировать репертуар русской гомилетики XI–XIV вв. чрезвычайно сложно. Во-первых, потому, что литература этого времени вообще сохранилась плохо: из многочисленных четких сборников того времени, из сотен, по крайней мере, книг до нас дошло менее сорока. Даже «Слово о Законе и Благодати» Илариона известно нам лишь в списках XV и последующих веков, сочинения Серапиона Владимирского в сборнике XIV в., поучения Феодосия Печерского — в сборнике рубежа XIV–XV вв. Во-вторых, чрезвычайно сложна атрибуция разного рода «слов» и поучений. Часть из них анонимна, и предстоит установить, оригинальные или переводные сочинения перед нами. В-третьих, среди гомилий большое число ложнонаписанных: приходилось проводить, например, специальное исследование, чтобы выделить гомилии, действительно принадлежащие Иоанну Златоусту, из нескольких сотен сочинений (в том числе и русских авторов), его именем написанных. Ряд проповедников известен нам по имени, но мы ничего не знаем о их национальности (среди русского клира в те века было много греков), и порой датировка произведений остается весьма гипотетичной. Тем не менее мы можем с достаточной уверен-

ностью говорить о нескольких русских авторах. По крайней мере восемь поучений принадлежат Феодосию Печерскому, известно поучение новгородского епископа с 1036 г. — Луки Жидяты, дошло до нас Послание Климента Смолятича (ум. после 1164 г.), но, судя по его характеристике в летописи («книжник и философ», которому не было равного «в Русской земле»), это было не единственное его творение. Особенно способствовало сохранению наследия наших древнейших проповедников включение их сочинений в сборники устойчивого состава, получившие широкое распространение в XV–XVI вв. — «Измарагд», «Златоуст» и «Торжественник». В «Измарагд» были включены слова Серапиона Владимирского, в «Златоуст» — торжественные слова самого выдающегося проповедника домонгольской Руси — Кирилла Туровского (ум. до 1182 г.). Его слова на воскресные дни пасхального цикла по изощренности риторического мастерства, по совершенству владения образной символикой, по искренности воодушевления не уступают лучшим творениям известных византийских и болгарских богословов.

Для Древней Руси, географически удаленной от Святой земли и от центра православия — Константинополя, актуальным являлся жанр «хождений» — описаний паломничества в Палестину или поездок в Константинополь. «Хождения» содержали, как правило, не только описание маршрута и самих обстоятельств поездки, не только сведения о увиденных святынях или поразивших воображение архитектурных сооружениях, не только описания тех или иных религиозных ритуалов, но и донесли до нас немало христианских легенд, порой апокрифического содержания, преданий исторического или историко-церковного характера. Древнейший из известных нам памятников этого жанра относится к началу XII в. Это «Житие и хождение Даниила, Русьская земля игумена». Даниил, игумен одного из черниговских монастырей, провел в Палестине более года, посетив помимо Иерусалима также Иерихон, Вифлеем, Галилею, Тивериадское озеро. Описывая увиденные им святыни, Даниил излагает при этом предания, которые поведал ему его спутник — местный монах, «стар деньми и книжен вельми». Иногда, стремясь приобщить читателя к сопереживанию чувств, которые испытал сам Даниил, увидев места, известные каждому христианину по евангельским преданиям, он включает в свое описание сюжетные эпизоды. Упомянув склон Голгофы, место, куда прибежала Богородица, когда согбенный под тяжестью креста Иисус приближался к месту казни, Даниил приводит ее слова, обращенные к Христу: «Куда идешь ты, дитя мое? Чего ради движение твое так быстро? Или снова пир в Кане Галилейской и туда торопишься, сын и Бог мой? Молча не уходи от меня, родившей тебя. Промолви мне слово, рабе своей». Внимательный и любознательный путник, Даниил описывает и природу Палестины: по его словам, возле Иерусалима «родятся изрядно пшеница и ячмень, так что одну кадь посеяв, соби-

рают девяносто кадей, а в другой раз сто кадей за одну кадь. Это ли не благословение божие земле святой! Много виноградников около Иерусалима и деревьев многоплодных, смоков и тутовых деревьев, маслин, рожков и иные все разнообразные деревья без числа на земле той». Не преминул заметить Даниил, что у Иордана быстрое течение, и что один берег его крутой, а другой пологий, что вода очень мутная, но вкусная, что на берегу растет тростник и т. д. Любознательный путник и благочестивый паломник, Даниил в то же время ощущает себя посланцем Русской земли. Он просит иерусалимского короля Балдуина разрешить ему поставить лампаду на гроб господень «от всей Русской земли» и записывает для поминовения в лавре святого Саввы имена русских князей — своих современников с их женами и детьми: киевского князя Святополка, Владимира Мономаха, Давида, Олега и Ярослава Святославичей, Глеба Всеславича Минского.

Все названные выше памятники древнерусской литературы XI–XII вв. вписываются в систему жанров византийской христианской литературы. Мы можем говорить о мастерстве русских авторов, о их удачах в разработке сюжетов, но в основном они следовали предписанным для этих жанров канонам.

Но в одном жанре русские книжники с самого его зарождения проявили самобытность. Речь идет о летописании, возникшем на Руси, как считает большинство ученых, в XI в.

Предпринимались попытки удревнить начало летописания, отнести его ко времени принятия христианства или даже к языческим временам. Речь идет, разумеется, не о спекуляциях вокруг пресловутой «Влесовой книги», а о гипотезах, относящих, например, начало летописания ко времени киевского князя Аскольда. Они представляются неубедительными. Так как древнейший из дошедших до нас списков русской летописи датируется рубежом XIII–XIV вв. (Синодальный список Новгородской Первой летописи), а древнейший список Повести временных лет в составе Лаврентьевской летописи датируется 1377 г., то можно говорить лишь о ретроспективной реконструкции первых памятников летописания. Специально занимавшийся этой сложной проблемой А. А. Шахматов считал, что Древнейший летописный свод был составлен в 1037–1039 гг., Д. С. Лихачев полагал, что собственно летописи предшествовало создание историко-литературного произведения — «Сказания о распространении христианства на Руси» в начале 40-х гг. XI в. Итак, и А. А. Шахматов, и Д. С. Лихачев относят начало летописания ко времени Ярослава Мудрого. Эти гипотезы подтверждаются различными соображениями, но остаются все же гипотезами. Большую доказательность обретают исследования летописания, когда речь идет о соотношении так называемого Начального свода, созданного в 1093–1095 гг. и дошедшего до нас, хотя и в измененном виде, в составе Новгородской Первой летописи Младшего извода, и «Повести временных лет», созданной

Нестором в начале XII в. Наблюдения над их текстами вполне оправдывают осторожность тех ученых, которые не рискуют относить начало летописания ко времени более раннему, чем 30 — 40 г. XI в.

Действительно, если мы обратимся к первым разделам Начального свода, то увидим, сколь скудны были сведения летописца: не разведенные четко осознаваемой временной дистанцией, у него перечислены такие события, как основание Киева Кием, Щеком и Хоривом, поход русов на Византию в 860 г., призвание «варягов» — норманских князей в Новгород, захват Киева Игорем (так!) и его воеводой Олегом и поход Олега на Константинополь, отнесенный к 922 г. Работавший двадцать лет спустя создатель «Повести временных лет» Нестор значительно превзошел своего предшественника, составителя Начального свода, в историографической осведомленности и в способности к созданию историографической концепции. Он смог заглянуть в такие глубины истории, о которых и не помышлял его предшественник. Если включение упоминания славян в перечень народов, происходивших от сыновей Ноя, разумеется, чисто умозрительная операция, цель которой — ввести славян в русло всемирной истории уже в библейские времена, то экскурсы в историю славян, начиная с VI в. (рассказ о притеснении славян аварами-обрами), имеют под собой уже историческую почву и опираются, вероятно, на какие-то южно- или западнославянские источники. Однако как только Нестор обращается к изложению отечественной истории, он сталкивается с немалыми трудностями. Вслед за составителем Начального свода Нестор приводит «первую» дату — 852 год (в Начальном своде — 854 г.), извлеченную, как предположил еще А. А. Шахматов, из византийского хронографического источника. Датирует Нестор и «призвание варягов» во главе с их князем Рюриком — 862 г., выводя затем династический ряд Рюрик — Игорь, который даст основание последующим летописцам и историографам говорить о династии Рюриковичей. Но уже Олег явился для Нестора камнем преткновения. Из обнаруженного им текста договора с греками Нестор установил, что Олег был князем, а не воеводой Игоря, и превратил Олега в князя-регента, не заметив или не посчитав нужным устранить несообразность: «регентство» Олега растянулось на 34 года. Видимо, родство Игоря с Рюриком — генеалогическая легенда, и справедливы те источники, которые ведут род киевских князей от Игоря Старого. О княжении Олега Нестор, помимо текста договора и сведений византийских источников, знал лишь предания: красочные, но противоречивые. Если Нестор уверенно говорил о том, что Олег был погребен в Киеве, на горе Щековице, то в Начальном своде говорилось, что Олег после похода на Византию возвратился не в Киев, а в Новгород, а похоронен в Ладогe. Скудны были сведения и о княжении Игоря. С 915 по 940 г. Нестор смог назвать единственное событие — войну Игоря с печенегами в 920 г. Народная память сохранила лишь расска-

зы о походе Игоря на греков и о смерти князя, а какие-либо письменные записи, как можно думать, отсутствовали. Характерно, что и о времени правления его вдовы Ольги у летописца было ничтожно мало сведений. Дата ее поездки в Константинополь не совсем точна, а о самой встрече с императором летописец знает лишь из весьма примитивного по сюжету народного предания. Следовательно, даже в то время, когда письменность начинала применяться в деловых целях, когда христианка Ольга, несомненно, располагала книгами и была окружена грамотными людьми, потребность в письменной фиксации событий еще не была осознана. Напомним еще два примечательных факта: победоносный поход Святослава — сына Ольги и Игоря, приведший к разгрому Хазарского каганата, удостоился в летописи записи в несколько строк, а рядом приводится с мельчайшими подробностями рассказ о юноше, вырвавшемся из осажденного печенегами Киева к воеводе Претичу, рассказ, носящий все черты устного, занимательного предания. И, наконец, отстоящее от времени работы летописцев не более чем на век важнейшее историческое событие — крещение Владимира. Одни утверждают, что крестился он в Корсуни, другие же «не сведуще право», что в Киеве, третьи — что в Василеве, «друзии же инако скажут». Документа, который бы положил конец этим спорам, следовательно, не существовало.

Итак, все подтверждает мысль о том, что летописание как жанр родилось не ранее середины XI в. Но возникнув, летопись сразу же становится определяющим явлением в русской общественно-политической жизни (летопись как документ), в науке (летопись как изложение историсофских представлений) и в литературе, ибо летопись не только историческая хроника, но и высокохудожественный литературный памятник.

В чем же заключается самобытность русской летописи как жанра? Историография уже давно распростилась с представлениями о зависимости русского летописания от византийской хронографии. Решение вопроса облегчается тем обстоятельством, что нам известны те образцы византийской хронографии, которые были в распоряжении первых летописцев: это были «Хроника Георгия Амартола» и «Хроника Иоанна Малалы». Летописец использовал эти хроники как источник сведений о русско-византийских отношениях, как свод нравоучительных примеров из истории древних царей, как источник известий о диковинных событиях. Но форма византийских хроник была иной, чем у летописи, излагавшей события по годам. В хрониках же мы редко встретим даты, но зато перед нами полный перечень сменявших друг друга на престоле правителей, — из сообщений о «царствованиях» и о событиях, в каждое царство случившихся (но как правило — только основных и непосредственно связанных с царем или императором), и слагается повествование хроники.

Форма летописи имеет свой недостаток: характеристику того или иного князя мы найдем лишь в некрологической похвале, короткой и этикетной. Деяния же упоминаются порой в десятках погодных статей,

переменяясь с информацией о событиях, к великому князю отношения не имеющих, происходящих в других княжествах и даже государствах. Но зато история Руси как цельного государственного организма, несмотря на усиливающуюся с годами раздробленность страны на феодальные уделы, представлена в летописи с полнотой, немыслимой для византийских хроник. Летопись — не история княжеской династии, летопись — история Русской земли в целом.

Нестор озаглавил свой труд: «Се повести временных лет (Вот повествование о минувших годах), откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первое княжити, и откуда Руская земля стала есть». Не только события ближайших десятилетий, не только припоминания об отцах и дедах современных ему князей и даже не только история собственно Киевской Руси — как обещано в заглавии — привлекли внимание историографа. Он начинает с библейских времен, рассказывает о происхождении славян и их расселении по земле, дает характеристику восточнославянским племенам, приводит легенды о первых киевских князьях. В отличие от несколько аморфного начала Начального свода Нестор стремится расположить события, о которых ему было известно, в определенной последовательности, и что самое главное — привязать их к точным датам. Мы понимаем, что эта привязка весьма произвольна, но все же характерно, что в Начальном своде первое датированное событие — поход Игоря на Византию, ошибочно отнесенный к 920 году, в Повести временных лет датирован 941 г., а ему предшествуют такие события, как «призвание варягов» (862), поход киевских князей Аскольда и Дира на Константинополь (866), завоевание Олегом Киева (882), походы Олега на греков и т. д. Заботливо собирает и включает Нестор в свой свод исторические предания. Лишь в «Повести временных лет» мы встретим легенду о смерти Олега (в Начальном своде смерть князя от укуса змеи лишь упомянута), легенду о сожжении Ольгой Искоростеня, о поединке отрока-кожемяки с печенежским богатырем, о мудром-белгородском старце, перехитрившем осаждавших город печенегов, о поединке Мстислава с Редедей и другие исторические предания. Хотя достоверность многих из них сомнительна, для нас они имеют ценность иного рода, свидетельствуя о высоком художественном уровне исторического эпоса в языческой и раннехристианской Руси.

«Повесть временных лет» доводила повествование до 1110 г. в так называемой второй редакции и до 1117 г. в третьей редакции. Но «Повесть» не осталась исторической хроникой лишь своего времени: на всем протяжении истории летописания, вплоть до XVII в., «Повестью» (часто в сильно сокращенном виде) начинались почти все летописные своды. Каждый летописец рассматривал русскую историю в целом или историю своего княжества как естественное продолжение истории Киевской Руси от времени первых киевских князей, о которых повествовала «Повесть временных лет».

Летописание XII века дошло до нас как в составе южнорусского летописного свода (Ипатьевской летописи нач. XV в.), так и в составе летописей, отражавших летописание Ростово-Суздальской (а затем — Владимиро-Суздальской) Руси — Лаврентьевской 1377 г., Радзивилловской — XV в. и Троицкой 1408 г., погибшей уже в новое время, во время московского пожара 1812 г. Самостоятельное летописание велось в Новгороде. Так как до нас дошли лишь относительно поздние летописные своды, то выделение их источников — летописей киевских, черниговских, переяславских (Переяславля Южного) князей или сменявших друг друга летописных сводов Владимира Залесского — представляется весьма сложным и гипотетичным. В летописях XII в. утрачивается композиционная стройность, присущая «Повести временных лет», южнорусские летописные своды становятся громоздкими и многословными; стремясь упомянуть порой малейшие эпизоды бурной политической жизни своего времени, они утрачивают концепционность и редко включают в свой состав сюжетно оформленные рассказы о каких-либо знаменательных событиях. Задачи историографические явно преобладают над задачами литературными.

Завершая рассказ о летописании, следует упомянуть о сочинениях киевского князя Владимира Мономаха, переписанных в составе Лаврентьевской летописи. Это — «Поучение», обращенное Мономахом к детям и шире — ко всем русским князьям, в котором князь делится своим личным и государственным опытом, его же автобиографическая записка — своеобразная летопись «путей и ловов» (военных походов и поездок на охоту) и письмо к Олегу Святославичу — удивительный документ, характеризующий князя как человека с высоко развитым чувством справедливости: его сын Изяслав напал на двоюродного дядю — Олега Святославича и был убит. Мономах обращается к Олегу тем не менее со словами примирения, ибо понимает, что Изяслав сам повинен в случившемся, сам нарушил феодальный порядок, за соблюдение которого так боролся всегда Мономах. Литературные достоинства сочинений киевского князя, его разносторонняя эрудиция свидетельствуют о высоком уровне книжной культуры, существовавшем при киевском великокняжеском дворе в начале XII в.

Исключительный интерес представляют два произведения, созданные на исходе XII в., — «Слово» Даниила Заточника и «Слово о полку Игореве». Хотя первое из названных произведений давно привлекает внимание ученых, многое в нем остается загадочным: оно, как и «Слово о полку Игореве», не имеет аналогов в древнерусской литературе; спорят о времени его создания и адресате, с трудом восстанавливается история его текста, так как сохранились лишь поздние списки «Слова» и его последующих переработок. По мнению петербургской исследовательницы Л. В. Соколовой, первоначальный текст «Слова» представлял собой реальное послание опального дружинника Даниила новгородскому князю Ярославу Владимировичу (правнуку Владимира Мономаха).

Послание было выдержано в канонах византийской эпистолографии (просительной элегии): Даниил молил князя простить его и вновь приблизить к себе в качестве советника или княжеского певца. Впоследствии включенное в сборники послание перерабатывалось; на основе «Слова» возникло «Моление» (XIII в.), в нем и тем более в последующих переработках форма послания все более стирается. «Слово» Даниила Заточника свидетельствует о высоком уровне развития светских литературных жанров, о совершенстве образного языка, умения играть рифмами и созвучиями: «Зане, господине, кому Боголюбиво, а мне горе лютое, кому Бело озеро, а мне чернее смолы, кому Лаче озеро, а мне на нем седа плач горкий, и кому ти есть Новгород, а мне углы опадали...».

Нам осталось сказать еще об одном выдающемся памятнике исхода XII века — «Слове о полку Игореве» — поэтическом рассказе о неудачном походе на половцев, предпринятом в 1185 г. новгород-северским князем Игорем Святославичем. Может быть, покажется парадоксальным утверждение, что «Слово» не столько факт истории литературы, сколько факт истории культуры, общественной мысли, редкое свидетельство о княжеском быте и княжеской культуре того времени.

Действительно, признав «Слово» памятником литературы в строгом смысле этого термина, мы столкнемся с целым рядом трудноразрешимых противоречий. Во-первых, окажется, что оно не имеет себе аналогов, не вписывается в жанровую систему древнерусской литературы. И эта необычность «Слова» была одной из причин возникновения сомнений в его древности и подлинности. Во-вторых, не имеет аналогов и поэтика «Слова» — но аналогов в ее цельности — аналоги к отдельным элементам мы найдем (и немало!) и в памятниках торжественного красноречия, и в языке летописи, и в памятниках фольклора. Мы не найдем аналогов лишь неожиданной вольности в отношении автора «Слова» к языческим божествам, дружно и резко хулимым в христианской литературе. Наконец, зададимся и мы вопросом, который не дает покоя ни скептикам, ни, напротив, страстным любителям «Слова»: почему этот шедевр древнерусской литературы сохранился до нового времени в единственном списке и оставил в общем-то незначительные следы в книжности — только автор «Задонщины» жадно использовал его как литературный образец?

Наиболее вероятное объяснение, на наш взгляд, состоит в том, что «Слово» — памятник несохранившегося жанра песен-слав и песен-плачей, исполнявшихся княжескими певцами, или, быть может, особого жанра «слов», ими же слагавшихся по случаю тех или иных знаменательных событий. На славянской почве традиции такой поэзии не сохранилось, но произведения княжеских певцов раннего Средневековья хорошо известны, например, в Скандинавии (поэзия скальдов).

Мастерство автора «Слова» свидетельствует о его личном богатом творческом опыте и, думается, о прочных традициях, на которые он опирался. Это был княжеский певец-профессионал, в равной мере

начитанный в книжной премудрости и опиравшийся на поэтику и образную систему эпических преданий, песен, плачей, причет. И если даже допустить, что впервые «Слово» прозвучало как импровизация, то импровизатор был в этом случае человеком колоссальной эрудиции, хранящим в памяти большое число образцов, поэтических формул, фрагментов или целых произведений своих предшественников (вот откуда и цитаты из Бояна, и может быть, и фрагмент песни о Всеславе Полоцком). При этом такой певец должен был быть одновременно и политиком, не по случайному наитию рассыпавшим в своем «слове» десятки княжеских имен, пришедших на память, а человеком, имевшим свою сложившуюся и выстраданную оценку политического состояния Руси, свои представления о пути ее развития.

Если наша догадка верна, то легко объяснима и жанровая необычность «Слова», и редкость его списков: подобные авторские «слова» княжеских певцов скорее всего не записывались, они после их произнесения могли либо уходить, подобно историческим преданиям и историческому эпосу, в устную форму бытования, либо вообще были рассчитаны на единичное исполнение самим автором. В этом случае мы должны не сетовать, что «Слово» переписывалось так редко не оценившими его достоинств современниками, а, напротив, радоваться, что вопреки традиции оно все же было записано самим автором или кем-то из его современников.

Таким представляется путь развития русской литературы в течение первых столетий ее существования.

Сопоставляя развитие древнерусской литературы с предшествующей литературной традицией, сложившейся на почве Первого Болгарского царства, можно констатировать, что на древнерусской почве произошло, с одной стороны, обогащение традиционных жанров, как разработка на местном материале традиционных тем, не затронутых ранее самостоятельным творчеством славянских книжников (житие игумена, устроителя обители), так и создание в рамках этих жанров оригинальных вариантов повествования, связанных с русской действительностью (жития князей-мучеников). С другой стороны, речь шла о самостоятельной разработке жанров, которые в предшествующей литературной традиции отсутствовали — помимо сравнительно немногих произведений, связанных со светской, дружинной культурой, здесь следует в первую очередь говорить о богатой, разнообразной по содержанию и закрепленной в достаточно развитых литературных формах исторической традиции. В ряде отношений оригинальный вклад древнерусских книжников в развитие литературной традиции может быть сопоставлен с тем вкладом, который внесли в развитие латинской литературной традиции западно-славянские книжники.

Архитектура, живопись и музыка славянских народов до конца XII столетия

Среди других проявлений славянской культуры особое место занимают архитектура, живопись, музыка. Как и в других культурах, эти культурные области, в отличие от других, открыты для зрения и слуха и потому особо эмоционально действуют. Конечно, многие памятники нередко требуют реконструкции (и реставрации) и, разумеется, современным зрителем и слушателем могут быть в полной мере восприняты с помощью соответствующих истолкований на основе исследовательских изысканий и сопоставлений, с непременным привлечением других областей культуры, прежде всего — религиозно-философской мысли. И все же от этих памятников культуры веет непосредственным общением с сокровенным миром славян, мы становимся рядом с ними и переживаем вместе с ними.

Что можно сказать о самих древних слоях славянских культур в интересующих нас сферах? Это, конечно же, в основном дело археологов, и ими немало сделано в этом плане. Опираясь на их наблюдения, можно констатировать, что культовые сооружения древних славян представляли собой довольно простые по конструкции постройки, часто открытые. В источниках упоминаются также антропоморфные изображения некоторых языческих богов (например, Перуна в Киеве), но каких-либо скульптурных ансамблей не существовало. Известные у полабских славян XII в. храмы, украшенные богатой резьбой, были, вероятно, характерны для того этапа культурного развития этой части славянства, когда возникла ситуация острого соперничества с христианской культурой, вызывавшая стремление создать на своей почве что-либо свое, ей адекватное. Такую ситуацию никак нельзя считать типичной для всего славянского мира на более раннем этапе развития.

На территории, занятой в период «переселения народов» южными славянами, до сих пор сохранились древние памятники, которые видели славяне и которые могли воспитывать их художественный вкус. Особенно ими богата Болгария (Силистренская и Казанлыкская гробницы с удивительной свежестью их античной живописи и, наряду с этим, Мадарский всадник протоболгарско-тюркского происхождения, вырезанный высоко в скале в IX в. и изображающий воина на коне и победоносно попираемого им хищника). Или другой пример, на этот раз из области архитектуры. В приморской Хорватии в г. Сплите сохранились многие постройки античных времен, которые после христианизации этой территории использовались для устройства в них христианских храмов (кафедральный собор был устроен, например, в мавзолее императора Диоклетиана, злейшего гонителя христианства).

Лишь с принятием христианства на славянскую почву оказались перенесены многовековые традиции изобразительного искусства, сформирова-

ровавшиеся на почве средиземноморской цивилизации. С этого времени у славян появились такие сложные архитектурные сооружения, как христианские храмы, составлявшие собой одно сложное целое с украшавшим их скульптурным или живописным декором, воплощавшим в наглядных, доступных простому зрителю формах и сложные сюжеты священной истории, и не менее сложные построения христианской религиозной мысли. Вместе с христианством к славянам пришли и произведения станковой живописи — иконы и иллюстрированные книги, воссоздававшие тот же круг идей и образов с помощью иных изобразительных средств.

Тесно связанное с развитием христианской религиозной мысли христианское изобразительное искусство не могло не реагировать на достаточно глубокие уже в IX в. различия между религиозной мыслью и традициями православной Византии и латинского Запада. Как это было и с литературой, общий облик изобразительного искусства той или иной славянской страны в огромной мере зависел от того, пришло к ней христианство из православного или из католического мира.

Возможно, то перекрестное воздействие разных культурных традиций, которое прослеживается в литературных памятниках Великой Моравии, находило себе соответствие и в сфере изобразительного искусства, но из всех художественных памятников этой страны в IX в. сохранились лишь фундаменты разрушенных храмов. Однако даже этот ограниченный материал говорит о роли Великой Моравии как центра, и в этой области оказывавшего культурное влияние на соседние славянские страны. Именно здесь впервые на славянской почве появляется такой тип храма, как храм-ротонда. Примером может служить Микульчицкая ротонда с двумя полукруглыми выступами. Храмы-ротонды мы находим впоследствии и в Чехии (св. Петра X в.), в Польше (Спасителя в Кракове), и у православных славян — в Болгарии (т. н. Круглая церковь IX в. в Преславе), в Киеве (безымянная ротонда) и др.

Как уже указывалось, изобразительное искусство разных славянских стран формировалось под воздействием разных культурных и художественных традиций. С одной стороны, образцом была царственная Византия с ее Константинопольским Софийским собором, в котором, по свидетельству летописи, даже русские послы — язычники не знали, на земле они пребывают или на небе, а с другой — несравнимо более скромные, романские храмы Запада.

Правители Первого Болгарского царства, претендовавшие на власть, равную власти византийских императоров, стремились создавать в своей столице Преславе храмы и дворцы, которые по своему великолепию не уступали бы константинопольским постройкам. Великолепие «Великой церкви» Преслава и царского дворца, украшенных по византийской традиции мозаиками, ярко описал в одном из своих сочинений болгарский писатель X в. Иоанн Экзарх. К сожалению, от этих огромных по-

строек, поражавших зрителя царственным великолепием, почти ничего не сохранилось, но обнаруженные археологами фрагменты мозаичного пола, мраморных колонн, богатой керамической облицовки подтверждают точность сообщений болгарского писателя.

По свидетельству того же Иоанна Экзарха, преславские храмы были украшены изображениями болгарских правителей (Иоанн Экзарх говорит, что некоторые из этих портретов были даже «в два роста»). Копии подобных изображений сохранились в русских рукописях второй половины XII в., таких как «Учительное евангелие» из Синодального собрания, где помещено изображение крестителя болгар Бориса-Михаила, и «Слово Ипполита римского об антихристе», в котором можно видеть изображение его сына — царя Симеона с моделью храма в руке. Интересно, что орнамент, украшающий царский кафтан, в точности совпадает с рисунком керамической пластинки X в., найденной болгарскими археологами в селении Гузлалока, что говорит в пользу достоверности русской копии XII в.

Из немногих памятников архитектуры XI в., сохранившихся на завоеванных византийцами землях Первого Болгарского царства, наибольший интерес с историко-культурной точки зрения представляет собор Св. Софии в Охриде (1037–1050), украшенный фресковой росписью того же времени. Посвящение св. Софии главного храма в городе, являвшемся во второй половине X — начале XI в. духовной и светской столицей Первого Болгарского царства, не было случайностью. Идея Софии Премудрости Божией, которой устроено и держится все мироздание, была имманентно свойственна византийскому богословию. Храм, посвященный Софии, оказывался как бы зримым образом так устроенного мироздания, а храм св. Софии в Константинополе, в котором этот образ воплотился наиболее совершенно, был тем образцом, которому хотели следовать в разных странах византийского культурного круга.

Неудивительно, что вскоре после Крещения Руси, в XI в., Софийские соборы появляются и у восточных славян — Руси (в Киеве и Новгороде в сер. XI в. и в Полоцке во 2-й пол. этого столетия). Особенно хорошо сохранился собор в Киеве. Великолепие поднимающихся ввысь галерей блестяще сочетается с убранством интерьера. В конце алтаря мы видим молящуюся с поднятыми руками Богоматерь — покровительницу города. Ниже ей служат силы небесные — ангелы, совершая Божественную литургию, — средоточие духовной жизни человека, а поясом ниже представлены ее творцы и истолкователи. Словно из глубины их сердец сияет «паче огня уст их благодать» (парафраз тропаря св. Иоанну Златоусту). Видимо, такова была система внутреннего убранства и других Софийских соборов, во всяком случае в Охриде первые два регистра росписи совпадают с киевской. Часть изображений была выполнена из мозаики, столь любимой в Византии, во всем ее богатстве и великолепии. Как показали археологические раскопки, в

Киеве довольно рано овладели искусством ее изготовления. Если в суровых и торжественных образах Св. Софии Киевской обнаруживаются черты сходства с художественными школами, сохранившими отголоски традиций восточно-христианского искусства, то созданные в начале XII в. мозаики Михайловского монастыря с их свободой композиции, искусной передачей движения, тонким психологизмом в изображении ликов святых ничем не уступают прославленным мозаикам Константинополя того времени.

Уже к концу XI в. Софийский собор в Киеве был центром большого архитектурного ансамбля. Как венцом опоясывали город Ирининский, Михайловский и другие монастыри и дворцы. Мощные ворота («Золотые») киевского кремля частично сохранились. С искренним восторгом и справедливой гордостью восклицал знаменитый проповедник сер. XI в. митрополит Иларион, обращаясь к крестителю Руси св. Владимиру: «Встань... И увиди град величеством сияющ!»

Вторым значительным культурным центром Руси был Новгород Великий. В центре его возвышался величественный Софийский собор 1046–1050 гг., до сих пор пленяющий своей суровой мощью. Весьма монументален и Георгиевский собор Юрьева монастыря 1144 г. с его системой строго восходящих кверху лопаток. Вообще памятники новгородского зодчества, суровые с первого взгляда, несут в себе какую-то своеобразную теплоту, словно переданную от рук зодчих. Новгородские мастера любят свет — вот почему в фасадах их храмов так много окон в нишах, которые контрастируют с находящимися рядом глухими нишами.

Замечательны циклы ранних новгородских фресковых росписей: церкви св. Георгия в Старой Ладобе 60-х годов XII в. и церкви Спаса на р. Нередица 1199 г. Если в первом из них нас чарует певучесть линий (т. н. линейный стиль), то вторые потрясают своей психологической напряженностью, трагичностью.

Новгород славен и своей иконой. Все древнейшие русские иконы происходят из Новгорода. Создававшие их мастера прекрасно знали образцы современной им византийской живописи и создавали произведения, по силе художественного воздействия им не уступавшие. С новгородских икон на нас взирают лики, преисполненные глубокой внутренней жизни. Суров, но и обнадеживающ взор «Спаса нерукотворного» кон. XII в. (ГТГ). Поистине пленителен глубоко лиричный взгляд ангела на иконе кон. XII в. «Ангел златые власы» (ГТГ). Краски на этой иконе сияют, как драгоценные камни.

В XII в. на Руси был еще один замечательный художественный центр — Владимиро-Суздальское княжество. В его белокаменной архитектуре традиционные византийско-православные конструктивные основы церковного зодчества чудно восполняются и обогащаются элементами романского декоративного убранства (перспективные порталы, аркатурные пояса на консолях, резьба по белому камню). Владимир по

своим постройкам не хочет уступать Киеву. Софию здесь заменяет грандиозный Успенский собор (1158–1189). Рядом с ним возвышается Дмитриевский собор (1193–1197) с его чудной резьбой; на его фасаде изображен пророк и псалмопевец Давид в окружении образов чудесных растений и животных — олицетворение мироздания, которое пророк воспеваает как творение Божие (Псалтырь, 8: 9–10). Как и в Киеве, въезд в столичный град торжественно обозначают Золотые ворота (1165). Удивителен по своей поэтичности стоящий в пригороде храм Покрова на р. Нерли (1165). Храм стоял неподалеку от роскошного белокаменного дворца, построенного князем Андреем Боголюбским. Колонны портала храма этого дворца и аркатурного пояса были обиты пластинами из вызолоченной меди.

О монументальной живописи Владимиро-Суздальской земли той поры мы можем судить по фрескам Дмитриевского собора кон. XII в., которые выполняли совместно византийские и русские мастера. Если лики ангелов и апостолов в композиции «Страшного суда» у первых суровы и драматичны, то у вторых мягки и лиричны.

Древнейшие болгарские и сербские иллюминированные рукописи XI — первой половины XII в. не сохранились, поэтому памятники киевской школы художественной миниатюры этого времени заслуживают особого внимания. Конечно, византийские и, вероятно, болгарские (более близкие, как славянские по духу и форме) образцы сыграли немалую роль в художественных достижениях киевлян, но у них всегда был свой взгляд на поставленную задачу и свое видение мира, радостное и взволнованное. Это можно почувствовать уже в одной из древнейших древнерусских иллюминированных рукописей — «Мстиславовом евангелии» (1103–1117). Евангелист Лука не представлен, как обычно, пишущим: он приподнялся с седалища и в волнении обращается к Небу. В «Изборнике Святослава» 1073 г., в целом выполненном по болгарскому образцу, вшит лист с изображением князя и его семьи. «Юрьевское евангелие» 1120–1128 гг. наполняют фигурки людей и животных.

В отличие от Древней Руси, немногочисленные сербские памятники относятся преимущественно к самому концу XII в., но в них уже отчетливо проявляется ряд черт, характерных для сербской художественной культуры как этого, так и последующего времени. К самому концу XII в. относится ряд архитектурных памятников т. н. Рашской школы, наиболее значительный из них — церковь Богоматери в Студенице 1190 г. Византийский по своей конструкции однефный купольный храм отделан мрамором различных цветов и украшен богатым скульптурным декором, имеющим многочисленные аналогии в мире романского искусства. Это говорит о Сербии, как славянской стране, на почве которой встречались культурные влияния, идущие из византийского и латинского мира. Об этом же говорят романские черты в декоре древнейшей сербской иллюстрированной рукописи — «Мирославова

евангелия». Стоит, однако, отметить, что, несмотря на обилие таких заимствований, церковь Студеницы (подобно владимиро-суздальским памятникам) производит светлое праздничное впечатление, отличное от суровости романских храмов.

Из памятников изобразительного искусства особого внимания заслуживают росписи церкви св. Пантелеймона в Нерези (1164). В фресках этого памятника, созданного в одном из центров на территории Македонии, мы впервые встречаемся с той подчеркнутой эмоциональностью, патетикой, динамичностью композиций, свободным пластичным мазком, которые в дальнейшем станут так характерны для памятников сербского искусства XIII в.

Если во Владимиро-Суздальской Руси или Сербии мы встречаемся лишь с отдельными проявлениями влияния романского искусства, то у западных славян, находившихся под культурным воздействием латинского мира, романский стиль в XI–XII вв. полностью господствовал. Сам этот стиль родился как переработка позднеимских художественных традиций, хотя в каждом местном его проявлении непременно обнаруживаются особые черты, иногда уловимые только внимательным исследователем. Чаще всего это элементы декоративного убранства, и, если при этом такие черты являются общими для памятников только одной страны, то есть основания говорить о местном романском стиле. Такие особые черты усматривают в памятниках своей страны польские исследователи.

Группу чисто романских построек в Польше открывает костел в Гнезно (1097). Годом раньше был заложен костел на Вавеле в Кракове, но строительство его затянулось до 1142 г. Интересна крипта — подземная часть — усыпальницы этого костела (ок. 1100 г.), удивительно строгая и вместе с тем просветленная. В том же Кракове ок. 1090 г. был возведен двубашенный костел св. Андрея. Башни его украшают окна в чисто романской обработке. Еще один тип романской церковной постройки представлен коллегиатой св. Петра и Павла в Крушвице (1120–1140). Он представляет собой форму трансепта (креста). Целую духовную крепость можно видеть в коллегиате Пресвятой Богородицы и св. Алексея в Туме под Ленчицей (1141–1161). В нем мощное основное здание — костел — окружено пристройками и башнями. В тумском коллегиате можно видеть в значительной степени синтез того, что было создано польскими зодчими, творившими в романском стиле с традициями западно-европейской, прежде всего французско-норманской архитектуры.

Судьбы романской архитектуры в Чехии были несколько иными. Прежде всего следует отметить, что здесь довольно долго сохранялись великоморавские архитектурные традиции. Отсюда особая любовь к постройкам в форме ротонды. Таковы храмы X–XI вв. в Левом Градце, Будече и св. Вита на Пражском граде и в Зноймо. И даже когда в Чехии в XII в. переходят на романский стиль, один из первых построен-

ных с учетом этого стиля костелов (св. Георгия на горе Ржип 1126 г.) имеет двухротондную форму.

Одной из первых и вместе с тем самых значительных романских построек в Чехии был однонефный собор св. Георгия (1143–1151) на Пражском граде. Суровый облик этого храма смягчается светлым желтовато-белым цветом камня, из которого он построен. Тому же служит настроение, исходящее от рельефа над порталом собора с изображением Богоматери, венчаемой ангелами. Впоследствии, со 2-й половины XII в., возникают по всей Чехии самые разнообразные романские постройки: и трехнефные (базилика в Тржебиче), и с надалтарной башней, и особенно с развитым трансептом (например, базилика в Тисменце).

В отличие от храмов православных славян, интерьеры которых столь обильно декорированы, в костелах XII в. за редким исключением росписи не сохранились. Тем интереснее те немногие фрески, которые мы знаем. Среди них особого внимания заслуживают росписи ротонды в Зноймо (ок. 1134 г.). В них сплетаются два мировосприятия: церковное и светское, государственное. Так, в куполе мы видим четырех евангелистов, возвещающих миру истину духовную, в развитие чего следуют многие сцены на религиозные сюжеты. И в то же время в иной части здания разворачивается легендарная история о призвании Пржемысла и начале династии Пржемысловичей. Мы видим и пахаря Пржемысла за плугом, и княжну Либуше, и отправляемых ею к Пржемыслу послов. Все фигуры преисполнены значительности и достоинства. Мастер свободно владеет кистью, его живопись достаточно пластична.

Если в декоре православных храмов скульптура использовалась лишь эпизодически, преимущественно как плоскостные рельефы на фасадах зданий, то в убранстве романских памятников скульптуре принадлежало более видное место.

Интерьер собора в Гнезно украшен таким замечательным памятником романского бронзового литья, как врата начала XII в. с изображениями сцен из жития св. Войтеха — патрона поляков. Большое место принадлежало скульптуре и во внешнем облике храмов. Скульптурный декор храмов X — начала XII вв., как правило, не сохранился, но ряд богато украшенных скульптурой ансамблей сохранился от середины — второй половины XII в. Фасады храмов украшаются скульптурными изображениями святых, орнаментом и изображениями людей и животных. Урашаются сложные перспективные порталы и капители колонн. В целом, однако, в украшении храмов скульптурный декор использован более скупо, чем в памятниках романской Франции или Германии. Сложные многофигурные скульптурные композиции появляются на фасадах польских и чешских храмов лишь в начале следующего, XIII столетия.

Уже ко второй половине XI в. относятся первые памятники книжного искусства, возникшие на чешской почве. Среди них высоким уровнем исполнения выделяются миниатюры «Коронационного еванге-

лия», созданные в связи с первой королевской коронацией чешского правителя (ок. 1084 г., Государственная библиотека Чехии в Праге). Среди миниатюр чешских рукописей XI–XII в. можно отметить и такой редкий сюжет, как изображение «Небесного Иерусалима» (в рукописи кон. XII в. сочинения Августина «О граде божьем», Библиотека пражского капитула), среди обитателей которого изображены и «чехи». Апостол Петр с ключами изображен здесь среди чехов разного возраста и состояния. Они полны восторга, оживленно жестикулируют.

От этого круга памятников, близких по стилю к памятникам романского книжного искусства в Германии, заметно отличаются по стилю миниатюры «Островской псалтыри» (ок. 1174 г.). «Распятие с предстоящими» в этой рукописи заставляет невольно вспомнить византийско-русские образцы. (Не представляют ли миниатюры этого памятника отдаленного отклика великоморавских традиций, сохранявшихся в чешской архитектуре?)

Миниатюры польских рукописей XI–XII вв. близки по своему стилю к основной группе чешских памятников, но в них гораздо больше движения, экспрессии.

Весьма поучительно сравнить чешскую миниатюру с польской на тот же сюжет из Евангелия 1110 г. из собрания Капитульного архива в Кракове. Там все живо, все драматично. В еще большей степени это относится к польской миниатюре «Дары волхвов» из еще более древней польской рукописи «Гнезненское евангелие» (ок. 1050 г., Библиотека Гнезненской капитулы). Как замечательно там передан стремительный и вместе с тем благоговейный порыв волхвов! Даже пишущий евангелист Матфей в «Крушвицком евангелии» 1160–1170 гг., и тот весь обуян внутренним порывом.

Разумеется, картина духовного мира человека в рассматриваемую эпоху была бы не полна, если бы мы не затронули вопроса о музыкальной культуре. Это, впрочем, в неменьшей степени относится и к любой другой эпохе, с той только существенной для исследователя разницей, что сведения наши по данному вопросу крайне скудны и, главное, сама эта музыка звучать для нас не может, по крайней мере на современном уровне развития музыкологии.

Да, все хорошо знают, что еще в VII в. византийцы считали славян народом музыкальным (Феофилакт Симоката). Археологи нашли немало свирелей, гудков, гуслей, лютней. Видим мы, как их используют во время языческих «игрищ», и на миниатюре русской «Радзивилловской летописи» нач. XV в. Можно даже, используя фольклорные данные, реконструировать (очень, конечно, условно, ведь прошли весьма многие века), что и как при этом пели. И все же более или менее определенную картину мы получаем с христианизацией славян и с появлением у них литургического пения. И здесь, как и в других областях культуры, славянский мир четко распадается на православный и католический.

Православное церковное пение исключает инструментальное сопровождение, оно строго *a capella*. И у него есть еще одна особенность: оно базируется на системе 8 гласов (попевок), которые, чередуясь один за другим, складываются в «Октоих» («Осьмогласник»). Если это чередование нарушается, то создается впечатление необычности, праздничности дня. Система «Октоиха» сложилась в Византии в VIII в. и связана с именем Иоанна Дамаскина.

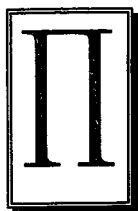
Большие трудности на пути воссоздания древнейших этапов истории христианской музыки у православных славян создает несовершенство системы записи музыкальных текстов (т. н. нотации). Такой, например, способ записи, как «фитная» нотация, передавал с помощью условных знаков указания на изменение напева, не раскрывая, о каких изменениях идет речь.

Именно такой крайне несовершенный способ записи встречается в южнославянских рукописях XI–XII вв. В древнерусских рукописях XI–XII вв. можно обнаружить более сложные способы записи, в том числе и знаменную нотацию, получившую позднее широкое распространение в древнерусской традиции. Как показали исследования этих текстов, на Руси заимствованные из Византии мелодии смягчились, приобрели напевность сродни народному мелосу. А уже в середине XII в. возникают и собственные стихиры, например, о Борисе и Глебе.

Иной характер носила христианская музыка у славян-католиков: хоральное общее пение под орган. При изучении древнейших этапов развития музыки в этом ареале исследователь сталкивается с трудностями иного рода: из сохранившихся ранних латинских текстов с музыкальной нотацией бывает трудно выделить те, которые были созданы в Чехии или Польше или находились там в XI–XII вв. И здесь, однако, в эпоху раннего Средневековья возникли собственные песенно-музыкальные тексты (сохранившиеся в записях более позднего времени), такие как чешская песнь «*Hospodine, pomilui nu*» и польский гимн «*Vogurodica*».

Очерк 5

Формирование славянских народностей. Их этническое самосознание в эпоху раннего Средневековья и перспективы его дальнейшего развития



ри изучении процессов этнического развития долгое время преобладала тенденция к установлению «объективных» признаков тех или иных этнических общностей (наличие территории компактного проживания, единства языка и т. д.). Однако по мере исследования все более становилось ясным, что все эти «объективные» признаки представляют собой лишь некоторые условия для развития процесса, протекающего прежде всего в сфере общественного сознания. Ту или иную общность людей делает этносом наличие у нее особого этнического самосознания, для которого характерно четкое осознание различий между этносом «своим» и «чужим». Поэтому, именно прослеживая историю развития этнического самосознания, можно установить основные этапы развития того или иного этноса. Все сказанное в полной мере относится и к истории славянской этнической общности.

Первые известные нам политические объединения славян — племена и племенные союзы, о которых говорилось выше, были одновременно особыми этническими общностями в рамках славянского мира. Поэтому те же предания, которые являлись первыми памятниками политической мысли славян, одновременно были и первыми памятниками, отразившими развитие их этнического самосознания. Эти предания о родоначальниках племен, приведших своих сородичей и потомков на новую родину, скрепляли единство племени как коллектива лиц, связанных кровными узами (потомки общего предка), общей судьбой и общим правом на занятую родину. Столкновение славянских племен между собой и с внешними соседями способствовало выработке общей исторической памяти о важных событиях прошлого. Примером может служить сохранившаяся в «Повести временных лет» притча о завоевателях «обрах» (аварах), покоривших славянское племя дулебов и впрягавших славянских женщин в свои повозки; они погибли, хотя и были «телом величи и умом горди». Несмотря на близость и религиозных представлений, и материальной культуры и быта славянства в догосударственную эпоху, между отдельными племенами существовали и осознававшиеся ими идейно-культурные различия. Об этом говорят уже некото-

рые названия славянских племен и племенных союзов. Правда, большая их часть идеологически «нейтральны» — обозначая либо характер местности, где живет племя, либо у какой реки оно поселилось и т. д., но некоторые из них также, как «лютичи» (почитатели или потомки волка), «кривичи» (почитатели или потомки Крива) явно указывают на осознание их носителями своего идейного отличия от других групп славян. «Имяху бо обычаи свои, и закон отец своих, и преданья, каждо свой нрав», — писал в начале XII в. о различиях между восточнославянскими племенными союзами Нестор. Это общее заключение он подкрепил далее конкретными указаниями на отличия брачных обычаев и образа жизни южно-русских днепровских полян от их соседей.

Все это показывает, что уже в догосударственную эпоху этническое сознание лица, принадлежавшего к племени или племенному союзу (различия между этими двумя уровнями этнического сознания в источниках четко не прослеживаются), было достаточно сложным, включая в себя целый комплекс представлений не только о пройденном племенем историческом пути, но и чертах культуры и поведения, как своих соплеменников, так и соседей.

Наряду с сознанием принадлежности к своему племени или союзу у славян существовало и представление о принадлежности к более крупной этнической общности, выходящей за рамки отдельного племени или союза. Термин «славянин», употреблявшийся как самоназвание, обозначал человека, принадлежащего именно к такой широкой этнической общности. В пользу именно такого понимания этого термина говорит не только хорошо известная история его бытования в более позднее время, но и тот факт, что этот этноним, как особое название славян, появлялся многократно в независимых друг от друга источниках VI–VII вв., возникших в областях, расположенных на совершенно разных границах заселенной славянами территории. Очень трудно сказать, в чем конкретно видели древние славяне единство своего этноса. Тот факт, что древние славяне обозначали своих соседей термином «немцы» — «не говорящие» (на понятном славянам языке), заставляет думать, что это единство понималось прежде всего как единство людей, говорящих на общем, понятном для всех членов этноса языке. Нужно отметить в этой связи и существование еще в догосударственный, языческий период культовых центров — святилищ тех или иных языческих богов, являвшихся объектом почитания далеко за пределами племени, — таков был, например, храм Святовита на острове Рана (совр. Рюген) на Балтийском море, куда приносили дары разные племена славянского Полабья.

В этнической истории славянства эпоха раннего Средневековья отмечена образованием этнической общности нового типа — народности. Образование такой общности было тесно связано с другим процессом — процессом образования славянских государств, о котором уже говори-

лось выше. Именно благодаря деятельности государства оказались сломаны рамки традиционных племенных структур и произошла интеграция ряда родственных в языковом и культурном отношении племен в новую этническую общность — народность. Когда люди, ранее принадлежавшие к разным племенам, оказались подданными одного государства, подчиненными одному общему праву, установленному княжеской властью, а дружина, эту власть осуществлявшая, формировалась из людей, объединенных лишь «верностью» по отношению к князю, ранее важные различия в положении лиц, принадлежавших к разным племенам, перестали существовать. Стиранию таких различий способствовало и принятие новой христианской религии, ликвидировавшей многообразие местных культов. Следствием этих перемен явился упадок племенного самосознания, нашедший свое наиболее яркое выражение в исчезновении из обыденного употребления племенных этнонимов. Так, названия восточнославянских племенных союзов с середины XII в. перестают встречаться в древнерусских летописях. Названием новой общности — народности — становилось название одного из племен, верхушка которого сыграла главную роль в образовании государства (пример «чехов» или «поляков»), или название, которое с самого начала имело надплеменный характер, как, например, «Русь». Для дальнейшего развития народности огромное значение имела деятельность хронистов, превративших традицию отдельных локальных центров в историческую традицию всего народа (предания племени «чехов» в «Хронике» Козьмы Пражского).

Благодаря тесной связи между образованием государства и образованием народности в сознании людей раннего Средневековья смешивалось сознание принадлежности к определенной народности и сознание связи с определенным государством, этническое самосознание и государственный патриотизм тесно переплетались между собой. Это и неудивительно, так как в условиях раннего Средневековья именно наличие особого «своего» государства прежде всего отделяло ту или иную народность от иных частей славянского мира. В некоторых случаях возникновение государственного патриотизма предшествовало возникновению сознания принадлежности к особой народности. Так, термин «Русь» в IX–X вв. обозначал особое государство — «Русскую землю» и лишь к XII в. стал обозначать всех восточных славян, живущих на территории этого государства.

Тесное переплетение этих двух видов общественного сознания, роль государства в их оформлении и развитии наложили свой отпечаток на характер возникавших в X–XI вв. культов первых славянских святых, которые должны были предстательствовать перед Христом за своих соплеменников. Не случайно такие святые, как чешский князь Вацлав и его бабка Людмила, креститель болгар Борис-Михаил и его внук царь Петр, сыновья крестителя Руси Владимира — Борис и Глеб были

членами княжеской династии и в относящихся к ним молитвенных обращениях выступают одновременно и как патроны «народа», и как патроны «земли»-государства. Вместе с тем следует подчеркнуть, что интеграционная деятельность государства вела к образованию новой этнической общности лишь там, где имело место объединение близко родственных в языковом и культурном отношении племен, языковые барьеры деятельности государственной власти не разрушала, этносы резко отличные от основного и под властью общих правителей сохраняли свою обособленность и как таковые и воспринимались современниками. Сказанное можно хорошо проиллюстрировать рассуждениями Нестора во вводной части «Повести временных лет». Для Нестора «русь» как народ, отличается от других славян тем, что имеет собственное государство — «Русь», но к «русскому» народу он причисляет лишь восточных славян («язык словенск»), живущих на его территории, а находящиеся также под властью киевских князей балты и финно-угры — «суть инии языци» «иже дань дают Руси».

Описанный здесь путь образования народностей характерен главным образом для восточных и западных славян. Исключение составляло здесь лишь Полабье: замедленный процесс образования государства привел к тому, что традиционное племенное деление (пусть и в несколько измененной форме) сохранилось здесь вплоть до покорения полабских славян немецкими феодалами в XII веке.

Особым своеобразием отличался процесс образования народностей в некоторых южнославянских странах. Так, болгарская народность образовалась в результате длительного процесса слияния двух этносов, резко различных по культурному облику и языку — тюркокочевников «протоболгар» и подчиненного ими в конце VII в. славянского земледельческого населения на территории бывших византийских провинций Мизия и Малая Скифия. Одним из важнейших объективных условий для развития этого процесса стал отказ протоболгар в новых природных условиях от кочевого образа жизни и их постепенное смешение с более многочисленным славянским населением, проживавшим на той же территории; во время этого смешения протоболгары постепенно усваивали славянский язык. Но и здесь деятельность постепенно формировавшегося государства имела свое значение: государство разрушало традиционные племенные структуры и славян, и протоболгар, и способствовало смешению обоих этносов, в особенности после принятия христианства вопреки сопротивлению части протоболгарской аристократии. Сложность процесса образования народности нашла свое отражение в сложности терминологии источников современных заключительному этапу этого процесса — одни и те же лица характеризуются то как «болгары» — подданные Болгарского государства, получившего название по той этнической общности, которая в этом государстве первоначально политически господствовала, то как «славяне»,

когда речь идет о языке, на котором они говорят и который используют для записи письменных текстов. Объединение исторических традиций двух этносов как один из компонентов их слияния нашло свое выражение в рассказе болгарской «Апокрифической летописи» XI в., где основателем Болгарской державы оказывается мифический царь Слав, а реальный ее основатель, протоболгарин Аспарух выступает как его преемник.

Определенным своеобразием отличалось и развитие в северо-западной части Балкан. Здесь сравнительно рано, уже в VII–VIII вв., сложилось крупное племенное объединение «сербов», с устойчивой традицией о общности их происхождения от группы славян, переселившихся на эту территорию в VII в. Казалось бы, при таких благоприятных предпосылках процесс образования народности должен был протекать здесь ускоренно. Однако своеобразные природные условия, затруднявшие общение между отдельными территориями, и неблагоприятные международные условия способствовали тому, что вместо одного крупного государства здесь возник ряд небольших княжеств на базе отдельных племенных территорий (Травуния, Дукля, Захумье и др.). В результате вместо интеграции налицо оказалось в IX–X вв. скорее ослабление связей между отдельными частями сербского объединения. Лишь с освобождением сербских земель от подчинения Болгарии, а затем Византии и с образованием в XI в. Дуклянского королевства и здесь наметился процесс интеграции отдельных этнических групп в более широкую общность — сербскую народность, получивший свое завершение в рамках образовавшейся во второй половине XII в. державы Неманичей.

Одним из наиболее важных и спорных вопросов по отношению и к эпохе раннего Средневековья, и к периоду XIII–XIV вв. является вопрос о том, в какой мере сознание принадлежности к новой особой этнической общности — народности стало частью сознания разных общественных слоев, и с какими представлениями об особенностях и свойствах народности оно было связано. Ведь в известных нам письменных источниках отразились взгляды и представления, характерные для кругов образованного духовенства, тесно сотрудничавшего с государством в лице державших в своих руках нити управления кругов феодальной аристократии. Соответственно и характерный для этих источников этнический автостереотип сложился в среде феодалов-воинов и отражал их точку зрения на соотношение с соседними народами. В известиях «Хроник» раннего Средневековья представители «своего» народа обычно выступают как воины, превосходящие и мужеством и военным искусством соседей, которые обычно могут одержать над ними победу лишь благодаря хитрости и коварству или потому, что бог захотел их покарать за какие-либо грехи. Другой чертой такого стереотипа была неприязнь к иноверцам, особенно силь-

ная в тех случаях, когда эти иноверцы были язычниками, которые либо вели совсем иной, чем славяне, образ жизни (как, например, кочевники-половцы), либо не обладали привычным для этой эпохи государственным устройством — не имели городов и правителей, как балтские и угро-финские племена Восточной Европы. Земли таких соседей были «законным» объектом постоянных набегов. Описаниям походов на таких соседей в исторических хрониках придаются черты «крестовых» походов. Наконец, важно отметить еще одну такую черту системы представлений, как патриотизм, в котором в соответствии со сказанным выше выражалось представление о необходимости всеми силами защищать независимость «своего» государства и «своего» народа от посягательств более могущественных соседей. Эти ноты очень заметно звучат, например, в исторической традиции западнославянских государств, которым приходилось вести борьбу со Священной Римской империей. Так, в польской «Хронике» т. н. Галла Анонима читаем, что «лучше и почетнее... умереть за родину от меча, нежели, сдавшись, выкупить бесчестную жизнь и прислуживать чужеземным народам», или что рыцари должны быть готовы сражаться «на жизнь и на смерть за свободу Польши».

В какой мере всю эту совокупность представлений можно считать присущей общественному сознанию не только верхов, но и низов формирующейся народности? Что полного тождества здесь быть не может, об этом говорят характеристики идеальных правителей прошлого в возникшей в народной среде болгарской «Апокрифической» летописи, которые не включали никаких сведений о их военных походах на соседние страны. Можно, однако, определенно утверждать, что чувства патриотизма не ограничивались лишь сравнительно узкой средой представителей правящей верхушки, влиявшей на круг идей, отразившихся в исторических хрониках. Так, весьма широкие круги населения участвовали в XI в. в восстаниях болгар, добивавшихся свержения византийского господства и восстановления Болгарского государства. Особенно характерно в этом плане избрание крестьянским ополчением во время одного из таких восстаний болгарским царем простого воина по имени Тихомир.

Для суждений о иных чертах этнического самосознания низов некоторые возможности открывают обращение к фольклорной традиции, в частности, к памятникам героического эпоса, возникавшим, как особый жанр, именно в эпоху становления государств и народностей и отразившим так или иначе осмысление простыми людьми места своего государства и народа в окружающем мире. К сожалению, такие памятники сохранились лишь у части южных и восточных славян. К тому же богатый южнославянский героический эпос настолько ярко отразил условия той эпохи османского господства на Балканах, когда формировались известные нам эпические памятники, что выделить в них более

ранние слои, отражающие представления и оценки именно эпохи раннего феодализма, представляется делом крайне трудным.

Иначе обстоит дело с восточнославянским героическим эпосом. Во-первых, наблюдения и над некоторыми рассказами «Повести временных лет», и над отражением русских эпических сюжетов в «Тидрек-саге», записанной в XIII в. в Норвегии, где среди персонажей видное место занимает богатырь Илья «русский», говорят о том, что достаточно рано и время Владимира киевского стало «эпическим временем» русских былин и стал формироваться круг героев, характерных для этой эпической традиции. Заслуживают внимания и наличие в русской эпической традиции ряда явно архаических черт (например, образ женщины-богатыря) и, что, может быть, еще более важно — это общее соответствие характера отношений между князем и его богатырями в эпосе отношениям между князем и дружинниками в раннефеодальном обществе. И то, и другое не характерно для эпических памятников, сложившихся уже в развитом феодальном обществе, как «Песнь о Роланде» или «Песнь о Сиде».

Поэтому представляется все же возможным сопоставление отраженной в былинах системы представлений о месте своей страны и народа в окружающем мире с той системой представлений, которую мы находим в летописях и других литературных памятниках Киевской Руси. Для представлений, отраженных в былинах и летописях, общим является чувство глубокого патриотизма: главным подвигом былинных богатырей является защита Киева и Русской земли от ее традиционных врагов — соседей-кочевников. Ради этого они оставляют пиры в княжеских грядницах, чтобы долгие годы стоять на богатырских «заставах». Как и в летописях, кочевники в былинах противопоставляются жителям «святой Руси» как «логаные», которые не чтят Христа и не поклоняются иконам. Однако характерный для исторических памятников раннефеодального общества пафос «священной войны» против неверных создателям былин чужд. Если автор введения к Начальному своду второй половины XI в. хвалил «старых» князей и их дружинников за то, что они не только «отбараху Руския земле», но и «ины страны придаху под ся», и вообще «кормяхуся, воюще ины страны», то создателям былин, хотя они и уверены в превосходстве своих богатырей над богатырями других народов, тема завоевательных походов также чужда. Все эти сопоставления бесспорно говорят лишь об одном: народные низы обладали собственными взглядами и представлениями, далеко не во всем совпадавшими с тем, что мы находим в официальной традиции.

Изменялось не только содержание этнического самосознания, изменялась и его иерархическая структура. Один из компонентов этих изменений — разрушение, уход со сцены традиционных форм племенного самосознания — был уже отмечен выше. Одновременно начал изме-

няться и характер сознания принадлежности к славянской общности у отдельных славянских народов. Это сознание и в догосударственный период не было «стихийно-инстинктивным», а связывалось с какими-то, для нас, к сожалению, не очень ясными представлениями о историческом прошлом славянского мира. Не случайно в отдельных латинских и арабских текстах IX–X вв. появляются упоминания то об области, которая была прародиной всех славянских народов, то о каком-то правителе, которому в древности подчинялись все славяне. Однако в догосударственный и дописьменный период даже у знати отдельных славянских племен не было ясного представления ни о границах заселенной славянами в VI–VIII вв. территории, ни о том, какие этнические общности расположены в разных ее частях. Положение изменилось, когда образовались и стали развивать активную внешнюю политику славянские государства, активизировались политические и культурные связи между ними, когда патриотически настроенные духовные лица стали стремиться осмыслить место славян и в современном мире и в известной им картине развития мировой истории. Эти перемены касались не только тех стран, где получила распространение славянская письменность, но и тех, где языком письменности была латынь. Так, во введении к польской хронике Галла Анонима (начало XII в.) указывается, что Польша «является северной частью земли, населенной славянскими народами», и затем очерчиваются южные и западные ее границы — как ориентиры здесь фигурируют Средиземное, а затем Адриатическое моря, Венеция, Бавария. В повествовании его современника, древнерусского Нестора, о расселении славян по Европе также встречаем названия славянских народов, живущих в разных географических регионах — от жителей Балтийского побережья «поморян» и их соседей — «лютичей» до «Хорутан» — альпийских славян, живущих в непосредственной близости от Италии.

Стремясь найти славянам место в мировой истории, представители тогдашней славянской «интеллигенции», знакомые с библейской легендой о разделении человечества на «языки», происшедшем в древние времена в Месопотамии, представляли себе историю славянства как историю единой общности, появившейся в момент разделения человеческого рода на разные этносы, и лишь затем в ходе своей миграции с юга на север разделившейся на разные народы.

Некоторые хронисты представляли себе этот путь более конкретно. Так, согласно Нестору, славяне долгое время существовали как единая общность, и лишь «по мнозех временах», когда они «сели на Дунае» и стали оттуда расселяться на юг, запад, восток и север, стали возникать отдельные славянские народы. Не знавший Нестора автор польской «Хроники Межвы» (ок. 1300 г.) также считал прародиной — «колыбелью» славянства — Паннонию, территорию нынешней Венгрии на среднем течении Дуная.

На смену старым преданиям о миграции отдельных славянских племен догосударственного периода постепенно стали приходить рассказы о переселениях славян, возникшие под влиянием этой новой исторической традиции. Таков, например, рассказ о переселении предков чешского народа на свою новую родину из Хорватии, который читается в чешской «Хронике Далимила» нач. XIV в.

Одним из важных признаков единства славян как особой этнической общности было для людей эпохи раннего Средневековья то, что все славяне говорят на одном, общем для них всех «славянском» языке. Убеждение, что все славяне говорят на одном, общем для них языке и что поэтому все славянские народы могут пользоваться и письменностью, и переводами, сделанными Кириллом и Мефодием, с большей силой выражено в Пространных житиях Кирилла и Мефодия и в других текстах кирилло-мефодиевского круга. Такие представления были характерны не только для стран, где распространилась славянская письменность и для ее сторонников. Анализ терминологии и польской хроники Галла Анонима и Хроники чехов, написанной противником славянской письменности Козьмой пражским, показывает, что чехи и поляки также называли язык, на котором они говорили, «славянским», тем самым никак не отделяя его от того языка, на котором говорили другие славянские народы. «А словенский язык и русский одно есть» — писал в начале XII в. Нестор, «язык словенски един», то есть все славяне говорят на одном языке.

Различие состояло в том, что для значительной части южных и для восточных славян в отличие от славян западных, где в итоге утвердились иные представления, важной особой чертой славянской общности было существование особой славянской письменности, которой пользовались разные славянские народы и только они. По мысли составителя пространного жития Кирилла создание особой славянской письменности и установление богослужения на славянском языке позволило славянам сравняться с другими «великими» народами, которые «славят бога на своем языке». Другой славянский книжник IX в., работавший в Болгарии черноризец Храбр — даже полемически провозглашал превосходство нового, славянского письма над греческим, так как «славянские письмена... создал святой муж, а греческие — язычники эллины». По представлениям людей этого круга именно создание своей письменности и своего литературного языка дало возможность славянам и сохранить свою самобытность и войти как равноправный член в культурное сообщество христианских народов. Круг этих идей ограничивался первоначально средой образованного духовенства, но постепенно стал проникать и в сознание других общественных групп.

Охарактеризованная выше совокупность представлений, определявших конкретное содержание этнического самосознания отдельных сла-

вянских народов, продолжала в основных своих чертах сохраняться и на последующем этапе развития славянского мира в позднем XII — XIII вв. Некоторые новые черты связаны с происходившими в этот период изменениями международных условий, этнического состава населения на целом ряде территорий, влиянием на этнические процессы изменений в сфере языка и религиозных различий.

Вступление славянских государств на новый этап политического развития — этап феодальной раздробленности, наступление политической децентрализации, находившее свое выражение то в усобицах членов княжеского рода, то просто в административном обособлении крупных феодалов — наместников отдельных областей, создало благоприятные условия для экспансии могущественных соседей, роста их вмешательства во внутренние дела этих государств. Некоторые из славянских государств (как, например, Болгария, некоторые сербские княжества, ряд княжеств, возникавших на землях полабских славян) утратили свою самостоятельность, были захвачены иноземными державами. Политическая экспансия сопровождалась и своеобразной экспансией культурной, на землях, оказавшихся в сфере византийского господства, настойчиво утверждалось представление о превосходстве греческой культуры над местной, славянской, которой последняя обязана всеми своими достижениями. Все это вызывало не только сопротивление, находившее свое выражение и в сражениях с иноземными захватчиками, и в восстаниях против завоевателей, но и стремление обосновать (обращаясь к прошлому) свое право на политическую и культурную самостоятельность. Так, польский хронист Винцент Кадлубек, писавший в начале XIII в., включил в свою «Хронику» рассказы о победоносных битвах поляков — «лехитов» с Александром Македонским и Юлием Цезарем — историческим предшественником императоров Священной Римской империи, активно вмешивавшихся в XII в. в польские дела. В Чехии появляются рассказы о личном участии патрона чехов — Вацлава в борьбе с захватчиками. А болгарский автор «Солунской легенды» — произведения, возникшего в период византийского господства, признавая, что Кирилл, принесший болгарам славянский алфавит, был греком, утверждал, что славянские письмены он получил непосредственно от Бога, который перед этим чудесным образом лишил его знания греческого языка. Из этого следовал вывод, что появление славянской азбуки — дар Божий, а не благодеяние культурных греков.

В условиях экспансии Византийской и Священной Римской империи на славянские земли в этническом сознании славянских народов начинают формироваться отрицательные стереотипы представителей тех этносов, которые занимали в этих государствах господствующее положение — греков и немцев. В одном из болгарских памятников XIII в. — «Сказании о Сивилле» встречается яркое противопоставление

болгар — добрых, «гостелюбивых», хранящих правую веру — хвастливым, лживым, златолюбивым грекам. С восстановлением Второго Болгарского царства и ослаблением Византийской империи после взятия Константинополя крестоносцами в 1204 г. острота конфронтации стала сглаживаться и на первый план стала выдвигаться общность и идейно-культурных и политических интересов перед лицом латинского Запада и мусульманского мира. Именно эта линия стала определяющей в дальнейшем развитии отношений между греками и южными славянами в XIII–XIV вв.

Более длительным и более значимым по своим последствиям стала конфронтация между западнославянскими народами и немцами. И это понятно, так как наступивший в XIII в. фактический распад Империи, как единого целого, не положил конца экспансии немецких феодальных княжеств в Центральной Европе. Здесь в источниках XIII в. появляется образ немца как захватчика, стремящегося не только овладеть властью в стране, но и истребить живущий в ней славянский этнос. Чешский хронист начала XIV в., так называемый Далимил, описывая войну чешского правителя Вацлава II с Альбрехтом Габсбургом, утверждал, что австрийский герцог взял с собой в поход много крестьян с косами, чтобы сжать на полях хлеб и тем самым обречь чешский народ на голод. С началом экспансии немецких рыцарских орденов в Прибалтике образ немцев-захватчиков, заявляющих: «укорим словенский язык ниже себе», появляется и на страницах древнерусских памятников (Житие Александра Невского).

Длительному сохранению такой конфронтации прежде всего в странах Центральной Европы способствовали происходившие в XII–XIII вв. важные изменения в структуре местного населения. В отдельных районах появились компактные группы немецкого духовенства и рыцарства. Именно в это время здесь были основаны города, заселенные немецкими колонистами, которые и с притоком туда местного населения продолжали занимать в них господствующее положение. В таких условиях характерные для средневекового общества противоречия между интересами горожан и дворянства стали приобретать в ряде случаев характер межэтнических конфликтов, способствующих формированию другого отрицательного стереотипа немца, как бедного пришельца, стремящегося разбогатеть и не желающего считаться с хозяевами.

В Центральной Европе эта конфронтация наложила свой отпечаток и на осмысление протекавших во всем славянском мире языковых процессов. В эпоху раннего Средневековья, как показано выше, все славяне считали, что они говорят на одном «славянском» языке, но к XIII в. положение изменилось. Во второй половине XII в. встречаем первые упоминания о «чешском» языке, в нач. XIII в. — о «польском», в текстах XIII в. начинает упоминаться и «болгарский» язык в тех контекстах, где ранее говорилось о «славянском» языке. С этого

времени именно свой особый «язык» становится главным признаком особой народности. Перед «славянами» византийского культурного круга, для которых и в XIII в. старославянский язык оставался важнейшим средством взаимного общения, возникал вопрос о том, как же этот общий для многих (и не только славянских) народов язык соотносится с реально существующими, отличными друг от друга языками отдельных таких народов. Ответ на этот вопрос нашел уже в XIV в. известный южнославянский книжник Константин Костенеческий. Он пришел к заключению, что «славянский» язык как средство межславянского общения был некогда специально создан путем искусственного соединения элементов, почерпнутых из отдельных славянских языков.

Иные языковые проблемы возникали перед западнославянскими народами. Здесь и в XIV в. латынь оставалась официальным языком письменности. Кроме того, немецкая колонизация принесла распространение и немецкого языка, как устного, так и письменного, в ряде сфер общественной жизни (язык общения и оформления различных актов в городской среде, язык литературного творчества, захваченного веяниями «куртуазной» культуры рыцарства, шедшими из Германии). В условиях существования тех межэтнических конфликтов, о которых говорилось выше, наблюдения над такой ситуацией привели наиболее культурно развитые круги польского и чешского общества из среды патристически настроенного духовенства не только к осознанию того, что родной язык является важнейшим достоянием народа, с утратой которого и сам народ может перестать существовать, но и что это достояние следует охранять и поддерживать. Именно необходимостью заботы о сохранении родного языка диктовались, например, решения польских церковных синодов 80-х гг. XIII в., которыми предписывалось давать церковные должности и делать учителями школ лишь лиц, которые знают родной язык и умеют объяснять на нем молитвы и тексты изучаемых в школе авторов. Эта ситуация стимулировала и появление в этом регионе литературных произведений на родном языке. Одним из первых таких произведений стал чешский перевод рыцарского «Романа об Александре», пришедший на смену опытам куртуазной поэзии на немецком языке.

Наконец, XIII в. — это то время, когда на взаимоотношения между отдельными славянскими народами и на их представления друг о друге стали оказывать серьезное влияние религиозные различия между ними. Правда, с самого начала принадлежность к латинскому или византийскому культурному кругу обусловила серьезные различия в характере формирующейся христианской культуры отдельных славянских народов, но эти различия не воспринимались как серьезное препятствие на пути к взаимному общению. Правда, после разделения церквей в 1054 г. на обеих сторонах появились полемические сочинения, направленные друг против друга, и с подобными сочинениями и обвине-

ниями выступали подчас и представители не только греческого или римского, но и самого славянского духовенства. Так, знаменитый древнерусский святой Феодосий Печерский не только обличал заблуждения «латинян», но и призывал русских князей отказаться от общения с ними и не заключать с ними браков, а краковский епископ Матфей полагал, что русские столь сильно отступили от истинной веры, что для принятия в лоно истинной церкви их необходимо повторно крестить. Однако такая позиция была характерна лишь для некоторых кругов духовенства. Показательно в этой связи почти полное отсутствие такого рода обвинений в восточно- и западнославянских исторических сочинениях XII — нач. XIII вв. Еще в первой четверти XIII в. на древнерусские земли ввозились католические предметы культа — дарохранительницы, реликварии, оклады богослужебных книг. В конце XII в. древнерусский летописец сравнивал со «святыми мучениками» немецких рыцарей — участников III крестового похода, а в начале XIII в. болгарский правитель Калоян и сербский правитель Стефан Первовенчаный получили королевскую корону из Рима. В XIII в. положение существенно изменилось, что было не в последнюю очередь связано с гораздо более четким, чем ранее, подчинением церкви католических славянских стран Риму. В польских и чешских текстах XIII в. восточные славяне начинают постоянно именоваться «схизматиками». В источниках, возникших во второй половине столетия в окружении чешского короля Пржемысла II, Чехия выступает, как щит, защищающий и весь католический мир, и соседнюю Польшу от нападений схизматиков, в числе которых назывались и южно- и восточнославянские народы, еретиков и «неверных». Действиям шведов и Ливонского Ордена в Прибалтике, направленным против Новгорода, был придан характер крестового похода. Все это вызывало ответную реакцию. Не случайно в Житии Александра Невского нападавшие на Новгород шведы названы «римлянами», и подчеркивается, что князь Александр отказался принять католическое вероучение.

Если на одной стороне «схизматики» выводились за пределы христианского мира, и католическое духовенство своей молитвой, а рыцари военными действиями должны были привести их к истинной вере, то и на другой стороне формировалось представление о делении мира на «правoverные», «неверные» и «полуверные» народы, к которым причисляли таких славян-католиков, как поляки («леси») или хорваты. Тем самым славянский мир переставал восприниматься, как единое целое. Западнославянские хронисты и публицисты XIII в., говоря, например, об общем «славянском» происхождении и языковом родстве «чехов» и поляков, явно не распространяли это представление на славянские народы, державшиеся иной конфессии.

Описанная картина развития этнического самосознания охватывает лишь те славянские народы, которые создали свою государственность

и, несмотря на все сложности исторического развития, сумели сохранить ее или добиться ее восстановления. Однако уже в период раннего Средневековья значительная часть славян, утратив свои формы политической организации, подпала под чужеземную власть. Это были альпийские славяне (на территории совр. Восточной Австрии и Словении), чье государство — Карантанское княжество — в начале IX в. было поглощено Каролингской империей, славянские жители восточной части Великой Моравии, оказавшиеся после разгрома Великоморавского государства мадьярами под властью Венгерского государства, наконец, это поселения славян к западу от Лабы (Эльбы), к началу IX в. также подпавшие под власть каролингских правителей. Ареал этот значительно расширился за счет завоевания земель полабских славян немецкими княжествами в XII в. Завоевание сопровождалось, как правило, не только ликвидацией местной политической организации, но и уничтожением или ассимиляцией местной славянской знати. Этим положение здесь отличалось от положения в далматинской Хорватии и Хорватии посавской (Славонии), которые, войдя в состав Венгерского государства, сохранили и значительную административную автономию, и свою знать, что создавало определенные условия для самостоятельного развития.

Отсутствие применительно к периоду до XIV в. каких-либо свидетельств, исходящих непосредственно из славянской среды, крайне затрудняет изучение этнического самосознания этих частей славянства. Некоторые осторожные выводы можно сделать, изучая, с одной стороны, характер терминов, которыми обозначались в документах, исходящих от властей, местные славянские жители, а с другой, известные по более позднему времени самоназвания ряда таких славянских групп. Такое исследование показывает, что для подчинивших славян иноземцев они были прежде всего «славянами», и сами они, оказавшись в составе чужого государства в соприкосновении с чужим, не-славянским этносом, ощущали себя прежде всего «славянами». В этих условиях существовавшие ранее местные названия отдельных племен, племенных союзов, иных этно-политических общностей, стоявших на пороге превращения в государство, сходили со сцены. Наиболее показательным примером может служить быстрое исчезновение в XII в. после завоевания полабских славян немецкими феодалами многочисленных хорошо известных источникам названий отдельных полабских племен. Свой особый и традиционный этноним сохранили в этом ареале лишь сорбы, а отдельные славянские этнические общности, оказавшиеся в подобных условиях, принимали в итоге самоназвания (словаки, словенцы), говорившие об их принадлежности к славянскому этносу. Правда, свидетельства о существовании таких особых этнонимов относятся ко времени более позднему, чем XIV в. Было ли принятие таких этнонимов связано с самого начала с осознанием свое-

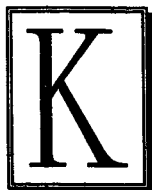
го особого места в славянском мире, своего отличия от других славянских народов, уже имевших к этому времени свои особые названия, источники пока выяснить не позволяют. В равной мере остается неясным, как формировалось это новое этническое самосознание в обществе, складывавшемся почти исключительно из крестьян и в очень малой степени из горожан, игравших к тому же второстепенную роль в городских центрах, где господствовал немецкий элемент. Позднее, начиная с XIV–XV вв., роль формирующегося в конкурентной борьбе с этнически немецким элементом «славянского» бюргерства в деле развития особого этнического самосознания этих частей славянского мира является вполне очевидной, однако вряд ли подобное явление можно считать характерным для более раннего периода, когда город как особая форма организации общественной жизни лишь зарождался.

Совсем особым в рамках интересующего нас периода было развитие этнического самосознания населения романских городов на Адриатическом побережье. Хотя в XII–XIII вв. очень значительную часть их жителей составляли уже хорваты (и отчасти сербы), пользовавшиеся в жизненном обиходе своим языком, а не романским, члены общин этих городов-коммун упорно и последовательно именовали себя «латинянами», противопоставляя себя в этом качестве живущим за пределами городской территории «славянам». Искусственно поддерживалось и сохранение романского языка, прежде всего как языка социальной верхушки города. В такой форме находил здесь свое выражение универсальный в средневековом обществе процесс защиты представителями сословия горожан своих прав на особый социальный статус. Так как исторически полноправным горожанином в славянском мире северо-запада Балкан мог быть только «латинянин» — житель романского города, то хорваты и сербы — новые жители таких городов стремились поддерживать и представления о себе, как о «латинянах».

Вместе с тем своеобразным образом и здесь, в хорватской среде, развивалось свое этническое самосознание, сохранялось сознание своей связи с хорватским народом, формировались свои представления о его историческом прошлом. В хронике, написанной в середине XIII в. сплитским архидьяконом Фомой, хорваты рассматриваются как автохтонное население Далмации и отождествляются с античными куретами. Не исключено, что, выдвигая такую версию, ученый хронист хотел как-то связать между собой сознание жителями далматинских городов своего «славянского» происхождения и их притязания на особый статус «латинян».

Очерк 6

Дифференцирующие и интегрирующие процессы в культуре славянских народов эпохи раннего Средневековья (культура и различные слои общества)



К концу дописьменного и догосударственного периода (окончание того и другого было у большинства славянских народов сравнительно близко по времени) славянское общество представляло в культурном отношении внешне весьма пеструю картину: даже на соседивших небольших территориях люди подчас поклонялись разным богам и следовали разным обычаям. Эту пестроту хорошо фиксируют данные археологических раскопок, показывающие, например, многообразие сложившихся на территории славянского мира археологических культур. Память о таких различиях подчас сохранялась достаточно долго. Так, еще древнерусский летописец Нестор в начале XII в. писал о разных обычаях заключения брака у отдельных восточнославянских племен (если у киевских полян невесту приводили в дом жениха, то у соседних древлян девушек «похищали у воды»). Отличия эти отчасти были связаны с тем, что на ряде территорий происходил процесс смешения славян с ранее жившим здесь населением (с балтами и финно-уграми на территории Восточной Европы, с романизированными фракийцами и иллирийцами на Балканах). Однако вся эта внешняя пестрота отражала собой богатство локальных вариантов в основе своей единого типа традиционной народной культуры. Не случайно, например, исследователи религиозных верований полабских славян все чаще приходят к выводу, что под разными названиями отдельные полабские племена почитали одних и тех же богов.

Другой характерной особенностью жизни славянского мира этого времени было отсутствие глубоких культурных различий между разными группами населения в границах отдельных племенных территорий — все люди вели примерно одинаковый образ жизни, следовали одним и тем же обычаям и верованиям, черпали знания из одного общего фонда устной народной культуры. Из этой общей картины выделялись лишь иноземные рабы, не составлявшие, однако, ни сколько-нибудь значительной, ни сколько-нибудь влиятельной общественной группы. По своему образу жизни несколько отличалась от рядовых общинников племенная знать, но знатные лица, хотя и жили богаче,

принадлежали к тому же обществу, разделяя все его взгляды. Правда, достаточно заметно проявилась тенденция (на материалах, относящихся к региону полабских славян) к выделению языческого жречества как особой группы людей, обладающих «тайными» знаниями, недоступными для непосвященных. Однако даже здесь жречество не обладало монополией на отправление культа и подчинялось в своей деятельности всестороннему руководству и контролю со стороны верхушки славянского общества, которая и распоряжалась в языческом святилище (см., например, сообщение жития Отто Бамбергского о пирах, устраивавшихся племенной знатью в святилище Триглава в Щецине). В других же частях славянского мира даже существование такой особой общественной группы проследить не удастся. Здесь языческие обряды зачастую совершались просто лицами, обладавшими властью. Неслучайно в старопольском языке, например, правитель и священник обозначались одним словом.

Определенные перемены в этой сравнительно однородной картине наметились с возникновением государства и консолидацией господствующего класса, имевшего место в большинстве славянских стран в виде создания объединения профессиональных воинов («большой дружины»), связанных присягой верности с правителем. Эта социальная группа не только была четко отграничена от других слоев общества по своему положению и обязанностям, но и заметно отличалась от них по образу жизни, когда пиры в княжеских гридницах перемежались с поездками за сбором дани и военными походами, и быту, в котором стали находить все более широкое применение многочисленные предметы роскоши. Особое своеобразие образу жизни дружинников на княжеском дворе должны были придавать черты дворцового этикета, заимствовавшиеся из практики соседних, более развитых стран (такие заимствования были, по-видимому, особенно характерны для двора правителей Первого Болгарского царства конца IX–X вв. стремившегося соперничать с двором византийских императоров в Константинополе). Свообразие дружинных обычаев в ряде случаев было связано с полиэтничным характером дружины, в состав которой могли входить люди самого разного происхождения. Так, хорошо известно о большом количестве скандинавов-варягов в дружинах киевских князей. Для темы данного раздела особенно важно существование у дружинников особого комплекса моральных норм, определявших взаимоотношения дружинников и правителя. Важно отметить также, что в сложившемся этно-социальном организме именно дружина считала себя главной руководящей силой. Не случайно в ранних письменных памятниках «русь» или «чехи» отождествляются прежде всего с княжеской дружиной.

Желания и устремления представителей этой среды получали свое выражение в устных поэтических произведениях — песнях, в которых воспевались военные подвиги дружинников и их предводителей —

правителей и щедрость правителей по отношению к своим войнам. Подобная поэзия широко представлена песнями скальдов в соседившей с славянскими странами Скандинавии. Отражение соответствующего морального кодекса и дружинных оценок событий и правителей обнаруживаются в чешских рассказах о Тыре, дружиннике князя Неклана, погибшем в бою, заменяя собой князя, и Подивене, верном «слуге» князя Вацлава, мстившем его убийцам, в ряде рассказов древнерусской «Повести временных лет» о щедрости Владимира Святославича, который, по словам летописца, понимал, что с золотом и серебром не найти дружины, а с дружиной можно добыть серебро и золото. Стоит, однако, отметить, что своеобразием отличалась жизнь дружины и ее главы — правителя лишь в ее «публичной» сфере, в своей же «частной» жизни и правители, и дружинники по своим навыкам, обычаям, поведению во многом, вероятно, не отличались от простых членов градских и сельских общин (еще и в XVI в. восходившие к языческому времени свадебные обряды русских князей мало чем отличались от аналогичных обрядов простонародья). Характер русских былин, фольклорной традиции, сохранившейся непосредственно в народных низах, где в качестве главного персонажа выступает «богатырь»-дружинник, пирующий с князем в его гриднице и оттуда отправляющийся на «богатырскую заставу» защищать родную страну от врагов (социальный тип, характерный именно для раннефеодального периода), говорит о существовании в раннефеодальную эпоху активного взаимодействия между дружиной и остальной частью общества, «присваивавшей» себе дружинных героев и дружинные традиции и переосмысливавшей их в своих интересах. В роли посредника мог выступать слой рядовых воинов, которые в отличие от дружинников постоянно жили в деревне и по образу жизни мало отличались от крестьян.

Гораздо более значительным по своим последствиям для культурного развития общества было появление в составе населения славянских стран после принятия ими христианства такой особой социальной группы, как духовенство. Христианское духовенство представляло собой особую группу людей, способную выступать в виде посредника между светским обществом и потусторонним миром благодаря имеющимся в ее распоряжении особым знаниям, в той или иной мере недоступным обычным людям. Эта группа людей четко отделялась от остального общества и подчинялась только своим, ей свойственным, порядкам и обычаям. Духовенство владело монополией на совершение обрядов, а особые знания, которыми оно обладало, как правило не имели отношения к традиционной народной культуре и переносили на славянскую почву часть традиций совершенно иного культурного круга. Наконец, сами эти знания фиксировались в незнакомой традиционному языческому обществу письменной форме. Особенности положения духовенства и его взаимоотношений с светским обществом в разных

славянских странах в дальнейшем во многом зависели от того, шла ли речь о записи текстов на понятном и для светских людей «славянском» языке или на одном из недоступных для них «ученых» языков — греческом или латыни. Само духовенство первоначально во многих случаях состояло из чужеземцев, не знавших «местного» языка.

Уже само появление духовенства означало появление новых сложных компонентов в системе славянской культуры, нарушение ее традиционной однородности. Появились разграничения между церковным и светским обществом, между церковной и светской культурой. К этому следует добавить, что достаточно сложным оказалось и отношение разных слоев светского общества к системе ценностей, принесенных новой религией, к тем практическим требованиям, которые она предъявляла своим приверженцам.

В настоящее время совершенно ясно, что, принимая христианство и порывая с языческой верой, господствующие верхи славянских стран прежде всего стремились занять свое признанное место в кругу соседних христианских государств, поставить себя под опеку христианского бога, более сильного, по их оценке, чем боги языческие. Они не обладали ни основательными знаниями, ни глубоким пониманием характера христианского учения и предлагаемой им шкалы оценок и вытекающих отсюда требований. Предписания новой религии княжеские дружинники приняли первоначально по преимуществу формально и многие из них решительно отказывались соблюдать на практике, продолжая придерживаться традиционного образа жизни. Свидетельством того, насколько серьезные конфликты могли возникать на этой почве, могут служить столкновения Мефодия с моравской знатью, от которой он требовал соблюдения христианских правил семейной жизни, история изгнанного чешскими вельможами из страны пражского епископа Войтеха. Что касается народных низов, то длительное время они оставались за рамками воздействия обитавших в городах христианских священников, в их среде достаточно распространенным было враждебное отношение к церкви (о чем говорят выступления населения во главе с волхвами в Ростовской земле и Новгороде во второй половине XI в., языческое восстание в Польше 30-х гг. XI в.) и приверженность к языческим обрядам и верованиям, тесно связанным с их традиционным образом жизни (у восточных славян в сельской местности лишь к XIII в. языческая погребальная обрядность в основном сменилась христианской). Поскольку принятие христианства у славянских народов закономерно совпало с окончательным оформлением раннефеодальной государственности, неизбежное в этих условиях обострение социальных противоречий приняло здесь (как и в некоторых странах неславянской Европы — Германия, Скандинавия) характер идейного противостояния. В приверженности к старой языческой вере проявлялась привязанность к старому уходящему общественному порядку.

Так, впервые в истории славянского мира оказались налицо идейные противоречия между отдельными частями славянского общества. Через сто лет после принятия христианства славянское общество в отдельных славянских странах разделялось на ряд разных по своей культурной ориентации слоев и постепенно складывались условия для плодотворного диалога между ними.

В разных частях славянского мира развитие такого диалога имело свои особенности.

Если говорить о восточных и западных славянах, то различия между культурой светских людей, тесно связанной с устной традицией, и фиксируемой в письменной форме христианской культурой духовенства можно считать существенной чертой культурной жизни общества на протяжении длительного периода вплоть до XII–XIII вв. Особенно ощутимыми были эти различия в странах латинского культурного круга, где языком христианской культуры была непонятная светским людям латынь. Различия между этими культурами лишь медленно стирались со временем. Однако уже в XII в. известно достаточно много фактов основания отдельными магнатами монастырей и церквей, их поездки в Святую землю и даже отдельные случаи пострижения в основанных ими обителях.

Одновременно и духовенство в определенной мере приближалось к интересам светских людей. Этому благоприятствовало и растущее со временем пополнение рядов духовенства выходцами из местного населения, в особенности членами знатных фамилий, и вовлечение духовенства в деятельность административного аппарата монархии. Свидетельством такого сближения интересов могут служить написанные в начале XII в. чешская «Хроника» Козьмы Пражского и польская «Хроника» Галла Анонима. Эти произведения говорят о знании и интересе к созданной верхами светского общества исторической традиции, которой, разумеется, давалась интерпретация, сходная с религиозными взглядами авторов. Анализ обоих произведений показывает явный интерес верхушки духовенства к проблемам политической жизни, взаимоотношениям монарха и подданных, ее стремление сохранить сильную власть правителя и единство государства. О сближении интересов духовных и светских верхов общества говорит и эволюция возникавших именно в эту эпоху культов святых патронов. Так, характерно, что святой Вацлав, изображавшийся в памятниках чешской агиографии первоначально почти и исключительно как христианский мученик, постепенно приобретал черты воина и князя, «вечного правителя» Чехии.

Для западнославянского мира мы располагаем лишь косвенными данными о усвоении светскими людьми христианской культуры. В восточно-славянском регионе, где христианская письменная традиция выступала как зафиксированная на понятном населению славянском

языке, мы располагаем более конкретными свидетельствами на этот счет. Так, известно, что Ярослав Мудрый активно поощрял переводческую деятельность киевских книжников, а Владимир Мономах включил в текст написанного им «Поучения» выписки из псалмов и поучений церковных писателей. Еще более важно, что его наставления сыновьям несут на себе яркий отпечаток воздействия христианской системы ценностей. Грамотность многих представителей правящего класса, о чем свидетельствуют берестяные грамоты XI в., также должна была способствовать усвоению русским боярством христианской культуры. Вместе с тем анализ такого знаменитого древнерусского произведения второй половины XII в., как «Слово о полку Игореве», говорит о сложном культурном облике дружинной среды еще и в это время. Автор, несомненный христианин, в своей картине окружающего мира широко использовал языческие образы, отождествляя стихии с персонажами языческого пантеона. В древнерусских источниках XII в. можно обнаружить и другие следы такого явления, когда традиционные языческие образы и представления вплетались в принятую обществом христианскую картину мира. Так, в середине столетия жители Новгорода ставили трапезу «рожаницам» на Рождество Богородицы и с пением тропаря. В условиях преобладания славяноязычной письменной традиции и процесс пополнения рядов духовенства местными уроженцами и приближения духовенства к интересам светского общества происходил здесь быстрее. Неслучайно уже в середине XI в. один из первых русских духовных писателей — киевский митрополит Иларион в богословском сочинении — «Слове о Законе и Благодати» с одобрением упоминал ратные подвиги языческих князей и похвальные песни в их честь. Важная особенность культурной жизни раннего Средневековья состояла в том, что этот диалог между духовной и светской частью общества разворачивался на почве крупных раннефеодальных государств, и культурные формы, возникавшие в результате такого диалога, получали распространение, утверждались на обширных территориях. И в этом отношении культура славянского общества эпохи раннего Средневековья заметно отличалась от языческой культуры более ранней эпохи с ее многообразием локальных вариантов.

Сильными специфическими чертами отмечено в этот период культурное развитие общества в балканском регионе, прежде всего в Болгарии. Здесь существовали особо благоприятные условия для распространения и упрочения христианской культурной традиции — постоянное присутствие задолго до принятия христианства большого количества христиан (переселенцев и пленных), непосредственная близость к одному из главных центров христианской культуры — Константинополю, раннее появление письменности на славянском языке и широкий размах переводческой деятельности. В условиях обострения социальных противоречий, закономерного, когда окончательно оформлялась

система институтов раннефеодального государства, действие всех этих факторов также способствовало появлению идейных противоречий в жизни общества, но иным образом, чем в Центральной и Юго-Восточной Европе. Народные низы, часть сельского населения уже в X в. обнаружили восприимчивость к распространявшемуся с территории Византийской империи резко враждебному господствующей христианской доктрине дуалистическому учению, получившему на болгарской почве название богомилства. Хотя по этому учению окружающий мир был порождением «злого» бога, а правящие в нем власти исполнителями его воли, все же есть основания классифицировать его как христианскую «ересь» — Христос был посланцем «доброго» Бога, отправленным к людям для их спасения, а Евангелия окружены в богомилской среде глубоким почитанием, как свидетельство принесенной им божественной истины. В обиходе их жизни соблюдались в измененной и упрощенной форме многие обычаи и обряды, характерные и для христиан. Вероятно, определенное «опрощение» сложного ближневосточного дуалистического учения в сознании участников массовых народных движений VIII–IX вв. на территории Византии было причиной его эффективного воздействия на болгарских крестьян. Тем самым с вовлечением части сельского населения Болгарии, а затем и сопредельных сербских земель в богомилское движение имело место значительно ранее, чем в других славянских странах, взаимодействие одного из ответвлений христианской культуры с традиционной народной культурой деревни. Плодом такого взаимодействия стал слой балканского фольклора, представлявший собой достаточно сложный сплав представлений, идущих от богомилской традиции, с местными языческими верованиями. Подобное смешение должно было происходить тем легче, что богомилская церковь не обладала такой разветвленной и стройной организацией, которая могла бы постоянно наблюдать за чистотой взглядов пастыри и пресекать уклонения. Учитывая обширность балканского ареала и разнообразие условий, не следовало бы без оговорок распространять обрисованную здесь картину на всю эту территорию. Не исключено, что в горных районах Балкан традиционная народная культура в период раннего Средневековья сохранялась в более незатронутом позднейшими влияниями виде, чем у восточных и западных славян.

С XIII в. мы можем говорить о новом этапе развития, когда началось действие целого ряда новых факторов культурной дифференциации и интеграции общества. Часть из них была связана с действием социальных факторов. Так, повсеместно углубилось различие между положением господствующего класса и крестьян. Дружинники и «воины» раннего Средневековья, где к XIII, а где — именно в этом столетии, превратились в феодалов-землевладельцев, обладавших судебной-административной властью над своими подданными. В такой ситуации усилилось сознание важности сословного деления общества. Возникало представление

о сословной «честь» феодалов. Получила заметное развитие геральдика. Стали возникать легенды, связывавшие эмблемы, изображенные на гербах, с заслугами отдельных дворянских родов. Ряд таких легенд зафиксирован в написанной в начале XIV в. «Хронике» Далимила. Этому разграничению способствовали и факторы чисто культурного порядка, среди которых на первом месте должно быть названо усвоение светской рыцарской культуры Запада: распространение практики посвящения в рыцари, куртуазного обращения и куртуазных обычаев, устройство рыцарских турниров, проникновение западной куртуазной поэзии (прежде всего — немецкого миннезанга). Известными покровителями миннезингеров были чешские правители Пржемысл II и Вацлав II, вроцлавский князь Генрих IV Пробус и ряд магнатов. Вместе с миннезангом пришли сюда и другие жанры рыцарской светской литературы, эпическая поэзия (такие персонажи эпоса, как Роланд и Дитрих бернский неоднократно упоминаются в чешских текстах второй половины XIII — начала XIV в.) и рыцарский роман. Хотя ни в одной из славянских стран весь господствующий класс не был полностью захвачен ее влиянием, процесс распространения светской рыцарской культуры заметно затронул страны не только католического, но и православного круга, в частности феодалов Сербии. Гораздо слабее проявилось его воздействие на территории восточных славян. Здесь какое-то влияние рыцарской культуры можно допустить лишь для земель Галицко-Волынской Руси.

Другим важным явлением социальной истории, повлекшим за собой важные культурно-исторические последствия, был начавшийся в целом ряде славянских стран именно в XIII в. рост нового типа поселений — городов, центров ремесла и торговли, население которых обладало своим самоуправлением и особым правовым статусом. Населению этих центров было присуще не только свое особое право и особые организационные структуры торговых и ремесленных корпораций, но и своя особая шкала ценностей и модели поведения, которые со временем стали находить свое выражение в особых типах литературных произведений, в которых получало выражение устремление и интересы городской среды. Важной особенностью этого процесса, захватившего к XIV в. обширные территории как Центральной, так и Юго-Восточной Европы, было активное участие в нем иноземных колонистов (прежде всего немецких), сразу занявших руководящие позиции в возникших новых центрах. Немецкий язык создаваемых ими памятников культуры, обострение социальных антагонизмов с местным рыцарством благодаря этническим различиям — все это способствовало тому, что первоначально город и все с ним связанное могли восприниматься как инородная структура в местном славянском обществе. Для чешского хрониста начала XIV в. Далимила город был местом, где живут враждебные чешским земанам — панам и рыцарям «плебеи» — чужеземцы. Лишь достаточно длительный процесс ассимиляции немецких горожан

одновременно с проникновением в города и социальным возвышением местных жителей повел к тому, что уже за пределами интересующего нас периода стал формироваться национальный вариант городской культуры, как необходимая составная часть культуры национальной.

Процесс становления особой городской культуры протекал успешно при наличии особых, характерных для города форм самоуправления и особого городского права. Там, где такие институты городской жизни не возникли (как, например, у восточных славян в XIII–XIV вв.), процесс образования городов в течение долгого времени не вел к формированию особого типа городской культуры. Здесь качественные различия между культурой городских и сельских жителей были в это время выражены не столь определенно.

Если два отмеченных выше фактора действовали в направлении дифференциации культурного облика общества, формирования типов культуры, характерных для разных общественных слоев, то как фактор интеграции следует рассматривать рост воздействия церкви на общество в целом. У восточных и западных славян именно к XIII в. с образованием сети приходов церковная организация решительно вышла за стены городов и вовлекла в сферу своего воздействия широкие круги сельского населения. О постепенном проникновении христианской культуры в различные общественные слои говорят такие разные явления, как начало деятельности нищенствующих орденов в странах Центральной Европы и относящаяся к несколько более позднему времени монастырская колонизация в Северо-Восточной Руси. К XIII в. есть основания относить формирование здесь христианской сельской культуры, в которой некоторые основные элементы христианской традиции вступали в сложные сочетания с традиционными верованиями крестьян. Уже само распространение этого названия — крестьяне (христиане) — на сельское население Восточной Европы может служить ярким показателем идущего процесса. Тем самым создавалась почва для культурного сближения отдельных слоев общества на основе общих известных им христианских ценностей. В городах (а потом и в более крупных сельских поселениях) орудием распространения церковной христианской культуры стала начавшаяся создаваться именно в это время сеть школ, в которых вся система преподавания была тесно связана с пропагандой ценностей христианского учения. В перспективе такое развитие вело к стиранию различий между культурой духовной и светской части общества за счет расширения круга светских людей, приобщенных так или иначе к христианской культурной традиции, способных активно ее воспринимать и осмысливать. На этом пути, разумеется, также возникали конфликты, ставившие под вопрос идейно-культурное единство общества (наиболее ярким примером может служить Чехия гуситского времени), но это были конфликты, вызванные к жизни разным пониманием одной и той же культурной традиции.

Уже из замечаний в предшествующем изложении видно, что действие новых факторов, наложивших отпечаток на развитие славянских культур начиная с XIII в., было в разных регионах славянского мира неравномерным, а в некоторых воздействие этих факторов вообще не ощущалось. В итоге различия между отдельными регионами, связанные ранее преимущественно с ориентацией религиозной культуры на латинский или византийский культурный круг, стали с этого времени гораздо более разнообразными и богатыми. Стали определяться устойчивые различия между культурным развитием западных, восточных и южных славян, закрепившиеся позднее и углубившиеся после завоевания южнославянских стран османами.

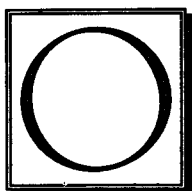
Но это углубление различий, естественное для развития крупных историко-культурных общностей, не должно скрывать единой направленности общего пути развития.

В целом, историческим итогом пути, пройденного славянскими народами к концу XIII в., стало превращение культуры каждого из них в довольно сложный организм, где культуры разных социальных слоев со своими характерными и неповторимыми особенностями находились между собой в постоянном и тесном взаимодействии.

Очерк 7

На путях к культуре развитого феодального общества. Новые явления в культуре славянского мира в XIII веке

· Зарождение славянских литературных языков (до XIII века)



Зарождению литературного языка следует говорить с момента первой письменной фиксации, фрагментарной либо более или менее полной, того или иного этнического языка. Конечно, письменная фиксация, а тем более начальная, — это еще не собственно литературный язык, однако она — свидетельство того, что появился прецедент, дающий надежду на развитие и дальнейшее совершенствование литературно-языкового ростка. Для славян отправной точкой, когда мы говорим о зарождении у них литературных языков, считается IX век, его вторая половина, — время работы славянских первоучителей Кирилла и Мефодия над первым литературно-письменным языком славянства, который в научной литературе называют по-разному, — то старославянским, а в прошлом и в Болгарии сейчас — древнеболгарским. Почти каждый славянский литературный язык, имеющий древнюю письменную фиксацию, так или иначе связан с этим языком, причем в одних случаях эта связь глубокая и многовековая, в других она отразилась лишь на начальной стадии развития языков соответствующих народов.

Однако вначале рассмотрим, какова была языковая, в том числе и литературно-языковая, ситуация у славян до появления у них собственной письменности и литературных языков. Прежде всего следует иметь в виду, что до XIII века включительно не все славянские народы и их языки представляли собой автономные образования. До указанного периода на востоке Славии существовала восточнославянская народность с единым языком, называемые также древнерусской народностью и древнерусским языком. Лишь после XIII века начинается постепенный процесс дивергенции восточнославянской народности на русскую (великорусскую), белорусскую и украинскую с соответствующими языками. Нас, естественно, будет интересовать прежде всего восточнославянская литературно-языковая ситуация как единое целое.

* * *

Еще до XI века, времени разделения христианской церкви, ощущалась склонность одной части Славии к восточному, греко-византийскому культурному миру, другой — к западному, латино-римскому. С XI века разделение Славии в культурно-религиозном плане на два ареала — *Rex Orthodoxa* и *Rex Latina* — стало очевидным, что самым непосредственным образом повлияло здесь и на функциональное распределение языков. К тому времени, когда славянские этнические языки употреблялись только в устном общении, культурные и прочие нужды славянства обслуживались в основном тремя (не своими) языками: двумя старописьменными и генетически дальнородственными — греческим (древнегреческим) и латинским, и одним славянским по происхождению и к тому времени еще младописьменным — «словенским» (как в ту пору его называли), а по нашей терминологии — древнеславянским (старославянским). В *Rex Slavia Orthodoxa* (это восточная и часть южной Славии) в этой роли функционировали греческий и древнеславянский, в *Rex Slavia Latina* (вся западная и часть южной Славии) — латинский. Соединение этих двух культурно-языковых миров, если иметь в виду генетические связи славянских народов, образовывала западная часть южного славянства — словенцы и особенно хорваты: они культивировали у себя и древнеславянский, и латинский языки (в X–XI вв. также чехи и словаки). Начало внедрения указанных языков среди славянских народов показывает таблица 1:

Таблица 1

языки	болг.	в.слав.	сербы	хорв.	словен.	поляки	чехи	словаки	лужич.
др.-слав.	IX	X	X	X	IX	?	IX	IX	—
греч.	IX	X	IX/X	—	—	—	?	?	—
латин.	—	—	—	VIII	VIII	X	VIII	VIII	IX

Примечание: 1) римскими цифрами обозначены века; 2) распространение древнеславянского языка среди поляков во многом проблематично; 3) использование греческого в Моравии (среди словаков и чехов) неясно.

По времени, как видим, латинский стал распространяться среди славян несколько раньше, чем «словенский», возникший лишь в IX веке. К тому же среди чехов и словаков, а также словенцев функционирование «словенского» — это эпизод, хотя и весьма важный для их культурного развития, однако все же не имевший продолжения. Что касается хорватов, то обе языковые традиции — древнеславянскую и латинскую — они сумели сохранить практически до XX века. В предписьменную для славянских этнических языков эпоху компонентами языковой ситуации, таким образом, выступали: для западных славян — языки в устной форме + письменный латинский, а для чехов и словаков в IX, X и,

возможно, также в XI веках прибавлялся и письменный «словенский»; для южных и восточных славян — собственные языки в устной форме + письменный «словенский» + письменный греческий. Обретение славянскими языками собственной письменности и постепенная трансформация их в литературные (или литературно-письменные) языки существенно повлияли на функциональную весомость компонентов языковой ситуации: один из славянских компонентов языковой ситуации — славянский этнический язык — выгодно начинал отличаться от других компонентов, так как выступал уже в двух формах — устной и письменной, в то время как латинский и греческий, как, впрочем, и «словенский», — преимущественно в письменной форме. И социальная база этих компонентов существенно отличалась: «словенский» и, естественно, литературные этнические языки были более близки и понятны тем, среди кого они распространялись, их использование было достаточно активным и охватывало широкие слои населения; латинский и греческий оказывались доступными лишь небольшому кругу просвещенных людей, которые были связаны с церковью, а в случае с латинским — также с административной и научной сферами. Об этом свидетельствует также и тот факт, что к конкретным славянским языкам славянская письменность была применена значительно раньше, — у южных и восточных славян это X–XII века, в то время как латиница, если не считать эпизода (кстати, самого первого по отношению к славянскому языку) ее применения к словенскому языку — X/XI в. («Брижинские отрывки») стала регулярно использоваться для записи славянской речи лишь с XIII в. у чехов, с XIV в. — у поляков и хорватов, с XVI в. — у лужичан, с XVII в. — у словаков. Хорваты оказываются единственным народом, который, приняв в XIV веке второе письмо, — латиницу, не отказался от первоначального славянского (глаголического) письма. В целом, следуя за акад. Н. И. Толстым, литературно-языковую ситуацию в *Rex Slavia Latina* надо определить как гетерогенную (конкретный славянский язык + эпизодически «словенский» + латинский), в то время как в *Rex Slavia Orthodoxa* она носит более однородный характер за счет одновременного использования «словенского» и конкретных славянских языков, хотя и усложняется присутствием также греческого (древнегреческого) языка. Авторитет греческого, по словам Н. И. Толстого, «в ареале *Slavia Orthodoxa* был очень высок, и в особенности на Афоне и в Константинополе, где славянские писцы и переводчики жили в условиях греческо-славянского литературно-книжного и разговорного двуязычия. Такое двуязычие нередко осуществлялось и в богослужении. Фонд произведений древнеславянской литературы как духовного, так и светского характера пополнялся главным образом за счет новых переводов с греческого. По греческим текстам сверялись и исправлялись и старые переводы. Такое положение было типичным и для периода XII–XIV вв.» (Н. И. Толстой. Древнеславянский литературный язык в

ХII–ХIV вв. (его функции и специфика) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989, с. 17). Из сказанного ясно, что греческий, — несомненно, важнейший компонент литературно-языковой ситуации у православных славян, был все же больше языком-источником (с него переводили) и языком-моделью (по нему сверяли переводы, к нему как образцу обращались при создании новых текстов), а в качестве разговорного выступал в основном за пределами этноязыковой Славии, хотя и в среде славянских книжников.

В этой весьма сложной ситуации предстояло, начиная с X–XI вв., «пробиваться» росткам новых славянских литературных языков. Происходило это в каждом из охарактеризованных ранее славянских культурно-языковых ареалов весьма своеобразно, причем в *Pax Slavia Orthodoxa* (а также в хорватском и словенском) связные тексты как начала литературных языков стали появляться раньше, в основном в X/XI–XII вв. благодаря прежде всего функционировавшему уже здесь (и не столь продолжительное время) древнеславянскому литературному языку, в то время как в *Pax Slavia Latina* «чистые» тексты появляются веком–двумя позже — как у чехов и поляков, что характеризует гетерогенное двуязычие как своего рода сдерживающий фактор.

В православном мире протекали процессы двоякого рода: с одной стороны, функционировал и утверждался игравший роль международного древнеславянский литературный язык, с X в. приобретающий в различных частях Славии местные языковые черты, другими словами, подвергающийся так наз. *-изации*, т. е. собственно болгаризации, сербизации, хорватизации (кроатизации), восточнославянизации (или русификации), моравизации (чехизации и словакизации), что приводило к появлению этнических (или национальных) изводов этого языка; с другой стороны, практически с этого же самого времени или же несколько десятков лет спустя возникают связные тексты на народной языковой основе.

В латино-католическом мире *-изации* латинских текстов включены в них различного рода имен собственных, глосс, отдельных фраз и целых предложений славянского происхождения, естественно, не могли привести к изводам соответствующих славянских языков; напротив, здесь речь может идти о чем-то, напоминающем славянские изводы средневекового латинского языка, что для нас в данном случае не представляет прямого интереса. Следовательно, при отсутствии собственного литературного языка и при функционировании готового чужого литературного языка (resp. языков), обслуживающего определенные сферы (для православных славян это древнеславянский, для католиков — латинский, а для католиков-хорватов — оба), возникает ситуация, когда соответствующий этнический славянский язык «пробивается» в чужом (письменном) языке фрагментарно, лишь отдельными элементами —

словами, фразами, предложениями, т. е. можно в этом случае говорить о признаках соответствующих этнических языков в памятниках, написанных на других языках, причем в случае с древнеславянским такие признаки органично вплетаются в его ткань, в случае же с латинским они так и остаются «инородным телом». Как бы ни относиться к подобного рода явлениям, не должно быть сомнения в том, что это — предыстки этнического литературного языка, своего рода барометр, дающий возможность прогнозировать дальнейшие пути литературно-языкового роста. В таблице 2 представлены начала (время и виды) письменной фиксации славянских языков:

Таблица 2

Виды текстов	Виды письм. фиксации	болг.	в.-сл.	серб.-хорв.		словен.	пол.	чеш.	словац.	луж.
				серб.	хорв.					
	1. Собств. имена						X/XI	X/XI	XI	IX
Латинские тексты	2. Глоссы						XII	XI		XII
	3. Фразы, предложения						XIII	XI/XIII		XI/XII
Др.-слав. тексты	4. Издания (изводы)	XI/XII	XI	XI	XI/XII			X/XI	(X/XI)	
Собственн. тексты	5. Связные тексты (первые памятн.)	X	X/XI	XII	XI/XII	X/XI	XIV	XIII	XVII	XVI

Примечание: 1) пункт 3 «Фразы, предложения» по существу входит в понятие «Глоссы», но, ввиду текстового характера, помещаем здесь его отдельно; 2) некоторые исследователи полагают, что можно говорить не только о чешском, но и словацком изводе древнеславянского языка, т. е. о моравском; 3) совершенно очевидно, что собственные имена, глоссы, фразы и предложения присутствовали и в древнеславянских (старославянских) текстах, но хронологически выделить их представляется затруднительным.

Явления, зафиксированные в пунктах 1–4, приводят к (литературно-) письменно-языковому синтезу, поскольку они в одних случаях органично (как в древнеславянском), в других — механически (как в латинском) вплетены в текст другого языка. Это своего рода языковой макаронизм, языковая гибридность, обусловленная объективными факторами, — постоянным контактом своего и чужого языков, необходимостью выразить «свое», когда сделать это иначе нельзя, и т. д. Как мы уже заметили, все вместе это составляет предыстки этнического литературного языка. Рассмотрим их подробнее на материале латинских текстов, имевших распространение среди поляков, словаков, чехов и лужичан.

Если говорить об именах собственных, то они обнаруживаются уже в самых ранних латинских текстах, как, например, в Чивидаальском

евангелии, относящиеся к VI веку, но с приписками VIII и IX вв., сделанными на полях этой рукописи паломниками из Паннонии и Великой Моравии. В значительной мере, правда, надписанные мужские имена носят общеславянский характер. У поляков показателен в этом отношении дарительный документ (так наз. «Dagome iudex»), высланный около 990 г. канцелярией короля Мешка I в Рим. В нем подтверждается вхождение польских земель под папскую опеку. Здесь встречаются как топонимы типа *Cracooa* для «Kракów» (Краков), так и этнонимы типа *Russe* «Russowie» (русские). В Гнезненской булле, выданной в 1136 г. папой Иннокентием II Архиепископству в Гнезно с подтверждением в правах на владения, содержится более 400 топонимов (названия местностей, рек) и антропонимов: *deznain* — *Žniein* (*Žnin*), *Grochouisca* — *Grochowiska*, *Dureviz* — *Dziurzewic...*, *Golec* — *Gołek*, *Dochunov* — *Dochunów*, *Osar* — *Ożar*. Собственные имена содержат Привилегия Тшебницкая 1204 г., ряд хроник и другие документы XII–XIII вв. Личные имена и названия местностей словацкого происхождения типа *Mussenic* — *Mučeník(y)*, *Silte* — *Žlta* и др. находим в грамоте об основании Тихоньского аббатства 1055 г., в двух Заборских грамотах 1111 и 1113 гг., в различных юридических документах XII–XIII вв. Аналогичный материал имеется в латинских легендах X–XI вв. о чешских святых, например, в легенде Кристиана о св. Вацлаве и св. Людмиле (приблиз. X в.), в хронике чешского летописца Козьмы Пражского (так наз. «Хроника Богемии» с более чем 400 имен и названий) и ряде других. Центром латинской образованности в XII — начале XIV вв. был Святогеоргиевский монастырь в Праге, в XIV в. — также Збраславский монастырь. У лужичан местные имена содержатся уже в Херсфельдском реестре (регистре) IX в. и в Верхнелужицкой пограничной грамоте XIII в. Надо заметить, что такой материал, представляющий интерес для исторических грамматик соответствующих языков, показывает еще неумелое применение латинской графики для записи славянских слов.

Глоссы, т. е. славянские переводы или толкования латинских слов и выражений в латинских текстах, в большом количестве рассыпаны по текстам, созданным в среде поляков, чехов и лужичан. У поляков глоссы встречаются преимущественно в документах юридического характера XII–XIII вв.; у чехов это прежде всего религиозные тексты, как, например, пролог к пророку Иеремии, относящийся к первой половине XIII в., где чешское *čriedica* передает латинское *viculus*, *padeña* — *ruinas* и т. д. 300 чешских глосс содержит «Mater verborum» — толковый словарь латинских слов для чтения латинских сочинений. Магдебургские глоссы XII в. содержат немало лужицких слов и выражений типа *Voch moie* — *deus meus*, *knize* — *domine* и т. д. Глоссами переводчики и переписчики как бы пытались «приспособить» родной язык к латинскому тексту, сделать последний ближе и понятнее.

Первые предложения, зафиксированные в языках *Pax Slavia Latina*, относятся к XI–XII вв. Это лужицкие *ukriouolsa* — в современной лужицкой орфографии *w kerku steji wólša* «в кусте (кустах) стоит ольха» в латинской хронике епископа Титмара Мерсебургского (975–1018) и нижнелужицкое XII в. *Knize boch nâs a nî iezt. ize zie..e. an iemo — kněz bog naš a ně jest nic zygte na njemz*, что является переводом латинского *Dominus Deus noster et non est in(i)quitas in eo*. Историк чешского языка В. Флайшганс считал самым старым отраженным на письме чешским предложением следующее: *(mysl) luta oteuznesena naduta otdu* — в современной чешской орфографии: *(mysl) l'útá ote vznesenia nadutia otdu*, что соответствует латинскому предложению *mens effera ab elationis fastu detumuit*. Это предложение зафиксировано им в Георгиевских, или Святогеоргиевских, глоссах, относящихся к XI в. Однако в нем ощущается также и древнеславянское (старославянское) влияние. В грамоте об основании Литомержского собора, относящейся к началу XIII в., находим два чешских предложения, одно из которых выглядит так (в современной орфографии): *Pavel dal jest [v] Ploškovicich zemu* — «Павел дал в Плошковицах землю».

Древнейшее польское предложение отмечено в 1270 г. в силезской «Книге об основании монастыря Девы Марии в Генрикове», в которой рассказывается о том, как крестьянин, чех по происхождению, молот зерно и, когда его жена устала, он сказал по-польски: *sine ut ego etiam molam, hoc est in polonico: day ut ia pobrusa a ti poziwai*, т. е. «позволь и мне помолоть; по-польски: дай мне помолоть, а ты отдохни» (в современной польской графике: *daj ać ja pobruczę a ty poczywaj*).

Весь этот материал свидетельствует, что чешский и польский стоят на пороге своего автономного литературно-языкового развития. Лужицкий к такому состоянию подойдет лишь к XVI в.

Описание письменно-языкового славяно-латинского синтеза следует дополнить рассмотрением процесса славяно-славянского синтеза, компонентами которого выступали, с одной стороны, древнеславянский (старославянский), с другой — конкретные славянские языки. Это так называемые *-изации* (см. выше), приводившие в конечном счете к соответствующим этническим изводам древнеславянского литературного языка. Памятники X в., частично XI в. (от IX в. таковых не сохранилось) составляют классический, или канонический, древнеславянский (старославянский) язык. Изводы этого языка в большинстве случаев формировались с конца XI в., причем чем ближе к нам, тем локальная языковая «окраска» памятников первого литературно-письменного языка славянства становилась все очевиднее и нередко результировалась в макаронические, или гибридные, тексты. Этому процессу способствовало то обстоятельство, что в период древнеславянского литературного языка расхождения между отдельными славянскими языками были не столь значительны. В науке древнеславянский язык, выступающий с конца

XI — начала XII вв. в локальной языковой «окраске», обозначается особым термином — церковнославянский язык. Несмотря на локальную (в рамках отдельных славянских этносов) дифференциацию, древнеславянский язык все же воспринимался как единый литературный язык всеми православными славянами. Не подлежит сомнению то, что локальные изводы этого языка являются объектом интереса одновременно и истории единого древнеславянского литературного языка, и истории отдельных славянских литературных языков.

Едва заметные локальные языковые черты можно выделить уже в некоторых канонических текстах X–XI вв. Так, например, в написанных глаголицей евангелиях Мариинском, Зографском и Ассеманиевом встречаются болгаро-македонские диалектные признаки, а в кириллической «Саввиной книге» — восточноболгарские. На рубеже XI–XII вв. локальные изводы приобрели уже достаточно отчетливые черты.

Древнейшим из изводов считается чешско-моравский (или чешско-словацкий), который формировался в течение X–XI вв. в Великой Моравии после того, как первоучители Кирилл и Мефодий создали там первый очаг славянской письменности. Однако традиции древнеславянского литературного языка уже с XII в. здесь были утрачены: под натиском латинизации, проводившейся немецким духовенством, ученики славянских просветителей, монахи Сазавского монастыря, покинули навсегда Моравию. По этой причине моравский извод, известный всего лишь по двум исполненным глаголицей памятникам — Киевским листкам (X в.) и Пражским отрывкам (XI в.), в отличие от других изводов не получил дальнейшего развития. Несравнимо богаче как по составу, так и по жанровому многообразию памятники болгарского и македонского, восточнославянского (или древнерусского), сербского кириллического и хорватского глаголического изводов.

Если во время византийского владычества в Болгарии (с 1018 по 1185 гг.) официальным был греческий язык, а славянский фактически преследовался, то с конца XII в., со времени возрождения болгарской государственности, в различных частях Болгарии шла интенсивная работа по переводу и созданию оригинальных произведений религиозной и светской тематики. При этом в некоторых текстах (преимущественно религиозного канонического характера) в значительной мере сохранялись еще архаичные черты древнеславянского (старославянского) языка, хотя в целом непоследовательно, не до конца, ибо живая народная речь в виде фонетических и словообразовательных особенностей, лексических единиц пробивалась и в них. Таковы в этом отношении Добромирово евангелие (начало XII в.), Григоровичев паремейник (середина XII в.) и др. В таких памятниках, как, например, Врачанское евангелие (XIII в.) отражены восточные и северо-западные диалектные черты, заметно здесь и древнерусское языковое влияние; в Кюстендилском евангелическом отрывке (XIII в.) — юго-западные черты. Нашли

отражение в канонических памятниках и македонские (исторически — западноболгарские) языковые черты — таковы, например, Добрейшево и Македонское евангелия (относятся к XIII в.), Болонская псалтырь (XIII в.), Охридский апостол (конец XII в.), Битолский триод (XII в.). Элементы живого языка особенно заметны в неканонических памятниках — в таких, как Народное житие Ивана Рильского (XII в.), в грамотах, например, в так наз. Дубровницкой грамоте Ивана Асена II, которой разрешается торговля купцам Дубровника в Болгарских землях (XII в.), в надписях — в Тырновской надписи Ивана Асена II (приблиз. 1230 г.), в Боянской надписи севастократора, лица монаршего рода в средневековой Болгарии и Византии, Калояна (1259) и др. Все это памятники среднеболгарского периода, охватывающие XII–XIV вв.

На Руси церковнославянский язык имел широкое распространение. Произведения церковной книжности были в основном христианско-поученческой и поучительной направленности. Формировались целые школы и центры по переписке канонических текстов, переводу сочинений византийских и европейских книжников, созданию оригинальных произведений. Выдающимися образцами переводной литературы являются «Хроника Георгия Амартола», «История Иудейской войны Иосифа Флавия». В большом числе появляются и оригинальные произведения церковной книжности, к рассматриваемому времени выработавшей такие жанры, как житие, проповеди, поучения. К настоящему времени в архивах и хранилищах России, Украины и Белоруссии обнаружено около 500 рукописей XI–XIII вв. на различных славянских языках, из них более половины (282 названия) — церковнославянские восточнославянского извода, при этом имеющих канонический характер — около 100, в том числе 78 евангелий, 11 псалтырей и 10 апостолов. Кстати, тот факт, что на Руси бытовали в большом количестве произведения, выполненные в славянских странах на различных изводах церковнославянского языка, говорит о том, что эти произведения воспринимались как свои, что также подтверждает отношение к церковнославянскому языку как единому для всего православного славянства. Выдающимися памятниками восточнославянской канонической литературы является Остромирово евангелие, созданное в 1056–1057 гг., Архангельское евангелие 1092 г., Мстиславово евангелие 1117 г. и др. Локальные (впоследствии — украинские) черты имели Галицкие евангелия 1144 и 1266–1301 гг., белорусские — Туровское евангелие XI в., Полоцкое XII–XIII вв. и др. Здесь следует также упомянуть целый ряд списков XII–XIV вв. Христинопольского апостола, Евгеньевскую и Чудовскую псалтыри XI в. (последняя имеется также в списках XII–XIV вв.), Захариинский паремейник 1271 г. (ряд списков) и др. Если говорить о канонических жанрах и текстах, то здесь, несомненно, выдающееся место занимают «Слово о законе и благодати» (первая половина XI в.), в которой митрополит Иларион возвеличивает христиан-

скую Русь, дает оценку исторической роли князя Владимира и продолжателя его дела на Руси князя Ярослава Мудрого; «Похвала преподобному Феодосию Печерскому»; поучения — притчи и слова Кирилла, епископа Туровского (XII в.), например, «Слово на пасху», «Слово в неделю о слепом», «Слово в неделю о расслабленном» и др., поучения князя Владимира Мономаха князю Олегу Святославичу (конец 1096 г.), послания митрополита киевского Никифора князьям Владимиру Мономаху о посте и о латинах, Ярославу Святополчичу — о латинах (XII в.), проповеди в защиту христианства епископа Серапиона Владимирского (XIII в.). Весьма богата и разнообразна агиографическая книжность, выступающая в жанрах жития, «слова», сказания: «Жития святых мучеников Бориса и Глеба» (в других списках — сказания), созданные в XI–XII вв., «Повесть о житии и о храбрости» князя Александра Невского (1260–1280-е гг.), «Житие Феодосия Печерского» преподобного Нестора (начало XII в.) и др. «Житие и хождение Данила, Русьской земли игумена» (XII в.) — своего рода литературная обработка записей древнерусского путешественника в Палестину.

У сербов и хорватов развитие славянской письменности было связано с деятельностью Кирилла и Мефодия и их учеников. С XII в. сербская держава укрепляется, что положительно сказывается на развитии культуры и письменности, культивировавшейся преимущественно на основе кириллицы. Центрами письменности были монастыри — Дечанский, Студеницкий, Хилендарский (на Афоне) и др. Делаются не только переводы религиозной литературы с греческого, но и создаются оригинальные произведения в жанре житий, летописей, родословных описаний и т. д. Выдающимися памятниками религиозной литературы этого времени, исполненными церковнославянским языком сербского извода, являются евангелия — Мирославово (конец XII в.) и Вуканово (начало XIII в.), минеи первой половины XIII в. и др. Савва Сербский и его брат Стефан Первовенчаный (XII–XIII вв.) создают жития своего отца св. Симеона, в которых также повествуют об истории сербского государства. В этом жанре работали также ученик св. Саввы Доментиан, затем Феодосий, архиепископ Даниил (XIII — начало XIV вв.), автор ряда агиографических сочинений (житий сербских королей и епископов). С XIII в. начинают появляться и поэтические произведения религиозной тематики. У хорватов, в приморских регионах Адриатики, благодаря ученикам Кирилла и Мефодия, со второй половины X в. началось богослужение на славянском языке, и широкое распространение получает глаголица. Переписка, переводы и создание новых глаголических текстов сопровождается внесением элементов живой хорватской (чакавской по диалектной основе) речи, что приводит к формированию хорватско-чакавского извода церковнославянского языка. Из памятников интересующего нас времени (до XIII в.) сохранились Венские листки XII в., представляющие собой отрывок из мессы,

фрагменты легенды о 40 мучениках, относящиеся к XIII в. Появляющиеся с XIV в. и исполненные латиницей лексиконы некоторые исследователи считают результатом хорватизации (кroatизации) более ранних церковнославянских глаголических текстов.

Церковнославянские изводы характеризуются определенным набором фонетических, морфологических и других признаков живых славянских языков, однако нередко новые признаки сосуществуют со старыми, т. е. древнеславянскими (старославянскими), взаимозаменяются и т. д., и такая картина варьирует от текста к тексту; влияние на нее оказывают также локальные традиции, письменные центры, а также личность книжника. Чтобы иметь представление о существе новых признаков, представляем некоторые из них по трем наиболее показательным изводам:

	др.-слав. яз.	И з в о д ы		
		болгар.	серб.-хорват.	в.-славян.
1.	ж (ѡ) л (ѣ)	ъ (ь), а е, га	оу, у е, а	оу, у, ю е, а, га
2.	ъ, ъ	ъ	ь	ъ (о), ь (е)
3.	ѣ (ѣ)	е, а	е, и	е, а
4.	ы, и	ы=и	ы=и	ы, и
5.	ръ, рь, лъ, ль	ръ, лъ	рь, ль	ър, ьр, ѣл, ьл
6.	шт (щ) жд	шт (щ) жд		ч ж
7.	-омь, -емь (тв. п. ед. ч. м. и ср. р.)	-омь, -емь	-омь, -емь	-ъмь, -ъмь
8.	-а(а)го, -а го (род. п. ед. ч. прилагат.)	-ого, -его	-ога, -ега	-ого, -его
9.	-ж, -ѣж (1 л. ед. ч. наст. вр.)	-мь	-мь	-оу, -ю
10.	-тъ (3 л. мн. ч. наст. вр.)	-тъ	-тъ, -ѡ	-тъ

Из приведенных признаков древнеславянского языка видно, что в изводах эти признаки заменялись собственными в соответствии с тенденциями развития грамматического строя болгарского, сербскохорватского и восточнославянского (древнерусского) языков. Часть признаков, однако, не претерпела серьезных изменений, а по сути сохранилась в отдельных изводах, как, например, в болгарском *шт (щ)* и *жд*, в болгарском и сербскохорватском — *ръ, лъ, рь, ль*. Новые признаки совпадают обычно

в двух изводах и прежде всего южнославянского происхождения, т. е. в болгарском и сербскохорватском (*ы=и, -омь/-емь, -мь*). Однако есть и расхождения между ними, срав. восьмой признак, где наблюдается совпадение болгарского и восточнославянского (*-ого, -его*). Конечно, выделяются и признаки, которые специфичны только для одного извода, как, например, для болгарского распад падежной системы, закончившийся к XV в. (следовательно, признаки 7 и 8 снова подверглись изменениям), формирование в течение X–XIII вв. члена (из указательного местоимения) в виде *-тъ, -то, -та* и др. Совершенно очевидно, что в изводах отражались и характерные для каждого из них словообразовательные, лексические и проч. признаки, что в целом создавало специфику церковнославянского языка в соответствующих славянских регионах. Добавим, что говорить о «чистых» изводах при варьировании в них древнеславянских и собственных признаков было бы преувеличением. Более того, нередко новые признаки двух изводов варьировали в одном и том же тексте, что дает повод квалифицировать такие тексты как смешанные. Подобные тексты, таким образом, формируют смешанные изводы. Иначе говоря, изводы в практике их бытования не были изолированы друг от друга, поскольку формировались в условиях большего или меньшего единства древнеславянско-церковнославянской литературы и культуры в целом. По этой причине в некоторых текстах, например, восточнославянского извода нередко обнаруживаются новые южнославянские языковые признаки, в болгарском и сербском изводах отмечается влияние восточнославянского (древнерусского) языка и письменности. В XIV–XVII вв. в македонской (исторически — западно-болгарской) письменности преобладал церковнославянский язык сербского извода, оказавшего заметное влияние на собственно македоноболгарскую письменность и книжность. Церковнославянские тексты, созданные в различных уголках Славии, позволяют говорить о наличии и других изводов, которые сосуществовали с названными ранее, либо появились позже них. В южной Славии таков, например, старобоснийский извод (с XIV в.), близкий к сербскому и хорватскому. В восточной Славии это древнегалицко-русский (или волынский), с XIV в. по XV в. — западно-русский (или украинско-белорусский), севернорусский (или великорусский), в XVI–XVII вв. выделяются также староукраинский и старобелорусский изводы; с XIII–XIV вв. фиксируется и славяно-влахо-молдавский извод.

До сих пор речь шла о явлениях, названных нами письменно-языковым синтезом. Разумеется, в синтезированных текстах один из компонентов — конкретный славянский язык — был всего лишь добавочным, фрагментарно накладывался или вплетался в уже предложенную языковую основу — древнеславянскую либо латинскую. Шла, таким образом, работа по адаптации конкретно-славянского языкового материала к одному из названных языков. Однако просвещенные люди в

каждом славянском народе размышляли и о другом пути — создании письменности и культуры полностью на родном языке. И тут мы начинаем говорить о периоде автономного формирования и развития славянских литературных языков. В *Rex Slavia Orthodoxa* это направление реализовалось значительно раньше, чем в *Rex Slavia Latina*. Правда, в последнем лишь словенский имеет памятник, относящийся к X — началу XI вв. Это так наз. Брижинские (или Фрейзингские) отрывки религиозного содержания, написанные латиницей и пронизанные элементами древнеславянского (старославянского) языка. В последующие века, вероятно, появлялись среди словенцев и другие тексты, однако они не дошли до нас. От начала XIII в. известно лишь одно предложение по-словенски — фраза, обращенная воеводой Бернхардом к переодетому в Венеру Ульриху Лихтенштейнскому: *Buge vas primi, kraljéva Venus* — в современном словенском виде: *Bog vas sprejmi, kraljica Venera*, т. е. «Бог вас примет, королева Венера». Лишь с XIV в. появляются у словенцев связные тексты достаточно пространного объема. Такова Целовецкая рукопись 1363–1390 гг., обнаруженная в городе Целовце (Клагенфурте) и отражающая некоторые особенности гореньского диалекта и влияние немецкого языка.

В XIII в. появляются и первые чешские связные тексты. Примечательно, что начало чешской письменности и литературного языка связано с литературной традицией. Речь идет о духовных песнях религиозного содержания, одна из которых называется Островская песнь (найдена в Островском монастыре), другая — Кунгутина песнь, обнаруженная в молитвеннике дочери короля Пршемысла II Кунгуты и имеющая довольно большой объем. Песни эти записаны латинскими буквами и отражают их недостаточность для фиксации чешской речи, ср. первую пару строк из Кунгутиной песни в оригинальной записи XIII в. и в современной чешской графике:

Uitai cralu uusemohuci — Vítaj, král'u všemohúci,
uueusiech myestiech wseuiduci... ve všěch miestiech všě vidúci...

Наличие рифмы в этих песнях, нередко весьма искусной, дает повод предполагать, что были, вероятно, и другие поэтические тексты на древнечешском языке, однако сохранилось их от XIII в. очень немного. Это, например, «Господи, помилуй нас» («*Hospodine, pomiluj nu*»), «Св. Вацлав», а также «Виттенбергская псалтырь» и, кроме того, «Гомилиар опатовицкий» XIII в., который представляет собой межстрочный перевод с латинского. Показательно, что древнечешские памятники, относящиеся к XIII в. (а также и к XIV в.), характеризуются слабыми диалектными различиями, их основа — среднечешский диалект.

Что касается первых памятников польской письменности, то они возникают лишь в XIV в. К середине этого века относятся Свентокшижские

проповеди, этим же веком датируется и Флорианская псалтырь. Есть предположение о том, что, например, Свентокшицкие проповеди возникли ранее XIV в. Памятники собственного лужицкого и словацкого языков возникли соответственно в XVI и XVII вв. В целом следует отметить, что начальные тексты литературных языков, относящихся к *Pax Slavia Latina*, оказываются жанрово ограниченными — это специальные религиозные тексты и рифмованные духовные произведения. Сам этот факт свидетельствует о том, что в светских сферах здесь еще господствует латынь.

Иначе обстояло дело в языках *Pax Slavia Orthodoxa*. Здесь письменность на народных языках начинает формироваться уже с X–XII вв., нередко параллельно с распространением древнеславянского языка. Существенным здесь было то, что с самого начала произошло достаточно отчетливое функциональное распределение двух языков: древнеславянско-церковнославянский обслуживал преимущественно сферы, связанные с религиозной жизнью, а затем и научной областью, народно-литературный язык употреблялся, напротив, в светской сфере — прежде всего в области деловой переписки и документации, в летописании и в художественной литературе. Возникло, таким образом, своеобразное литературно-языковое двуязычие, особенностью которого стало то, что среди восточных славян оно имело более отчетливый характер (древнеславянско-церковнославянский язык генетически южнославянский), чем среди южных.

Спецификой литературно-языковой ситуации древней Болгарии можно считать то, что в ней был весьма высок авторитет древнеславянского языка. Текстов, выполненных на языке, близком к живой народной основе, не так много. К X в. относятся, например, надписи чергубыля Мостича и царя Самуила (993). Основные памятники среднеболгарского периода (а это XII–XIV вв.) — это преимущественно разножанровые тексты религиозной литературы — евангелия, апостолы, паремейники, триоды и незначительное число грамот, которые к тому же исполнены более церковнославянским языком болгарского извода, нежели народным болгарским языком. Иначе обстояло в других частях южной Славии, где наряду с церковнославянским языком уже с XI–XII вв. широкое распространение в письменности получил и народный язык. В Сербии и Боснии народные памятники написаны в основном кириллицей на штокавской, а в Хорватии глаголицей на чакавской диалектной основе, хотя и в том, и в другом случае к таким текстам примешивались элементы церковнославянского языка. В жанровом отношении памятники на народном языке до XIII в. вмещаются в основном в рамки т. н. деловой, или юридической, письменности. Речь идет о надписях, грамотах — купчих, разрешительных и проч., о судебных решениях, обращениях господарей к населению или общинам. В Хорватии это Пломинская надпись, надпись на острове Крк в Адриатическом море, Валунская и Бацанская плиты с надписями — все они относятся к XI либо к началу XII вв. Крупнейшим памятником большего, чем надпись, объема является грамота боснийского

бана (правителя) Кулина, датируемая 1189 г. Далее следует назвать ряд посланий рапшских, боснийских, зетских и др. господарей дубровчанам — послание Стефана Первовенчанного (1222–1228), Стефана Владислава (1238), боснийского бана Матии Нинослава (1240), Стефана Уроша (1265), королевы Елены (около 1281 г.) и др. В посланиях и грамоте Кулина речь в основном идет о льготах для дубровчан в торговле и других делах.

В восточной Славии на собственно древнерусском языке начинают писать с X–XI вв. Древнерусская книжность до конца XIII в. практически не уступает древнеславянско-церковнославянской ни количеством памятников, ни разнообразием жанров. В Киевской Руси была высоко развита деловая письменность. Это акты государственной переписки, которыми закреплялись имущественные, правовые и проч. отношения, регламентировалось поведение должностных лиц при несении государственной службы; это различного рода грамоты, документы на наследование, на владение землей либо каким-то иным имуществом, духовные завещания и др. Выдающимся памятником деловой письменности является «Русская правда» (XI в.) — свод законов Киевской Руси. Из грамот можно указать на такую великого князя Мстислава Володимировича и его сына Всеволода (около 1130 г.), мирный договор князя Ярослава Владимировича с немецкими послами (1189–1199), договорные грамоты Смоленского князя Мстислава Давидовича с Ригой и Готским берегом (1229), Александра Невского и новгородцев с немцами (1262–1263), Новгорода с великим князем Ярославом Ярославичем (1264 или 1265 г.) и др. Особое место занимают хозяйственные, судебные и проч. документы, послания как личного, так и административного содержания на бересте, относящиеся к XI–XIV вв. С деловой письменностью по языку связаны и произведения светской литературы. Это прежде всего летописи, среди которых выдающееся место занимает Начальная русская летопись «Повесть временных лет» (XII в.), которая создавалась еще в Киеве при Ярославе Мудром (1039) и дополнялась и перерабатывалась в последующие годы. Из других летописей следует назвать Ипатьевскую (конец XIII в.), Радзивилловскую (начало XIII в.), Новгородскую Первую летопись XIII в., Летописец Переяславля Суздальского (начало XIII в.). Известны и фрагменты летописных сводов XII и последующего веков. К языку деловой письменности и летописей близок язык «Поучений» Владимира Мономаха (XI в.), а также произведения, имеющие художественную ценность, среди которых самым значительным является «Слово о полку Игореве» (XII в.). Это древнерусский героический эпос, в его основе — исторические события древней Руси: неудачный поход древнерусских князей на половцев. Сюда же примыкает и «Моление» (XIII в.) Даниила Заточника к своему князю Ярославу Всеволодовичу, небольшое по объему «Слово о погибели земли русской» (XIII в.), в котором оплакивается судьба Руси, раздробленной княжескими междоусобицами, «Повесть о разорении Батыем Рязани в 1237 г.» и множество других.

Народно-литературный тип языка в Древней Руси был достаточно варьируем фонетически, лексически и грамматически. Более того, отдельные памятники обнаруживают и диалектные особенности. Так, новгородский диалект ярко представлен в текстах на бересте; в других памятниках отмечаются черты других северно- и среднерусских диалектов. В договорной грамоте Смоленского князя Мстислава Давидовича с Ригой и Готским берегом (1229) обнаруживаются западнорусские, т. е. белорусские, фонетические черты. В других памятниках отмечаются южнорусские, т. е. украинские, языковые особенности.

Параллельное функционирование во времена Киевской Руси древнеславянско-церковнославянского и народно-литературного языков приводило естественным образом к их взаимной интерференции, т. е. проникновению церковнославянских элементов в народно-литературный язык и наоборот. Показательно, что, например, в летописях и произведениях художественной литературы церковнославянские элементы постепенно начинают использоваться для стилистических нужд, т. е. они выступают как стилистически маркированные синонимы древнерусских слов; из церковнославянского нередко заимствуется лексика, в основном абстрактной семантики. В дальнейшем этот процесс взаимного сближения будет прогрессировать и приведет в конечном счете к конвергенции двух типов литературного языка.

Таким образом, процессы литературно-языкового развития в двух славянских религиозно-культурных мирах отличаются не только хронологически, но и по содержанию. Если в *Pax Slavia Latina* начала литературных языков связаны с обслуживанием в основном одной сферы — религиозной (ср. первые памятники словенского и чешского языков), то в *Pax Slavia Orthodoxa* в этой сфере господствовал древнеславянско-церковнославянский язык, в то время как народные языки употреблялись в светских сферах; при этом наблюдалось многовековое параллельное сосуществование здесь двух литературных языков, взаимно дополнявших друг друга функционально и влиявших друг на друга в языковом плане. Памятники последующих веков демонстрируют постепенный процесс расширения функционального и жанрового спектров, унификации графики, орфографии и грамматических норм славянских литературных языков.

Болгарская литература

Возобновление болгарской государственности (1186) после успешного антивизантийского восстания под предводительством тырновских бояр братьев Асеня и Петра привело к закономерным изменениям в развитии болгарской литературы. Вновь обретенная национальная независимость возвращала болгарской литературе ее глав-

ных «меценатов», вдохновителей и заказчиков — институты национальной церкви и государства. Большинство болгарских оригинальных памятников, созданных на протяжении XIII столетия, несет на себе печать официальной идеологии. Она явственно присутствует в «Синодике царя Борила» — церковно-государственном документе, составленном после осудившего богомиллов церковного собора, который был созван в Болгарии в 1211 г. Этот памятник не является вполне оригинальным. Значительная его часть представляет собой компиляцию из греческого «Синодика в неделю православия» (843), написанного по поводу восстановления иконопочитания. Да и само начало весьма напоминает эпизод с изобличением богомильского вожака Василия из «Алексиады» византийской писательницы Анны Комниной. Болгарский царь Борил, как и византийский император Алексей Комнин, одерживает верх над богомилами благодаря хитроумной уловке. Он притворно высказывает расположение богомильским проповедникам и просит их подробно изложить свое учение, не опасаясь за последствия, и лишь затем вкупе с высшим духовенством в полемике изобличает «зломысленное их мудрствование».

Важное место в Синодике Борила отводится анафемам, в которых предавались троекратным проклятиям все те, кто не почитает деву Марию, не признает закон Божий, не следует апостольским преданиям или занимается магией, волхвованием и прорицательством. Составители Синодика делают акцент на церемониальной стороне дела: описании того, как Борил, собрав множество епископов, священников и иноков, а также бояр и выборных от народа, появляется в своей «багрянице» и торжественно восседает в одном из тырновских храмов. Победа над «злокозненной» богомильской ересью одерживается не только по причине исключительного благочестия Борила, но и благодаря его мудрости и отличному знанию Священного Писания. Царю приписывается главная заслуга в борьбе с вероотступниками. Именно он, а не епископы, выступает инициатором созыва антибогомильского собора, именно он искусно руководит полемикой с богомилами и своими вопросами доводит ее до победного конца; именно по царскому приказу еретики заключаются в тюрьмы, раскаявшиеся прощены, а непокорные наказаны; именно Борил распоряжается перевести с греческого соответствующий «Соборник», в котором антибогомильский собор 1211 г. был призван занять подобающее ему место. Лишь в завершающем Синодик славословии духовные лица поставлены перед боярами, что несколько уравнивает явный дисбаланс в пользу светской власти. Подобный крен отчасти объясняется отсутствием полнокровной церковной самостоятельности в то время.

Обладая силой документа, «Синодик царя Борила» стал своеобразной отправной точкой для упрочения идей незыблемости светской и церковной власти в официальной болгарской литературе. В дальней-

шем памятник неоднократно пополнялся дополнительными материалами. В него вошли более ста анафем, в которых проклинались носители богомильской ереси и все разделяющие отдельные положения их учения. Увеличивался и список славословий, в которых восхвалялись правители Болгарии и пастыри болгарской церкви XIII–XIV вв.

Включен был в Синодик позднее и «Рассказ о возобновлении болгарской патриархии». Лаконичный характер повествования напоминает летописные сочинения. Начало рассказа выполнено в стиле монументального историзма. Оно представляет собой краткий панегирик царю Ивану Асеню II (1218–1241), сумевшему в 1235 г. добиться самостоятельности болгарской церкви. По словам книжника, болгарский властитель не только христоклюбив, но и «прославил и просветил болгарское царство больше, чем все предшествовавшие ему болгарские цари», на его пожертвования строились и богато украшались многочисленные храмы и монастыри, он освободил церковь от поборов и осыпал почестями весь священнический чин. Стиль дальнейшего изложения тяготеет к строгости документа. Составителю рассказа важно было показать законность происшедшего события, подчеркнуть его всестороннюю юридическую обоснованность. Он дотошно перечисляет имена всех вселенских патриархов, поддержавших инициативу Ивана Асеня II, пересказывает содержание официальной переписки, предшествовавшей возобновлению болгарской патриархии, и особо подчеркивает, что решение было принято не просто устно, но и засвидетельствовано «писанием» константинопольского патриарха Германа.

Записью об историческом событии является и «Рассказ о Зографских мучениках», созданный в последних десятилетиях XIII в. В нем отражен реальный исторический факт: отказ монахов болгарского Зографского монастыря на Афоне признать церковную унию между Восточной и Западной церквями, которую пытался заключить византийский император Михаил VIII Палеолог, и последовавшие затем карательные меры «латинян». 10 октября 1275 г. «латиняне» ворвались в монастырь и спалили главный храм вместе с монастырской башней, где укрылись иноки и миряне. Некоторые исследователи склонны видеть в этом произведении краткое житие из-за наличия в нем лаконичного вступления с библейскими параллелями и риторически окрашенной концовки, похожей на молитву-похвалу. Однако такое мнение едва ли правомерно. Принявшие смерть зографские иноки и миряне не возводятся здесь в ранг святых и, следовательно, создание сочинения не было связано с подготовкой их канонизации. Скорее всего взялся за перо книжника побудило чувство братолюбия к соплеменникам, о котором он пишет, приводя пример тризны Иуды Маккавея по своим погибшим воинам-иноверцам.

Хроникальный характер произведения подтверждает и лаконичность повествования основной части, где описываются обстоятельства

подписания унии и пожар, в котором погибли не только люди, но и 193 древние книги, и драгоценная церковная утварь, дарованная болгарскими царями монастырю. Предельно краток и перечень имен погибших с упоминанием о том, как расстался с жизнью последний из 26-ти зографских мучеников, эклессиарх Парфений. Не стерпев жара пламени, он бросился с башни и почил от ушибов и переломов ровно через тридцать дней после пожара.

Три названных сочинения иллюстрируют тенденцию болгарских книжников делать записи о наиболее важных событиях отечественной истории. Очевидно, произведений подобного рода в этом веке имелось гораздо больше.

Заметно оживляется в болгарской литературе XIII в. и развитие агиографического и гимнографического жанров. Оно было тесно связано со стремлением добиться независимости болгарской церкви и укрепить ее международный авторитет. В новую болгарскую столицу Тырново из различных концов болгарских земель и даже из других пределов свозятся не только строительные материалы для новых монастырей и церквей, но и то, что было призвано повысить их вес во всем христианском мире: мощи святых угодников. В конце XII — первой трети XIII в. болгарские цари Иван Асень (1186–1196), Калоян (1197–1207) и Иван Асень II перевозят в Тырново мощи святых Ивана Рильского, Илариона Мыгленского, Михаила Воина из Потуки, Петки Эпиватской и др. По этому поводу появляются произведения, посвященные упомянутым подвижникам, и в первую очередь, краткие проложные жития. Они предназначались для чтения в церкви по исполнении шестой песни канона в день памяти святого. Это обстоятельство подчас оказывало воздействие на словесную организацию их текстов, придавая им ритмическое звучание. Установка на конспективное изложение основных биографических фактов и событий из жизни святых не позволяла авторам кратких житий раскрыть свои творческие возможности в полную силу, и сами памятники поэтому не отличались большими художественными достоинствами. Таково, например, славянское проложное житие Петки Эпиватской, которое представляет собой сокращенный вариант пространной житийной повести о святой, написанной в XII в. византийским дьяконом Василиком, или проложные жития Ивана Рильского, безымянные авторы которых сократили более ранние жития пустынножителя. Особую ценность имеют краткие жития в том случае, когда подробные житийные памятники о подвижниках не уцелели. Проложное житие Михаила из Потуки до сих пор остается единственным историческим источником об этом святом. Его культ зародился в Потуке (селении между Казанлыком и Стара-Загорой) в IX–XI столетиях и навеян сказаниями о Георгии Победоносце. Подобно этому известному змеборцу, Михаил Потукский избавляет девушку от дракона, но умирает от полученных в схватке ран.

С задачей повышения авторитета болгарской патриархии в православном мире было связано и создание проложного жития Иоакима (1235–1246) — первого патриарха возрожденной болгарской церкви. Оно дает представление об основных жизненных вехах и облике этого болгарского иерарха: его подвижничестве на Афоне, основании им пещерного монастыря в Северной Болгарии, активном милосердии, проявившемся в заступничестве за мирян перед царем.

Агиографические произведения писались не только в столице, но и на периферии. В болгаро-сербском пограничье возникают жития местных пустынножителей, закладывавших монастыри в XI в.: Иоакима Осоговского, Прохора Пшинского и Гавриила Лесновского. Их культ имел тогда локальное значение и не достиг в то время Тырновских пределов. Из гимнографических сочинений, написанных в честь упомянутых подвижников, уцелели службы и песнопения Ивану Рильскому, Петке Эпиватской, Михаилу Потукскому, Иоакиму Осоговскому и Илариону Мыгленскому и др.

В оригинальных памятниках того времени, создававшихся в официальных скрипториях, легко различимы патриотический подъем и радость по поводу политических побед восстановленного государства. Болгарская столица Тырново предстает перед читателем как «богохранимый» и «богоспасаемый» град, призванный стать «новым Царьградом»; болгарские цари характеризуются как великие и могучие властители, одерживающие славные победы над греками, франками, сербами и албанцами, благодаря чему границы болгарского государства расширяются от Черного до Адриатического моря. В агиографических и гимнографических сочинениях обычно подчеркивается болгарское происхождение подвижников, причем даже тогда, когда это не соответствовало фактам. Это хорошо видно на примере «Успения Кириллова», возникшего в результате сокращения пространного жития славянского первоучителя. Оно сжато повторяет сюжетную канву первоисточника, но есть в нем и авторские интерполяции. По словам безымянного книжника, Кирилл был «родом болгарин» и славянская азбука предназначалась первоначально не для моравян, а для болгар, которых он крестил на реке Брегалнице. Производя эти добавления, автор желал сделать для болгар более близкой славянскую письменность, традиции которой ослабли за годы византийского культурного засилья. Аналогичную цель преследовал, очевидно, и создатель новой редакции «Сказания о письменах» Черноризца Храбра, где еще более энергично, чем в оригинале, защищались преимущества славянской азбуки по сравнению с греческой.

Патриотическую окраску приобретали и апокрифические произведения, бытовавшие в Болгарии XIII столетия. В «Солунской легенде» проводилась идея о богоизбранности болгарского народа. Этот апокриф несколько необычен по форме. Повествование ведется в нем от лица создателя славянской азбуки Кирилла, родившегося, по его словам, в Капша-

докии и отправившегося по Божьему велению крестить болгар, о существовании которых он ранее даже не подозревал. Открыть местонахождение неведомого народа ему удалось после продолжительных странствий и прибытия в Солунь. Изобретение славянской азбуки в апокрифе происходит в результате чуда. На Пасху голубь уронил на Кирилла 32 веточки смоковницы, которые растворились в его теле, и он сразу же забыл греческий язык и заговорил по-болгарски, а затем создал для болгар азбуку из 32 букв. Однако коварные греки долго скрывают подвижника от болгар и отдают его им лишь после трехлетней осады Солуни и страшного кровопролития. Автор пишет, что только болгарский народ способен передать Богу православную веру незапятнанной.

Последняя мысль была позаимствована книжником из «Сказания о Сивилле» — византийского апокрифа VI–IX вв., переработанного в Болгарии начала XIII в. Он также проникнут идеей мессианства болгарского народа — доброго, гостеприимного, незлобивого, первого среди девяти человеческих родов. Сходные мотивы отразились и в апокрифическом «Разумнике — Указе Господа», где говорится о покровительстве Духа Святого над болгарскими землями, а населяющий их народ включается в число трех избранных народов, обладающих правочинами книгами.

Таким образом, в XIII столетии болгарское литературное развитие протекало под знаком усиления национально-патриотических тенденций как в официально-государственной, так и в народно-демократической литературе. Созданные в этот период литературные памятники несомненно способствовали укреплению болгарских культурных и исторических традиций, обновлению связи и преемственности с «золотым веком» болгарской литературы. Однако новые художественные искания эпохи получили в этих произведениях лишь слабое отражение. Творческое освоение и развитие новых достижений византийской словесности имело место в XIII в. на почве другой южнославянской страны — Сербии.

Сербская и хорватская литература

К 60-м годам XII в. в результате борьбы сербских князей с владичеством Византии складываются условия для объединения сербских земель, возрождения политической и культурной независимости страны. Победивший в междоусобных войнах своих братьев Стефан (в монашестве Симеон) Неманя становится великим жупаном в Рашке, присоединяет к ней области на востоке и юге. «Обновитель сербского отечества», он явился также основателем династии Неманичей, сербских королей, правившей на протяжении XIII–XIV веков. Создание основ государственного объединения в Сербии означало и начало новой эпохи в истории сербского искусства, литературы, письменности и просвещения.

В конце XII — начале XIII столетия наступает период активного становления древнесербской словесности, ее включения в общность славянских литератур византийского круга. Во многом это становится возможным благодаря созданию православной автокефальной Сербской Церкви. Значение этого события станет очевидным, если учесть, что Сербия долгое время была областью, где встречались противостоящие друг другу интересы царьградской и римской церковных кафедр. Это положение отчасти сохранялось и в XIII в., особенно после укрепления в ряде областей позиций католической Барской архиепископии. Но хотя влияние православия и не охватывало страну в целом, можно утверждать, что в начале XIII столетия происходит окончательный выбор исторического и культурно-религиозного пути развития сербского народа.

Развитие литературной и переводческой деятельности сербских православных книжников, так же как и окончательное формирование сербской редакции церковнославянского языка, непосредственно связано с возникновением сербской церковной организации. Вклад же Сербии в православную культуру того времени становится заметным во многом благодаря созданию собора национальных святых, во главе которого стали святые Симеон Неманя и его младший сын первый сербский архиепископ Савва. С созданием этих культов сербские земли приобрели своих небесных патронов, защитников и покровителей своего отечества.

Основоположником сербской национальной литературы по праву считается св. Савва (ок. 1175–1235 гг.), «первоучитель сербов». Его литературные труды и просветительская деятельность заложили основы духовной жизни сербского народа, определили пути развития сербской средневековой словесности. Св. Савва явился крупнейшим деятелем культуры славянского Средневековья.

По свидетельству источников, Растко (мирское имя Саввы) в ранней юности покидает родительский дом и свои владения в Хумской области и уходит на Афон (ок. 1192 гг.). В 1197 г. примеру Саввы последовал и его отец. Прибыв на Святую Гору и проведя здесь около двух лет в иноческих подвигах, он скончался схимонахом Хиландарского монастыря. Воссоздание на Афоне этой обители, ставшей затем одним из важнейших центров духовной и культурной жизни сербов, — также заслуга этих двоих святых. В 1198 г. Савва при поддержке отца добивается от византийского императора Алексия III Ангела (1195–1203) грамоты, в соответствии с которой Хиландарь получает полную независимость от святогорского протата и находится в исключительном подчинении Немане и его сыну.

После смерти отца Савва на некоторое время остается в Хиландаре, затем (1204) по просьбе брата Стефана переносит мощи Симеона в Сербию. До 1217 г. он — архимандрит монастыря Студеницы, обители, где хранились мощи Симеона Немани, а затем вновь удаляется на Святую Гору. К названному году относится венчание его брата Стефана королем-

ской короной, совершенное папским легатом. Савва, однако, сумел убедить брата отказаться от ориентации на латинский Запад. С его согласия он едет в Nikeю для решения вопроса о статусе Сербской Церкви. Здесь, во временной столице Византийской империи, он получает титул сербского архиепископа и добивается признания автокефалии Сербской Церкви. По возвращении из Nikeи Савва начинает труды по ее организации, по религиозному просвещению народа. Поставление св. Саввы во архиепископы, установление автокефалии Сербской Церкви встретило сопротивление главы Охридской архиепископии, в подчинении которой ранее находилась Рашская епископия, Димитрия Хоматиана. Конфликт, однако, был улажен благодаря дипломатической деятельности сербского архиепископа, его путешествиям во Святую Землю, посещению восточных патриархов (1229–1230, 1234–1235). Кончина застигла св. Савву 14 января 1235 г. в Велико Тырново, при возвращении его из второго путешествия в Палестину. Незадолго до этого, в 1234 г., он оставил архиепископскую кафедру на попечение своего ученика Арсения. Мощи святителя около 1237 г. были перенесены его племянником Владиславом из Тырново в Сербию, в монастырь Милешево. В монастыре Милешево сохранилась фреска с древнейшим изображением св. Саввы, выполненная в 1234–1235 годах и являющаяся одним из лучших живописных портретов в сербском средневековом искусстве.

Первые сочинения св. Саввы непосредственно связаны с устройением монастырской жизни на Святой Горе. Это — Карейский типикон для созданного им скита для двоих или троих иноков в Карее (1199 г.) и Хиландарский типикон — устав общежительного монастыря, написанный вслед за Карейским сразу после смерти Симеона. Этот же устав, с небольшими изменениями, предназначался Саввой и для монастыря Студеницы — Студеницкий типикон составлен им в 1208 г. Во введении к нему содержится принадлежащее Савве развернутое «Житие Симеона».

Создавая его, автор опирался на композиционно-биографическую и риторическую схему так называемой Второй хиландарской грамоты Стефана Первовенчанного (1200–1202). Биография Симеона написана как ктиторовское житие основателя Студеницы. Сочинение носит в известной степени камерный характер. В нем нет последовательного изложения событий земной жизни святого, отсутствуют и чудеса. Биографические сведения о Немане, использованные в Житии, подчинены идее отречения от престола, земного могущества, земной жизни вообще ради Царства Божия. Особое значение придается теме и самой сцене смерти Симеона, в которой величие «конечного смирения» противопоставлено бывшему царственному величию властителя-монаха. Описание сдержанно и вместе с тем взволнованно и исполнено движения. Читатель видит Савву на коленях перед одром отца, падающим ниц к его ногам, Симеона, благословляющего сына возложением рук. Сцены сменяются трогательными диалогами между отцом и сыном. Главная биографическая часть Жития за-

вершается не похвалой, а молитвой Саввы. В лице св. Саввы, создавшего «Житие Симеона» — произведение высоких художественных достоинств — Рашка в самом начале XIII столетия подхватывала и продолжала двухсотлетнюю литературную традицию Зеты.

Служба св. Симеону, составленная Саввой, — первая известная нам оригинальная сербская служба. По свидетельству Доментиана, Службу (по крайней мере каноны и стихиры) Савва составил в 1200 году в Хиландаре, однако ее текст не дошел до нас. Сохранилось два позднейших варианта Службы, написанной Саввой в Студенице: первый появился между 1209 и 1213, второй, расширенный, — между 1216 и 1219 гг. Литературный источник и образец Службы — минейная Служба св. Симеону Столпнику (1 сентября по старому стилю). В первой стихире значение Симеона для сербского народа сопоставляется с ролью пророка Илии в жизни иудеев. Вся служба написана в первом лице множественного числа, за исключением икоса, в котором Савва просит отца исполнить его ум высшей премудростью. Необычное место подобной молитвы (не в начале, а в середине службы) усиливает поэтическую выразительность всего сочинения.

Послание игумену Спиридону, судя по его содержанию, написано в Палестине, во время одного из путешествий Саввы во Святую Землю. Это одно из первых сочинений эпистолярного жанра в сербской литературе.

Литературной деятельностью занимался и средний сын Стефана Немани Стефан Первовенчаный (1165–1227), светский правитель и одновременно создатель выдающихся литературных произведений. Первое известное нам его сочинение — грамота, выданная Хиландарскому монастырю между 1200 и 1202 гг., подтверждавшая грамоту его отца 1198 г. Во введении к этой грамоте Стефан Неманя сообщал о том, как он объединил сербские земли и принял решение постричься на Афоне. Автобиографические свидетельства отца Стефан превратил в своей грамоте в литературное повествование.

Вводная часть грамоты отличается ярко выраженной поэтичностью. Под пером агиографа, рассказывающего о решении Симеона удалиться на Афон, возникает райский пейзаж, который и созерцает властитель — будущий инок. Перед ним чудесный луг, залитый светом (Святая Гора), с пустившим на нем корни прекрасным деревом (правoverие), украшенным цветами и плодами, издающими аромат. Ветви его — боголюбивые монахи. Поющая дивным голосом птица, сидящая на нем, — инок Савва, зовущий отца на Святую Гору. Создавая эту аллегорическо-символическую картину, Стефан, очевидно, использовал описания, найденные им у византийских авторов. Мотив рая нашел свое отражение и в средневековом искусстве Сербии — в заставках и миниатюрах, а также в скульптуре и пластике, например, в Студенице.

Написанное Стефаном Первовенчанным «Житие св. Симеона» — первое житие минейного типа в сербской литературе — датируется 1216 годом. Это пространное житие со всеми составными элементами развитого

агиографического повествования. Оно охватывает всю земную жизнь Немани, который впервые называется здесь святым и прославляется как властитель Сербии. В первой, наибольшей по объему, части, рассказывается о мирском периоде жизни Немани, в частности, о строительстве им монастырей, борьбе с богомильской ересью и войне с братьями. Составитель Жития первым из сербских агиографов встречается с проблемой сочетания в рассказе исторического изложения и идеализации, причем решает ее весьма любопытным образом. Так, говоря о борьбе Симеона за сербский престол, он изображает его как мученика, гонимого братьями, которых подстрекает дьявол. Менее пространная вторая часть Жития повествует о духовной жизни Немани, его пострижении и жизни на Св. Горе. В самой краткой третьей части изложены с многочисленными подробностями шесть его посмертных чудес. С наибольшим воодушевлением Стефан рассказывает о тех из них, что связаны с помощью ему самому в защите от врагов сербской земли. Житие построено в форме живого обращения к слушателям. Изложив последнее чудо святого (оно помещено в конце сочинения, после похвалы Немане), Стефан не без гордости перечисляет дары, которые принял от посрамленного Симеоном Андрии, короля венгерского. Благодаря подобным отступлениям проявляется в Житии автобиографический мотив, о котором шла речь выше, а историческое изложение обособливается в композиционной структуре сочинения, отчасти видоизменяя собственно агиографическую схему.

В сочинениях Доментиана — третьем «Житии Симеона Немани» и пространном «Житии Саввы Сербского» — наблюдаем дальнейшее усложнение художественной структуры и поэтики этого жанра сербской словесности.

Иеромонах Доментиан, духовник братии монастыря Хиландаря, был, по всей вероятности, современником св. Саввы и сопровождал его во время одного из его путешествий в Палестину и Египет. Житие Саввы, своим объемом — более 200 страниц — превосходящее все сербские средневековые биографии, закончено им в 1243 или в 1254 году в Карейском скиту. Это сочинение послужило источником второго Доментианова Жития — «Жития Симеона Немани», завершено около 1264 г. в скиту Преображения Спасова. В нем использовано и «Житие Симеона», составленное Стефаном Первовенчанным, а также древнерусский памятник — «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Несмотря на исключительно монашеский тип духовности, запечатлеваемый в этих сочинениях, оба они, написанные по заказу короля Уроша I-го (1243–1276), предназначены для двора. Агиограф, вдохновленный идеей преобразования Сербии в идеальную средневековую державу, создает сочинения, отличающиеся монументальностью и необычайно пышным панегирическим стилем.

Замысел Доментиана принципиально нов по отношению к трудам его предшественников. Земной путь святых интересует агиографа в первую

очередь как отражение Божественного промысла в судьбе христианской Сербии. Доментиан то и дело надстраивает земную, реально-историческую основу повествования образами мира небесного, идеального. Нить изложения земных событий быстро теряется в величественных поэтических образах, основное звучание которых — в передаче всеобъемлющего торжества христианского начала, а «материал» — все сюжеты и символы, поэтика Священного Писания и гимнографии: «въ дому же Пресветые Богородице хиландарские ту начеста пребывати оба светильника Божия... истиною Христа възлюбивша топлою любовию и верою авраамьскою, и чистою любовию яже прежде всели се въ сръдце Авелу, и яже патриархы съдея, и Моисея съхрани... сия лобы рыба ре умудрила есть, и мученикы укрепила есть» (Житие Саввы).

Хотя нет никаких свидетельств того, что Доментиан работал в области гимнографии, проза его, по единодушному мнению исследователей, отличается исключительной поэтичностью и музыкальностью. Развитие агиографом принципов эмоционально-экспрессивного стиля, его «поэтическое богословие» заслуживает специального внимания. Характерен в этом смысле отрывок из проповеди Саввы в посвященном ему Житии: «что ли сего боле есть невкусити съмръти въ веку? уже бо греха далече есть невкушение то съмрътьное; греховнымъ бо вкушениемъ съмрътьный вкусъ въниде въ родъ чловечьскыи до Христа; того ради онъ вкуси съмръти, безгрешенъ сын, бесъмрътьнь по прьвому родьству иже отъ отца, нъ насъ дельма вкуси и пострада, да и мы оного верою вкусимъ бесъмрътия, якоже пророкъ рече: вкусите и видите, яко блажь Господь». Соотнесением однокоренных слов и созвучных словосочетаний, обозначающих ключевые для христианина понятия, строится богословская логика их взаимоотношений, обнажается сопряжение духовных смыслов.

Важнейшим идейным стержнем художественных образов, поэтических картин Доментиана явилась мысль о всеобъемлющем духовном единстве Симеона и Саввы, стоящих у истоков обновления Сербии, созидających христианское царство. Обоих святых, в том числе и Симеона, лишь в глубокой старости отрекшегося от мира, Доментиан возводит на недосыгаемую высоту христианского подвига. Сочинения агиографа изобилуют символическими образами просвещения мира двумя подвижниками, фигуры которых приобретают под его пером «вселенское» измерение: «...и се вънезаапу изиде якоже пресветлое слъньце отъ вьстока незаходештиимъ светомъ просвештае западные коньце» («Житие Саввы»). В мистических переживаниях Доментиана преобладает сознание постоянного соприкосновения земного и небесного, сопричастности горнему миру, Божественному свету, вечной радости: «...въ царьство небесное и вечное, въ светъ пресветлыи, и в миръ выпънни, въ рай светлыи и светыи...» («Житие Саввы»).

Исследователи отмечают соответствие некоторых колористических решений и образности сочинений Доментиана сербскому изобразитель-

ному искусству XIII в., в частности, «светоносной» живописи монастыря Сопочаны со свойственными ей умиротворенностью и мягкой выразительностью ликов и монументальностью фигур.

Сочинения Доментиана представляют первые на славянской почве памятники нового «высокого стиля», получившего условное название «плетения словес». Этот новый стиль, зарождение которого было связано с активным освоением православными славянами традиций византийской мистики, в последующем, в XIV–XV вв., стал господствующим в ряде славянских литературных памятников.

Особое место в сербской средневековой культуре занимает современник Доментиана Феодор Грамматик, переписчик рукописи 1263 г. — Шестоднева Иоанна Экзарха. Ученик Доментиана, Феодор, придя на Афон, занимался перепиской книг в скиту Преображения на Спасовой Воде, но вскоре был вынужден прервать свои занятия, ибо был подвергнут гонениям со стороны святогорского протата из-за отсутствия бороды (по святогорскому уставу безбородые не имели права поселиться на Афоне). Доментиан не оставляет свое духовное чадо, и Феодор, благодаря ему, получает возможность закончить труд по переписыванию Шестоднева на одном из подворий Хиландарского монастыря недалеко от границы Святой Горы. В конце книги он поместил небольшой рассказ о своих злоключениях и об участии Доментиана в своей судьбе.

В историю сербской словесности XIII в., возможно, могло бы быть внесено имя еще одного известнейшего автора — Феодосия Хиландарца, перу которого принадлежат второе (после доментианова) пространное «Житие Саввы», «Житие Петра Коришского», пустытника, подвижавшегося в XIII в., «Похвала свв. Симеону и Савве», многочисленные гимнографические сочинения, в большинстве своем посвященные святым Симеону и Савве. Среди исследователей нет единого мнения в вопросе о времени создания им своих трудов. Одни предполагают, что это конец XIII, другие — что это первые десятилетия XIV столетия. Хотя стилистические особенности важнейшего сочинения Хиландарца, «Жития Саввы», дают больше оснований отнести его творчество к XIV, чем к XIII столетию, охарактеризуем вкратце различия в изображении человека у двух агиографов.

Хиландарский иеромонах Феодосий пишет свое «Житие Саввы» через несколько десятилетий после доментианова, когда появилась потребность в новой его редакции. Взглянув на свой труд как проповедник, он предлагает читателю путь святого как непосредственный образец для подражания и отказывается от попытки изображать события его жизни как изначально predetermined. Обрисовав путь Саввы на широком фоне окружающей его мирской жизни, он получает возможность осветить ту сторону христианских представлений о человеке, которая не нашла достаточного отражения у Доментиана в силу панегирического и в известной мере официального характера его творчества. Агиограф в конкретных об-

разах запечатлевает противоречия духовного и «душевного» начал в человеке, раскрывает такие нравственные категории, как способность его к выбору между добром и злом, способность к признанию своих грехов и покаянию, показывает сложность пути к духовному совершенству. Иными словами, Феодосий в своем труде намечает те принципы трактовки человеческого образа, которые получают дальнейшее развитие в сербской агиографической литературе XIV в., когда стали причисляться к лику святых все новые правители из династии Неманичей и перед создателями их житий встала проблема идеализации светских властителей, проводящих большую часть жизни в гуще страстей и мирских соблазнов.

Основные литературные итоги XIII в., таким образом, состоят в завершении процесса формирования главных жанров сербской словесности Средневековья — жития и службы, которые и в дальнейшем будут составлять ее ядро и основу для развития других жанров и литературных форм. Национальная тематика заняла главенствующее место в оригинальных литературных памятниках, к середине столетия достигает своего расцвета специфический для сербской литературы жанр жития правителя, совмещающий в себе монашеские святогорские идеалы и панегирическую направленность, богатое историческими подробностями повествование и разнообразие малых жанровых форм, сложный по своей художественной структуре.

В течение XIII столетия окончательно складываются основные литературные центры Сербии эпохи Неманичей: Студеница, Жича, Милешево, Печ. Создаваемые в стенах этих обителей агиографические и гимнографические сочинения, связанные поначалу лишь с местными культурами и традициями, становятся впоследствии достоянием древнесербской словесности в целом.

Эпоху XIII в. называют эпохой рашско-святогорской литературы. Возрождение сербской литературы в этот период было связано с активной деятельностью по переводу произведений, отражавших богатый духовный опыт византийского монашества. Важнейшим центром литературной жизни и переводческой деятельности стал Хиландарский монастырь с принадлежащими ему скитами. Именно здесь благодаря сербским книжникам были заложены основы для развития славянских литератур православного круга в XIV–XV вв.

В Хорватии XIII в. в обращении славянских книжников находился уже традиционный к тому времени набор произведений, во многом общий с тем кругом памятников, который использовался славянскими книжниками в Сербии, но с этого времени в развитии славянской письменной традиции в соседних странах стали намечаться определенные различия. Если в Сербии XIII в. получили развитие жанры «высокого стиля» — памятники агиографического и панегирического характера, риторическая проза, в которых бережно сохранялись традиции церковнославянского языка и утверждался литературный стиль «пле-

тения словес», то в хорватской глаголической среде книжники стремились прежде всего удовлетворить повседневные нужды священства в его пастырских, катехизаторских трудах, начальном богословском образовании и т. п., отсюда — насыщенность внелитургических текстов хорватской словесности элементами народной речи. Эти различия не в последнюю очередь объяснялись тем, что развитие славянской письменности в Хорватии было обязано инициативе местных священников, не пользовавшихся поддержкой официальных церковных и светских властей.

Вместе с тем именно в XIII в. статус славянской письменности в Хорватии серьезно изменился к лучшему. Во-первых, расширилась сфера использования славянского письма. К XIII в. относится появление первых славянских текстов записи местного права (рукопись 1288 г. т. н. Винодольского статута), жалованных грамот (грамоты князей Качичей — владетелей Омиша), описаний церковных имуществ (описание вкладов и земельных владений бенедиктинского монастыря в Павлях 1250 г.). Последний пример особенно интересен, так как говорит об использовании славянского письма клиром католического монастыря.

Во-вторых, изменилось отрицательное отношение к славянской письменности со стороны папской курии. Папа Иннокентий IV разрешил в 1248 г. духовенству Сеньской, а в 1252 г. Омишской епархии совершать богослужение на славянском языке и пользоваться славянским глаголическим письмом, созданным якобы св. Иеронимом, одним из крупнейших отцов церкви, который в IV в. н. э. перевел Библию на латинский язык. Тем самым глаголическая письменность в Хорватии получила официальное признание в католическом мире.

Наконец, изменилось отношение к славянской письменности и у населения приморских городов, которое к XIII в. стало по своему этническому составу преимущественно хорватским, что вело и к изменению отношения местной городской верхушки к хорватскому населению, живущему за пределами городской округи. Изменения в сфере ее сознания позволяет проследить анализ наиболее крупного памятника хорватской латинской литературы XIII в. — т. н. «Истории Салоны» (Сплита), написанной Фомой — архидьяконом сплитской архиепископской кафедры, высокообразованным прелатом, принадлежавшим к элите духовенства одного из главных центров хорватского Приморья. Это сложное по жанру произведение сочетает в себе историю сплитского архиепископства со времен падения Римской империи и до 60-х гг. XIII в. с элементами городской хроники и биографии автора, игравшего активную роль в событиях середины столетия. Как защитник городской автономии, Фома был противником соседей города — хорватских князей; как видный прелат сплитской кафедры он был упорным противником славянского письма, но вместе с тем именно в его хронике впервые появилось утверждение, что хорваты — древнее, автохтонное население Далмации, и ученый автор отождествил их с античными

куретами. Появление такой легенды, которое было явным симптомом сближения между населением далматинских городов и населением континентальной Хорватии, в частности, вело к тому, что у населения городов, теперь широко пользовавшегося в обиходе славянским языком, создавалось положительное отношение к славянскому письму, бытовавшему в континентальной Хорватии. Правда, сплитский прелат Фома был противником славянской письменности, но в XIII в. в приморских городах уже далеко не все разделяли эту точку зрения. Когда в конце XII в. папа Александр III посетил Задар, местное духовенство встретило его церковными песнопениями на славянском языке.

Когда славянская письменность получила официальное признание и стала проникать в приморские города, создались условия для расширения контактов между славянскими книжниками континентальной Хорватии и такими центрами латинской культуры, как города на Адриатическом побережье — своеобразные городские республики, поддерживавшие самые широкие культурные и литературные связи с городскими коммуна́ми соседней Италии. Оживлению этих контактов способствовало появление в приморских городах именно в XIII в. францисканцев — нищенствующих монахов, стремившихся проповедовать христианское учение в низах городского населения, для чего необходимо было овладеть славянским языком и славянской письменностью. Следует также учитывать, что на францисканцев в Приморье с самого начала курией была возложена задача противодействовать проповеди богомилов, проникавших на Адриатическое побережье из Боснии, и это ставило францисканских братьев перед необходимостью бороться с противником его же оружием. Так получалось, что в XIII в. стали возникать контакты между славянскими книжниками в Хорватии и той частью католического духовенства, которая принесла на хорватскую почву самые новые течения духовной жизни католического мира. Наблюдения исследователей показывают, что одним из центров таких контактов стал скрипторий в бенедиктинском (затем — францисканском) монастыре св. Крушевана в Задаре.

Во второй половине XIII — начале XIV в. рамки таких контактов были еще довольно скромными, отражаясь прежде всего на структуре глаголических литургических кодексов и бревиариев, состав которых приблизился к новому типу бревиария, созданного в начале XIII в. благодаря деятельности францисканцев. Реформа носила достаточно осторожный характер: старые кирилло-мефодиевские переводы библейских текстов не исключались из обращения, а по большей части пополнялись новыми переводами с латыни, лишь в ряде случаев их редактировали, чтобы приблизить перевод к Вульгате — латинскому тексту Библии. Значение этих пока скромных контактов между славянскими книжниками континентальной Хорватии и миром развитой латинской культуры городов Приморья состоит в том, что они положили начало целой

волне переводов с латыни и итальянского, которая привела в дальнейшем к разительному сближению славянской письменной традиции в Хорватии с письменными традициями католического мира, влиянию на хорватскую литературу традиций латинской литературы позднего Средневековья, а затем и итальянской литературы Возрождения.

Чешская и польская литература

XIII век стал в чешской и польской литературе началом новой эпохи, временем зарождения новых тенденций, получивших полное развитие уже в следующем, XIV веке. Эти новые тенденции присутствовали и в чешской и в польской литературе, находя более яркое и последовательное воплощение в произведениях то одной, то другой из них. Сами эти изменения происходили в условиях резкого расширения контактов в культурном мире западного Средневековья, где в XI–XII веках произошли важные сдвиги, обозначившие переход от романской эпохи к эпохе готики.

Одной из важнейших перемен стало изменение с развитием схоластики не только традиционной системы образования, но и самого способа рассмотрения разных тем и предметов. Методы логического анализа, выработанные в ходе схоластических дискуссий, проникают не только на страницы ученых трактатов, но и в произведения, стоящие на грани между научной и художественной прозой. Эти перемены не могли пройти мимо внимания той прослойки церковной интеллигенции, которая к XIII в. стала постепенно формироваться на западнославянской почве. К XIII в. относятся уже определенные сведения о существовании не только училищ при городских храмах, где можно было научиться чтению, письму и начаткам свободных искусств, но и школ при епископских кафедрах в наиболее крупных польских и чешских городах, где давалось образование более высокого уровня. В том же веке стало расти и число молодых клириков, отправлявшихся на учение в университеты Италии и Франции (чаще всего — в Болонью и в Париж). В этом столетии ряд чехов и поляков получают там ученые степени, а подчас и сами выступают с чтением лекций. Возвращаясь домой, они приносили с собой новые идеи эпохи ранней схоластики.

Наиболее яркое выражение эти новые тенденции получили в «Польской хронике» магистра Парижского университета Винцента Кадлубека, первого известного нам по имени польского писателя. Свой написанный в начале XIII века труд, повествование о событиях польской истории от легендарных времен до 1202 г., магистр Винцент облек в форму диалога двух епископов, в котором исторические факты становятся отправной точкой для рассуждений ученых собеседников, стремящихся раскрыть смысл происходивших в прошлом событий путем

их сопоставления с событиями античной и библейской истории, признанными нормами морали и права. Исторический труд приобретает характер компендиума, включающего обильные материалы из разных областей знания. Анализ событий с помощью разных способов познания оказывается более важным, чем сами события. Характерный для новой исторической эпохи интерес к духовным переживаниям, к описанию сложных душевных движений находит свое выражение в хронике Кадлубека в настойчивых попытках автора передать чувства как самих участников событий, так и воспринимающих эти события епископов.

Новые веяния нашли свое выражение и в самой форме литературного повествования. По сравнению с Хроникой Галла в сочинении Кадлубека литературная, эстетическая функция текста выражена в гораздо более сильной степени: он чередует стихи и прозу, сталкивает в пределах текста самые разные жанры — юридического документа и аллегорической поэмы, басни и элегии, научного компендиума и молитвы, фольклорного и исторического повествования. Пышный и достаточно эклектический, но одновременно изощренный, изысканный стиль Кадлубека стал образцом для целого ряда поколений читателей вплоть до эпохи Возрождения. Однако у близких современников многие его новации отклика не встретили: об этом говорят малопольская, силезская и великопольская переработки «Хроники», приближавшие ее изложение к привычной форме анналов, практиковавшейся в монастырских центрах.

Качественно новым явлением в развитии «ученой» латинской культуры, свидетельствующим о наступлении новой эпохи, стало зарождение драматического жанра — пасхальные диалоги литургического происхождения (эпизод с тремя Мариями у гроба воскресшего Христа), предназначенные для публичного чтения, стали исходной формой, впоследствии положившей начало драматического искусства и театра.

Определенные новации можно отметить и в эволюции такого традиционного жанра «ученой» латинской литературы, как агиография. Если чешские агиографы в основном ограничивались в XIII–XIV вв. изложением традиционных сюжетов с учетом требований новых литературных вкусов, то для польских земель XIII в. — время, когда создаются жития целого ряда местных святых. Это по преимуществу жития знатных женщин — Ядвиги, жены силезского князя Генриха Бородатого (1174–1243 гг., канонизирована в 1267 г.), венгерской княжны Кинги, жены малопольского князя Болеслава Стыдливового (ум. в 1292 г.) или его сестры — Саломеи (ум. в 1268 г.). Авторами этих житий были францисканцы — монахи нового, только возникшего в XIII в. ордена. Его члены не должны были затворяться в стенах обители, но напротив их обязанностью было идти в мир и пропагандировать христианские идеалы среди светских людей. Эти особенности жизненных установок францисканского монашества сказались и в выборе ге-

роев для агиографического творчества и в характере освещения их жизни. Героини этих житий еще в мирской жизни среди роскоши княжеского двора стремятся следовать аскетическому идеалу, являя окружающим пример благочестия и целомудрия (мотив воздержания от плотских утех в супружестве звучит в этих памятниках очень определенно). С именем св. Кинги связана гипотеза (основанная на содержащихся в ее житии упоминаниях) о существовании в XIII в. перевода псалмов на польский язык.

Особое место в польской агиографии XIII в. заняли сюжеты, связанные с личностью краковского епископа второй половины XI в. Станислава, казненного по приказу короля Болеслава Смелого. Еще писавший в начале XII в. Галл Аноним, порицая короля за жестокость расправы, называл епископа «изменником», но уже на страницах хроники Кадлубека епископ выступает как святой мученик, пострадавший за то, что отважно выступил в защиту подданных от жестокости и несправедливости правителя. За казнь епископа Бог наказал скорой смертью Болеслава и его сына. В условиях характерных для XIII в. конфликтов между светской властью, епископами и рыцарством образ, созданный Кадлубеком, встретил широкий отклик в польском обществе. В 1253 г. Станислав был причислен к лику святых, с его канонизацией связано создание доминиканцем Винцентом из Кельц (или Келчи), известным и как автор литургической поэзии, двух житий св. Станислава — сначала краткого, затем пространного, опирающихся на богатую литературную традицию. В обоих этих текстах нашли отражение патристические настроения польского общества, его стремления к объединению польских земель и восстановлению единого Польского государства. В пространном житии выражалась надежда на то, что подобно чудесному — по велению Божью — сращению разрубленного на части тела епископа, возродится разделенное ныне на отдельные княжества Польское королевство.

Важным новым явлением в развитии «ученой» литературы, ориентированной на церковную среду, стало появление в XIII в. письменных произведений на «народном» языке. Неслучайно одним из первых текстов такого рода оказались проповеди. Наряду с латинскими памятниками этого жанра в Польше создаются и «Свентокшижские проповеди» первой половины XIII в. («Kazania Śwętokrzyskie» — название происходит от бенедиктинского монастыря Святого Креста). Дошедшие до нас фрагменты проповедей позволяют судить о высоком мастерстве их автора, хорошо знакомого с изысканными образцами латинской проповеднической прозы и вместе с тем успешно пытающегося передать их достоинства средствами польского языка.

Более заметное развитие это явление приобрело на чешской почве, где, возможно, имела место преемственность традиций славянской письменности X–XI вв. В пользу такой гипотезы говорит высокое формальное со-

вершенство наиболее ранних известных нам текстов, что предполагает длительную предшествующую фазу развития. К рубежу XIII–XIV вв. относится появление чешских переложений легенд об Иуде, о Пилате, о мученичестве Господа, о Деве Марии, о ниспослании Духа Святого. Они представляют собой свободные стихотворные переложения текстов из «Золотой легенды» Якова Ворагинского — знаменитого латинского сборника житий XIII в. Мастерское владение языком, непринужденный стих, богатая рифма позволяют отнести эти произведения к вершинам чешской эпической поэзии.

Развитие литературной (шире — письменной) традиции в XIII в. происходило в условиях усложнения общественной жизни, порождавшей все большую необходимость письменной фиксации разного рода сделок и соглашений и использования текстов как форм общения. Отсюда появление во второй половине XIII в. (прежде всего на чешской почве) собраний образцов документов и писем и создание училищ, где учили искусству их составления. Хотя составителями таких собраний, а также преподавателями и учениками училищ были образованные клирики, сам предмет преподавания был во многом ориентирован на удовлетворение вкусов и интересов светского заказчика. Послания, искусству составления которых учили в такой школе, представляли собой сложные литературные произведения, написанные с использованием всех сложных правил средневековой риторики.

Наиболее известным из этих преподавателей был служивший в канцелярии чешских правителей Пржемысла II и Вацлава II, итальянец Генрих Изернский, писавший труды по риторике и сочетавший свои теоретические построения с поэтической практикой. В его труде по риторике, искусству составления писем («*Epistolare dictamen*», ок. 1278 г.) подробно освещались принципы создания литературного произведения, основы композиции, средства воздействия на чувства и способы их выражения, вопросы стилистики. Частью этого пособия наряду с теоретическими рассуждениями были и конкретные образцы литературных произведений эпистолярного жанра. Сюжеты ряда из них были тесно связаны с чешской действительностью. Примером может служить знаменитое обращение к польским князьям от имени Пржемысла II с призывом совместными силами бороться против немецкой угрозы (1278).

Генрих Изернский был не единственным автором, составлявшим в Чехии такие сборники образцов. Сохранился подобный сборник, составленный в 70-х гг. XIII в. Богуславом, нотарием королевы Кунгуты, жены Пржемысла II. Тексты созданных им образцов были еще более связаны с чешской действительностью, чем тексты Генриха Изернского.

На чешскую почву Генрих Изернский перенес традиции, сложившиеся в литературной среде Сицилийского королевства, одного из наиболее передовых государств Европы того времени. Изысканности итальянской риторики, стремлению к поэтичности, богатой метафорике,

стилистической изощренности, которые отстаивал в своей теории и практической литературной деятельности Генрих Изернский противостояла стилистическая строгость ученой латыни, сторонником которой выступал другой преподаватель риторики Ольдржих Поляк (об этой полемике говорит сочинение Генриха Изернского — «*Invectiva prosothetrasticha in Ulricum Polonum*»). Противостояние двух стилистических тенденций в теоретической мысли и литературной практике — свидетельство высокого уровня развития памятников эпистолярного жанра на чешской почве в XIII в.

Уже наблюдения над развитием этой разновидности литературной традиции ясно показывают то направление, в котором шли изменения в культурной жизни чешского и польского общества. Существенно расширяется и изменяется круг лиц, заинтересованных в развитии литературной традиции. Двор и группирующееся вокруг него дворянство вступают на культурную авансцену, где ранее господствовала исключительно церковь. В этом кругу находят благодатную почву и получают дальнейшее развитие явления, связанные с пришедшей с Запада светской рыцарской культурой. В начале XIV в. Петр, аббат Збраславского монастыря, придворной обители последних Пржемысловцев, ставил в заслугу чешскому королю Пржемыслу II, что тот смягчил «природную грубость» своего народа, приобщив его к развитой рыцарской культуре Запада.

Проводниками этих новых тенденций становятся немецкие поэты — миннезингеры. Если в первой половине XIII в. заезжие поэты лишь иногда появлялись при дворах местных правителей, то во второй половине столетия двор чешского короля Пржемысла II становится местом постоянной деятельности многих миннезингеров. В Праге они создают стихи, воспевающие подвиги «железного» и «золотого» короля, которого сравнивают с Александром Македонским (Ульрих фон Эшенбах), здесь же возникают и стихи, в которых оплакивалась его геройская гибель «на лоне славы». Большими покровителями миннезингеров были и его сын Вацлав II и вроцлавский князь Генрих Пробус, которые и сами писали стихи. Эта поэзия принесла на чешскую и польскую почву идеалы европейского рыцарства, зародившиеся еще в провансальской поэзии XII в. культ женщины и куртуазный идеал любви. Знакомство светской элиты Чехии и Польши с этими явлениями европейской литературной жизни создавало предпосылки для развития на западнославянской почве в будущем светской поэзии на родном языке.

Вслед за лирической поэзией миннезингеров на западнославянскую почву пришли и такие масштабные литературные произведения, как рыцарские романы, создававшие уже многосторонний образ мира, в котором в противостоянии разнообразным трудностям и препятствиям утверждались рыцарские идеалы авторов этих произведений. Романы также были плодами творчества миннезингеров. Так, в 1287 г. миннезингер Ульрих фон Эшенбах, подвизавшийся при дворе Пржемысла II, создал

свой вариант «Алекса́ндреиды» — поэмы об Александре Македонском французского поэта XII в. Вальтера Шатильонского, — в котором акцентировал любовную, придворно-куртуазную линию повествования.

В состав одного из польских исторических трудов XIII в. — т. н. «Великопольской хроники», вошел перенесенный на польскую почву вариант известного рыцарского романа о Вальтере Аквитанском.

В начале XIV в. в чешской хронике так называемого Далимила упоминались как всем известные лица главные герои французского и германского героического эпоса — Роланд и Дитрих Бернский. В то же время уже не правитель, а чешский магнат Раймунд из Лихтенбурга побудил одного из миннезингеров завершить неоконченный роман о Тристане и Изольде Готфрида Страсбургского.

Все это позволяет объяснить, почему первым крупным памятником зарождающейся литературы на чешском языке стал рыцарский роман об Александре Македонском. Неизвестный автор этого произведения, опираясь на текст Вальтера Шатильонского и на «Алекса́ндреиду» Ульриха фон Эшенбаха, создал оригинальный текст, ориентированный на светскую дворянскую аудиторию. Этот сохранившийся лишь частично текст (предполагается, что первоначально он насчитывал 8000–9000 стихов, до нас дошел фрагмент повествования, охватывающий 2400 стихов и несколько мелких фрагментов), написанный в отличие от латинского гекзаметра образцов 8-сложным стихом с попарной рифмовкой, свидетельствует о знакомстве автора с современной ему поэтикой, а также о наличии достаточно искушенной и просвещенной аудитории чешских читателей, способных оценить достоинства столь крупного и многопланового по своему содержанию литературного текста.

Следует отметить самостоятельное отношение автора к использованным им образцам. В отличие от Вальтера Шатильонского он заметно отстает от античного облика сюжета, широко вводя в повествование средневековые реалии, опускает ученые экскурсы в область античной мифологии. В центре его внимания, о чем говорит и содержание многочисленных авторских вставок, находится политическая деятельность героя. Александр Македонский выступает в повествовании как образец идеального правителя, чьи поступки должны служить примером для современных автору государей. В отдельных своих чертах историческим прообразом главного героя «Алекса́ндреиды» послужил воинственный и мудрый Пржемысл II, но в целом в этом образе воплотились представления о идеальном монархе, характерные для той среды чешского рыцарства, которой адресовалась «Алекса́ндреида», и выразителем взглядов которой выступал ее безымянный автор.

То обстоятельство, что к чешскому рыцарству, предпочитавшему ранее литературное творчество на немецком языке, было обращено столь крупное литературное произведение, написанное на родном языке и приобретшее популярность в местном обществе (сохранились

фрагменты 7 рукописей памятника), говорит не только об интересе рыцарства к памятникам культуры высокого уровня, но и об усилении его этнического самосознания. Неслучайно в тексте поэмы обнаруживаются выпады против немецких колонистов, которые в столице страны — Праге пытаются вести себя, как хозяева, отодвигая на задний план местное, коренное население.

Создание «Александрейды» было проявлением, может быть, наиболее серьезных изменений в культурной жизни западнославянского общества, изменений, которые раньше и полнее нашли свое воплощение на чешской почве — на основе переосмысления не известной ранее международной литературной традиции возникла литература высокого уровня на родном языке, сознательно ориентированная на потребности социальных верхов светской части общества. Этот процесс, как и ряд других, отмеченных выше, также получил свое полное развитие в следующем, XIV столетии.

Древнерусская литература

Тринадцатый век явился в какой-то мере переломным в развитии древнерусской литературы. После достижений предшествующего столетия — после «Слова о полку Игореве» и «Слова» Даниила Заточника, после творений Климента Смолятича и Кирилла Туровского естественно было ждать столь же интенсивного развития городской культуры — церковной и светской. Но этого не произошло.

На страну обрушилось нашествие Батыя. Обращены были в пепел Владимир и Суздаль, Ростов и Ярославль, Киев и Рязань. На поле брани и в осажденных городах гибли тысячи людей. В огне пожариц гибли и древнерусская книжность — многие сотни фолиантов, и вместе с ними — и порой навсегда — многие произведения литературы XI–XII вв. Не миновала смертная чаша и творцов литературы — гимнографов, агиографов, летописцев, княжеских певцов, искусных писцов и изографов. Затем над русскими землями установилось тяжелое господство Золотой Орды, сопровождавшееся постоянными новыми наездами татар на владения своих данников. Трагические события этого столетия определили и характер, и даже жанровый состав литературы, и в первую очередь ее тематику.

Обращаясь к литературе и книжности XIII в., мы должны, однако, помнить, сколь скудны наши сведения о круге памятников, известных людям того времени. Существовавшие книжные фонды в основной своей массе были утрачены. Характерным примером может служить знаменитый Успенский сборник рубежа XII–XIII вв., в составе которого десятки произведений, приуроченных по преимуществу к майским памятям церковного календаря. Он единственный уцелевший либо из

существовавших, либо из не осуществленных двенадцати. А его состав свидетельствует о богатстве четьего материала, по преимуществу переводных житий и гомилий, которые были в распоряжении русских книжников того времени. Столь же богат по составу сборник, содержащий Златоструй и Торжественник (рукопись РНБ, Ф. II. I. 46). Но сохранилось таких сборников XII—XIII вв. всего пять — ничтожный процент из существовавших. Вновь возникавшие произведения также имели мало шансов сохраниться — возможности их распространения во многих списках были ограничены. И тем не менее мы можем составить некоторое представление о литературе XIII в.

Не утратило своего значения летописание. И именно летописи XIII в. донесли до нас сведения о роковых событиях своего времени — о междоусобице суздальских и новгородских князей, завершившейся кровавой битвой на Липице в 1216 г., о битве на Калке в 1223 г., о захвате Батыем Рязани и разорении монголо-татарскими полчищами Северо-Восточной Руси. Правда летописные сообщения, дошедшие до нас, например, в Лаврентьевской летописи, зачастую кратки и маловыразительны; те же повести обретают иной, более пространный и более сюжетный вид в поздних летописных сводах. Трудно установить: эти новые подробности целиком домыслены летописцами XV в., или же они опирались на какие-то возникшие еще в XIII в. устные предания. Так, о битве на Липице подробно рассказывается в летописи XV в., причем следы литературной обработки первоначального сюжета налицо. На пиру некий боярин обращается к князьям Юрию и Ярославу Всеволодовичам со словами: «Не было того ни в прадедах, ни при дедех, ни при отци вашем, оже бы кто, вшед ратью в силную в Суждалскую землю, оже бы вышел цел. Хотя бы и вся Руская земля: и Галичскаа, и Киевскаа, и Смоленскаа, и Черниговскаа, и Новгородскаа, и Рязанскаа, ни тако противу сей силе успеют. Ажь нынешние полцы — право, наверхем их седлы». В словах боярина много риторики: не была Суздальщина могучей при прадеде нынешних князей Владимире Мономахе, знала она и вторжение враждебных князей, да и противник Юрия — Константин был его братом и, следовательно, тем же суздальцем, и не могла Суздальщина противиться всей остальной части Русской земли, и уж совсем бездумной похвальбой звучит обещание одолеть новгородцев без оружия — закидать седлами. А если мы вспомним, что в некоторых летописях боярин носит имя Ратибор, а выступает он вопреки боярину Творимиру, предлагавшему примириться со старшим братом Константином, то чисто литературный характер рассказа становится совершенно очевидным.

Сложна история знаменитой «Повести о разорении Рязани Батыем» — одного из самых поэтических произведений древнерусской литературы. Эта прекрасная повесть сложилась в XIV, а частично даже в XV в., но историческая и сюжетная основа ее была заложена летописным сообщением XIII в.

В современный события летописный свод был внесен рассказ о гибели ростовского князя Василька Константиновича. После битвы на Сити в марте 1238 г. он попал в плен к татарам. Батый принуждал князя поступить к себе на службу, но он не только ответил отказом, но и «много хулна изрек на царя их и на всех их». Василько был убит, а тело его брошено в лесу, где труп князя и нашла какая-то женщина. Полагают, что по инициативе вдовы Василька — Марьи в летопись была вставлена некрологическая похвала. В ней говорится, что князь был «лицем красен, очима светел, взором грозен, паче меры храбор, сердцем же легок», что «много храбрых служаше ему», и «кто же служил ему и от тоа рати кто его остался, и кто его хлеб ил (ел) и чашу пил, тот, по его животе (после смерти) не можаше служити ни единому князю за его любовь».

Не прерывается летописание и в Юго-Западной Руси. Но, как полагает ряд исследователей, оно приобретает здесь на некоторое время новую форму: вместо череды погодных записей создается единое биографическое повествование — Летописец Даниила Галицкого. Он вобрал в себя множество эпизодов из жизни князя, знавшего и горечь поражений, и изгнание, и славные победы, завершившего свой жизненный путь королем могущественной Галицкой Руси, с которой вынуждены были считаться все окрестные европейские страны. Мы видим Даниила, восемнадцатилетнего юношу, участника битвы на Калке: он ранен, но «младства ради и буести не чюяше ран, бывших на телеси его», ибо был он «дерз и храбор, от главы и до ногу его не бе на немь порока». Видим мы князя, сражающегося в гуще боя копьем и мечом. Видим его в радостный час, когда ему удалось вернуть себе Галич, и горожане бросаются к нему, «яко дети ко отчю, яко пчелы к матце, яко жажюци воды ко источнику». Видим мы Даниила и в тяжелейший для него час, когда, призванный к Батю, он принужден выпить кумыс и поклониться по татарскому обычаю. «О, злее зла честь татарская!» — восклицает летописец; великий князь, обладавший Киевом, Владимиром (Волынским) и Галичем «ныне седить на колону и холопом называется. О злая честь татарская». Видим мы Даниила и в торжественный момент, когда он едет рядом с венгерским королем, попросившим у могучего галицкого князя военной поддержки: у Даниила «конь... дивлению подобен, и седло от злата жьжена, и стрелы и сабля златом украшена, иными хитростями, якоже дивитися, кожих же оловира грецкого и круживы златыми плоскими ошит». В этих и подобных пассажах Ипатьевской летописи в последний раз отразились так ярко интересы и вкусы верхушки светского общества Южной Руси.

Галицкие книжники проявляли интерес и к всемирной истории. Согласно расчетам некоторых исследователей, в 1262 г. ими был составлен огромный хронографический свод, включавший библейские книги, русский перевод «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, элли-

нистический роман об Александре Македонском — «Александрию», фрагменты из византийской «Хроники Иоанна Малалы» и другие тексты. Неудивительно, что заимствования из «Хроники Малалы» встречаются в «Летописце Даниила». Составление «Летописца Даниила Галицкого» связывают с именем Кирилла, бывшего печатником Даниила, затем митрополитом киевским. Впоследствии Кирилл переехал на север — сначала в Новгород, а затем во Владимир, где он, по сообщению некоторых летописей, принимал участие в церемонии возведения Александра Невского на великое княжение. У Александра Кирилл оставался и в последующие годы, вплоть до его смерти.

По инициативе Кирилла в 80-х гг. неизвестным книжником, как полагают, галичанином по происхождению, было составлено «Житие Александра Невского». Оно отличается от канонических житий значительным светским элементом, на первый план в нем выступают не христианские добродетели князя, а его воинские подвиги и государственные деяния. Даже во вступительной части Жития, где следовало бы говорить о приверженности будущего святого с малых лет к церкви, успехах в учебе, отказе от игр и мирских развлечений, говорится совсем о иных качествах Александра: он красив, голос его громок, и если силой своей он подобен все же библейскому Самсону, то храбростью — римскому императору Веспасиану.

Первое же деяние князя, о котором идет речь — его победа над шведами в Невской битве. В ней лично участвует и сам Александр — он перебил «множество бесчисленно» врагов и «самому королю възложи печать на лице острымь своимь копиемь», но еще больше места в повествовании уделено подвигам его храбрых дружинников. Разумеется, присутствуют в Житии и типичные агиографические мотивы: Александр молится перед битвой в храме святой Софии, его благославляет на битву архиепископ, «старейшине земли Ижорской» Пелгусию являются святые Борис и Глеб, спешащие на помощь к Александру, а после битвы на другом берегу реки Ижоры, где русских воинов и не было, обнаружилось «много множество избьены от ангела господня».

Непосредственно за рассказом о Невской битве следует рассказ о Ледовом побоище, когда на льду Чудского озера князь Александр разбил нападавшие на Новгород войска Ливонского Ордена. Описана битва («и бысть сеча зла, и трус от копий ломления, и звук от сечения мечнаго, якоже и езеру померзъшу двигнутися, и не бе видети леду, покры бо ся кровью»), но и в этом случае приводится краткая молитва Александра и рассказ «самовидца», узревшего на небе «полк божий», пришедший на помощь князю. Словом, автор, не умаляя доблести Александра, стремится подчеркнуть божественное благоволение к князю. Рассказывая о поезде князя к Батыю, агиограф по возможности смягчает ту обстановку униженной зависимости, в которой оказывались русские князья во время татарского ига: Александр идет в Орду «в силе велице», приезд его

«грозен», весть о нем достигает устья Волги, и женщины пугают своих детей: «Александр едет». Сам Батый вынужден признать, что «несть подобна сему князя», и отпускает его с честью.

Жанр княжеского жития, когда военные подвиги и государственные деяния являются одновременно и делами святыми, заставляет упоминать в том же ряду и возрождение Русской земли после опустошительного набега Неврюя: Александр «церкви въздвигну, грады исполни, люди распуженыа събра в дома своа», и потому «распространи... Богъ землю его богатством и славою, и удольжи Богъ лет ему». Удостоился князь и посмертного чуда: когда митрополит Кирилл хотел разжать руку умершего, чтобы вложить в нее духовную грамоту, он «распростере руку свою и взят грамоту от руки митрополита». Такое своеобразное, уникальное в славянской литературе того времени сочетание в одном памятнике традиций светской дружинной культуры с нормами, характерными для жития, следует связывать с тем, что автор, работавший в тяжелейшие годы, хотел пробудить в душах русичей гордость за ратные подвиги своих князей, веру в божественное заступничество, надежду на лучшие времена.

Но действительность была сурова, и именно ее драматизм наполнил новым содержанием один из самых традиционных и старых жанров христианской литературы — жанр мученика — жития мученика, пожертвовавшего жизнью ради сохранения своей веры. В древнерусской литературе XIII в. таким памятником стало «Житие Михаила Черниговского», или «Сказание о убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора». В основе его сюжета — реальное событие, гибель в 1246 г. в ставке Батыя черниговского князя Михаила Всеволодовича (внука Святослава Киевского, известного нам по «Слову о полку Игореве»), куда князь отправился, видимо, за ярлыком на свое княжество. Но в Житии цель его поездки получает другое объяснение: князь пренебрегает «славою света сего» и намерен поехать к Батыю, чтобы «обличить прелесть (заблуждение) его, еюже льстит (обманывает) крестьяны», то есть сама поездка уже становится подвигом за веру. Духовный отец напутствует князя и настаивает, чтобы тот не исполнял монгольского обряда — не проходил между двух костров (что, по монгольским представлениям, очищало проходящего от дурных помыслов) и не поклонялся идолам. Михаил, как и подобает герою жития-мученика, отвечает, что он как раз и намерен пролить свою кровь за Христа и за христианскую веру.

Прибыв в ханскую ставку, Михаил и его боярин Федор отказываются исполнить обряд, т. е. пройти между костров и поклониться идолам. Разъяренный Батый посылает к князю своего вельможу Елдегу, предлагающего выбор — либо поклониться богам и сохранить и жизнь, и княжество, либо умереть «злой смертью». Находящийся тут же внук

Михаила, ростовский князь Борис Василькович, уговаривает его: «Господине отче, поклонися!», просят о том же и бояре, обещая принять епитимью «со всею властию (областью, землей) твоею» за грех, который примет на себя в этом случае князь. Боярин Федор испугался, что, уступая мольбам, Михаил «ослабеет... помянув женскую любовь и детей ласкание», и настаивает на выполнении принятого ранее решения. Князь и его боярин непреклонны. Михаил даже швыряет под ноги боярам свой плащ с возгласом: «Приимете славу света сего, еяже вы хотите!». Михаил и Федор умирают: после побоев и истязаний им отрезают головы. «И тако, благодаряще Бога, пострадаша и предаша святей свои души в руце божи, новосвятая мученика». Над их телами поднимается «столп огнен от земля до небеси... на утверженье христьяном» и на обличение язычникам.

Не оставались безучастными к трагическим событиям монголо-татарского нашествия и русские проповедники. Епископ Владимира на Клязьме Серапион (ранее архимандрит Киево-Печерского монастыря; ум. 1275 г.) в своих «словах» пытается объяснить пастве, почему Бог допустил разорение христианской земли «иноплеменниками». Причиной тому, говорит Серапион, было «наше безаконье и наши греси, наше неслушанье, наше непокаяние». Иногда в «словах» Серапиона вычитывают социальный и даже политический подтекст. Но проповедник нигде не говорит прямо о княжеских расправах, о попытках русских князей использовать ордынцев в своих междоусобиях, о тех действительных факторах, которые усугубляли и без того трагическое положение Русской земли. «Грехи» же, в которых обвиняет своих соплеменников Серапион, — это по большей части те «бытовые грехи», которые безуданно и безрезультатно обличали все христианские проповедники — он осуждает разбойников и воров, людей, враждующих с кем-либо, ростовщиков и прелюбодеев, сквернословцев и пьяниц... На первый взгляд, впечатляют рисуемые Серапионом картины разоренной Русской земли: захвачены города, отцы и братья пали в битвах, жены и дети уведены в плен, обращены в рабство оставшиеся в живых. Но если мы вчитаемся в описание бедствий в так называемом третьем «слове» Серапиона, то поймем, что Серапион пользуется готовыми литературными клише, и скудные сведения летописей о татарских набегах, о сожженных городах, об уведенном полоне говорят нам о действительном положении страны гораздо больше, чем искренние, но литературные по своей природе описания Серапиона. Серапион также стремился пробудить надежду у своих современников: если они станут на путь исправления, для них придут лучшие времена.

Одним из лучших памятников литературы XIII в. является «Слово о погибели Руския земли и по смерти великого князя Ярослава» — отрывок из, к сожалению, не дошедшего до нас полностью произведения.

По мнению большинства исследователей, «Слово» написано после Батыева нашествия и в сохранившейся части содержит ретроспективное описание еще недавно прекрасной и могущественной Русской земли. Автор словно бы смотрит на Русскую землю с высоты («панорамное зрение», по выражению Д. С. Лихачева) и оттуда может окинуть взглядом все ее красоты: многочисленные озера, крутые горы, высокие холмы, чистые дубравы, поля дивные, заселенные зверями и разнообразными птицами, бесчисленные города и села. Он вспоминает о защитниках земли Русской — грозных князьях, честных боярах и многочисленных вельможах. И снова взгляд сверху — на необозримые пределы Русской земли — от рубежей с венграми, чехами и поляками до Карелии и Устюга и Дышущего моря (Белого моря), до восточных соседей — болгар, черемисов и мордвы. И все это «покорено было Богом крестьянскому языку... великому князю Всеволоду, отцу его Юрью... деду его Володимеру Мономаху», которым половцы пугали детей своих в колыбели. Грозной Руси боялись все окрест: литовцы не выходили из своих болот, венгры укрепляли каменные горы железными воротами, и даже византийский император Мануил посылал дары Владимиру Мономаху, «абы под ним великий князь Володимер Цесарягорода не взял». Последний пример — явный анахронизм — Мануил Комнин правил в 1143–1180 гг., и к нему, ища защиты от родичей мужа, бежала в 1162 г. вдова Юрия Долгорукого с сыновьями, младшим из которых был Всеволод, будущий великий князь Владимирский. Но в целом перед нами — воспоминание о могуществе Руси, воспоминание, которое должно было пробуждать надежду на лучшее будущее страны. Художественные достоинства «Слова о погибели» столь высоки, что позволяют сопоставлять его со «Словом о полку Игореве».

Такова литература XIII в. Экстремальные условия, в которых находилась страна с середины 30-х гг., если не нарушили, то существенно замедлили литературный процесс, заставили прежде всего откликаться на злободневные события. Репертуар созданных в XIII в. памятников скромнен, летописание Владимиро-Суздальской Руси переживает упадок; годовые статьи зачастую кратки и содержат лишь самую необходимую «официальную» информацию: о рождении, смерти, восшествии на престол. Многие исторические повести, которые содержат описание событий XIII в., дошли до нас в позднейших переработках, и поэтому мы не можем судить о том, как выглядел их первоначальный, современный событиям текст. Но книжность не умерла. В сложных трагических условиях был создан ряд незаурядных оригинальных литературных произведений. Их патриотическое содержание, стремление понять дух народа, его веру в свои силы роднят их в известной мере с памятниками болгарской литературы XIII столетия. В отличие от болгарских книжников, стоявших перед задачей обновления связи с наследием прошлого, древнерусские писатели могли опираться в своих поисках на свои тра-

диции недавнего прошлого, в их числе на малоизвестные нам, но богатые традиции светского феодального общества. Развитие древнерусской литературы XIII в. прежде всего на местной традиционной основе заметно отличает ее от сербской литературы XIII в. Лишь с начала нового, XIV столетия укрепляются и восстанавливаются связи с литературами южных славян, что привело впоследствии к феномену так называемого «второго южнославянского влияния», оказавшего столь благодатное воздействие на развитие древнерусской литературы последующих веков.

Архитектура, живопись и музыка славян в XIII веке

13 апреля 1204 г. под натиском крестоносцев пал Константинополь, мировой центр православия и православной культуры. Это не могло не найти отклика в православном славянском мире. Горестные повествования и неутешные плачи вскоре же получили в нем свое широкое распространение. Но вот что важно отметить: культурная жизнь у православных славян не только не пресеклась, но и не ослабла. Скорее наоборот, в каждой из этих стран стали все больше набирать силу местные черты и особенности, четче выражаться национальный колорит.

Сказанное можно проследить, например, по храмам Македонии и Болгарии XIII в. — св. Климента в Охриде и Пантократора в Несебре. Фасады этих церквей получают богатейшую декоративную обработку из кирпича и каменных плит, складывающихся в ряд мелких арочек, шахматный узор. За счет этого храмы выглядят празднично и нарядно, теряя ту строгость, которая характеризует византийское зодчество.

Болгарские храмовые и дворцовые постройки периода Второго Болгарского царства, на провозглашение которого вынуждена была пойти слабеющая Византия в 1187 г., отличаются небольшими размерами и пленяют скорее своей живописностью, нежели монументальностью. Характерный пример — Боянская церковь в окрестностях Софии. Собственно к XIII в. относится средняя часть этого трехчастного храма в виде купольной постройки почти кубической формы. В сер. XIII в. храм был украшен фресками. В них сочетается дань канонам византийской живописи (главным образом в размещении композиций) с живостью и непосредственностью их воплощения. Целый ряд изображений сразу же покоряет своей просветленной лиричностью (отрок Христос, Ангел из «Благовещения»). Важно отметить, что среди росписей можно видеть болгарских национальных святых, таких как Иоанн Рыльский. Так как храм предназначался быть княжеской усыпальницей, на ее стены помещают и портреты погребенных правителей. Из них весьма выразительно нежное, женственное лицо Десиславы.

В сербской архитектуре этого времени успешно продолжает развиваться школа Рашки. Храмы в XIII в. все более стремятся совершенст-

вывать базиликальную форму, возрастает в своих размерах притвор. Таковы Жича (1208–1215), Милешева (2-я четв. XIII в.) и Сопочаны (1260-е гг.). XIII век — также время расцвета сербского монументального искусства, сложения сербской национальной школы, занявшей выдающееся место в художественной жизни стран византийского культурного круга. В фресках Студеницы начала XIII в. мы еще сталкиваемся с характерным для сербской культуры более раннего времени сочетанием византийских и романских традиций, что проявляется в тяжеловесности формы и скованности движений изображенных. Эти романские черты в значительной мере преодолеваются во фресковом ансамбле Милешева (вероятно, 30-е гг. XIII в.), где они сказываются лишь в своеобразной «скульптурности» изображений, в особенности в композиции «Жены-мироносицы у Гроба» с выразительнейшим ликом Белого Ангела — вестника Божия. Черты нового стиля, характерного для наступающей новой эпохи в художественной жизни византийского мира, получили полное развитие во фресковом цикле в Сопочанах (1265). Сложная иконография, в которой видное место занимают литургические мотивы, сочетается здесь с новым изобразительным языком: сложные архитектурные фоны, восходящие к позднеантичным образцам, используемые для передачи пространства, мощные фигуры, охваченные движением, подчеркнутая экспрессия в изображениях «Страстей господних», передача форм в свободной живописной технике, основанной на широких мягких мазках — все это черты нового так называемого «палеологовского» стиля, который в монументальном искусстве византийского мира впервые нашел свое образное воплощение именно в этом сербском памятнике. Особенностью сербских фресковых росписей XIII в. является наличие в них большой серии ктиторских портретов сербских правителей от Стефана (Симеона) Немани до Урша I и сюжетов из жизни первых сербских святых.

Как и художественная жизнь Сербии, художественная жизнь Киевской Руси была отмечена попытками творческого обогащения традиции, поисками новых оригинальных решений. Это относится прежде всего к архитектуре, где именно на рубеже XII–XIII веков происходят важные изменения. Сохраняя традиционную, пришедшую из Византии конструкцию крестовокупольного храма, древнерусские зодчие существенно изменили конструкцию его верха, приобретшего форму ступенчатой пирамиды, несущей главу. Тем самым изменялась традиционная форма замкнутого в себе «кубического» храма, и он становился зданием с сильно подчеркнутым ритмом вертикального движения. Сходные решения появились практически одновременно в целом ряде памятников, возникших на рубеже XII–XIII вв. в разных древнерусских землях, таких, как церковь Пятницы в Чернигове и архангела Михаила в Смоленске. Появление таких новых оригинальных решений, неизвестных другим областям византийского мира, говорит о фор-

мировании в Древней Руси собственной архитектурной традиции. Более традиционный характер носили памятники архитектуры Владимиро-Суздальской Руси, созданные в 1-й трети XIII в.

В Суздале в 1222–1225 гг. в сложившихся традициях возводится грандиозный собор Рождества Богородицы. Вход в собор открывали великолепные металлические врата (западные и южные). Западные врата, украшенные 24 сюжетами из Нового Завета, выполнены искуснейшим методом огневого золочения. Тончайшие золотые нити эффектно выступают на бархатисто-черной поверхности лаковых пластин.

Подлинным чудом творчества владимиросуздальских мастеров зодчества был Георгиевский собор в г. Юрьеве-Польском, возведенный в 1230–1234 годах. Его фасады украшала сплошная сеть скульптурного орнамента, в которую включены были в определенном порядке скульптурные композиции на иконографические сюжеты. Храм опоясывал аркатурный ряд, где были размещены святые. Над южным порталом, молитвенно подняв руки, осеняла входящих в храм Богородица. В целом система убранства фасадов храма является для нас, как говорят исследователи, ребусом, т. к. в 1471 г. своды храма обрушились, и присланный из Москвы зодчий и ваятель В. Д. Ермолин по своему разумению выполнил «реставрацию».

В отличие от той картины, которую мы видим в архитектуре, в древнерусской живописи XIII в. в основном продолжались прежние традиции. Если в Сербии XIII в. происходит процесс зарождения нового художественного стиля, то древнерусские памятники XIII в. создавались в традициях строгого и величавого искусства эпохи Комнинов. Возможно, это объясняется тем, что все сохранившиеся памятники относятся к первой трети XIII в., а дальнейшее развитие было трагически прервано татаро-монгольским нашествием.

Из икон владимиросуздальской школы последнего этапа ее развития, прерванного татаро-монгольским нашествием, поражают своей монументальностью, внутренним величием два образа. Один из них, на котором изображен св. Дмитрий Солунский (ГТГ), датируется гранью XII и XIII ст. В этой иконе звучит пафос прославления правителя-воина. Св. Дмитрий торжественно восседает на престоле. В руках его меч. Но главное заключено в лице святого: воля, бесстрашие, великое и вместе с тем духовное размышление, дающее внутреннее просветление.

Словно с мозаичной стены сошла на иконную доску Богоматерь «Знамение» (правильнее «Великая Панагия») (20-х годов XIII в., ГТГ). Богоматерь на иконе — и Всемогущая Царица Небесная, и Взбранная Воевода, и Милостивая Заступница, молитвенно простирающая руки за человеческий род. И вот уже на него нисходит испрошенное у Спасителя благословение, которое Он, Богомладенец, посылает из медальона-мандорлы на Ее груди. Царственно великолепно золотая одежда Богоматери и багрянец мафория, ниспадающего множеством торже-

ственно поющих складок с Ее головы. Праздничный настрой иконы усиливает красное подножие Богоматери.

Новгородские иконы начала XIII в. сохраняют всю высоту художественного совершенства, свойственную произведениям предыдущего столетия. Таков «Николай Чудотворец» из Новодевичьего монастыря (ныне ГТГ). Мудрый святитель и богослов-мыслитель шлет свое благословение рукой, изысканно отточенными пальцами, что подчеркивает его аристократизм духа. Душевную чистоту символизирует белоснежный крестчатый омофор, лежащий на плечах святого.

Татаро-монгольское нашествие нанесло Древней Руси страшный удар. Многие храмы были разрушены, а находившиеся в них произведения искусства уничтожены. В разоренной стране на несколько десятилетий прекратилось каменное строительство. Даже в Новгороде, непосредственно не затронутом нашествием, с 1240 г. до начала 90-х гг. XIII в. было построено, согласно данным летописей, всего три храма, да и то деревянных. Характерно, однако, что в построенном в 1292 г. храме Николы на Липне мы сталкиваемся с новой попыткой применения оригинальных архитектурных решений начала XIII в. Чтобы подчеркнуть мотивы движения в облике храма, зодчий церкви Николы, в частности, опустил апсиду до половины высоты храма.

XIII век был также временем важных изменений в художественной жизни западных славян-католиков, в особенности во второй его половине. Памятники зодчества 1-й пол. XIII в. в целом сохраняют еще традиционный, романский характер.

Так, чешские костелы 1-й пол. XIII в. представляют собой просто более развитые варианты традиционной конструкции — как правило в сторону усиления парадности — с трансептом и башней над средокрестием и с богатым декоративным убранством фасада (слепые аркады, хорошо профилированные порталы со скульптурой). Блестящий образец такого храма находится в Кладруби и датируется началом XIII в.

Сходные процессы в это время можно наблюдать и в Польше. Такой памятник, как Костелец близ Просовец (ок. 1240 г.), вполне традиционен, хотя и отличается нарядностью капителей, а кафедральный собор в Камене на Западном Поморье во многом подобен костелу в Кладруби с его трансептом и богатой декоративностью украшений фасадов. Среди композиций на этих фасадах особенно запоминается трогательное «Поклонение Агнцу Божию». К сожалению, более точная датировка этого костела неизвестна, тем более что, по-видимому, данный позднеримский тип был свойственен вообще всему славянскому католическому миру. Во всяком случае, весьма близок к нему собор св. Стошия (Анастасия) в г. Задар в Хорватии (1204–1285).

С середины XIII в. в зодчестве западнославянских стран происходит перелом — начинается эра готики. На славянскую почву приходит новый архитектурный стиль, сформировавшийся во Франции в последней

трети XII — первой трети XIII в. В готической архитектуре очевидно стремление преодолеть неподвижность, пусть и монументальную, за счет устремленности к Небу, сердечного порыва. В православном мире готика прижиться не могла, прежде всего потому, что она грозила столь ценному в нем духовному трезвению. Сыграло свою роль и то особое негативное восприятие западной культуры, которому способствовало падение Константинополя и варварское его разграбление крестоносцами.

Наиболее блестящим образом среди славян готика развивалась у чехов. Правда, в течение довольно продолжительного времени (все 30-е годы) здесь строятся храмы, в которых чисто романская основа сочетается с готической конструкцией сводов. Таковы храм бернардинского монастыря в Тышнове и базилика св. Прокопа в Тршебиче.

Из собственно готических творений XIII в. в Чехии выделяются двухнефные и особенно трехнефные храмы с поднятым центральным нефом (например, костел св. Варфоломея в Колине). В 60-е гг. XIII в. был воздвигнут и четырехнефный храм в монастыре Золотой Коруны. Все эти храмы имеют некоторые общие черты: почти полное отсутствие развитой опорной системы аркбутанов и умеренное количество скульптуры. Вообще сооружения чешской готики характеризуются, в отличие от французского прототипа, несомненной массивностью и тяжеловесностью, которые сочетаются с изящным монументальным декором.

Отмеченное только что стремление чешских зодчих, творивших в готическом стиле, как бы к сохранению монументальной массы свойственно и польской готике. И в ней вертикальные линии членений не возносятся стремительно вверх. В Польше особую роль в распространении готики играли нищенствующие ордена. Не случайно одно из самых первых польских готических зданий — францисканский костел в Кракове (1240). Как и в Чехии, в Польше строятся однефные (Кафедральный собор во Вроцлаве, 1272 г.) и двухнефные (костел св. Георгия в Жембичах, сер. XIII в.) храмы. Особой стройностью и декоративным началом отличается часовня св. Ядвиги в Тшебнице (1267).

Переходя к рассмотрению готической монументальной живописи XIII в. у славян-католиков, следует сказать, что лучшие ее образцы находятся в Чехии, причем она дает знать о себе здесь даже ранее, чем архитектура. Так, уже в 1-й четверти века были выполнены росписи базилики св. Георгия на Пражском Граде (сохранились фрагментарно). Они преисполнены экспрессии, выраженной посредством заострения линейного ритма. В других же чешских готических фресках усиливается и пластическое начало. Тонко моделируется форма, и все более насыщенной становится цветовая гамма, что делает живопись еще более эмоционально выразительной. Таковы изображения двух королей и королевы в жилом доме в районе Старе-Место в Праге (ныне музей) или росписи костела Рождества Богородицы в Пиеске (2-я пол. XIII в.) с их характерно ломкими линиями.

Для памятников книжной иллюстрации характерными являются традиции позднероманского искусства, испытывавшего в XIII в. очень сильное воздействие византийского искусства. Примером такого памятника на чешской почве может служить «Седлецкий антифонарий» 3-й четверти XIII в. (Гос. Библиотека в Праге). Следование византийским образцам в гармонической системе пропорций, ритмичном построении композиций, общем классическом характере образов сочетается здесь с нервной изломанностью контуров фигур, предвещающей приход готического искусства с его нервным и напряженным психологизмом. Еще более заметны мотивы, характерные для готического искусства, в таком великолепном образце чешского книжного мастерства, как «Mater verborum» (украшенный фигурными инициалами словарь) 2-й четв. XIII в. (Библиотека Национального музея в Праге). Остро выразительны инициалы этой рукописи. В одном из них изображен грешник, которого клюют и терзают когтями черные вороны. Лицо мучимого искажено гримасой страшной боли. В другом инициале этой же книги изображена падшая монахиня, которой овладевает дьявол в виде свиньи.

В польском книжном искусстве XIII в. готические мотивы появляются также в романских по основному характеру памятниках. Такова «Псалтырь» 1260 г. в монастыре кларисок во Вроцлаве или в «Антифонари» из Университетской библиотеки того же города. Чисто готические фигуры размещены в инициалах этих рукописей под характерными романскими арками.

Чешские и польские рукописные книги, о художественном оформлении которых только что шла речь, по содержанию своему музыкальны и содержат нотные записи исполнявшихся в костелах богослужебных произведений. Таких книг до нас дошло весьма не мало, что свидетельствует о достаточно широком распространении профессиональной музыкальной культуры. При этом в XIII в., как отмечают музыковеды, у славян-католиков начинается период взаимовлияния церковного и традиционного народного пения. Все большую популярность получает рыцарская песнь.

В самом литургическом пении происходят также существенные новации. Появляются авторские произведения, несущие на себе определенные черты индивидуальности. Таковы сочинения жившего в середине XIII в. польского композитора Винцента из Кельц. В Чехии в это же время творил монах Домослав, который во многом следовал византийской музыкальной традиции, подобно художнику, украшавшему «Седлецкий Антифонарий». Таким образом, влияние византийских традиций в Чехии XIII в. не ограничивалось сферой изобразительного искусства.

В XIII в. можно отметить такую важную черту в развитии музыки у западных славян, как стремление к ее теоретическому осмыслению. Об этом свидетельствует большой и содержательный трактат Иеронима Моравского «Трактат о музыке», написанный в конце XIII в.

В музыке православных славян в XIII в. можно отметить также новые важные явления. Это прежде всего складывание распевов болгарского, сербского, в которых на византийскую основу ложились проявления национального мелоса. Эти распевы быстро воспринимаются и модифицируются на Руси.

Библиография

- Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991, 1995, т. 1, 2.
Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1961–1982, t. 1–6.

Часть I

- Х. Бирнбаум.* Праславянский язык. Достижения и проблемы в его реконструкции. М., 1987.
В. В. Седов. Славяне в древности. М., 1994.
Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
Н. И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Часть II

- Д. Богдановић.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980.
А. Вайан. Руководство по старославянскому языку. М., 1952.
С. Ваклинов. Формиране на старобългарската култура VI–XI вв. София, 1977.
А. А. Зализняк. Древненовгородский диалект. М., 1995.
История культуры Древней Руси. М; Л., 1948–1951, т. 1, 2.
История на българската литература в 4 тома. Т. 1. Старобългарска литература. София, 1963.
История русского искусства. М., 1953–1954, т. 1–2.
Д. Лихачев. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. Изд. 2-е. М., 1979.
Н. Маеродинов. Старобългарското искусство. Искусство на първото българско царство. София, 1959.
Повести Древней Руси XI–XII века. Л., 1983.
Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.
Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего Средневековья. М., 1982.
Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI–XII вв.). М., 1991.
В. В. Седов. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.
В. В. Седов. Славяне в раннем средневековье. М., 1995.
А. М. Селищев. Старославянский язык. М., 1951–1952, ч. 1–2.
Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.
Славяне и скандинавы. М., 1986.
Н. И. Толстой. История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
Anfänge der slawischen Musik. Bratislava, 1966.
Е. Hercigonja. Srednjovecovna književnost. Zagreb, 1975.

J. Herrmann. Welt der Slawen. Lpz., B., 1986.

J. Hořna, M. Kopecký. Přehled dějin starší české literatury. Praha, 1987, t. 1.

Kultura Polski średniowiecznej. X–XII w. Pod red. J. Dowiata. Warszawa, 1985.

Moravia Magna. Bratislava, 1980.

S. Radojčić. Geschichte der serbischen Kunst von Anfang bis zum Ende des Mittelalters. Berlin, 1969.

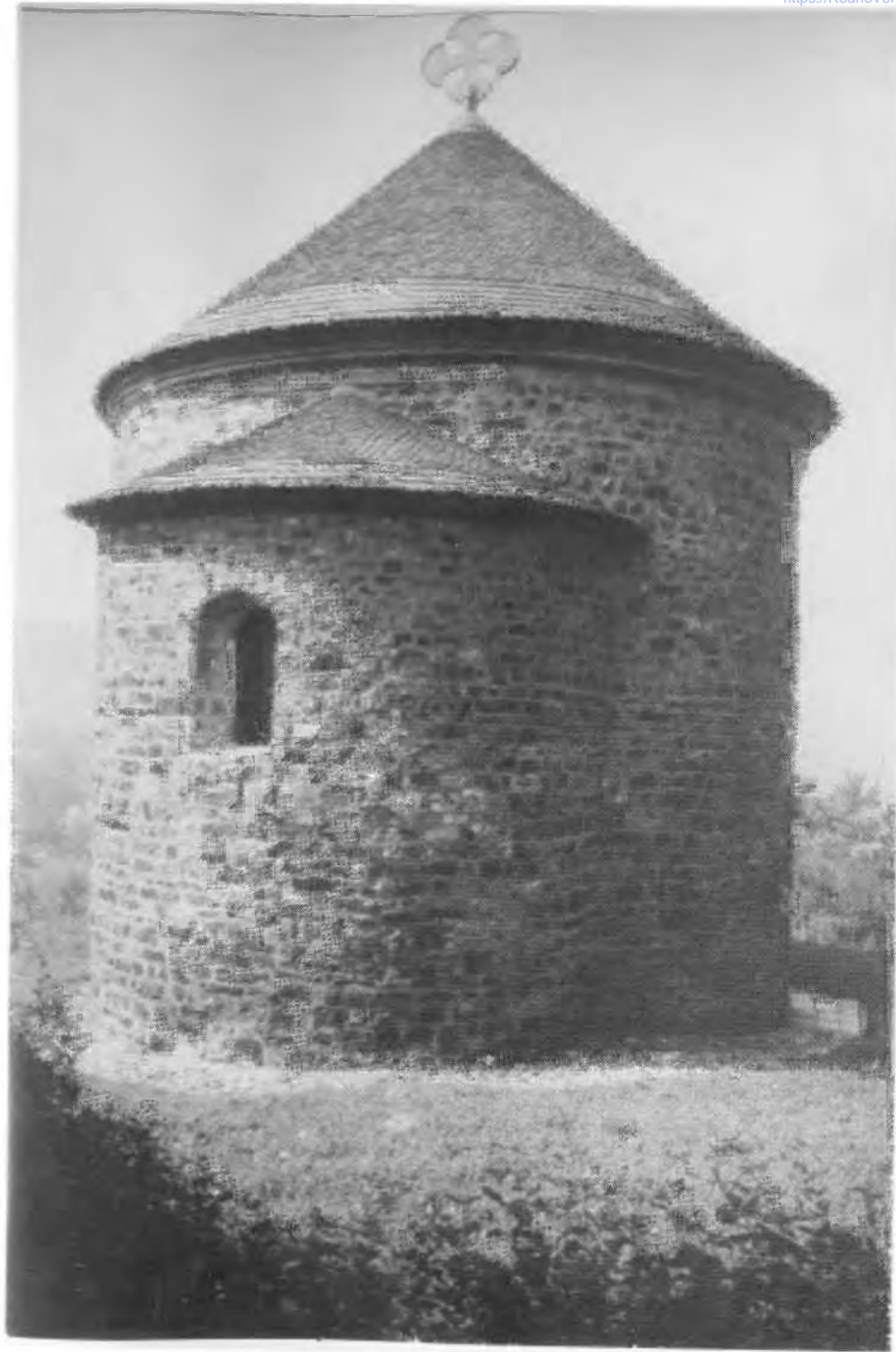
Románské umění v Čechách a na Moravě. Praha, 1983.

P. Spunar. Kultura českého středověku. Praha, 1985.

Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku. Warszawa, 1971.

T. Witczak. Literatura Średniowieczna. Warszawa, 1990.

Иллюстрации





Софийский собор (Киев), XI в. (к с. 380)



Оранта (Киевская София) (к с. 380)



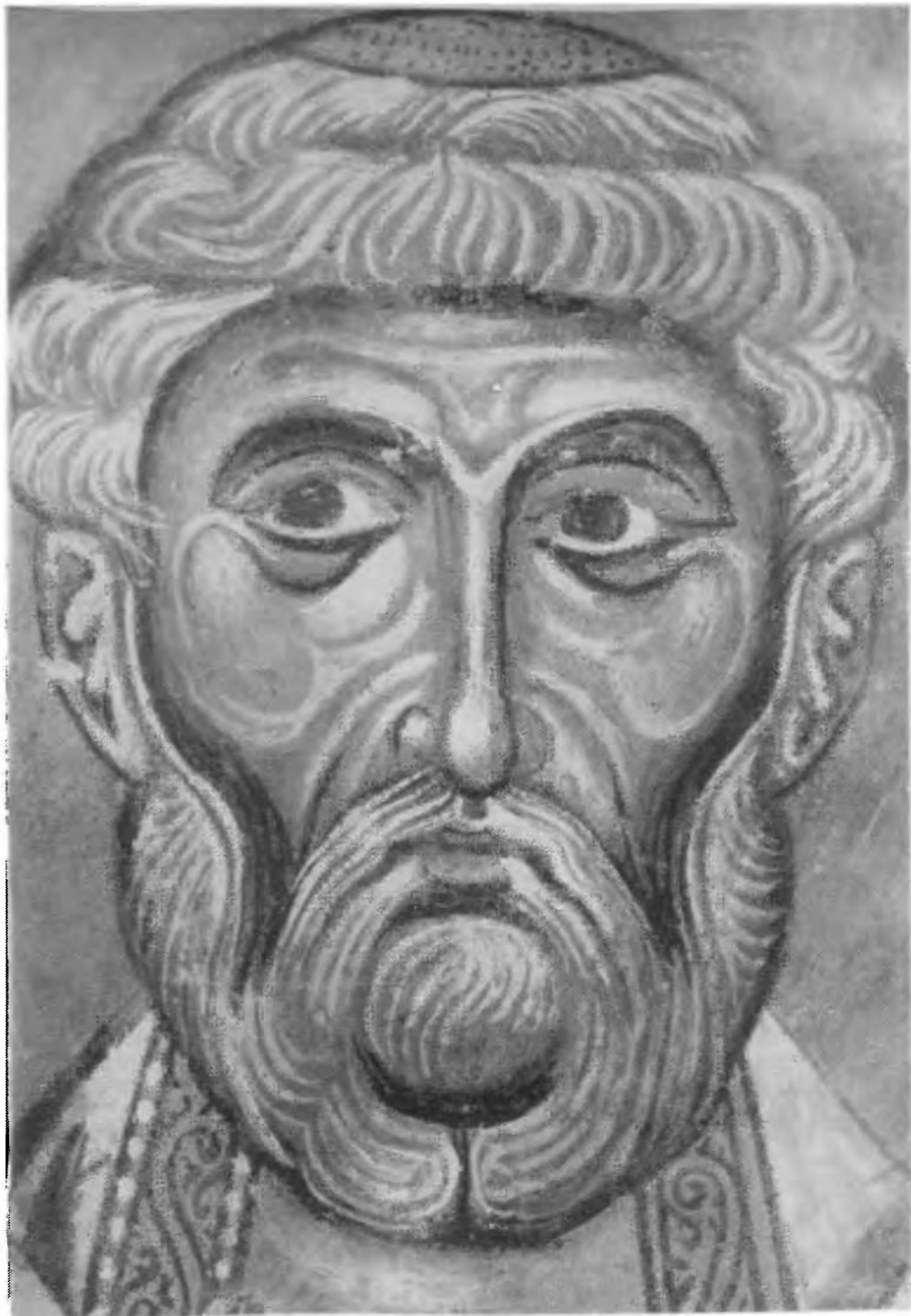
Христос и ангел (Киевская София) (к с. 380)



Собор св. Софии в Новгороде, XI в. (к с. 381)



Царь Давид (фреска из церкви св. Георгия в Старой Ладобе), XII в. (к с. 381)



Св. Петр Александрийский, фреска из церкви Спаса Нередицы (к с. 381)



Плач Богородицы (фреска Мирожского монастыря), XII в. (к с. 381)



Спас Нерукотворный, XII в. (к с. 381)



Ангел Златые власы, XII в. (к с. 381)



**Успенский собор во Владимире
(к с. 382)**



**Владимир, Дмитриевский собор,
XII в., резьба (к с. 382)**



Церковь Покрова на Нерли (к с. 382)



**Дмитриевский собор во Владимире,
XII в. (к с. 382)**



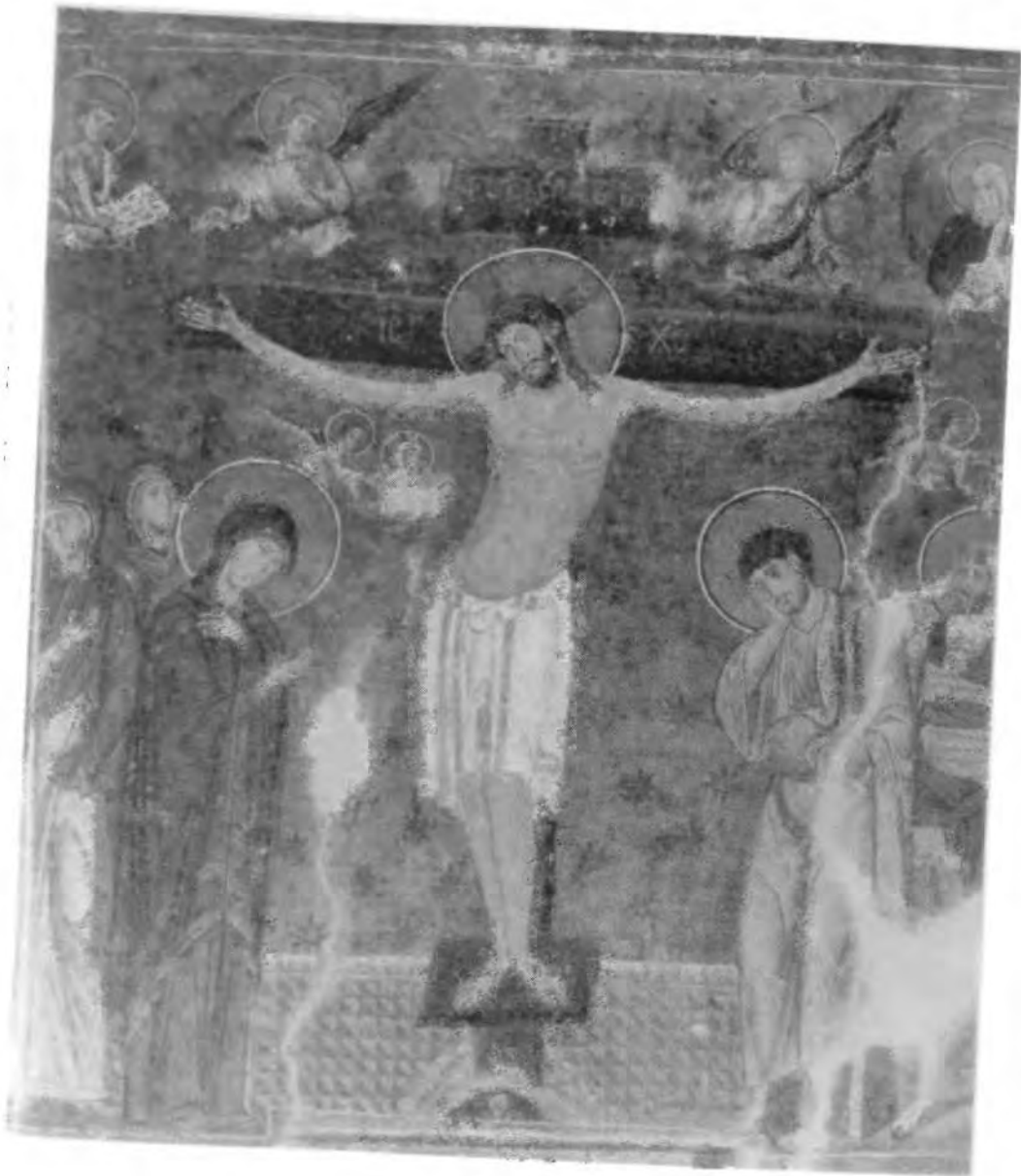
Апостолы Павел и Матфей (фреска Дмитриевского собора) (к с. 382)



Мстиславово Евангелие, XII в. Евангелист Лука (к с. 382)



Монастырь Манасии в Студенице, XII в. (к с. 382)



Распятие (фреска из церкви Богородицы в Студенице), XII в. (к с. 382)



Оплакивание Христа (фреска из Нерези) (к с. 383)

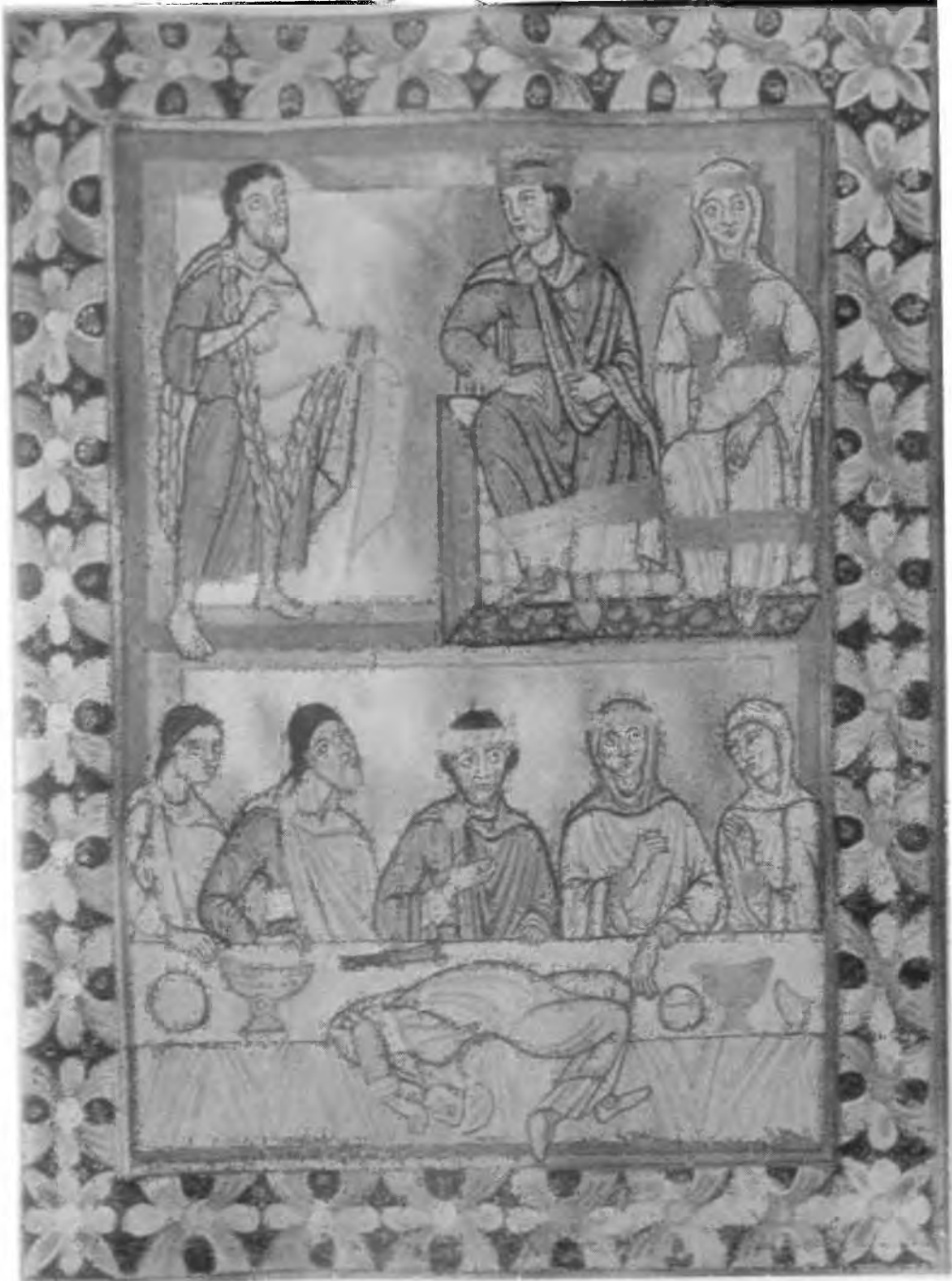




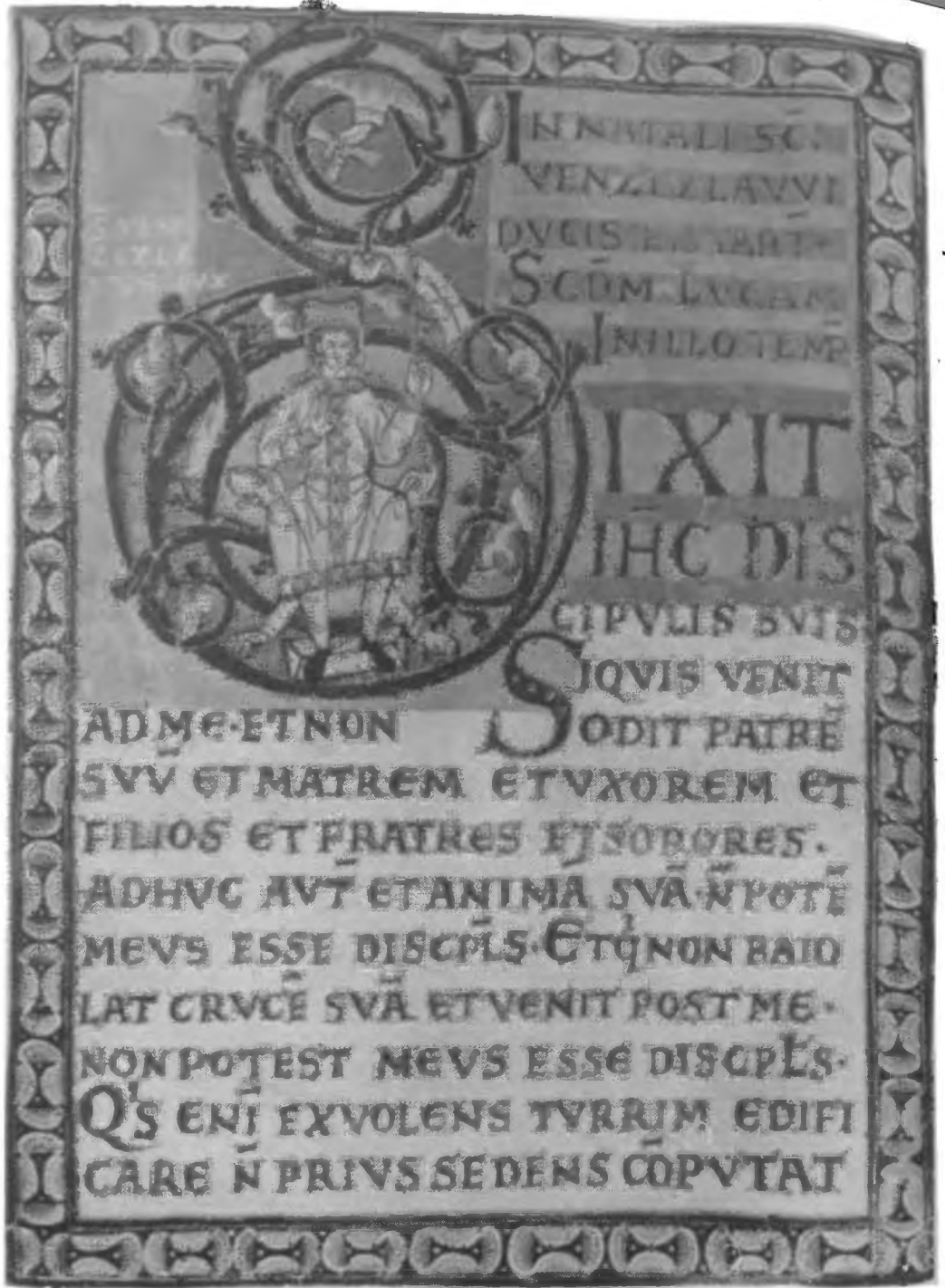
Ленчица, рельеф (к с. 383)



Церковь Св. Креста в Нине, XI в. (к с. 383)



Крушвицкое Евангелие, вторая треть XII в. (Саломея) (к с. 383)



IN NATALI SC
 VENZELAVVI
 DVCS EST ARTI
 SC DM LAGAM
 IN ILLO TEMP

IXIT
 IHC DIS
 CIPVLIS SVIS

AD ME ET NON
 SODIT PATRE
 SVV ET MATREM ET VXOREM ET
 FILIOS ET FRATRES ET SOBORES.
 ADHVC AVT ET ANIMA SVÄ NPOTE
 MEVS ESSE DISCPLS ET QNON BAID
 LAT CRVCE SVÄ ET VENIT POST ME
 NON POTEST MEVS ESSE DISCPLS
 QS ENI EXVOLENS TYRRIM EDIFI
 CARE N PRVS SEDENS COPVTAT

me voms xpianos tina uoluntate custodi. et ad
gaudia celestis patrie nra dñi amen.



Vlatok. Bena.
 Rehoz. Lotek.
 Siz. Garuch.

Tuncie. Slacudger.
 Keshart. Otta vicart.
 Hincie. vobrandt. Herman.

Распятие. Островская Псалтырь, 1174 г. (к с. 385)



Крушвицкое Евангелие, евангелист Матфей (к с. 385)



Собор Иоанна Богослова. Охрид, XIII в. (к с. 455)



Студеница, фреска, первая четверть XIII в. (к с. 456)



Ангел у гроба (фреска Милешева). XIII в. (к с. 456)



Пятницкая церковь в Чернигове (к с. 456)



Тшебница, фрагмент лепнины (царь Давид) (к с. 459)



Содлецкий антифонарий, вторая четверть XIII в. Жены-мироносицы (к с. 460)

linc.
 quo
 arone.
 u usq.
 latin.
 Quo
 uoma
 pponit.
 gat.
 onit.
 t. ut
 num
 solata.
 micio.
 v. q. u.
 q. Quo
 e. P q
 no pri
 i. apr
 qui in
 P. 36

consiliu. Quoy mema. quoy
 ciuitates.



L
 I
 T
 T
 E
 R
 A

Communionē hē eū. s. hēta.
 Apur antiquos honos labos.
 arbor dicebat. nūc aut honor.
 labor arbor. Raab. lata. dilata
 ta. Raab. duplicat. intp. aut
 utendo. ut fūda. Raab. m

Инициал «R» (притча о Лазаре).
 Миниатюра из Mater Verborum, вторая четверть XIII в. (к с. 460)

Alle lina alleluna alle lina alleluna alleluna
Ralleluna ae via alleluna ae via allel
alleluna alleluna. **ev o va e.** **Bea^o ur.** **Quare firm.** **Qu**
Ani dno n. **Contra.** **As ds nis respice.** **Surrexit ds de**



(A small line of text at the bottom of the illustration, likely a rubric or a reference to the scene depicted.)

Содлецкий антифонарий, вторая четверть XIII в. Жены-мироносицы (к с. 460)

lilit.
 quo
 a rone.
 ionisq.
 latin.
 Quo
 Quomā
 ipomē.
 igat.
 omē.
 t. ut
 num
 uolata.
 iuncio.
 u. q. u.
 q. Quo
 e. P q
 no pri
 i. apti
 qui in
 E us

consiliū. Quoy memia quoy
 ciuitates.



L
 I
 T
 G
 E
 R
 A

Communionē hē eūs. hētā.
 Apud antiquos honos labos.
 arbor dicebat. nūc aut honor.
 labor arbor. Raab. lata. dilata
 ta. Raab dupliciter incipit. aut
 atreudo aut similia. Raab in

Инициал «R» (притча о Лазаре).
 Миниатюра из Mater Verborum, вторая четверть XIII в. (к с. 460)

Содержание

Предисловие 12

Часть I. Культура славян в древнейший период их истории

**Очерк 1. Происхождение славян и местонахождение их прародины.
Расселение славян в V–VII вв. В. В. Седов** 15

**Очерк 2. Материальная культура древних славян по данным
праславянской лексики. А. Ф. Журавлев** 116

Очерк 3. Религиозные верования древних славян..... 145
Язычество древних славян. **Н. И. Толстой**
Боги древних славян. **В. Н. Топоров**
Нижшая мифология славян. **Е. Е. Левкиевская**

**Очерк 4. Древнейшие черты славянской народной традиции.
Л. Н. Виноградова. Н. И. Толстой** 196

Часть II. Культура славян в период раннего Средневековья

**Очерк 1. Новые явления в материальной культуре древних славян
в эпоху раннего Средневековья. В. В. Седов** 225

**Очерк 2. Формирование государственности и зарождение
политической мысли у славянских народов. Б. Н. Флоря** 260

**Очерк 3. Проблемы восприятия славянским миром
христианской культуры византийского и латинского круга**..... 273
Славяне и культура христианского мира в эпоху раннего
Средневековья. Принятие славянами христианства. **Б. Н. Флоря**
Переводная литература у южных и восточных славян
в эпоху раннего Средневековья. **С. А. Иванов, А. А. Турилов**

**Очерк 4. Возникновение
литературного языка и художественной культуры
в первых славянских государствах** 299
Возникновение славянской письменности.
Исторические условия ее развития. **Б. Н. Флоря**
Кирилл и Мефодий как создатели
первого литературного языка славян. **Е. М. Верещагин**
Берестяные грамоты. **В. Л. Янин**
Литература Великой Моравии. **Б. Н. Флоря**
Болгарская литература в IX–XII столетиях. **И. И. Калиганов**
Зарождение сербской и хорватской литературы. **Л. К. Гаврюшина**
Чешская и польская литература в X–XII вв. **В. В. Мочалова**
Древнерусская литература. **О. В. Творогов**
Архитектура, живопись и музыка славянских народов
до конца XII столетия. **А. И. Rogov**

**Очерк 5. Формирование славянских народностей.
Их этническое самосознание в эпоху раннего Средневековья
и перспективы его дальнейшего развития. Б. Н. Флоря** 387

Очерк 6. Дифференцирующие и интегрирующие процессы в культуре славянских народов эпохи раннего Средневековья (культура и различные слои общества). <i>Б. Н. Флоря</i>.....	402
Очерк 7. На путях к культуре развитого феодального общества. Новые явления в культуре славянского мира в XIII веке.....	412
Зарождение славянских литературных языков (до XIII века). <i>А. Д. Дуличенко</i> Болгарская литература. <i>И. И. Калиганов</i> Сербская и хорватская литература. <i>Л. К. Гаврюшина</i> Чешская и польская литература. <i>В. В. Мочалова</i> Древнерусская литература. <i>О. В. Творогов</i> Архитектура, живопись и музыка славян в XIII в. <i>А. И. Рогов</i>	
Библиография.....	462
Иллюстрации.....	465

Научное издание

Очерки истории славянских культур

Утверждено к печати
Институтом славяноведения и балканистики РАН

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.
Формат 70×100 1/16. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная.
31,0 п. л. Тираж 3 000 экз. Заказ № 727
Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6