

Наталья Хамайко

### **Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина**

Древнерусское двоеверие – одна из наиболее противоречивых проблем отечественной исторической науки. Будучи привлекательной для исследований историков, археологов, этнографов, философов, филологов и культурологов, эта тема, в то же время, содержит целый ряд нерешенных вопросов, в значительной степени обусловленных скудностью информации письменных источников и сложностью четкой интерпретации археологических и этнографических материалов. Последнее обстоятельство привело, с одной стороны, к довольно значительной популяризации проблемы, с другой, породило множество малообоснованных гипотез. При этом, как и следовало ожидать, и сам древнерусский термин ‘двоеверие’, и его значение в понятийном аппарате современной науки продолжают вызывать разногласия.

Наиболее распространено использование термина ‘двоеверие’ для обозначения христианско-языческого синкретизма в различных его проявлениях. Иногда ‘двоеверие’ определяют как «религиозную систему, при которой языческие верования и обряды сохраняются под наружным слоем христианства», и даже как «сознательную и преднамеренную практику христианства и язычества одним человеком»<sup>1</sup>. Акцентация же на мировоззренческом аспекте проблемы предлагает определение ‘двоеверия’ как «новообразование в результате взаимодействия двух абсолютно разных, однако жизнеспособных систем – язычества и христианства»<sup>2</sup>, «способ позитивного синтезирования и сохранения разноуровневых и одновременных традиций народа» и даже как «стыковое состояние разнонаправленных идеологий (мировоззрений)»<sup>3</sup>.

В зависимости от школы, исследователи либо настаивают на доминировании языческого базиса в мировоззренческой системе древнерусского общества, продлевая явление, определяемое как ‘двоеверие’, до этнографического времени, либо отдают предпочтение христианской сущ-

1 Левин И. *Двоеверие и народная религия в истории России*. М., 2004. С. 11-12, 34.

2 Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. *Христианство и язычество: проблема двоеверия. Введение христианства на Руси*. М., 1987. С. 263.

3 Филиппов Г. Г. К проблеме двоеверия. *Историографический анализ. Вестник Новгородского государственного университета*. 2004. № 27. С. 96.

ности религиозного сознания, хотя и в некоторой степени разбавленного суеверными элементами повседневной бытовой культуры. В то же время, представители обоих направлений считают термин 'двоеверие' удачным отражением религиозной ситуации на Руси, особенно подчеркивая его древнерусское происхождение. Используемый в транслитерированном виде 'dwojeverije (dvoeverie)' или как переводная калька *double belief*<sup>4</sup>, термин был воспринят и западной славистикой.

Продолжительный интерес к проблеме древнерусского двоеверия способствовал утверждению в историографии определенных аксиоматических стереотипов относительно сущности понятия и его проявлений как в духовной, так и в материальной культуре общества. Однако в последнее время у исследователей все чаще возникают сомнения и относительно происхождения термина, и собственно его древнерусского значения, и адекватности использования в современной науке для определения системы древнерусского мировоззрения.

### Наследие историографии

Как исторический термин 'двоеверие' довольно быстро завоевало всеобщее признание. К началу XX в. его активно использовали А.Н. Веселовский, А.П. Шапов, Н.М. Гальковский, Е.В. Аничков и др.<sup>5</sup> Удобство определения заключалось прежде всего в прозрачности «народной этимологии» самого слова, составленной из двух смысловых основ: «два» и «вера», что уже при первом знакомстве должно было бы иллюстрировать наличие элементов двух различных систем верований.

На протяжении XIX – начала XX вв. исследования концентрировались в двух основных направлениях, что обусловило становление двух антагонистических школ: так называемых *историко-религиозной* (М. Булгаков (митрополит Макарий), Д.Г. Гумилевский (архиепископ Филарет), И.И. Срезневский, Е.Е. Голубинский, Е.В. Аничков, Н.М. Гальковский)<sup>6</sup> и

4 P.M. Barford, *The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe* (London, 2001), 224; E. Levin, "Dvoeverie and Popular Religion," *Seeking God: The Recovery Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*. (Illinois, 1991), 31-52; S. Simi, "Il passaggio dal paganesimo al cristianesimo in due sermoni antico-russi," *eSamizdat* (2003, I), 65-71. [http://www.esamizdat.it/simi\\_art\\_eS\\_2003\\_I.pdf](http://www.esamizdat.it/simi_art_eS_2003_I.pdf); Левин И. *Двоеверие и народная религия*. С. 11-12, 34.

5 Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. *Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого)*: Соч. в 3 т. СПб., 1906-1908. Т. 1 (1906). С. 33-172; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М., 1913-1916. Т. 1-2; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. М., 1914.

6 Филарет (Гумилевский), архиепископ. *История Русской Церкви в пяти периодах*. СПб., 1894; Макарий (Булгаков), митрополит. *История Русской Церкви*. М., 1994-

мифологической (Н.И. Костомаров, А.Н. Афанасьев, Н.Ф. Сумцов, А.Н. Веселовский)<sup>7</sup>. Предметом дискуссии был вопрос: что именно преваляло в мировоззрении древнерусского населения – христианская религия или традиционные языческие верования?

Основные выводы «историков религии» сводились к признанию существования на Руси элементов ‘двоеверия’. Различия заключались лишь в вопросах сути исследуемого явления и форм его проявления – отдельные «переживания» языческих верований наряду с исповеданием христианской религии, как полагал Е.В. Аничков<sup>8</sup>, или же «суеверия» в христианском мировоззрении, как утверждал Н.М. Гальковский<sup>9</sup>. «Мифологи» же, не обсуждая прямо суть понятия, пытались ярко иллюстрировать последнее. Народные сказки, легенды, предания, представления о демонологии, поверья, бытовая магия вмещали мало от христианского вероучения, что должно было свидетельствовать о ‘двоеверном’ сознании общества. Таким образом, если термин ‘двоеверие’ вошел в научный оборот благодаря представителям первого направления, то признание завоевал во многом благодаря представителям второго.

Помимо различного методологического подхода ситуация усложнялась еще и принципиально отличающейся источниковой базой обеих школ. Традиционно «историки религии» использовали немногочисленные древнерусские письменные свидетельства (преимущественно епитимийно-канонической и полемической литературы), тогда как приверженцы мифологической школы старались восполнить нехватку прямых свидетельств за счет привлечения аналогий из этнографических и фольклорных материалов, несравнимо более многочисленных, но, к сожалению, фактически не хронологизированных по дате появления. Прошло довольно много времени, пока в конце-концов «скептическое» направление признало материалы XVIII – XIX вв. мало пригодными для исторических реконструкций в силу значительной отдаленности во времени от эпохи Древней Руси, а письменные

---

1998; Срезневский И. И. *Роженицы у славян и других языческих народов*. СПб., 1855; Срезневский И. И. *Древние памятники русского письма и языка. ИОРЯС*. СПб., 1861-1864. Т. 10; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. М., 2003; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М., 2000. Т. 1-2; Голубинский Е. Е. *История Русской Церкви*. М., 1901. Т. 1. (1997-1998).

7 Глинка Г. А. *Древняя религия славян*. Митава, 1804; Кайсаров А. С. *Славянская и российская мифология*. М., 1810; Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу*. М., 1994. Т. 1-3; Костомаров М. И. *Слов'янська міфологія*. К., 1994; Сумцов Н. Ф. *Хлеб в обрядах и песнях*. Харьков, 1885; Сумцов Н. Ф. *Личные обереги от глаза*. Харьков, 1896; Веселовский А. Н. *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Собр. соч.* Пг., 1921. Т. 8. Вып. 1. С. 11, 12.

8 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 286-342.

9 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. С. 256-313.

свидетельства XI – XIV вв. – малоинформативными. Н.М. Никольский, С.А. Токарев и другие исследователи видели основную причину сложности исследования мировоззренческих аспектов в бедности источников и недостаточной изученности религии древних славян<sup>10</sup>.

В 30–50-х гг. XX в. в связи со становлением советской исторической школы в отечественной науке религиоведческая тема стала непопулярной. Среди специальных исследований можно выделить разве что зарубежные, продолжавшие традиции дореволюционной отечественной историографии.

И.И. Огиенко (митрополит Илларион) продолжил поиски причин и предпосылок исследуемого явления. Развивая идеи А.Н. Попова, Е.В. Аничкова, Ф.И. Буслаева<sup>11</sup> он видел основу появления ‘двоеверия’ в недобровольном (в большинстве случаев) крещении Руси, делящемся от Владимира Великого до XVII в., и в традиционном укладе жизни, способствующем длительному сохранению народных верований, тесно связанных с окружающей действительностью и системой хозяйствования. Одновременно исследователь считал источником двоеверия саму Грецию (Византию), распространявшую синкретическую смесь христианства и античной мифологии по Европе<sup>12</sup>.

Г.В. Флоровский обратился к исследованию социальных аспектов христианизации. Разделив народную культуру на «дневную» (книжную) и «ночную» (народную), последнюю он называл «двусмысленной и двоеверной» и приписывал ей черты синкретизма, однако оговаривал, что грань между обеими культурами нестабильна и расплывчата, со значительной долей взаимопроникновения. Основу синкретичности народной культуры он видел в недостатке аскетизма славянской души и в поэтической мечтательности, противопоставляя ей строгую и одухотворенную греческую<sup>13</sup>.

Новое звучание обрели вопросы мировоззрения и верований древних славян в 1970–80-х гг., когда в обсуждение активно включились исследователи различных направлений – Б.А. Рыбаков, Б.А. Тимошук, И.П. Русанова, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Н.И. Толстой, Б.А. Успенский и др.<sup>14</sup>

10 Токарев С. А. *Религия в истории народов мира*. М., 1976. С. 215; Никольский Н. М. *История русской церкви*. М., 1985. С. 3.

11 Попов А. *Влияние церковного учения и древнерусской церковной письменности на мирозерцание русского народа и его словесности*. Казань, 1883; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*; Буслаев Ф. И. *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*. СПб., 1861. Т. II. С. 15, 31.

12 Іларіон (Огієнко), митрополит. *Дохристиянські вірування українського народу*. Вінніпег, 1965. С. 313-318.

13 Флоровский Г. В. *Пути русского богословия*. Paris, 1937. С. 3.

14 Рыбаков Б. А. *Языческое мировоззрение русского средневековья. Вопросы истории*. 1974. № 3. С. 3-30; Иванов В. В., Топоров В. Н. *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974; Носова Г. А. *Язычество в православии*. М., 1975; Успенский Б. А. *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского*. М., 1988;

Проблему ограниченности данных письменных источников пытались решить путем привлечения материалов альтернативных баз: археологических, этнографических, фольклорных, лингвистических, что позволило уже в 1990-е гг. определить ряд новых приоритетных направлений исследований<sup>15</sup>.

Это обстоятельство еще более сказалось на различиях во мнениях исследователей по отношению к проблеме двоеверия. Впрочем, в историографии четко вырисовались две главные линии. Первая, инициированная во многом выходом в свет работ Б.А. Рыбакова<sup>16</sup>, развивала идею о длительном существовании двоеверия, основу которого составляло славяно-русское язычество. Влияние их на развитие вопроса нельзя оценивать однозначно. С одной стороны, автор несомненно пробудил интерес многих ученых (в том числе и смежных дисциплин), значительно повысив актуальность детализированных региональных и узкоспециальных исследований. С другой, иллюстрируя «языческие» проявления чуть ли не во всех возможных категориях материалов, так же сильно повлиял на скептическое отношение ученых к подобного рода выводам.

Наиболее интересен исследователю был, несомненно, археологический материал, поскольку, в отличие от этнографических данных, экстраполировавшихся на древнюю историю под большим знаком вопроса, давал возможность наблюдать проявления мировоззренческих аспектов непосредственно в древнерусском контексте. К сожалению, подобное иллюстрирование иногда приводило не только к констатации того факта, что двоеверие в Древней Руси действительно имело место, но и к гипертрофированным выводам о его формах и хронологических границах в результате сведения всех имеющихся данных к общему знаменателю.

Так, к примеру, констатация замедленного распространения христианства в древнерусском обществе, с сохранением отдельных элементов традиционной культуры дохристианского периода, в работах ряда исследователей трансформировалась не просто в утверждения о преобладании мифологического сознания над религиозным, но и в выводы о сохранении, по крайней мере в домонгольской Руси, языческого пантеона и даже публичных язычес-

---

Русанова И. П., Тимошук Б. А. *Языческие святилища древних славян*. М., 1983; Тимошук Б. О. *Східні слов'яни VII – X ст.* Чернівці, 1999. С. 105-137.

15 Обзор литературы см.: Коча Б. С. Язычество в Древней Руси. *Советская историография Киевской Руси*. Л., 1978. С. 166-176; Петрухин В. Я. Язычество славян в свете междисциплинарных исследований. *Древнейшие государства на территории СССР*. М., 1984. С. 244-251; Осипова О. С. Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений). *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. М., 2000. С. 60-61.

16 Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 3-30; Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. М., 1981; Рыбаков Б. А. *Язычество древней Руси*. М., 1987.

ких культов, которые считались свойственными не только населению далеких *окраин*, но и центрально-русским землям, и не только народной массе, приверженной традициям, но и даже княжеской среде, воспринявшей новую религию в первых рядах<sup>17</sup>. Многочисленные «языческие» атрибуции древнерусских археологических артефактов XI – XIII вв., призванные на практике проиллюстрировать сущность книжного термина ‘двоеверие’, привели к обратному эффекту аргументации существования явления.

Противоположно настроенные исследователи продолжали идеи С.М. Соловьёва, С.Ф. Платонова, Д.И. Багаля, Н.А. Рожкова, В.А. Пархоменко о несостоятельности язычества перед лицом христианства<sup>18</sup>. Постепенную, но окончательную схему замены язычества христианством рассматривали Д.С. Лихачев, Г. Ловмянский, В.П. Даркевич<sup>19</sup>. М.Ю. Брайчевский говорил о двоеверии, как одновременном независимом соседстве двух мировоззренческих систем, которые не находятся в состоянии взаимопроникновения, а сосуществуют некоторое время параллельно. Акцентируя внимание на социально-экономической и политической актуальности христианства, ученый полагал, что язычество, более примитивное и отжившее свое, быстро и безболезненно уступило место новой религии. Учитывая же наличие антиязыческих поучений, М.Ю. Брайчевский небезосновательно утверждал: «чтобы бояться христианского Бога, необходимо в него верить»<sup>20</sup>.

Современный этап исследования древнерусского двоеверия ознаменовался сильным расхождением на узкоспециальные исследования. Помимо историков, эту проблему рассматривают археологи, этнографы, лингвисты, религиоведы, философы, дискутируя о содержании термина и корректности его использования, причинах и предпосылках становления системы двоеве-

- 
- 17 Комарович В. А. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XII вв. *ТОДРЛ*. Л., 1960. Вып. XVI. С. 84-104; Рыбаков Б. А. *Язычество древней Руси*; Тимошук Б. А., Русанова И. П. Второе Збручское (Крутиловское) святилище. *Древности славян и Руси*. М., 1988; Мисько Ю. В. *Язичницькі і християнські старожитності межиріччя Прута й Серета*. АКД. Чернівці, 2003; Жилина Н. В. Грань между язычеством и христианством по символике украшений древнерусских кладов IX – XIII вв. *Символ в религии и философии*. Севастополь, 2005. С. 56-77.
- 18 Соловьёв С. М. *История России*. М., 1959. Кн. 1. С. 178; Платонов С. Ф. *Лекции по русской истории*. СПб., 1910. С. 77; Багаля Д. И. *Русская история*. М., 1914. С. 213-214; Рожков Н. А. *Русская история в сравнительно-историческом освещении*. Л.-М., 1928. Т. 1. С. 229; Пархоменко В. А. *Начало христианства на Руси*. Полтава, 1913. С. 106.
- 19 Лихачев Д. С. Первые семьсот лет русской литературы. *Изборник: сборник произведений литературы Древней Руси*. М., 1969. С. 10. Łowmiański H. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*. (Warszawa, 1986), 287-296. Даркевич В. П. *К вопросу о “двоеверии” в Древней Руси. Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь*. М., 1995. С. 11-14.
- 20 Брайчевский М. Ю. *Утверждение христианства на Руси*. К., 1989. С. 97-98; 245-246; 256-257.

рия на Руси, проявлении в различных сферах жизни общества, даже выводят двоеверие, как закон эволюции мифологического сознания<sup>21</sup>. В то же время собственно историческая наука вынуждена была вернуться к истокам проблемы, признав, что сам термин, несмотря на длительное использование, остается до сих пор дискуссионным в вопросах, касающихся филологических аспектов появления самого слова и его первоначального содержания, а также корректности его использования относительно передачи «дуализма» древнерусской культуры<sup>22</sup>.

### Происхождение и первоначальный смысл слова 'двоеверие'

Наиболее последовательно на ключевое значение выявления древнерусского значения термина 'двоеверие' указывал В.Я. Петрухин. Обратив внимание на то, что в собственно древнерусских текстах впервые это слово встречается в антилатинском полемическом *Слове о вере христианской и латинской*, он небезосновательно предположил, что термин изначально употреблялся относительно христиан, нечетко видевших разницу между двумя обрядами: византийским и римским, и, вероятно, был позаимствован из греческих текстов как калька, вместе с переводом церковных норм и правил, составивших основу *Кормчих книг*. Далее термин стал обозначать не только христиан, колеблющихся в выборе между греческим и латинским обрядами, но и христиан, следующих языческим традициям и совершающим языческие обряды<sup>23</sup>.

Гипотезу о греческом происхождении слова 'двоеверие' рассмотрел Ю.С. Степанов, обративший внимание на отсутствие в *Греческом патристическом словаре* Г. Леймпа<sup>24</sup> таких слов, как διπίστια или же δυπίστια,

21 Чернецов А. В. Двоеверие: мираж или реальность? *Живая старина*. 1994. № 4. С. 16-19; Мисько Ю. В. *Язичницькі та християнські старожитності межиріччя Прута й Серета*. С. 14-15; Степанов Ю. С. *Константы: Словарь русской культуры*. М., 2001. С. 454; Филиппов Г. Г. К проблеме двоеверия. С. 96.

22 Толстой Н. И. *Избранные труды*. М., 1998. Т. II; Толстой Н. И. *Очерки славянского язычества*. М., 2003; Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории. *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50-60; Петрухин В. Я. Язычество славян в свете междисциплинарных исследований. С. 244-251; Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен. *Славяноведение*. 1996. №1. С. 44-47; Петрухин В. Я. Боги и бесы русского средневековья: род и рожаницы и проблема древнерусского двоеверия. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., 2000. С. 315-343; Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия. *Из истории русской культуры*. М., 2000. Т. 1. С. 11-410; Зубов М. И. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. Одеса, 2004. С. 70.

23 Петрухин В. Я. Боги и бесы русского средневековья... С. 335-336.

24 Степанов Ю. С. *Константы*. С. 601-602.

образуемых путем прямого перевода русского слова 'двоеверие'. А Н.И. Зубов развил выводы далее в сторону древнерусского происхождения слова с первым его появлением в антилатинских произведениях Феодосия Печерского в XI в.<sup>25</sup>

Проверка в базовых греческих словарях<sup>26</sup>, равно, как и в электронной базе *Thesaurus Linguae Graecae*, действительно не показала наличия искомым Ю. С. Степановым греческих калек 'двоеверия'. Но, несмотря на отсутствие прямого аналога слову 'двоеверие' в греческом языке, предполагать первое появление такого термина в собственно древнерусских антилатинских полемических произведениях нет никаких оснований.

Вопрос авторства *Слова о вере христианской и латинской* поднимался неоднократно<sup>27</sup>. Часть исследователей склонна связывать его с литературной деятельностью печерского книжника XII в. Феодосия Грека, в то время, как традиционное соотнесение с Феодосием Печерским датирует его периодом 1054/55–1074 гг. (от года пострига в монахи до года смерти), сводя написание более конкретно к 1069 г. из-за активных связей князя Изяслава Ярославича с польским королем Болеславом в течение 1066 – 1068 гг. и предположительным влиянием латинской церкви<sup>28</sup>. Тем не менее, кому бы ни принадлежало его авторство, написание этого произведения не может датироваться ранее третьей четверти XI в.

Среди других произведений, для которых допускается ранняя дата появления, слово 'двоеверие' в разных формах встречается в древнерусских *Кормчих книгах* XII – XIII вв., в *Словах Григория Богослова* по списку XIV в. и *Слове некоего христолюбца*, древнейшие списки которого находятся в сборниках: *Златая Цепь* конца XIV в. и *Паисьевском сборнике* конца XIV – начала XV вв.

*Ефремовская Кормчая книга* сохранилась в списке начала XII в. и представляет собой славянский перевод свода византийских церковных законов и правил, протограф которого, по мнению большинства исследователей, был создан в Болгарии в конце IX – первой половине X вв.<sup>29</sup> На территорию Древней Руси, переведенные болгарскими тексты попали уже на рубеже X – XI вв., когда после официального введения христианства князем Влади-

25 Зубов М. И. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. С. 70.

26 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961); H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996); *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des 9. – 12. Jahrhunderts* / Erstelt von E. Trapp (Wien, 1996). 2. Faszikel.

27 Обзор литературы см.: Подскальски Г. *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.)*. СПб., 1996. С. 157-163.

28 СКЖДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 457-459.

29 Детальнее см.: Шапов Я. Н. *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв.* М., 1978.

миром в конце 980-х гг. возникла насущная необходимость в славяноязычной церковной литературе. Позднее, в XI в., тип так называемой *Ефремовской Кормчей* бытовал уже в различных списках, и к моменту возможного написания *Слова о вере христианской и латинской* должен был быть уже хорошо известным древнерусской книжности, равно, как и слово 'двоеверие', встречающееся здесь в полемическом произведении под названием *Епифания Кипрского о ересях*.

Ни оригинальный болгарский список *Кормчей*, ни ранние древнерусские списки этого сборника, к сожалению, не сохранились, и мы можем опираться лишь на наиболее древний ее вариант – список *Ефремовской Кормчей* начала XII в., изданный В. Н. Бенешевичем<sup>30</sup>. Раздел *Епифания Кипрского о ересях*, где встречается слово *дѣвовѣрѹють*, содержит рассказ о сущности арианства, как учения о человеческой природе Христа, отличающейся от божественной. При сравнении греческого и славянского текстов становится заметно, что они несколько отличны между собой. Греческий оригинал написан достаточно сложным стилем, с использованием длинных синтаксических конструкций и специальной лексики, что даже от современного исследователя требует высокого уровня знаний. Славянский же текст излагает смысл произведения в несколько упрощенном варианте, так, как его понимал сам автор перевода. Вместо «специфических черт, которыми различаются между собой имеющие общую природу» греческого оригинала славянский вариант содержит фразу *овонѹхъ того же прѣвѣщнѣвшеса ієствѣа дѣвовѣрѹють*. Словом *дѣвовѣрѹють* здесь передано греческое *διαφέρουσι* (от *διαφέρω*), что в буквальном переводе означает 'различаться / расходиться'<sup>31</sup>.

Второй пример использования слова встречаем в *Новгородской Кормчей 1280 г.* в разделе под названием *Великого книжника антиохийского о календах, нонех и идах*. Текст является фрагментом анонимной компиляции о способах летоисчисления в древнеримском календаре. По мнению В. Я. Шапова, он был известен на Руси уже в XI в., правда, только в составе текстов *Кормчей*<sup>32</sup>. Контекст употребления слова *дѣвовѣрѣствѣеть(с)* отличается от предыдущего – если выше речь шла о ересях, то здесь лишь излагается способ исчисления дней: *дѣвовѣрѣствѣеть(с). w(т)многыѹхъ. нан • ꙗ̅ ѡ̅ вѣкоѹмъждо м(с)цн. нан • ꙗ̅ ѡ̅ вѣвають*<sup>33</sup>. Отсутствие византийского оригинала текста<sup>34</sup> не позволяет определить греческий эквивалент слова, но здесь показательно,

30 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. СПб., 1906. Т. I. Л. 266 б.

31 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 362; H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon*, 416, 417.

32 Шапов Я. Н. *Византийское и южнославянское правовое наследие*. С. 218-219.

33 *СДрЯ*. М., 1990. Т. III. С. 112.

34 W. Benešević, "Spuren der Werke des Ägypters Rhetorios, des Livius Andronicus und des Ovidius in altslavischer Übersetzung," *Byzantinische Zeitschrift* 25 (1925), 310-312.

что дѣвовѣрствѣиѣ(с) вновь заменяет понятие ‘различаться / по-разному считаться’.

Еще в одном переводном тексте – сборнике произведений под названием *Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского*, древнерусский список которого датируется XIV в.<sup>35</sup>, ‘двоеверие’ также выглядит книжной конструкцией: аще ѿ(т)нмешн рече соузъ н рѣконмаю. малословье же глѣю. н се нскүшенъе. нан дѣвовѣрѣе. н глѣ роптанъа что бѣдетъ<sup>36</sup>. Смысл сказанного остается малопонятным без сравнения с греческим оригиналом, соответствующий эпизод которого включает трактовку библейских цитат из книги пророка Исайи (Ис.: 58, 6):

Если ты разрешишь от цепей, – говорил он [пророк Исайя. – Н.Х.], – «и от наложения рук»; я же говорю: от словесного уничтожения и испытания, или же от двусмысленного положения и нашептываний, что будет?<sup>37</sup>

Славянское дѣвовѣрѣе передает в данном случае уже совсем другое слово – ἀμφιβολία, а не διαφέρω, как в тексте *Кормчей*. Патристический словарь Г. В. Леймпа объясняет ἀμφιβολία как ‘сомнение / колебание / дискуссионность’<sup>38</sup>, а словарь Г. Лиддла и Р. Скотта, включающий еще и лексику классического периода, дает обозначение ‘двузначность / сомнительность / неясность / неопределенность’<sup>39</sup>.

Далее в тексте *Слов Григория Богослова* встречаем: о всѣ(х) оубо дѣвовѣрна брань. овех же твердо раздрѣ(н)е<sup>40</sup>. В греческом тексте мать казнимых братьев Маккавеев беспокоится намного сильнее о судьбе еще не казненных, чем об уже отошедших в мир иной:

для этих то ведь неоднозначен исход единоборства, а для тех результат определен [ведь они уже в руках Господа]<sup>41</sup>.

Здесь вновь дѣвовѣрна передает греческое ἀμφιβολος в значении ‘сомнительна / с неопределенным исходом’.

В следующем эпизоде: ополучаеться по бл҃гоу(с)тъю. амфнлолон. н дѣвовѣрѣе людин прнѣмлетъ. нзвѣсто еже в правовѣрнн оудержа<sup>42</sup> – показателен пример вставки славянским книжником неизвестного ему слова амфнлолон (следствие ошибки переписчика в слове ἀμφιβολοι) рядом со славянским переводом дѣвовѣрѣе в значении ‘сомнение’.

35 *СДРЯ*. Т. I. С. 29.

36 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

37 Перевод с греческого по изданию: *Patrologia graeca*. Т. 35. Col. 909.

38 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 93.

39 H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon*,. 90.

40 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

41 Перевод с греческого по изданию: *Patrologia graeca*. Т. 35. Col. 915.

42 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

Составители *Словаря древнерусского языка* приводят в общей сложности 59 слов, начинающихся на 'дво-'. Из них 17 это производные от числа «два» (в том числе «двенадцать» и «двадцать»): дъвонница, дъвоннын, дъвонство, дъвонтнся, дъвократь и т. д. Остальные 42 – сложные слова, 32 из которых известны из переводных текстов (*Кормчие книги, Слова Григория Богослова, Хроника Георгия Амартола, Поучения и Житие Федора Студита, Пандекты Никона Черногорца* и пр.). Проверка ранних переводов показывает отчетливую тенденцию образования сложных славянских слов путем их калькирования с греческого. При механическом разбиении сложных греческих слов на две части как 'дво-' передавались 'ἀμφι-', 'δι-', 'δυσ-', 'δυσι-', 'δυο-', 'διχο-', 'δισ', 'δευтер-', 'διω-'<sup>43</sup>, что не всегда соответствовало их действительному значению. Часто смысл перевода был очень близок к оригиналу, но в целом ряде случаев непонятное греческое слово просто разбивалось на две части, что приводило к искажению первоначального значения. Наверное, наиболее показательным примером последнего является название одной из глав *Ефремовской Кормчей*: Повѣсть сщѣнна о папѣжн рнмьстѣмь. Грнгорнн дъвословьцн<sup>44</sup>. В данном случае заглавие «Γρηγόριος ὁ Διαλόγους» (Григорий, в Диалогах<sup>45</sup>) было переведено, как «Григорий Дволовец» путем разбития Διαλόγος на δια (два) и λόγος (слово).

В дискуссионном вопросе происхождения *Слов Григория Богослова* выделяется несколько линий. Отечественные исследователи (А.И. Соболевский, А.А. Алексеев) склонны считать перевод выполненным на территории Древней Руси вместе с целым рядом других переводов греческой литературы<sup>46</sup>. В работах западных славистов, наоборот, иногда звучит мысль о невозможности древнерусского происхождения этих текстов (Ф. Томсон)<sup>47</sup>. Болгарские же исследователи (А. Калоянов, Т. Моллов) считают, что памятник переведен с греческого в Плиске в X в.<sup>48</sup> В сопоставлении с выводами о болгарском происхождении слова двоверовать из *Кормчей Ефремовского списка* последнее представляется вполне вероятным.

43 СДРЯ. Т. III. С. 111-117.

44 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Л. 248б.

45 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 356.

46 Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода. *Труды девятого Археологического съезда в Вильно*. М., 1897. С. 53-61; Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона "Made in Russia"). *ТОДРЛ*. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 278-296.

47 F. J. Thomson, "A Guide to Slavonic Translation from Greek down to the End of the XIV<sup>th</sup> Century," *Славянская палеография и дипломатика*. София, 1980. С. 27-36; F. J. Thomson, "Made in Russia": A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia," *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Rußland, 988 - 1988* (Köln; Weimar; Wien, 1993), 295-354.

48 Калоянов А., Моллов Т. Слово на Тълкувателя един неизползван източник за старобългарската митология. *Българска етнология*. София, 2002. Бр. 4. С. 25-41.

Будучи первопроходцами, славянские книжники при переводе греческих текстов, с их развитой специальной терминологией и разветвленным понятийным аппаратом, вынуждены были в большей мере полагаться на собственную смекалку и применять творческий подход. А.В. Горский и К.И. Невоструев, констатируя, в общем, недостаточное качество ранних славянских переводов, акцентировали внимание на том, что переводчикам особенно нелегко давались философские и богословские термины<sup>49</sup>. Именно в передаче подобной специфической лексики А. Лескин и отметил наличие наибольшего количества неологизмов<sup>50</sup>.

Обзор ранних славянских переводов показывает, что в них, при условии прямой аналогии понятия, применялся метод поиска похожего незнакомому слову в уже славянизированном тексте; либо же, при условии отсутствия такового, метод разбиwania неизвестных греческих слов на известные составляющие с последующим отдельным переводом по частям. При этом *дѣвовѣрѣють* и *дѣовѣрѣе* не являются механическими кальками с греческих *διαφέρο* и *ἀμφιβολία*, поскольку сохраняя первую часть ‘дво-’, переводчики старались подобрать для второй части соответствующее славянское слово, сохранившее бы основное содержание греческого прототипа: ‘сомнение / двусмысленность / разногласие’. Вариант, который смог бы заменить слово ‘двоеверие’: *дѣвомыслне* – как свидетельствует та же *Кормчая*, появился для перевода греческого *διχόνοιας* (‘разделение во мнениях / разногласие’<sup>51</sup>), а *дѣвоуразѣумнѣ* возникло не ранее XIII в. вследствие нового перевода *Кормчих книг*<sup>52</sup>.

Показательно, что *ἀμφιβολία* в ранних переводах евангельских текстов параллельно передавалась как *нѣвѣръство*<sup>53</sup>, а *ἀμφιβολος* в той же *Ефремовской Кормчей* как *нѣвѣрънын*<sup>54</sup>. В данном случае *дѣовѣрѣе* в значении ‘сомнительность / двусмысленность’ выступает синонимом слову *нѣвѣръство* как ‘сомнение / недоверие’. Родственное же *ἀμφιβολία* греческое *ἀμφιβόλλω*, означающее ‘сомневаться / не соглашаться’, приближенное к ‘дискутировать / обсуждать / спорить’<sup>55</sup>, в славянских текстах облеклось в форму *нѣвѣроватн*, *нѣвѣръно*. Таких в *СДрЯ* насчитывается три случая, и все проис-

49 Горский А. В., Невоструев К. И. *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. М., 1859. Т. 2. Ч. 1. С. 1-43; М., 1859. Т. 2. Ч. 2. С. 288-318.

50 A. Leskien, “Die Übersetzungskunst des Exarhen Johannes,” *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903), 48-66.

51 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 375.

52 *СДрЯ*. Т. III. С. 115.

53 *СсС*. С. 361.

54 *СДрЯ*. М., 2002. Т. V. С. 245.

55 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 93.

ходят из ранних текстов *Кормчих книг*<sup>56</sup>. Причем все словоформы, как и ‘двоеверие’, имеют значения ‘сомневаться / не иметь уверенности’:

несытѡе похотѣннѡе. еже въсѣхъ зълъ матеръ быти ннкъто же не невѣрѡуетъ. подо-  
бно имѣти;

о младѣнцнхъ подобающнхъ крѣстнтн. елншьды невѣрно естъ о ннхъ аще крѣше-  
нн соуть [ср. там же: тако же годѣ естъ о младѣнцнхъ. елншьды не обрѣтаются  
нзвѣстнн послѡушн сн вѣрно крѣщенъ глѡюще быти];

сн же въ ѡлѣ лѣтѣ.покаившнхъса. о неустѡтѣ юже невѣжъствъмъ съдѣаша. не  
подобаетъ не вѣрѡватн намъ<sup>57</sup>.

Наконец наиболее показательным примером калькирования переводчи-  
ком греческого слова с сохранением близкого лексического значения,  
является перевод антонима ἀμφιβόλος – ἀναμφιβόλως (несомненно<sup>58</sup>), в  
тексте *Ефремовской Кормчей* получившее облик не невѣрно в значении ‘не  
недостовѣрно / несомненно’:

н надѣемъса о дѣшхъ нхъ яко аще когда въ томъ съборѣ сътворнтъса н самн не  
невѣрно своя съпохвалѣннн поддддтъ<sup>59</sup>.

Религиозной нагрузки славянское «верить», безусловно, достигло  
только со временем, однако и сейчас оно постоянно используется в  
значении ‘доверять / иметь уверенность’. В славянских переводах вѣра  
также заменила не только собственно πίστις (*вера*), но и γνώσις (*знание*)<sup>60</sup>, а  
вѣрѡватн соответственно не только πιστεύω (*верить*), σεβάζω (*почитать, по-  
клоняться*) и εὐχόμεναι (*молиться*), но и πειθαρχέω (*подчиняться*), γινώσκω  
(*знать, быть в курсе дела*), δοξάζω (1. *иметь мнение*; 2. *славить*)<sup>61</sup>.

В переводных текстах болгарского происхождения «двоеверовать» ни  
разу не встречается в контексте, в котором идет речь о двух верах или при-  
надлежности к различным вероисповеданиям: во всех случаях оно означает  
‘иметь сомнения / доверять двум разным суждениям / раздваиваться в  
выборе’. Т. е. славянским переводчикам полускалькированный неологизм  
«двоеверовать» казался отражающим раздвоенное состояние сознания  
человека относительно выбора, доверия, знания и т. п., тождественно  
сомнению, нерешительности, неуверенности, колебаниям.

Несколько иной оттенок термин ‘двоеверие’ получил на Руси во второй  
половине XI в. Уже в летописной легенде *О выборе веры* латиняне отделены  
от православных не как христиане, отличающиеся лишь обрядом, а как

56 СдрЯ. М., 2002. Т. V. С. 244-245.

57 Бенешевич В. Н. Указ. соч. Т. I. Л. 114 а, 140 а, 181 б.

58 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 114.

59 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. I.  
Л. 147а.

60 СсС. С. 165.

61 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1082-1083, 1227, 580, 315, 1054, 382.

люди **другой** веры, в одном ряду с мусульманами и иудеями. Антилатинская полемика, начатая в середине IX в. патриархом константинопольским Фотием, в значительной степени активизировалась после раздела церквей в 1054 г., и уже во второй половине XI – начале XII вв. вылилась в написание ряда антилатинских полемических произведений<sup>62</sup>, найдя широкое отражение и в древнерусской литературе полемического и епитимийно-канонического характера<sup>63</sup>. Две наиболее авторитетные фигуры этого времени: митрополит киевский Георгий и игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий – стали активными участниками этой полемики.

В недавно опубликованном по списку XV в. сборнике исповедальных правил и норм под названием *Нѣвѣдомы(х) словесъ. нзложено Гевургіемъ. мнтрополнто(м) Кіевськымъ. Германъ нгоумену въпрашающа. вномъ повѣдающа*<sup>64</sup>, встречаем запреты образа:

нѣ подобае(т) оубо оу латынн комканіа прїнматн  
или нѣ достонтъ в латынстѣн цркви стоатн н пѣніа н(х) слочшатн<sup>65</sup>.

А. А. Турилов относит появление этого памятника к третьей четверти XI в., поскольку митрополит Георгий, грек по происхождению, занимал кафедру в Киеве с 1061/62 по 1075 гг. Авторству Георгия принадлежит также *Полемика с латиной*<sup>66</sup>, произведение полемического жанра, более пространно повествующее о ложности латинской веры.

По схожему образцу написаны и *Вопрошания благоверного князя Изяслава о латинянах*, и *Слово о вере христианской и латинской*. Но если в *Неведомых словесах* и *Полемике с латиной* митрополита Георгия и *Правиле церковном* его преемника на киевской митрополичей кафедре – Иоанна II (1076/1077 – 1089)<sup>67</sup> авторы в критике латинского обряда ограничивались древнерусскими соответствиями греческой богословской терминологии, то *Слово о вере христианской и латинской*, помещенное в *Паисиевском сборнике*, называет православных, благосклонно относящихся к католикам и поддерживающие с ними тесные контакты, «двоверцами»:

62 Бармин А. В. Греко-латинская полемика XI – XII вв. (опыт сравнительного рассмотрения и классификации). *Византийские очерки*. М., 1996. С. 101-115; Бармин А. В. Слово “Об опресноках” Иоанна Клавдиопольского. *Византийские очерки*. СПб., 2001. С. 141-166.

63 Попов А. *Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI – XIV в.)*. М., 1875.

64 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание». *Славяне и их соседи*. Вып. 11. *Славянский мир между Римом и Константинополем*. М., 2004. С. 261-262.

65 Там же. С. 240, 241.

66 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. II. С. 278.

67 Там же. С. 77-86.

аще ли науче(т). непрестанно хвалн(т). и свою і уюю [веру. – Н.Х.] то вѣрѣаеть(с) таковыі •ѣ•вѣрѣць. блнзъ естъ ерєсн... аще ти ре(у)ть прець сню вѣрѣ і вноу ѣъ далъ є(с). ты же уа(д) рцн то ты крнвоѣрєнѣ мнншн ѣа •ѣ•вѣрѣна. то не слышншн (л) ѡканнє рѣзѣврѣченє злына вѣрѣы. писанье глѣть єдннз ѣъ єднна вѣрѣа<sup>68</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что авторами упомянутых поучений в первых двух случаях были греки: митрополиты Георгий и Иоанн II, а в последнем – славянин. Естественно, при условии отсутствия в греческом языке понятия, аналогичного ‘двоеверию’, никто из писателей греческого происхождения его не использовал. Встречается это слово лишь в произведении, гипотетически принадлежащему перу Феодосия, который, возможно, вообще не знал греческого, но, несомненно, был хорошо знаком со славяноязычными текстами *Кормчей книги* и *Слов Григория Богослова*. Не менее показательна и аргументация автора относительно именования лиц, посещающих католическую службу «двоеверцами» (блнзъ естъ ерєсн), то есть термином, без сомнения, заимствованным из славянского перевода антиеретических поучений. Но уже второй случай использования термина: мнншн ѣа •ѣ•вѣрѣна – ярко иллюстрирует этимологизацию книжного болгарского слова через «два + вера».

Авторство Феодосия Печерского – действительно сложный вопрос<sup>69</sup>, прямо не затрагивающий проблематику данного исследования. Тем не менее, следует отметить, что по стилю написания и *Вопрошания благоверного князя Изяслава о латинянах*, и *Слово о вере христианской и латинской* принадлежат славяноязычному автору. В период начала бурной антилатинской полемики на Руси, слово ‘двоеверие’ становилось актуальным и одновременно емким. При условии восприятия католического обряда как «отдельной веры» оно превращалось в новое, однако чрезвычайно уместное в данной ситуации, понятие. Показателен пример его использования в *Слове о казнях Божиих*<sup>70</sup>. Памятник также приписывается Феодосию Печерскому, но, как и в предыдущих случаях, под знаком вопроса. К тому же, до нас оно дошло в ярко компилятивном виде в списках конца XIV – XV вв. В тексте поучения ‘двоеверие’ применено для обозначения иноверия, чужой веры:

сѡвращающе(с) на іновѣрѣє. і прѣще(с) по уюжеі вѣрѣ. і хвалѣще уююю вѣрѣу. і •ѣ•вѣрѣє любѣще с тѣмн ннколн (ж) мнра дѣржа(т)<sup>71</sup>.

Описания же суеверий и древних языческих традиций объединяется в здесь лишь с эпитетом «поганый»:

68 *СдрЯ*. Т. III. С. 112.

69 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. I. С. 158-159.

70 Сочинения преп. Феодосия Печерского, в подлинном тексте, пригот. к изд. еп. Макарием. *Учёные записки II Отделения Академии Наук*. 1856. Вып. 2. С. 193-197.

71 *СдрЯ*. Т. III. С. 112.

се бо не поганьскн живем. аще въсрацемъ вѣрующе. аще бо кто оусрацеть чернорнца. то възвращаетьса. нан едннець. нан свнню. то не поганьскнн ан есть се<sup>72</sup>.

Использование термина ‘двоверцы’ относительно православных, посещающих католические службы, наблюдается и в более четко датированной *Новгородской Кормчей 1280 р.*, в епитимийно-каноническом тексте *Вопрошания Кирика к Нифонту* (1130 – 1156), куда включен запрет носить детей к фряжскому попу на молитву, поскольку это ‘двоеверие’:

а вже се носнлі к варлжьскомуу попу дѣти на млтвому ·҃· нѣ(д) впнтемые ре(у) зане же акы двовѣрци соуть<sup>73</sup>.

Показательно, что аналогичный запрет ходить в католическую церковь в *Неведомых словах* не содержит подобных обозначений. Его текст ограничивается лишь подчеркнуто резким разделением христиан обоих обрядов. Сам памятник довольно ясно указывает на знакомство Нифонта с произведениями «митрополита Георгия» и «Федоса», что в сумме с идентичностью жанра произведений свидетельствует об их вероятной связи<sup>74</sup>. Более поздние использования термина ‘двоеверие’ относительно христиан, недостаточно четко разграничивающих оба обряда, зафиксированы в списках XVI в., они дословно повторяют текст статьи *Вопрошаний Кирика*<sup>75</sup>, а значит, используют его в качестве одного из источников.

*Слово некоего христолюбца*, широко известный и часто цитируемый памятник, занимает совершенно обособленную позицию на фоне остальных произведений, содержащих слово ‘двоеверие’. Это первый и единственный текст, где понятие ‘двоеверие’ соотносится с языческими верованиями, что подчеркивает нетипичное использование слова и одновременно свидетельствует о потере его первоначального значения. Такое превращение могло произойти лишь при условии постепенного изменения отношения к язычеству как «поганству», «идоложертвованию» и зачисления его к разряду «веры». Этот процесс хорошо прослеживается в сборниках епитимийно-канонических правил. Если в п. 20 *Неведомых словес* идет речь о наложении епитимии за попытку обратиться в ересь, то более поздние варианты таких сборников (XIV – XVI вв.) расширяют запрет на иноверье вообще, в частности, на иудаизм и «поганскую веру»<sup>76</sup>. То же самое встречается и в расширении запретов п. 92 *Неведомых словес*, изначально наставляющий христиан не брать изготовленные иудеями продукты питания, а в дальнейшем подоб-

72 ПСРЛ. М., 2001. Т. 2. Ст. 159.

73 СДрЯ. Т. III. С. 112.

74 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского. С. 221-224.

75 СРЯ. М. 1977. Вып. 4. С. 184.

76 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского. С. 237.

ные запреты распространяются также на латинян и поган, причем на первом месте стоит именно обозначение «поган»<sup>77</sup>. Лишь с расширением значения понятия ‘вера’ в XIV в. на язычество стало возможным использования понятия ‘двоеверие’ в значении принадлежности к двум верам именно касательно христианства и язычества, а не православия и католицизма, как было ранее. Наиболее ярко атипичность значения ‘двоеверие’ в *Слове христоролюбца*, подчеркивается еще и тем, что среди большого количества других древнерусских поучений с элементами антиязыческой полемики<sup>78</sup>, ни одно из них не употребляет слово ‘двоеверие’, в то же время часто приводя иные определения:

словомъ нарѣваютьсѧ крѣтнѧни, а поганьскѧ живущѧе;  
токо слытнемъ хрѣстианѧе. а по житію еланни и пр.<sup>79</sup>.

Наряду с наличием сложной компилятивной структуры, памятник к тому же не имеет четкой датировки. Е.В. Аничков выделил несколько этапов редакторских правок, сильно повлиявших на ее содержание<sup>80</sup>. Однако даже в определенном им «первоначальном» варианте, *Слово* – лишь отрывок сборника поучений неизвестного автора. Оно включает заверченный текст поучения рядовой пастве против идоложертвования, по ремарке самого же автора «написанное в конце жизни», а также отрывок другого поучения к «попам и книжникам», начало которого было утрачено еще в древности и позднее лишь дополнено при помощи цитат из *Ветхого Завета* (3-я кн. Царств 18: 40; 19: 10) редактором. Именно последнему и принадлежит заглавие: слѡдъ нѣкоего хрѣтѡлюбца. н ревнителя по правон вѣрѣ<sup>81</sup>, а также начало, где от третьего лица объясняется тема поучения: ꙗко же нѣкъ фезвитаннѣ. заклавы нѣрѣѧ н жерца н дольскѧѧ ѡнслоуъ Т нже рѣ ревнѣѧ поревновахъ по гн вседержителѧ тако н се(1) крѣтъаннѣ не мога терпѣти крѣтъанъ (во) дво(е)вѣрно живущѧ<sup>82</sup>. Время редакции дефектного текста оригинального древнерусского поучения, очевидно, ранее второй половины XIV в., поскольку он уже присутствует в сборниках конца XIV в.: *Паисьевском* и *Златой Цепи*. В то же время, сложно предположить, чтобы начало произведения и имя далеко не рядового автора поучения «попам и книжникам» были безнадежно утрачены ранее середины XIII в., что датирует наиболее вероятное время редакции *Слова* все же послемонгольским временем.

77 Там же. С. 250-251.

78 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II.

79 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 159; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 68, 61.

80 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 26-49.

81 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 41

82 Там же. С. 41.

Приходится констатировать, что общепринятый в современной историографии термин 'двоеверие', для многих исследователей выступающий оригинальным древнерусским определением сосуществования христианства и язычества на протяжении длительного периода после христианизации Руси, на самом деле отражает лишь его «расширенное» понимание книжниками послемонгольского периода, связанное с постепенной потерей язычеством определения «поганство», «идоложертвование» и причислением его к разряду альтернативной «веры».

Переводной по своему происхождению термин 'двоеверие', изначально использовавшийся болгарскими книжниками как калька для обозначения понятий образца '*различаться*' или '*сомнение / неопределенность / двузначность*', в древнерусской церковной литературе приобрел совсем иную смысловую нагрузку во второй половине XI – первой половине XII вв. В условиях антилатинской полемики он был применен уже в значении '*шаткости / нетвердости православной веры*' относительно католицизма. И лишь в конце XIII – первой половине XIV вв. термин 'двоеверие' в первый (и на данный момент единственный) раз был употреблен анонимным редактором *Слова некоего христолюбца* для обозначения христианско-языческого синкретизма. Поучение относилось к разряду часто копируемых в церковных сборниках произведений, откуда 'двоеверие' в значении «соединения христианства и язычества» и было позаимствовано исследователями восточнославянских верований второй половины XIX – начала XX ст., и откуда он перешел в наследство к современной исторической науке.

### Тематика «антиязыческих» проповедей

В условиях невозможности для основной массы населения читать дома *Святое Писание*, проповеди священников были единственным способом просвещения в вопросах веры. Н.М. Гальковский, исследуя процесс христианизации древнерусского общества, пришел к выводу, что большую роль в сохранении суеверий играла традиционность жизненного уклада, с одной стороны, и отсутствие реальной просветительской деятельности, с другой<sup>83</sup>. В таких условиях тематика сборников поучений должна была адекватно реагировать на злобу дня и одновременно отражать особенности религиозной ситуации в тот или иной исторический период.

Многочисленные слова и поучения, предназначенные для приходской аудитории, бытовали не одно столетие, переписываясь из сборника в сборник. Тексты во время копирования, при сохранении общей структуры, часто дополнялись, разбавлялись вставками, иногда сохраняя общий смысл отрывка, менялись короткие фразы или отдельные слова. Подобная замена

83 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С. 256-259.

терминологии во многих случаях отражала изменение насущности фразы и фиксировала смену обличительных приоритетов.

Б.А. Рыбаков обратил внимание на *Слово св. Григория*, повествующее о почитании языческих культов славянами:

словенѣ науаан трапезоу ставити. родоу н рожаницамъ. переже пероуна бгѣ нхъ. а преже того калан трѣбы оупнремъ н берегинамъ. по стѣмъ крщенн. пероуна ѿрннѣша. а по хѣ га бгѣ ѡшаса. нъ н нина по оукраинамъ нхъ. молатса проклатомоу бгѣоу нхъ пероуноу хърсоу. н мокошн. н внаамъ. нъ то творатъ акы штан. сего же не могутса лнштн. наченше въ поганьствѣ. даже н доселе. проклатого того ставленна. вторъна трапезы родоу н рожаницамъ<sup>84</sup>.

В этом отрывке он увидел созданную древним книжником периодизацию язычества: культ упырей и берегинь → культ Рода и рожаниц → культ Перуна → существование язычества по оукраинамъ после принятия христианства. Исследователь взял изложенную схему на вооружение, акцентировав, в свою очередь, внимание на том, что в истории эволюции языческих верований наблюдается не последовательная смена устаревшего новым, а наслаивание нового на сохраняющееся старое<sup>85</sup>. Схема вполне логична и прямо вытекает из слов древнего автора, за исключением ситуации после принятия христианства.

Из текста не вполне ясно, чего же именно не могутса лнштн: поклонения проклатомоу бгѣоу нхъ пероуноу хърсоу. н мокошн. н внаамъ или же проклатого того ставленна. вторъна трапезы родоу н рожаницамъ. К тому же, по опубликованным спискам<sup>86</sup> видно, что в четырех разных редакциях *Слова св. Григория: Паисъевском сборнике* конца XIV в., рукописи XV в. Новгородской Софийской библиотеки, *Чудовском списке* XVI в. и *Кирило-Белозерском* XVII в. – авторы видели некоторую разницу в истолковании выражений трѣбы класть и ставити трапезоу. В *Паисъевском сборнике* встречается трѣбы класть во всех случаях описания древних неславянских божеств, а также перед упоминанием славянских «рода и рожаниц» и «упырей и берегинь», а выражение ставленна. вторъна трапезы стоит только после рассказа о недобрых христианах, которые все еще придерживаются древних обычаев. В *Чудовском* и *Кирилло-Белозерском* картина выглядит аналогично. А вот автор текста из Новгородской Софийской библиотеки употребил понятие трѣбы класть во всех тех же случаях, что и остальные, за исключением одного. Так же, как и в отрывке об обычае рожаничных трапез уже в христианское время, он

84 Там же. С. 24-25.

85 Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси*. С. 755.

86 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 24; Зубов М. І. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. С. 322.

записал такой способ почитания рода и рожаниц и в упоминании о древних славянских культурах.

Текст *Паисиевского сборника* Н.М. Гальковский считал наиболее ранним<sup>87</sup>. Он происходит от протографа, который еще четко различает понятия «требокладение» и «ставленья трапезы». Первое, несомненно связанное с идолопоклонничеством, соотносится у него с языческим периодом, второе же, отнесенное к разряду праздничных традиционных ритуалов, продолжает существовать уже в его время. *Новгородский список* в сравнении с *Паисиевским* сильно разбавлен вставками, с помощью которых автор старался более детально объяснить смысл написанного. Поскольку для него языческие реалии были уже менее понятными, чем для автора начального текста, а традиции рожаничных трапез, наоборот, хорошо известны, он по своему рассуждению заменил *трѣбы* *клать* на *ставнть* *трапезу* в эпизоде о языческом культе рода и рожаниц. Во всяком случае, это может свидетельствовать не о сохранении до христианского времени языческих культов с жертвоприношениями, а скорее в пользу бытования праздничных застольных традиций.

Подобная смена терминологии наблюдается и в других поучениях, в частности в упомянутом выше *Слове некоего христолюбца*. Н.М. Гальковский учел в публикации 15 списков поучения<sup>88</sup>, показательно отражающих смену смысловой нагрузки выражения *клать* *трѣбы*. В наиболее раннем среди остальных тексте *Златой Цепи* в эпизоде о почитании языческих божеств говорится: *глють бо невѣгласнн то все мнать бѣзънамѣ н тако кладѣуть нмъ трѣбы*<sup>89</sup>. В более поздних списках встречаем вариации: *покладывають н(м) трѣбы н корован молатъ* (по тексту *сборника XV в.* из Новгородской Софийской библиотеки); *корован нмъ молатъ* (по тексту *XV в.* из собрания митрополита Макария); *покладывають н(м) трѣбы н корован ломн(т)* (в списке *XV – XVI в.* из Чертковского собрания и еще более позднем тексте *Златоустника XVII в.* из Московской Синодальной библиотеки)<sup>90</sup>.

В контексте приведенного отрывка из *Слова св. Григория* обращают на себя внимание еще три момента:

1) *оукраина* – территория, где даже несколько столетий спустя после крещения Руси было возможным проведение языческих обрядов. Вероятно, для древнерусского автора это были места, которые можно было бы назвать «глубинкой», где мало заметны изменения, проходящие в это время в центральных районах, и, соответственно, где население более консервативно и предано традиции. Конечно же, нельзя утверждать, что в таких местах сов-

87 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 17-21.

88 Там же. С. 36-37.

89 Там же. С. 41.

90 Там же. С. 45.

сем не происходит никаких изменений, но здесь они имеют свою специфику. Основная проблема – это различие собственно славянских (например, вятских) и финно-угорских окраин, на полуязыческий статус которых довольно часто указывают авторы летописи.

2) выражение *акы втан* явно не свидетельствует в пользу открытого языческого богослужения. Тайное проведение *служб ндольскнхъ* ясно говорит об официальной христианизации тех территорий, где подобные ритуалы могли иметь место. Однако собственно *службы ндольскне* не были массовым явлением. Многочисленные древнерусские *слова и поучения* специально подчеркивают несознательный характер *двоевѣрно живущнхъ*:

в крестыанствѣ соущѣ, а не вѣдають, что есть крестыанство; словомъ нарѣчѹющесеа крестныанѣ, а поганьскы живѹщѣ мнѹше са крѣтыане. а поганьская дела творѹще<sup>91</sup>

Предметом гневной критики проповедников при этом чаще всего выступает не действительно редкое тайное почитание языческих богов, а открытое соблюдение христианами бывших языческих праздников: *нгръ бѣсовьскнхъ*, *еже есть пласанье, гомденье, пѣснн мнрѣскнн* и жертвы *ндольскнн*, которые, как известно, так и не смогла искоренить православная церковь. При этом жертвы *ндольскнн* чаще связаны у древних авторов не с действительно языческим ритуалом жертвоприношения, а с обычаями праздничных застолий:

не тако же зло творимъ просто но ꙗ смѣшдемъ нѣкнн чыстннн мѣтвы со проклятнмъ моленьемъ ꙗдольскнмъ нже ставѹть анше трапезы кутннннн законьнаго обѣда нже нарнцѹютьсѣ незаконьнаѣ трапеза, мѣннмаѣ рѣдчѣ н рожаннцамъ н в гнѣвъ Богу.<sup>92</sup>

3) *доселе* – слово, указывающее на некоторый порядок вещей, соответствующий времени написания произведения. Для *оукраины* такая ситуация даже на момент переписывания поучения (XIV – XVI вв.) еще вполне возможна. Подтверждением этому служит упоминание о том, как патриарх Иов хвалил царя Федора Ивановича за проведение тотальной христианизации в северных районах России: *ндеже быша ельнннская капница, тамо божественные церквн*<sup>93</sup>. И. Левин акцентирует внимание на том, что в древнерусском государстве значительную часть населения составляли неассимилированные финно-угорские, балтийские, иранские, тюркские народы, еще не принявшие христианскую веру. Причем по мере того, как эти народы крестились и ассимилировались среди славяно-русского субстрата, расширение территории государства неизменно гарантировало существование других языческих племен на территориальных и социальных *оукраинах* древнерусского общества, делая существование таких поучений неизменно актуальным<sup>94</sup>.

91 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 34, 40, 87, 94-95.

92 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. С. 43.

93 *ПСРЛ*. М., 1910. Т. 14. С. 9-10.

94 Левин И. *Двоеверие и народная религия*. С. 20-21.

Наиболее уязвимы в этом плане были Ростово-Суздальская, Рязанская, Новгородская земли, где, собственно, летописями и зафиксировано наибольшее количество мятежей «волхвов». Из славянских же племен продолжительней всего, до XII в., сохраняли культурную обособленность вятичи. Длительный и поэтапный процесс христианизации таких территорий ярко описан в *Сказании о построении града Ярославля*<sup>95</sup>.

Далекая оукраина, если она в то время была еще полностью языческой, мало нуждалась в подобного рода поучениях, ведь их авторы обращаются уже к христианизированной аудитории. Так что, вероятнее всего, проблема касалась ближних, славянских, окраин и состояла именно в обычае проклятого того ставленна. Вторым трапезы роду и рожанцам, которое автор приравнивал к ндольскому служению, стараясь объяснить их нехристианскую сущность<sup>96</sup>, а также многих иных:

- традиционных ритуалах, согласно которым:

въ стѣн велнкнн четвертокъ повѣдають мрътежимъ маса и маeko и анца. и мзыльница топла<sup>т</sup> и на пещь льютъ. и попѣ посреде съпляютъ слада радн и глѣють мзынтеса;  
 чesновнтокъ бѣмъ творать. егда же об кого пнръ боу(д)ть тогда же и кладуть въ ведрѣ и въ уашн и тако пють веселшеса;  
 а огнь бѣгъ егда съхне жнто. тогда спорзыню творнтъ. того радн уканынн. полуднье утють. и кланяются на полуднѣ вебратнше;  
 водаць невѣстоу на водоу даюуе замочужь. и уашю пнють бѣсомъ. и кольца мечють в водоу и поясы;  
 водоу къ коутын за оупо(ко?)ннѣн и ставлають на столци;  
 сметье оу воротъ жгють в велнкнн четвергъ. молваще тако оу того огна дша прнходаще огрѣваются<sup>97</sup>;

- суевежном почитании низших мифологических персонажей:

коурата. таже на жертву ндоломъ рѣжются. нннн въ водахъ потаплаемн сътъ. а нннн к кладѣземъ прнносаше молатса. и в водоу мечють а дрочзнн подъ ввнномъ. и в повѣтѣхъ скотьахъ молатса... и коутноу бѣ и велѣ бѣгынн. и ндрѣю. и обнлоухѣ и скотноу бѣгоу. и попоутннкоу и лѣсноу боу. и спорзынамн и спѣхоу;  
 а дрочзнн огнѣнн и каменню и рѣкамъ. и нстоункам. и берегынамъ. и въ дрова<sup>98</sup>;

- иных многочисленных жизненных суевериях:

вѣроуютъ въ сны. въ кошъ въ оустрачу. въ оурокуы. въ ворожю. въ кобенне. и наоузъ носать. и на дѣтн важаютъ;  
 ножемъ крѣтатъ хлѣбъ. а пнво крѣтатъ уашню;

95 Приводится по: Писаренко Ю. Г. *Велес-Волос в язычицькому світогляді Давньої Русі*. К., 1997. Дотаток I. С. 235-238.

96 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 86-89.

97 Там же. Т. II. С. 15, 41, 25, 35, 34.

98 Там же. С. 33-34, 60.

- н пнво вараше соль сыплютъ в кадъ. н оуголь мечють;  
 н чѣресъ огнь скачють. колн громъ грнмнтъ<sup>99</sup>;
- прибегании к помощи волхвов, чародеев, «баб богомерзких»;
  - врачевании<sup>100</sup>;
  - соответственных праздничных сопровождениях:  
 боубеньнаго плесканна. свнрнлннн звочн. пласанна. сотонна,  
 • н нна многая же оутѣхъ — елннскына любве, безумное пыанство<sup>101</sup> и т. п.

Из рассмотренных примеров следует, что обличению древних авторов подвергались, как несовместимые с христианским мировоззрением четыре категории вещей. Во-первых, несомненное возмущение вызывало следование древним традициям и праздничным обрядам, а также связанные с некоторыми из них соответствующие действия, на первый взгляд, не содержащие никакой крамолы, но определенным образом противоречащие христианской морали: песни, пляски, хороводы, музыка. Во-вторых, такое же естественное неприятие вызывало почитание разнообразных вѣсковъ: домовиков, овинников, леших, водяных, подорожных, навий, берегинь и пр. В-третьих, недопустимым считалось не только прибегание к помощи волхвов, кудесников, чародеев, «баб богомерзких», но и лекарей, знахарей, травников. И, в-четвертых, осуждалось огромное количество суеверий, причисляемых к домашней магии.

Поучениями осуждались не только традиции с действительно языческим подтекстом, но и многое в поведении людей, по мнению книжников, несоответствующего образу «доброго христианина» (шумное празднование, чрезмерное веселье, пьянство, прелюбодеянье и т. п.). Даже игра внрнчьемъ, н шахы. н лѣкы. н тавлен считались недопустимыми, пусть и не имеющими прямого отношения к язычеству.

Упоминания же о почитании языческих богов (не путать с мифологическими персонажами низшего уровня) в поучениях относятся либо к окраинам государства, еще не забывшим своих прежних богов (одно-два поколения), либо к прошедшему времени, либо к аналогиям с античными богами, взятыми из византийских поучений, либо ограничивается лишь упоминанием имен богов, да и то нечетким. Все это наталкивает на мысль, о том, что сами авторы наставлений кроме собственно имен древних богов ничего о них конкретно сообщить не могли. Например, автор *Слово и откровение святых апостолов* называет Перуна, Хорса и Траяна эллинским, кипрским и римским царями, позднее обожествленными. Он говорит еще, что были и другие, но, очевидно, за неимением информации

99 Там же. С. 34, 35.

100 Там же. С. 121-138.

101 Там же. С. 22, 23.

более конкретно ничего не сообщает<sup>102</sup>. В то же время, о разнообразных суеверных традициях книжники могли говорить достаточно подробно. Следуя тексту и содержанию византийских прототипов, они старались изобразить ситуацию применительно к обществу своих соотечественников. Упоминания древних славянских богов в таких текстах зачастую соседствует с ретроспективным описанием античных богов, и может являться как данью традиции составления подобных сочинений, так и нагнетанию психологического момента, усиливающего осознание несправедности всего нехристианского (суеверный человек сродни идолопоклоннику). К тому же, упоминания о службах народных в поучениях чаще применяется не к рассказу собственно о славянских богах, а как раз о существующих обычаях, традициях и суевериях.

По отношению ко всем категориям нехристианских действий мы находим в текстах конкретный способ применения и объяснения. Все перечисленные категории обличения касались той стороны жизнедеятельности человека, отражения которой новообращенные христиане не могли найти в постулатах православия. Человеку, привыкшему четко следовать традиции, нужен новый заменитель этой традиции, иначе он просто будет повторять привычные действия. Если из поколения в поколение передаются стереотипы норм поведения в определенных ситуациях, люди воспринимают это, как необходимое дополнение к ним, и продолжают их придерживаться в большинстве не потому, что сознательно отменяют христианское мировоззрение, а потому, что последнее не содержит подобной схемы, смоделированной в соответствии со своими нормами и принципами. Уже А.П. Шапов объяснял синкретический характер мировоззрения древнерусского общества не только результатом объединения языческих и христианских взглядов на мироустройство, но и в значительной степени неосведомленностью в тонкостях христианской обрядности и заменой их хорошо известными языческими<sup>103</sup>.

Сами авторы поучительных проповедей, называя свою аудиторию христианской, обращали внимание более просвещенной части населения на необходимость разъяснения несоответствия некоторых традиционных действий христианскому вероучению:

не токмо же то творять не<sup>е</sup>жн но и въжн попове и кнжннцн. аще ли того не творять  
въжн да пють и ѣдять молебное то брашно. аще ли не пють не ѣдять. да видять  
дѣланнѣ нхъ злѣа аще ли не видять да слышать и не хотять нхъ погунти<sup>104</sup>.

102 Там же. С. 51-52.

103 Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями. С. 40-42; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С.142.

104 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С. 41-42.

Н.М. Гальковский обращал внимание на то, что суеверия и языческие традиции так долго сохранялись в жизни простого народа не вследствие «упрямого нежелания жить по-христиански», а вследствие отсутствия просвещения, которое приходит в Россию только со времен Алексея Михайловича<sup>105</sup>.

Различные обрядовые действия, когда-то связанные с магическим ритуалом, со временем теряли свой символический подтекст и превращались просто в традицию. Ритуальные же запреты становились суевериями. Похожие процессы исследователи отмечали у всех христианских народов<sup>106</sup>, так что вывод А.Я. Гуревича относительно степени христианизации западно-европейского общества вполне соотносим и с древнерусским:

то «язычество», в котором приходские патеры обвиняют паству, весьма условно; раз уж люди посещают церковную службу, ходят на исповедь и способны прочитать символ веры..., трудно не считать их христианами<sup>107</sup>.

### Вопрос адекватности термина «двоеверие»

Традиционное использование термина ‘двоеверие’ относительно мировоззрения древнерусского населения XI – XIII вв. создавало серьезные проблемы при попытке его классификации. С одной стороны, употребление компонента «вера» свидетельствовало о религиозном мировоззрении, с другой, компонент «двое» приближал его суть к политеизму.

Такая совокупность противоречила представлениям и *мифологической*, и *религиозной* школ. Христианин верит в Бога и отвергает существования других божеств, носитель же мифологического мировоззрения, признавая существование Иисуса Христа, просто причисляет его к пантеону языческих божеств и, естественно, является никем иным, как язычником. Ярким примером подобного отношения может служить личность римского императора Александра Севера (222 – 235 гг.), известного широтой своих взглядов и собравшим у себя в ларарии статуи богов со всех уголков империи, в том числе и статуи Христа и Моисея<sup>108</sup>.

Древнерусские поучения в целом повторяют антиязыческую риторику *Библии* и византийских поучений, осуждая абстрактное «идоложертвование». Более конкретные древнерусские примеры сводятся к бытовой и обрядовой

105 Там же. С. 309.

106 Голубинский Е. Е. *История русской церкви*. Т. I. Полов. II. С. 875; Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. *Собр. соч.* Т. 8. Вып. 1. Пг., 1921. С. 11, 12.

107 Гуревич А. Я. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 49.

108 Кулаковский Ю. А. *История Византии*. СПб., 1996. Т. I. С. 97.

магии, демонизму, отдельным анимистическим культам и культам предков. Перечисленные признаки характерны как для анимистического, так и мифологического мировоззрений, однако последний, полностью вобрав в себя начальные анимистические представления, существенно отличался наличием новых черт, в первую очередь, высших божеств.

За исключением отредактированного в XIV в. *Слова св. Григория*, о поклонении славянским языческим богам ни одно из поучений более не вспоминает; нет в древнерусской литературе и какого-либо иного заметного массива информации о языческих богах, характеристики которых обычно не отличаются от хрестоматийного текста *ПВЛ*. Не более, чем художественными заимствованиями из древних былин, были и уникальные мифологические вставки *Слова о полку Игореве*, существование которых прозрачно объясняет запреты антиязыческих поучений на обрядовые песни и танцы, а также запреты выступлений скоморохов. Эта картина резко контрастирует с синхронной ситуацией на Севере Европы, где предания о языческих богах органично перешли к литературному наследию скандинавских христианских стран.

Приходится констатировать, что переход от мифологического к религиозному христианскому мировоззрению на Руси произошел в намного более резкой форме, чем у скандинавов. Между тем уничтожение пантеона высших богов и его замена на христианскую Троицу не повлияли кардинальным образом на мощный пласт древних анимистических представлений, борьба с которыми началась намного позже, и в итоге завершилась фактическим поражением православной церкви.

Значительная часть «поганских» привычек древнерусского населения, осуждаемая поучениями, не просто сохранилась, но и частично трансформировалась в традиционные современные православные обряды: освящать колодцы и источники, хлеб и праздничную выпечку, крестить пищу, готовить кутью и коливо, поминать умерших, оставлять для них еду, праздновать Коляду, Ивана Купала и пр. Другая часть успешно сохранилась и без адапции<sup>109</sup> церковью: гадания, заклинание хворей, низшая демонология.

Как справедливо отмечали многие исследователи, византийское православие ко времени христианизации Руси уже включало целый ряд подобных анимистических элементов, оставленных в наследство эллинистической культурой. Именно из Византии на Русь попали амулеты-«змеевики», кресты-реликварии, мощи, «чудотворные иконы», что, не вызывая никаких сомнений в их «истинной православности», закладывало веру в

109 Термин *адопция* (от лат. *adoptio* – усыновлять, брать, принимать, перенимать) выглядит более адекватным относительно передачи сути некоторых синкретических процессов, чем часто употребляемое *адаптация* (от лат. *adapto* – приспособлять, прилаживать, устлавать).

существование особой «христианской магии». Византийская живопись и торевтика принесли на Русь образы целого ряда фантастических существ, которые, вместе с проповедями русских священников против «бесов», лишь укрепляли веру населения в их существование, составляя особую «христианскую демонологию» Руси.

Подобные анимистические представления и вера в магию, которые, собственно, и заложили базис для образования религии, сейчас присущи всем мировым религиям, а значит, анимизм и магия оставались и все еще остаются активными составляющими религиозного сознания. Все это позволяет уверенно классифицировать мировоззрение населения Древней Руси именно как религиозное.

Сложнее с определением культурологическим. Н.И. Толстой, актуализируя проблему античного наследия в древнерусской народной культуре, предложил даже ввести термин «троеверие» для определения гетерогенных истоков единой славянской культуры: фольклорных, античных и христианских<sup>110</sup>. Таким образом он старался акцентировать внимание на том, что собственно христианство на Русь пришло уже в «двоеверном» виде.

Еще Н.И. Костомаров отмечал, что «не найдется двух народов, у которых религия была бы принимаема к сердцу совершенно одинаково, без малейшего развития, как бы ни были они близки между собою по условиям характера и жизни»<sup>111</sup>. Следует признать, что христианства, как совокупности обрядов и представлений, никогда не существовало в чистом виде. С самого начала своего распространения оно неизменно накладывалось на уже существующую систему верований того или иного общества. Подоснову же собственно *Ветхого Завета* довольно ярко осветил Дж. Фрэзер, показав, что в целом ряде библейских сюжетов можно найти фольклорные аналогии миропредставлений многих народов<sup>112</sup>. Христианство, оформившись на ветхозаветной основе, произвольно вобрало в себя и более древние элементы. Распространяясь в различных обществах, оно, несомненно, несло в себе определенный «багаж» в виде такой фольклорной подосновы, причем уже в сильно завуалированном виде. Возможно, именно она и обусловила дальнейший интернациональный облик христианства.

Чтобы отобразить все элементы в составе синкретического мировоззрения, древнерусское «двоеверие» можно было бы назвать даже не «троеверием», как предлагал Н.И. Толстой, а, как минимум, «пятиверием», беря во внимание христианское евангельское вероучение, ветхозаветные мировоззренческие основы, влияние византийской традиции, основанной на античном наследии, и собственно древнерусское язычество, включающее

110 Толстой Н. И. *Избранные труды*. М., 1998. Т. 2. С. 430.

111 Костомаров М. И. *Слов'янська міфологія*. С. 50.

112 Фрэзер Д. Д. *Золотая ветвь*. М., 1989.

элементы славянские, скандинавские, финно-угорские. Проблема использования подобных определений состоит в другом: элементы верований и мировоззрения являются частью значительно более широких культурных традиций, поэтому речь идет на самом деле не о **многоверии**, а о **многосоставности** или **многослойности** древнерусской культуры. Однако здесь подразумевается не предложенная Б.А. Рыбаковым простая схема последовательного напластования новых языческих культов на более древние<sup>113</sup>, а скорее схема, предложенная В. П. Даркевичем, – синхронный срез пластов древнерусской культуры, находящихся на различных стадиях развития: новаторской и преемственной<sup>114</sup>.

Христианство – религия, в основе которой лежит одна единственная идея, уверовав в нее человек становится христианином. Язычество же (а в особенности в форме анимизма, присущего славянским народам) в своей всепроницаемости и благодаря поразительному свойству делиться на тысячу мелочей охватывало всю повседневную жизнь человека. В момент христианизации общество совершает переход от мифологического сознания к религиозной идеологии; обе категории при этом – суть разного порядка. Христианство, заместив основу веры – многобожие на монотеизм, не могло охватить своей обрядностью все прикладные аспекты жизни человека, поскольку *a priori* не содержало большого количества из того, чем изобилует язычество. Многие из *традиционных* языческих верований сохранилось и прижилось уже в видоизмененном облике в составе христианского мировоззрения именно благодаря отсутствию собственно христианского аналога (семейная и календарная обрядность, поверья и приметы, бытовая магия), многое нашло воплощение в христианских образах (культы святых-покровителей, священные места и пр.). Образованное синкретическое мировоззрение не содержало параллельные элементы: и христианские, и языческие. Обе системы верований, находясь на разных уровнях развития, привнесли в него что-то свое.

### Выводы

Несмотря на чрезвычайно широкое использование понятия ‘двоеверие’ в научной литературе разных дисциплин и направлений, как термин для научного определения мировоззрения славянского населения Руси XI – XIII вв. он не может быть признан корректным.

Воспринятое из переводных болгарских текстов церковнославянское слово ‘двоеверие’, изначально обозначавшее ‘раздвоенность / сомнение / неопределенность в выборе’, обрело на Руси в XI в. дополнительное значение ‘нестойкость в православии’ в разгар антикатолической полемики.

113 Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси*. С. 755.

114 Даркевич В. П. К вопросу о “двоеверии”. С. 12.

Древнерусские термины 'двоеверие' (*сомнение*) (или 'двоеверцы' (*сомневающиеся*)) в значении '*нестойкость в христианской вере*' по отношению к язычеству было использовано лишь единожды поздним редактором в *Слове некоего христолюбца*, в то время, как для каких бы то ни было проявлений язычества древнерусские авторы других поучений единогласно использовали вариации «поганство», «идолослужение» и пр.

Не отражает термин 'двоеверие' и реальную ситуацию слияния христианских и языческих представлений в мировоззрении древнерусского населения окраин, поскольку главным предметом борьбы антиязыческих древнерусских поучений выступало, на самом деле, не параллельное почитание христианского и языческих богов, а лишь остатки древних анимистических верований и бытовой магии, успешно воспринятых средневековым христианством, как Восточной, так и Западной Европы.

Синкретизм средневекового христианства, наличие в нем мощного пласта представлений дохристианской эпохи, стали понятными еще с началом Реформации. Его исследованию посвящены тысячи работ, а термин 'синкретизм' (мировоззрения, религии, культуры) довольно четко отражает ситуацию, и не требует дополнительного разъяснения, в отличие от отечественного заменителя 'двоеверие', искажающего суть явления.

Інститут археології НАН України

Володимир Ричка

## «Владимиръ на столъ» (Обряд інтронізації в Київській Русі)

Середньовіччя – епоха підвищеної уваги до ритуалу. Церемоніальність являла собою суттєвий елемент політичної культури та соціального життя. Вона передбачала регульовані особливими ритуалами норми публічної поведінки князя (під час громадських зібрань чи урочистостей у місті, на княжому дворі, у церкві), а також і наявність символів у вигляді князівського престолу, одягу та іншої атрибутики<sup>1</sup>.

У даній статті мова піде про процедуру утвердження монарха у його верховних правах володаря – *посіданні великокнязівського престолу*.

Як можна судити з деяких ранніх свідчень (зокрема, Ахмеда Ібн-Фадлана, що уподібнює володаря русів до хозарських реалій), руський князь був наділений атрибутами влади ще з язичницьких часів<sup>2</sup>. Утім, ритуальність двору перших Рюриковичів не варто перебільшувати. Як глава роду і дому князь мав своє звичне місце, на якому він сидів під час громадських зібрань та хмельних учт. З-поміж інших воїнів він на перших порах, напевно, вирізнявся хіба що вбранням та дорогим набором зброї. Як відомо, Лев Диякон як головну ознаку знатності роду язичника Святослава відзначав пасмо волосся, що звисало з одного боку його голої голови; одяг же Святослава мало вирізнявся від інших, хіба що білим кольором і чистотою<sup>3</sup>. Оця білосніжна чистота його вбрання відповідала уявленням візантійців про ідеальний колір, що личить носію верховної (царственної) влади<sup>4</sup>.

Договори першої половини X ст. фіксують початки розвитку княжої титулатури, яка зафіксувала статусні відмінності у середині правлячої

---

1 Свердлов М.Б. Церемониальность как символ княжеской власти в Византии и на Руси в XI – XII веках. *Ad Fontem. У источника. Сборник статей в честь Сергея Михайловича Каптанова*. М., 2005. С. 166.

2 Див.: *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу* [Перевод и комментарии А.П.Ковалевского]. Под редакцией И.Ю.Крачковского. М-Л, 1939.

3 Диякон Лев. *История*. Пер. М.М. Копыленко. М., 1988. Кн. IX. С. 82.

4 Див.: Бибиков М.В. Образ и символика императорской власти в Византии. *Восточная Европа в древности и средневековье: Политические институты и верховная власть. XIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пащуто: Материалы конференции*. М., 2007. С. 20-21.

верхівки. Але легітимність влади київського правителя в язичницькі часи визначалася належністю до харизматичного роду, чиєю “власністю” стала політична влада.

Із прийняттям християнства в кінці X ст. та наступної „візантинізації” придворного життя в Києві, що її дослідники пов’язують із впливами візантійської принцеси Анни, влада київського князя починає дедалі більше сприйматися і висловлюватися в категоріях біблійно-християнської ідіоми. У ряді своїх досліджень А. Поппе послідовно обґрунтовує думку про те, що потрапивши до Києва „цесариця” Анна, як називають порфірородну дружину князя Володимира давньоруські літописи, не вдовольнилася становищем рядової *архонтиси*, а домагалася піднести статус свого чоловіка до рівного їй достоїнства й увінчати його голову царською короною<sup>5</sup>. Між тим, візантійські імператори, як відомо, вкрай неохоче йшли на такі поступки (пор. відоме місце 13 глави *De administrando imperio*, де Константин Багрянородний розвиває ідею божественної заборони на дарування інсигній варварським володарям)<sup>6</sup>.

Подібні домагання знаків царської гідності пред’являли Константинополь, можливо, й київські князі<sup>7</sup>. Значна частина дослідників XIX ст. схилилася до думки про те, що родинне споріднення хрестителя Русі з імператорським двором мало наслідком даруванням йому високого візантійського придворного титулу та відповідних інсигній, зокрема, корони кесаря, якою він коронувався<sup>8</sup>.

5 A. Poppe, “Der Kampf um die Kiever Thronfolge nach dem 15. Juni 1015,” *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50 (1995), 275-296; A. Poppe, “Spuścizna po Włodzimierzu Wielkim. Walka o tron Kijowski 1015-1019,” *Kwartalnik Historyczny* XII, 3-4 (1995), 3-22; Поппэ А. Феофана новгородская. *Новгородский исторический сборник*. №6. СПб., 1997. С.102-120; A. Poppe, „Feophana von Novgorod,” *Byzantinoslavica. Revue internationale des études Byzantines LVIII 1* (Prague, 1997), 131-158; Поппэ А.В. “А от болгарыне Борис и Глеб”. *От древней Руси к России нового времени. Сборник статей к 70-летию А.Л. Хорошкевич*. М., 2003. С. 72-76; Поппэ А.В. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба. *ТОДРЛ*. Т. 54. 2003. С. 304-336.

6 Константин Багрянородный. *Об управлении империей*. (Текст. Перевод. Комментарий). М., 1991. С. 54 – 55.

7 У цьому зв’язку цікаво відзначити зображення Володимирового батька Святослава на одній із мініатюр відомого Мадридського рукопису *Хроніки* Іоанна Скілиці; князь «представлен в венце, в золотой греческой одежде, с длинными русьми волосами, в пурпуровых штанах» (Кондаков Н.П. Греческие изображения первых русских князей. *Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира*. Пг., 1917. С. 14). Утім, подібне зображення контрастує із хрестоматійно відомими повідомленням *Повісті временних літ* та словесним портретом Святослава Лева Диякона. Обидва джерела засвідчують невибагливий військово-польовий побут київського князя та скромність його вбрання. Швидше за все, зображення є даниною художньому канону, якому слідував мініатюрист.

8 Див., напр.: Лебединцев П. В каком виде могут быть изображены св. Ольга и Владимир? *Киевская старина*. 1888, № 5. С. 261; Грушевський М. *Історія України-Русі*. Т. 1: До

Припускали, що на карбованих Володимиром золотих і срібних монетах риси зображення князя можуть бути портретної схожості<sup>9</sup>. Відзначаючи такі оригінальні риси обличчя князя, як грізно насуплені брови, великий м'ясистий ніс, довгі вуса та голене енергійне підборіддя, М.П. Сотникова дійшла висновку про те, що це зображення є найдавнішим руським портретом X ст.<sup>10</sup>

Для теми нашого дослідження особливо важливими є зображення Володимирового вбрання та інсигній влади. На монетах великий київський князь постає з хрестом в руці, вдягнутим у плащ (корзно) з шитим на ньому широким галуном, застебнутим біля правого плеча масивною підковоподібною фібулою. Його голову вінчає вінець або корона, прикрашена каміннями<sup>11</sup>.

За спостереженнями М.Б. Свердлова, корона великого князя зображена майже однаково на златниках і срібниках усіх чотирьох типів:

*посредине венца находится крест, изображенный бусами. Буса, обозначающая нижнюю часть креста, в большинстве случаев находится в ряду бус, означающих украшения короны (камни, жемчуг). По обеим сторонам лица свешиваются подвески, обозначенные точками. На конце подвесок находятся две далеко отстоящие друг от друга бусы. Только на серебряниках II и IV типа подвески кончатся одной бусой, сливающейся с точками, обозначающими нимб. В этом случае или вторая буса тоже скрадывается нимбом, или устранена сознательно, так как в противном случае она должна исказить четкое различие между подвеской и нимбом. Единственным существенным отличием в изображении короны является форма ее на златнике и на серебряниках. На златнике бусы образуют корону сферической формы, а на серебряниках корона линией обозначена плоской, поверху находятся три бусы, средняя из которых есть основание для креста*<sup>12</sup>.

Залишивши відкритим питання про те, чи була корона на златниках зображенням реально існуючого князівського вінця чи просто невмілим зображенням, дослідник натомість впевнено стверджує, що на срібниках Володимира зображено в короні типу імператорських стем. Останні являли собою золотий еластичний обруч, прикрашений коштовним камінням та перлами і зверху покритий дорогоцінною тканиною. Подібна корона зображена на одній із мініатюр *Трірської Псалтирі*, яка передає сцену вінчання Христом-Спасителем князя Ярополка Ізяславича і його дружини Кунігунди:

початку XI віка. Вид. 3. К., 1913. С. 509; Левченко М.В. Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире. *Визант. временник*. 1953. Т. 7. С. 212.

9 Толстой И.И. *Древнейшие русские монеты X – XI вв.* СПб., 1893. С. 16 – 17.

10 Сотникова М.П. Сребреники киевского клада 1876 г. *Нумизматика и сфрагистика*, 1968. № 3. С. 119; Сотникова М.П. *Древнейшие русские монеты X – XI вв.: Каталог и исследование*. М., 1995. С. 174.

11 Див.: Сотникова М.П., Спасский И.Г. *Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X – XI вв.* Л., 1983. С. 115 – 139. № 1 – 51.

12 Свердлов М.Б. Изображение княжеских регалий на монетах Владимира Святославича. *Вспомогательные исторические дисциплины*. Л., 1972. Т. IV. С. 154 – 155.

*венцы, которые держит Спаситель в руках, возлагая их на головы князя и княгини имеют форму стеммы, т.е. обруча, по всей вероятности металлического, с камнями и жемчугом и одной дужки, за которую Спаситель держит эти венцы. Это обычная форма так называемых, вотивных корон, но также и венцов императорских и царских в руках Спасителя, или венчающегося*<sup>13</sup>.

Царський вінець чи корона Володимира ніде і ніколи у писемних джерелах не згадується. Однак, важко повірити в те, що вона існувала лише у вигляді іконографічного атрибуту, тобто була тільки витвором самосвідомості правлячої верхівки Київської Русі, а не матеріальним, зримим символом політичного верховенства великокнязівської влади.

Монети Володимира (златники та срібники “І типу”) демонструють, на думку В.Л. Яніна, залежність вихідної композиції не від візантійських монет, а від візантійської імператорської печатки X ст.:

*Ці печатки несуть на одній стороні зображення імператора з регаліями влади, а на звороті поясну постать Христа. Саме так оформлено перші випуски монет Володимира Святославича: на одній стороні вміщено зображення князя, а на звороті – поясна постать Христа. Варте уваги те, що протягом майже всього X ст. імператор на печатках стискує у правій руці державу, а за Василя II та Константина VIII (976 – 1025) на місце держави вміщено хрест на довгому руків’ї. Саме такий хрест у правиці князя зображено на златниках і срібниках Володимира “І типу”*<sup>14</sup>.

Володимирів хрест, найголовніший атрибут правителя, символізує його владу і одночасно нагадує про його виняткову роль у справі хрещення Київської держави та прилучення її до кола народів християнської співдружності. Хрест, який він тримає у правій руці на карбованій ним монеті є знаком християнської влади, а не виключно апостольським символом, як стверджує М.Б. Плюханова<sup>15</sup>.

Важливим атрибутом великокнязівської влади був також князівський „стіл” або престол. У цьому зв’язку важливо зазначити, що портретна композиція на карбованих Володимиром монетах “І типу” мала на меті,

*показать князя сидящим на престоле, хотя никаких признаков престола еще и нет. Однако, наблюдаемый далее настойчивый поиск окончательной формулы легенды (“Владимир на столе, а се его злато”) приводит к выводу о более глубоком смысле этой весьма необычной для нумизматики надписи-*

13 Кондаков Н.П. *Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века*. СПб., 1906. С. 30.

14 Янін В.Л. Дві давньоруські висячі печатки початку XI ст. *Історія Русі—України (історико-археологічний збірник)*. К., 1998. С. 257 – 258.

15 Плюханова М. *Сюжеты и символы Московского царства*. СПб., 1995. С. 121 – 122.

*декларации первых монет, призванной провозглашать полноту власти князя и независимость государства*<sup>16</sup>.

Зображення престолу, на якому сидить Володимир у церемоніальній позі, з'являються на срібниках «II і IV типів». Визначивши прототипи зображень Володимирового трону у пам'ятках візантійського образотворчого мистецтва X – XI ст., М.Б. Свєрдлов дійшов висновку про те, що на цих монетах Володимира зображено сидячим на престолі, подібному до трону візантійських імператорів. Трон, як і корона, на думку дослідника, є відтворенням реального великокнязівського атрибуту<sup>17</sup>. Карбовані Володимиром монети відігравали передусім конституюючу функцію. Через їхнє посередництво відбувалася легітимізація великокнязівської влади і пропагандистське прославлення Володимира і його влади, осереддя якої був Київ: «Владимирь на столѣ, а се сребро его». Отже Київ-град, як *locus regalis* рівнозначний трону. Володар тронує і держить владу в тому місці, де почалася державна спільнота<sup>18</sup>.

Завдяки родинному спорідненню із візантійським правлячим домом, та амбітним замислам принцеси Анни київський князь в дійсності міг отримати від своїх вінценосних шуринів з-поміж інших імператорських регалій (корона, плащ-мантія та відповідне взуття) також і трон. Володимирів престол вперше згадується у літописних джерелах під 1015 р. Під час сум'яття, спричиненого смертю Володимира Святославича, княжа дружина, як свідчить *Повість временних літ*, звернулася до його сина Бориса з такими словами: «се дружина оу тебе штьна и вои . поиди сади Къієвъ на столѣ штни»<sup>19</sup>. Сповіщаючи про утвердження в 1016 р. Ярослава Мудрого у Києві, *Новгородський Перший літопис* стверджує, що той, «сѣде на столѣ отца своего Володимира»<sup>20</sup>.

Свого часу А. Поппе висловив було припущення про те, що великокнязівський престол за Володимира Святославича знаходився у Десятинній церкві, а потому був перенесений Ярославом Мудрим до Софійського собору<sup>21</sup>. О.П. Толочко слушно зауважив, що літописні джерела не містять прямих даних про те, що в часи правління Володимира Святославича князівський

16 Сотникова М.П., Спасский И.Г. *Тысячелетие древнейших монет России*. С. 60.

17 Свєрдлов М.Б. Изображение княжеских регалий на монетах Владимира Святославича. С. 157 – 158; Свєрдлов М.Б. Церемониальность как символ княжеской власти в Византии и на Руси в X – XII веках. С. 161.

18 Jacek Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka* (Wrocław, 1998), 303 – 304 .

19 *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 132.

20 *НПЛ*. С. 175. Порівн.: *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 142.

21 A. Poppe, *The Rise of Christian Russia* (London, 1982), 350 – 352; A. Poppe, „The Enthronement of the Prince in Kievan Rus’,” *The 17-th International Byzantine Congress. Abstracts and Short Papers* (Washington, 1986), 272 – 274.

престол знаходився у Десятинній церкві. Дослідник доводить, що до самого кінця XI ст. князівський стіл знаходився не в церкві, а на княжому дворі та й то не у самому Києві, а у замиській резиденції Володимира в селі Берестовому<sup>22</sup>. Ця теза ґрунтується переважно на повідомленні *Повісті временних літ* про вокняжіння у Києві у 1073 р. Святослава і Всеволода Ярославичів. Після вигнання свого брата Ізяслава із Києва, Святослав і Всеволод «внидоґста в Къіевъ . мѣца . марта . кв̄ ·:· И сѣдоґста на столѣ на Берестовомь»<sup>23</sup>. Згадана у цьому контексті замиська великокнязівська резиденція була, на мою думку, місцем короткочасної зупинки Ярославичів на шляху до Києва. Можливо, тут відбулася їхня зустріч з представниками київської громади, зі згоди якої Святослав і посів великокнязівський престол.

Володимирів трон не міг постійно знаходитися просто неба посеред княжого двору. Скоріше за все, він таки зберігався у Десятинній церкві, яка була осередком не тільки церковно-релігійного життя, але ще й місцем проведення офіційних церемоній світського характеру. Для останніх, очевидно, у соборі була збудована сходова вежа, по якій Володимир разом зі своїм найближчим оточенням піднімався на хори. Поблизу цієї вежі і хрещальні містився вихід на західну частину галереї, через що вона була у цьому місці незвично розширена і ускладнена<sup>24</sup>. Тут, гадаю, і містився великокнязівський престол хрестителя Русі.

Однак, як би там не було, для цього часу про сам обряд інтронізації ще нічого певного, за браком джерел, сказати не можна. Процедура утвердження верховного володаря держави у його верховних правах – *посідання великокнязівського престолу* – ще не стала надбанням політичної практики.

У своїх основних рисах цей обряд вимальовується за фрагментарними літописними звітками лише у XII ст. Останній складався, правдоподібно, із кількох самостійних ритуалів, об'єднаних в єдиному церемоніальному дійстві. Розпочиналося воно поблизу Золотих воріт, які в політико-ідеологічних уявленнях середньовічної Русі розглядалися як брама до всього християнського царства. Біблійна семіотика воріт розкривається зазвичай такими поняттями, як “сила”, “влада”, “могутність” (Ис. 24: 12; Мтф. 16: 18). Окрім того, у біблійній символіці брама означувала кордони між двома світами – знаним і незаним, світлим і темним, землею і раєм, добрим і злим, *sacrum* і *profanum*<sup>25</sup>. Є певні підстави стверджувати, що саме тут, а не

22 Толочко А.П. *Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология*. К., 1992. С. 142 – 143.

23 *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 182.

24 Раппопорт П.А. *Русская архитектура X – XIII вв.*: Каталог памятников (Свод археологических источников. Вып. Е1-47). Л., 1982. С. 7.

25 S. Kobielski, “Bramy Niebianskiej Jerozolimy w Sredniowiecznej egzegezie i malarstwie,” *Jerozolima w kulturze Europejskiej* (Warszawa, 1997), 99–100.

поблизу Лядських, Жидовських чи Угорських воріт відбувалися урочисті, за участю вищого духовенства зустрічі князів, з наступним посадовленням їх на великокнязівський престол, тобто конституціонування властителя в його верховних правах. Так, наприклад, змальовуючи початок правління у Києві Володимира Мономаха *Повість временних літ* під 1113 р. сповіщає: «оусрѣтоша же и митрополить Никифоръ . съ епѣпы и со всеми Кияне . с чєстью великою . сѣдѣ на столѣ ѿца своего и дѣдѣ своихъ»<sup>26</sup>. Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Київського літопису* під 1146 р. про вокняжіння у Києві Ізяслава Мстиславича: «...с великою славою и чѣтью вѣѣха (Ізяслав – В.Р.) в Киевъ . и вѣидоша противоу емоу множество народа . игоумени съ черноризьци . и попове всего города Киева в ризахъ»<sup>27</sup>.

Щоправда, у цитованих текстах Золоті ворота прямо не згадуються. Либонь, для їх укладачів це було само по собі зрозумілим. Натомість, сповіщаючи про перетрактації біля цієї брами Ізяслава та його союзників – дядька В'ячеслава й брата Ростислава з послом Юрія Долгорукого під 1151 г., літописець вкладає у вуста В'ячеслава наступні слова: «...и ре<sup>ѣ</sup> Вячєславъ . ѿзраса на стѹю Бѣю ѿже єсть надѣ Золотѣми вороты а тои ны прчѣтѣи Гѣжи судити съ снѣмъ своимъ и Бѣмъ наши<sup>ѣ</sup> . въ сии вѣкъ и в будущи . то рекѣ ѿпусти Гюргева мужа»<sup>28</sup>. Гадаю, не випадковим було це уповання на допомогу Богоматері, охоронниці пожаданих для князів – претендентів на київський стіл Золотих воріт. Про глибоку закоріненість в давньоруському минулому традиції, влаштуваних киянами тут урочистих зустрічей, свідчить суспільно-політична практика середини XVII ст., коли Золоті ворота знаходилися вже у напівзруйнованому стані. У 1648 р. тут кияни зустрічали Богдана Хмельницького, а в 1651 р. – Януша Радзивілла. Це служить побічним підтвердженням усталеності у середньовічному світі уявлень про набуття/легітимізацію влади, втілених у формі урочистого в'їзду до столиці<sup>29</sup>.

Семіотика цього обряду криється в біблійній міфології («воротами сего города будут входитъ цари и князья, сидящие на престоле Давида, ездящие на колесницах и на конях, они и князья их, Иудеи и жители Иерусалима, и город сей будет обитаем вечно» Иер. 17: 25) й знаходить точки дотику з *adventus* імператорів<sup>30</sup> у пізньоантичній традиції. Близькою аналогією цьому київському ритуалу була середньовічна церемонія королівського в'їзду до Парижу, яка на думку дослідників, символізувала єдність «політичного

26 ПСРЛ. Т.2. Стб. 276.

27 ПСРЛ. Т.2. Стб. 327.

28 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 431.

29 J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, 300 – 309.

30 Див.: Фрейденберг О.М. В'їзд в Іерусалим на осле (из евангельской мифологии). Фрейденберг О.М. *Миф и литература древности*. 2-е изд. М., 1998. С. 630 - 631.

тіла” держави<sup>31</sup>. Зв’язок між церемонією урочистого в’їзду до міста і актом посідання трону демонструє й *adventus regis* середньовічної Пруссії<sup>32</sup>. Явлений мовою жестів й урочистої літургії, цей ритуал набуття/оформлення влади носив характер символічного діалогу князя з Богом і народом.

При цьому слід зауважити, що утвердження того чи іншого князя на київському престолі значною мірою залежало від позиції та ставлення до нього городян (зрозуміло, насамперед, чільних київських нобілів). Наприклад, коли у 1024 р. до Києва, у якому саме великокнязівський престол був вакантним, підійшов зі своєю дружиною Мстислав Володимирович, кияни не визнали його своїм князем («не приаша яго Кыане»), через що той змушений був відмовитися від своїх претензій на Київ й осісти у Чернігові: «шедь сѣде на столѣ Черниговѣ»<sup>33</sup>. Після смерті в 1132 р. київського князя Мстислава Великого, «сѣде по немь браѣ яго Йрополкъ княжа Кыєвѣ». Кияни самі ініціювали вокняжіння останнього: «людье бо Кыане послаша по нь»<sup>34</sup>. Незважаючи на те, що київська громада у 1146 р. двічі присягалася визнати своїм князем Ігоря Ольговича, він так і не став «оугодень [...] Кианомъ». Останні, «послашаса къ Переяславлю къ Изаславоу . рекоуче поиди кнѣже к намъ хошемъ тебе»<sup>35</sup>. Не почував себе певним на київському престолі й князь Ростислав Мстиславич, коли після смерті свого співправителя В’ячеслава Володимировича в 1154 р. зайняв Великий Ярославів двір. Він щосили прагнув заручитися симпатією киян, роздаючи багаті подарунки, але цього було замало. Мужі і дружина напучувала свого князя такими словами: «се Бѣ поалѣ . строа твоего Вячеслава . а ты са еси еше с людьми Киевѣ не оутвердилѣ . а поѣди лѣпле в Киевѣ . же с людьми оутвердиса»<sup>36</sup>. Отже, найголовнішим для князя було *утвердитися/урядитися* з людьми київськими («порядѣ положьше»), укріпившись з ними присягою хрестоцілування.

Настраханий ультиматумом Юрія Долгорукого, який 1155 р. став табором зі своїми чернігівськими союзниками під Морівійськом, мусив поступитися Києвом Ізяслав Давидович, що вислав до нього своїх послів, які «моласа и кланася река ци самы есмь ѣхаль Киевѣ . посадили ма Киане». І справді, напередодні, кияни побоюючись половецького вторгнення («зانه тогды тажко . баше Кианомъ . не всталѣ бо са баше оу ни<sup>x</sup> ни единѣ кнѣзь оу Киевѣ») послали канівського єпископа Дем’яна до Ізяслава зі словами:

31 L. Bryant, “La ceremonie de l’entree a Paris au Moyen Age,” *Annales Economies, Societes, Civilisations* (1986, № 3), 172 - 179.

32 Див.: М. Dygo, „Złota Brama kaplicy zamkowej w Malborku a ideologia władzy zakonu niemieckiego w Prusach,” *Zakon Krzyżacki a społeczeństwo państwa w Prusach* (Toruń, 1995), 149 – 163.

33 *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 147.

34 *ПСРЛ*. Т. 1. Стб. 301.

35 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 322 – 323.

36 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 474.

«поеди Киеву . ать не возмуть на<sup>ѣ</sup> Половци . ты еси на<sup>и</sup> кнѣзь а поѣди . Изаславъ же въѣхавъ оу Киевѣ . и сѣде на столѣ»<sup>37</sup>. Як і у випадку з Ігорем їхніми устами говорив прагматизм.

За підрахунками М.С. Грушевського, у період від правління Ярослава до монгольської інвазії у джерелах зафіксовано близько п'ятдесяти перемін князів на київському столі, а від 1068 до 1200/1201 р., тобто від першого до останнього відомого нам прояву політичної діяльності київської громади – близько сорока. З того,

*громада взяла в переміні князя якусь участь більше-менше чотирнадцять раз. При тім кандидата закликано на київський стіл з ініціативи самої громади властиво три, а що найбільше п'ять разів; з яких десять або одинадцять разів віче підтвердило або за акцептувало якимось активнішим способом кандидата, що здобував стіл на основі спадщини, тестаменту або умови князів, або піддержало одного кандидата в боротьбі його з другим; лише чотири рази уложило воно умову з кандидатом*<sup>38</sup>.

Ці умови не обмежували прав київського князя у його політичному й адміністративному управлінні й аж ніяк не можуть бути зіставлені з рядами Новгороду зі своїми князями.

Кульмінаційною віхою церемонії посідання великокнязівського престолу була урочиста літургія у храмі св. Софії. Змальовуючи процедуру посідання столу давньоруські літописці, либонь, не випадково звертають увагу на значимість урочистого входу князя до храму св. Софії. Зазвичай, князівська процесія знадвору піднімалася по вежових сходах, оздоблених мозаїчним орнаментом, на внутрішні галереї собору. Стіни веж були рясно прикрашені фресками світського жанру. Визначальними сюжетами цієї грандіозної композиції були, як показав С.О. Висоцький, типи тріумфальної імператорської іконографії: зображення константинопольського іподрому, сцена прийому візантійського імператора, а також цикл фресок на тему полювань і ловів<sup>39</sup>. За спостереженнями дослідника, фресковий живопис веж Софійського собору був продовженням традицій розписів великокнязівських хоромів, що дозволяє убачати в ньому ремінісценції двірської обрядності, притаманної світському життю княжого дому. Вежовими сходами князівська процесія урочисто сходила на хори храму, які як і в Константинополі використовувалися для проведення урочистих церемоній особливо важливої державно-політичної ваги, зокрема, тріумфального *сходження*, у буквальному розумінні слова, на трон (престол).

Останній не раз згадується у літописах у контексті урочистого в'їзду князя до міста та наступних відвідин ним київського кафедралу

37 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 476-478.

38 Грушевський М. *Історія України-Руси*. Т. 3. Львів, 1905. С. 212.

39 Висоцький С.А. *Светские фрески Софийского собора в Киеве*. К., 1989. С. 125 – 164.

для поклоніння св. Богородиці та іншим свягим. Характерним у цьому відношенні є повідомлення *Київського літопису* під 1146 р. про вокняжіння у Києві Ізяслава Мстиславича:

... с великою славою и ч(с)тью вѣха (Ізяслав – В.Р.) в Киевѣ . и вѣидоша противоу емоу множество народа . игоумени съ черноризци . и попове всего города Киева в ризахъ . и приѣха къ стои Софѣи . и поклониса стои Бѣи и сѣде на столѣ дѣда своего и ѿца своего<sup>40</sup>.

Коли 1150 р. після втечі з Києва Юрія Долгорукого, князівський стіл зайняв його брат В'ячеслав Володимирович, кияни не хотіли прийняти його, «рекоша . Изаславоу ты нашъ кнѣзь поѣди же къ стои Софѣи . сади на столѣ ѿца своего и дѣда своего»<sup>41</sup>. Після смерті Святослава Всеволодовича у 1194 р. та його поховання у Кирилівському монастирі,

поѣха Рюрикъ Къевоу . изидоша противоу емоу со кр(с)ты митрополить игоумени вси . и Киани вси ѿ мала и до велика . с радостью великою . Рюрикъ же вшедь во стоюю Софѣю . и поклониса стмоу Спсоу и стѣи Бѣи . и сѣде на столѣ дѣда своего . и ѿца своего . славою и съ чтью великою<sup>42</sup>.

За подібним сценарієм, очевидно, відбувався церемоніал *посідання* князівського престолу також і в Новгороді. Так, 1178 р., запрошений новгородцями на княжіння Мстислав Ростиславич, прибувши після довгих вагань до Новгорода, був урочисто зустрінутий тамтешнім духовенством і городянами: «и оусрѣте еп(с)пъ с(о) кр(с)ты . и с Новгородци . и игоумены . и вси вшедше во стоюю Софѣю и поклонишася . стмоу Спсоу и стѣи Бѣи . и сѣде на столѣ дѣда своего . и ѿца своего . со славою и с ч(с)тью великою»<sup>43</sup>.

Раніше мені здавалося, що літописне дієслово «сѣде», не може бути витлумачено реалістично: у буквальному прочитанні *сісти на трон*<sup>44</sup>. Так само і К. Гвозденко, у своїй нещодавно опублікованій статті, присвяченій церемонії сходження князів на престол у домонгольській Русі, не вбачає підстав говорити про наявність в храмі св. Софії конкретного князівського престолу. На її думку, літописні згадки про те, що князь «седе на столе» після повідомлення про відвідини ним Софійського собору не свідчать, що саме в храмі відбувалось посадовлення на якийсь трон:

*Слова «седе на столе» скорее относятся ко всей церемонии в целом, завершающим элементом которой было занятие княжеского двора. Можно*

40 ПСРЛ. Т.2. Стб. 327.

41 ПСРЛ. Т.2. Стб. 397.

42 ПСРЛ. Т.2. Стб. 681.

43 ПСРЛ. Т.2. Стб. 607.

44 Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К., 2005. С. 125.

допустить, что в церкви с середины XII в. совершалось провозглашение претендента на власть князем<sup>45</sup>.

Визнаючи, що схвалення і акламація були суттєвим елементом давньоруської церемонії інтронізації, дослідниця при цьому заперечує будь-яку її схожість з обрядом коронації візантійських імператорів. Цей церемоніал досить детально описано Константином Багрянородним. Вбравшись у мутаторії храму св. Софії у святковий “царський” одяг, імператор, тримаючи у руках запалені свічки разом з патріархом піднімався на амвон. На цьому підвищенні, що здіймалося перед середньою частиною іконостаса, патріарх читав молитву над імператорською хламидою, після чого її одягали на імператора. Затим патріарх виголошував молитву і над імператорською короною й власноруч, при вигуках народу: “Слава у вишніх Богу і на землі мир!”<sup>46</sup>, покладав її на імператора. Потому, сидючи на троні з короною на голові, імператор приймав поклоніння вищих візантійських сановників<sup>46</sup>. Беручи до уваги характерну для середньовіччя практику *imitatio imperio* й ментальний контекст епохи з її прагненнями до матеріалізації духовних символів можна підозрювати, що великокнязівський «стіл», або престол був матеріальним предметом давньоруського політичного побуту, зримим символом великокнязівської влади.

На середньовічному Заході трон, що метафорично визначався як *solium regni* («трон королівства») розміщувався в особливому, зазвичай, сакральному місці, як, наприклад, кам’яний трон Карла Великого в придворній капелі в Ахені, імперський трон в Госларі і трон Едуарда Сповідника у Вестмінстері<sup>47</sup>. У Візантії, так званий *метаторіон*, або місце імператорського трону, знаходився в південно-східній частині константинопольського храму, що прилягала до південної стіни<sup>48</sup>. Тронним місцем київських князів від середини XI ст., на мою думку, слугували прикрашені мозаїками і фресками так звані периферичні приміщення Софійського собору, на винятково великі розміри яких та притаманні їм «світсько-князівські функції» вказував А.М. Грабар<sup>49</sup>. Ці приміщення були багато декоровані зооморфними зображеннями, що

45 Гвозденко К. Княжеская интронизация в Древней Руси: особенности обряда и проблема византийского влияния. *Русь на перехресті світів (Міжнародні впливи на формування Давньоруської держави) IX – XI ст.: Матеріали міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів – Шестовиця, 20 – 23 липня 2006 р.)*. Чернігів, 2006. С. 52 – 53.

46 Острогорский Г.А. Эволюция византийского обряда коронования. *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: искусство и культура. Сб. статей в честь В.Н. Лазарева*. М., 1973. С. 55 – 56.

47 Бак Я. Инсигнии. *Словарь средневековой культуры*. М., 2003. С. 194.

48 R.J. Mainstone, *Hagia-Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (London, 1988), 229 – 232.

49 Див.: Грабар А.Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и “Слово о полку Игореве”. *ТОДРЛ*. 1962. Т. XVIII. С. 247.

породжували смислові асоціації з біблійним образом трону царя Соломона. Престол останнього був виготовлений зі слонової кістки, обкладений чистим золотом (*«И сделал царь большой престол из слоновой кости и обложил его чистым золотом; к престолу было шесть ступеней; верх сзади у престола был круглый, и были с обеих сторон у места сиденья локотники, и два льва стояли у локотников; и еще двенадцать львов стояли там на шести ступенях по обе стороны. Подобного сему не бывало ни в одном царстве»*) (3 Цар., 10: 18 – 20).

„Золотим” називає княжий стіл у Києві й *Слово про полку Ігоревім*. На думку Д.С. Лихачова, терміни *золочений*, *золотий* чи *золотокутий* у давньоруських літературних пам’ятках завжди вживаються у буквальному значенні цього слова.

*Термин «золотой» может в равной степени означать и «золоченый», и сделанный из сплошного золота. Княжеский стол в Киеве назван «золотым». Он золотой прежде всего по своему значению, а может быть и потому, что реальный стол в Киеве был золотым или золоченым. Зато стол галицкий назван «златокованным», сделанным из сплошного золота»<sup>50</sup>.*

Схиляюсь до думки, що ця золота насиченість київського престолу була привнесена до *Слова* під впливом давньоруського перекладу Флавія *О разорении Иерусалима* та/або аналогічного зображення могутнього царя в біблійних книгах<sup>51</sup>.

На мініатюрах Мадридського рукопису Іоанна Скілиці, які ілюструють обмін посольствами між князем Володимиром Всеволодовичем та візантійським імператором Константином Мономахом, київський князь постає сидячи на золотому троні, в царському вінці, в червоних чоботях і в золотому жупані<sup>52</sup>. Однак, як уявляється, це зображення не є натуралістичною замальовкою, а радше художньою метафорою, так само, як і рядки *Слова про Ігорів похід*, які відбивають прагнення Всеслава Полоцького сісти на бистрого коня й домчатися до Києва, аби діткнутися кінцем списа до *золотого столу* київського: «клюками подпръся о кони и скочи къ граду Кыеву и дотчеса стружіемъ злата стола Киевскаго»<sup>53</sup>. Гадаю, курйозною

50 Лихачев Д.С. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве». *Слово о полку Игореве. Сб. исследований и статей* под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.;Л., 1950. С. 46 – 47.

51 Порівн.: Барсов Е.В. *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси*. М., 1887. Т. 1. С. 227; Перетц В.Н. «Слово о полку Игореве» и исторические библейные книги. *Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб. статей в честь академика А.И. Соболевского*. Л., 1928. С. 12.

52 Кондаков Н.П. Греческие изображения первых русских князей. *Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира*. 1917. С. 14 –15.

53 *Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с предложением на употребляемое ныне наречие*. М., 1800. С. 35.

була спроба Д.В. Айналова витлумачити „стружие” як князівську регалію типу скіпетра. На його думку, Всеслав «овладел этой регалией, оперся ею о княжеское сидение и сел на великокняжеском столе, имея ее в руке»<sup>54</sup>.

Мабуть, ми ніколи не довідаємося про те, яку достеменно форму мало тронне крісло київських князів та з якого матеріалу воно було виконане. За спостереженнями А.В. Арциховського, на мініатюрах Радзивилівського (Кенігсберзького) літопису кінця XV ст., що містять зображення князів, майже всі вони «сидят на своеобразных плоских столовидных сидениях без спинок. Таких сидений несколько сот. Невольно возникает вопрос: не следует ли понимать в почти буквальном смысле выражение: «княжеский стол?»<sup>55</sup>. Пізніші дослідники цих мініатюр відзначають усталеність іконографічної форми князівського престолу, що вирізняють його від сидіння посла чи іншого співрозмовника князя<sup>56</sup>. Отже, поняття престол (“стіл”) мало добре розпізнавану символічну й знакову цінність. Проте, іконографія княжого престолу пізнього Радзивилівського (Кенігсберзького) літопису є сумнівним джерелом для реалістичних реконструкцій атрибутики великокнязівської влади досліджуваного періоду. Наприклад, сцена вокняжіння Ярослава Мудрого на київському престолі 1019 р.<sup>57</sup> є відвертим художнім уподібненням мініатюри так званого Троїцького списку *Хроніки* Георгія Амартола (арк. 71 зв.), що містить зображення набуття влади Ісусом Навином. Подібно до останнього, Ярослав сидить на престолі, тримаючи у руках ледве витягнутий із піхов меч.

Вітчизняними джерелами не засвідчено наділення князя під час обряду інтронізації на престол знаками великокнязівської гідності (меч, каблучка, корона тощо). Втім, це не свідчить про відсутність таких інсигній у давньоруських князів. Ймовірно, їх публічне використання було наскільки самоочевидним, що і не викликало інтересу літописців. Не можна вважати серйозним аргументом їхньої споконвічної відсутності й ту обставину, що вони не збереглися до наших днів. Так само до нас не дійшли й вельми численні інсигнії середньовічного Заходу. До певної міри, це пов'язано з тим, що за середньовіччя впродовж тривалого часу

*отсутствовала устойчивая формальная практика использования тех или иных предметов специально в качестве инсигний. Средневековые государи стремились по возможности увеличить число используемых или потенциальных инсигний, пополняли ими свои сокровищницы, рассматривали их в ка-*

54 Айналов Д.В. Замечания к тексту Слова о полку Игореве . *ТОДРЛ*. 1935. Т. 2. С. 86.

55 Арциховский М.А. *Древнерусские миниатюры как исторический источник*. М., 1944. С. 32.

56 Див.: Подобедова О.И. *Миниатюры русских исторических рукописей XIII – XVI вв. Очерки*. М., 1965. С. 71.

57 *Радзивилловская летопись*. СПб.; М., 1994. Л. 83 (верх).

*честве ценностей, которые могли быть пущены в ход как объекты личных пожалований и разного рода дарений. Неудивительно, что древнейшие средневековые короны дошли до нас в составе церковных ризниц, куда они попали в качестве даров государей соответственным церковным институциям*<sup>58</sup>.

Важливим атрибутом коронаційної церемонії був *чесний* або *воздвизальный* хрест, яким князь благословлявся на княжіння. 1287 р. тяжко хворий володимирський князь Володимир Василькович відписав своєму брату Мстиславу у спадок володимирське княжіння. Після того, як ця грамота було обнародовано, володимиро-волинський єпископ Євсевій, «бл̄гослови М̄стислава кр(с)тм̄ въздвизалн̄ым̄ . на княжение Володим̄рьское»<sup>59</sup>. На Великому (Ярославому) княжому дворі у Києві, як засвідчує літописна стаття 1154 р., зберігався «кр(с)ть ч(с)тън̄ыи», який взяв «вза на бл̄гословление соб̄ѣ» князь Ростислав Мстиславич, успадкувавши київський престол від В'ячеслава Володимировича<sup>60</sup>. Відправляючи 1206 р. свого сина Константина на новгородське княжіння, владими́ро-суздальський князь Всеволод Юрійович дав йому «кр(с)ть ч(с)тн̄ы и мечь . река се ти буди схранникъ и помощникъ . а мечь пр̄щенье и впасенье . иже нын̄ѣ даю ти . пасти люди своа ѿ противныхъ»<sup>61</sup>.

До коронаційних інсигній відносилося, безперечно, й багато оздоблене верхнє княже вбрання. Особливу символічну значущість княжого вбрання засвідчує літописна стаття 1203 р., у якій йдеться про розорення Києва, вчинене Рюриком Ростиславичем і чернігівськими князями.

Взатъ бы(с) К̄ыевъ . Рюрикомъ и Ѡлговичи . и всею Половецкою землею . и створиса велико зло в Русѣи земли . якого же зла не было . ѿ кр̄щенья надъ К̄ыевомъ . напасти были и взатъа не якогоже нын̄ѣ зло се сстаса . не токмо удино Подолье вша и пожгоша ино Гору вша . и митрополью стую Софью разграбиша . и Десатинную стую Б̄цю разграбиша . и манастири вс̄ѣ . и иконы вдраша . а ины̄ѣ поимаша . и кр(с)тъ ч(с)тн̄ыа . и ссуды св̄щн̄ыа . и книги и порт̄ы бл̄жн̄ых(ъ) первы(х) княз̄ы [виділено мною. – В.Р.]. еже баху пов̄шали в цр̄квахъ ст̄х на пам̄(т) соб̄ѣ то положиша все соб̄ѣ в по(л)н̄ѣ<sup>62</sup>.

Не можна сказати нічого певного про те, чи були ці «порт̄ы бл̄жн̄ых(ъ) первы(х) княз̄ы» святковим вбранням фундаторів-будівничих київських храмів Володимира Великого і Ярослава Мудрого, на чому наполягає М.Б. Свердлов, відзначаючи їх винятково меморіальний характер<sup>63</sup> чи

58 Бак Я. Инсигнии. *Словарь средневековой культуры*. С. 192.

59 *ПСРЛ*. Т.2. Стб. 905.

60 Див.: *ПСРЛ*. Т.2. Стб. 473.

61 *ПСРЛ*. Т.1. Стб. 422.

62 *ПСРЛ*. Т.1. Стб. 418.

63 Свердлов М.Б. *Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть VI – первой трети XIII в.* СПб., 2003. С. 432.

візантійськими реліквіями, що разом з іншими „царськими” інсигніями потрапили на Русь. Однак джерелом цієї практики був, як переконливо доводить О.П. Толочко, візантійський звичай зберігання царського одягу та інсигній в соборі св. Софії у Константинополі<sup>64</sup>. Сповідання про велику пожежу у Владимирі, *Лаврентійський* під 1185 та *Інатійський* під 1183 рр. літописи засвідчують, що тоді

погорѣ бо . мало не весь . городъ . и князь дворъ великий сгорѣ . и цркви числомъ . лѣв . и сборная цркви стаа Бѣа Златоверхаа [...] и что баше в неи . и дну оузорочии . и понижадила серебряная . и судъ златы(х) и серебряныхъ бещисла . порть шитыхъ золотомъ . и женчюгомъ . каже вѣшали на празникъ въ двѣ верви . ѿ золотыхъ воротъ до Бѣѣ<sup>65</sup>.

У зберіганні князівського одягу у владимирському соборі Успіння Богородиці слід добачати наслідування Андрієм Боголюбським київського обряду, запозиченого, у свою чергу, з візантійської практики зберігання царського одягу та інсигній влади. Князівський одяг, схоронений у найголовніших храмах Києва і Владимира, мав не тільки і не стільки декоративне і меморіальне значення, а використовувався в ритуалі посадовлення на князівський стіл.

Завершувався церемоніал княжої інтронізації грандіозною учтою за участю київських нобілів і якоїсь частини городян на *Великому дворі* Ярославла. Саме тут, 1146 р., «Киане вси [...] цѣловавше к нему хртъ»<sup>66</sup>, присягаючи на вірність князю Ігорю. В 1150 р., князь Ізяслав Мстиславич, «поклонивса стои Софьи и възѣха на дворъ . да Йрославль вси(м) своимъ полкомъ . и Киань с ни(м) приде множество»<sup>67</sup>. Під тим же роком описано його повторне вокняжіння у Києві:

Изяславъ же . въ Кыевѣ сѣде . на столѣ дѣда своего и ѿца своего . с честью великою [...] Изяславъ же ѿ стоѣ Софьи . поѣха и съ братьею на Йрославль дворъ и Оугры позва со собою на шѣдъ и Киань и ту шѣдавъ с ними . на велицемъ дворѣ на Йрославли и пребьша оу велицѣ весельи<sup>68</sup>.

Ці застільні зустрічі князя з народом покликані були легітимізувати його владу в очах усіх соціальних прошарків київської спільноти. Учта князя з народом була процедурою репрезентації його влади, її своєрідним діалогом з народом.

В ментальних установах середньовіччя, коли історичне мислення було тісно пов'язане з інститутом королівського чи княжого двору, час містичним

64 Толочко А.П. «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о византийских политических теориях на Руси. *Южная Русь и Византия*. К., 1991. С. 36.

65 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 630.

66 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 321.

67 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 397.

68 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 416.

чином був сполучений з особою монарха. В період свого правління він, за спостереженнями А.Я. Гуревича,

*воплощал время, царившее в пределах, на которые распространялась его сакральная власть. ...время отнюдь не представляло собой некую этически нейтральную протяженность и обладало качественными параметрами, мистическим образом сопряженными с особой монарха. В некотором смысле время не только насыщало особу властителя своеобразной силой, но, в свою очередь, определялось его „харизмой”<sup>69</sup>.*

І справді, з утвердженням князя на престолі починався новий відлік часу, сказати б, часу впорядкованого. Якісні параметри часу, упорядкованого харизмою володаря, виявляються у приуроченні самої церемонії інтронізації до певних календарних дат, оскільки в'їзд князя до міста символізував зміну року:

*въезд в город – необходимый элемент в тех позднейших обрядовых системах, где во главе угла лежит образ смены времен года – нового венчания на царство. Новый год олицетворялся в новом солнце, т. е. в новом царе; этот новый царь въезжал в город в торжественной процессии и отправлялся в храм<sup>70</sup>.*

Невипадково й інтронізація князя на Русі здійснювалася зазвичай у неділю. Так, за спостереженнями дослідників, Володимир Мономах зійшов на великокнязівський стіл у неділю 20 квітня 1113 р., а його попередник Святополк – так само у неділю 24 квітня 1093 р.<sup>71</sup> У Великодню неділю 1160 р. київський великокнязівський стіл посів князь Ростислав Мстиславич:

Поиде Ростиславъ снѣ Мъстиславль . и Смоленска къ Киеву на столъ . и вниде в Киевъ . м(с)ца априла въ . ві . днѣ на въскр(с)ние . тогда бо бѣ паска ч(с)тънага . и срѣтоша вси людие . и множество народа . приаша и людие . с достохваною ч(с)тью . и сѣде на столѣ дѣда своего и ѿца своего сии блговѣрнии кнѣзь . Ростиславъ . и бы(с) людемъ двоа радость . и въскр(с)ние Гне и кнѣже сѣдение<sup>72</sup>.

Таким чином, з моменту вокняжіння на престолі й до самої смерті чи вигнання правителя плин часу упорядковувався його харизмою. Зі смертю володаря, наділеного за життя цією харизмою і сакральними функціями, завдяки яким підтримувалася рівновага і благополуччя, у житті спільноти настає хаос і безладдя – не дотримуються закони, громадський порядок та елементарні устої соціуму. Подібні ексцеси, узагальнені нещодавно М. А. Бойцовим<sup>73</sup> на матеріалах західноєвропейського середньовіччя,

69 Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. *Одиссей: Человек в истории*. М., 2003. С. 228.

70 Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии). С. 498.

71 Див.: Толочко А.П. *Князь в Древней Руси*. С. 143.

72 *ПСРЛ*. Т. 2. Стб. 504.

73 Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. *Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории*. М., 2002. Вып. 4. С. 137 – 201.

мали місце і в Київській Русі. В ряду наведених дослідником прикладів пограбування померлих пап і королів він розглядає й події, які мали місце після вбивства в 1175 р. владими́ро-суздальського князя Андрія Боголюбського. Ще не встигли крилошани з тамтешнім ігуменом Арсенієм завершити похоронну відправу, як городяни кинулися грабувати маєтності свого покійного володаря:

горожанѣ же Бѣлобѣци розграбиша домѣ княжѣ . и дѣлатели [запрошених Андрієм іноземних майстрів – В.Р.], иже бѣху пришли . к дѣлу . золото и серебро . порты и паволокы имѣние . емуже не бѣ числа и много зла створиса въ волости его . посадниковѣ и тивуновѣ домы пограбиша . а самѣхъ и дѣскиѣ его и мечники избиша . а домы ихъ пограбиша . не вѣдуще глаголемаго . идеже законѣ ту и шбидѣ много . грабители же и исѣ сель приходаче грабаху . тако же и Володимѣри . оли же поча ходити Микулица со стою Бѣю . в ризахъ по городу . тож(д)ѣ почаша не грабити<sup>74</sup>.

Всупереч усталеній вітчизняній історіографічній традиції, згідно з якою ці події трактувалися як вияв соціального невдоволення народних мас, М.А. Бойцов показав, що вони нічого спільного не мали з антифеодальною боротьбою і дійшов такого зваженого висновку:

*в „выступлении народных масс” при известии о смерти князя не стоит усматривать негативную оценку ими „качества” его правления – они напали на „детских и мечников” скорее всего не из „социального протеста” или же, по крайней мере, не только из него. И горожане, и деревенские жители отправляются грабить палаты князя в Боголюбове, его двор и дворы его людей во Владимире, как только осознают, что „власти нет”. Жертвами оказываются „люди князя”, не включенные в местные, укорененные сообщества: его личнозависимые „министерялы”, но также и „иноземцы”, находившиеся под прямым покровительством Андрея. В данном случае пострадали западноевропейские мастера, возводившие резиденцию в Боголюбове и знаменитые владимирские белокаменные храмы<sup>75</sup>.*

Достоту так само під час заворушень у Києві, викликаних смертю князя Святополка Ізяславича 16 квітня 1113 р., кияни рушили грабувати двори княжих достойників та іновірців-євреїв: «разѣграбиша дворѣ Путатинѣ . тысячького . идоша на Жида . и разграбиша ѿ»<sup>76</sup>. За середньовіччя слово „Жида/Жидове” не мало чітко окресленого значення і тих негативних конотацій, які воно несе у собі в нові часи. Тоді в це слово вкладався ширший зміст, ним позначалось «все еретичне, нечисте, не згодне з православною вірою»<sup>77</sup>. Однак побутувало воно й у вузькому значенні. Сліди існування

74 ПСРЛ. Т.2. Стб. 592.

75 Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. С. 178.

76 ПСРЛ. Т.2. Стб. 275.

77 Булашев Г. Украинський народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях (Космологічні українські народні погляди та вірування). К., 1992. С. 49.

єврейської громади у Києві простежуються мало не з самого початку історичного життя міста. В XII ст. її місцезнаходження фіксується у північно-східній частині так званого “города Ярослава” столиці Русі. Головним зайняттям цієї частини міського населення було заборонене церквою для християн лихварство. У критичний для влади момент київські „мужі” змушені були звернутися до Володимира Мономаха, що князував тоді у Переяславі Руському, з пропозицією посісти великокнязівський престол:

поиди княже Киеву . аще ли не поидеши . то вѣси како много зло оу(з)двигнетъса . то ти не Путатинъ дворъ ни соцькихъ . но и Жиды грабити . и паки ти поидуть . на ятровь твою и на бояры . и на манастьрѣ . и будеши ѿвѣтъ имѣлъ княже . уже ти манастьрѣ разьграбать <sup>78</sup>.

Лише після того, як Володимир Мономах прибув до Києва, у місті відновлюється порядок і громадський спокій.

Коли в ніч на 16 травня 1157 р. у Києві помер Юрій Долгорукий, городяни поспішили не в церкву, де поклали бездиханне тіло князя, а чимдуж грабувати його маєтності:

заоутра в четвергъ положиша оу манастьри стго Спса и много зла створиса въ ть днь розграбиша дворъ его красньи и другьи дворъ его за Днѣпромъ . разьграбиша . егоже звашеть самъ Раемъ . и Василковъ дворъ . сна его разграбиша в городѣ . избивахуть Суждалци . по городомъ и по селомъ . а товарь ихъ грабаче <sup>79</sup>.

Кончина володаря для його підданих означала завершення певного проміжку часу і настання тимчасового хіатусу – перерваності плину часу. Смерть носіїв вищої сакральної і політичної влади в епоху середньовіччя сприймалася як катастрофічний розрив потоку часу, його зупинка:

*Власть государя предполагала и власть над временем, а потому его смерть породила невыносимую ситуацию, когда время оказывалось разорванным и аннигилированным... со смертью монарха, харизматической величины, обрывалось течение времени, ибо время жизни социума воплощалось в особе властителя и соответственно обрывалось с его смертью<sup>80</sup>.*

Отже процедура утвердження володаря на великокнязівському престолі знаменувала перехід від хаосу до космосу, впорядкованого належним чином способу організації суспільного буття. Церемоніал *посідання великокнязівського столу* був, на мою думку, відлунням візантійської імперської

78 ПСРЛ. Т.2. Стб. 276.

79 ПСРЛ. Т.2. Стб. 489.

80 Гуревич А.Я. «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя. С. 235, 239.

традиції, наповненої глибокими літургійними конотаціями і семіотичними асоціаціями. Його найважливішими елементами і зоровими образами були: урочиста зустріч князя біля Золотих воріт, богослужіння і церемонія настолювання в храмі св. Софії та учта на княжому дворі, що у сукупності являли собою правовий акт набуття верховної влади.

Інститут історії України НАН України