

ГЛАВА III.

ГОРОДСКИЕ СЛУЖИТЕЛИ ЯЗЫЧЕСКОГО КУЛЬТА ДРЕВНЕРУССКОЙ ПРОВИНЦИИ XII-XIII ВВ.

Обращаясь к теме жреческого сословия Древней Руси, Б.А. Рыбаков указал на общую **скудность письменных сведений о волхвах**: “в дошедших до нас источниках (преимущественно церковного происхождения) эта тема умышленно не разрабатывалась, и фигуры языческих волхвов появлялись на страницах летописей лишь в исключительных случаях, когда им удавалось увлечь за собой чуть ли не целый город”¹. За время, прошедшее после опубликования исследования Б.А. Рыбакова, письменных источников о раннесредневековых русских волхвах не прибавилось. Что же касается темы служителей культа в провинциальном городе, то мы, вслед за Б.А. Рыбаковым, могли бы сослаться на летописное известие о восстании 1071 года как **на едва ли не единственное**, более или менее подробно ее затрагивающее. В этих условиях вновь особую ценность приобретает соединение имеющихся письменных данных с *провинциальными источниками иного рода*.

Своеобразной исходной точкой рассмотрения проблемы служителей политеистического культа в контексте культуры малого города может стать уникальный в своем роде изобразительный источник с территории плесского раннесредневекового посада (рис. 37). Находка представляет собой обломок сосуда с четким и крупным процарапанным изображением. Перед нами **фигура человека в долгополой одежде**. Подпоясана одежда или нет – вопрос немаловажный, но в данном случае спорный. На уровне пояса фигуру пересекает прочерченная горизонтальная линия. Но с другой стороны, это никак не отразилось на контуре одежды: он остался прямым. Руки человека расставлены в стороны; они изображены схематично, двумя пересекающими фигуру параллельными горизонтальными полосами. Окончание правой руки выходит за пределы изобразительного пространства. В левой же руке человек, по нашему мнению, держит

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 294.

перед собой бубен: именно он угадывается в пятигранной фигуре, обозначающей, очевидно, овал (овальный бубен для начертания технически труден, как и любые другие закругления). Голова обозначена отчетливо, но также очень лаконично, в профиль; угадывается профиль лица с акцентированным носом. На голову водружена конусообразная шляпа с полями.

Рисунок, по нашему мнению, представляет собой изображение камлающего волхва. Такому выводу как будто бы соответствуют все характеристики внешнего вида данного антропоморфного изображения. Долгополая одежда с рукавами – она традиционна для волхвов, судя по немногим изображениям. Она, правда, может считаться обычной, как верхняя одежда, и для всех слоев русского народа - единственным исключением можно назвать профессиональных военных, для которых она неудобна, поскольку сковывает движения в бою; в качестве верхней одежды воины предпочитали плащи. Однако в рассматриваемом нами вопросе как раз этот нюанс и является особенно важным: ведь начертание на керамике, следовательно, **не может представлять собой изображение воина со щитом**, с чем мог бы ассоциироваться рисунок на первый взгляд.

Головным убором здесь также является отнюдь не воинский шлем, а **колпак** с отворотами или шляпа с полями. Последнее в разных вариантах мы находим на тех немногих древнерусских рисунках, которые исследователи увязывают с изображениями волхвов. Таково начертание человека в шляпе, оставленное кем-то в XIII веке на стене знаменитого Софийского собора в Новгороде: исследовавшая его Ю.И. Никитина не без основания говорит о рисунке скомороха (волхва)². Еще более интересна характеристика, данная В.П. Даркевичем по поводу одного из антропоморфных изображений браслета-наруча из Старой Рязани: “в средней арочке браслета музыкант в скоморошьем колпаке играет на крыловидных пятиструнных гусях”³. Исследователь

² Никитина Ю.И. Рисунки-граффити из Софии Новгородской // СА. М., 1990. № 3. С. 222.

³ Даркевич В.П. Музыканты в искусстве Руси и вещей Боян // “Слово о полку Игореве” и его время. М., 1985. С. 325.

подтверждает **традиционность** такого головного убора для людей, напрямую связанных с организацией языческих культовых действий. И верно: на наруचे, где изображены культовые действия, **все** мужские головы увенчаны такими уборами. Все они повернуты в профиль, а контуры их лиц, к тому же, обнаруживают удивительное иконографическое сходство с рассматриваемым нами плесским изображением (сходство определяется выступающей нижней частью лица, от кончика носа до подбородка).

Бубен опять-таки традиционен как для сибирского шамана, так и для верхневолжского волхва, о чем уже говорилось выше, в связи с описанием одного из плесских гравированных камней, и свидетельства тому мы находим в древнерусских летописных миниатюрах⁴. С.И. Дмитриева пишет, что название шаманского бубна “куддес” имеет прямую связь с кудесами, упоминаемыми в Стоглаве и иных письменных памятниках XVI-XVII веков, что дало основание В.К. Алимову прийти к следующему выводу: встречаемое в упомянутых документах выражение “кудес бьют” означает “бьют в бубен”⁵. Нетрудно также догадаться, что с бубном связано и одно из названий волхвов: “кудесники”.

Что же касается практики волхования в малых древнерусских городах, то применительно к ней бубен с колотушкой, видимо, следует даже признать **традиционными**. Мы уже нашли множество примет этнокультурной преемственности Плеса и Алабужского городка. Будем последовательны и в данном вопросе и вспомним соответствующие протогородские алабужские находки: модель бубна и костяное основание колотушки, которой пользовался один из чудских волхвов, алабужских обитателей⁶. В целом же одни только атрибуты волхования (в рассмотрении разных авторов) уже позволяют указывать на прямую генетическую связь древнерусских волхвов с шаманизмом эпохи неоли-

⁴ История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. С. 82.

⁵ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 224.

⁶ Травкин П.Н. К истории строительных обрядов // Археология Верхнего Поволжья. Нижний Новгород, 1991. С. 96.

та-бронзы в данном регионе⁷.

При всей удивительной лаконичности рассматриваемого нами рисунка, он очень выразителен и динамичен. Есть все основания полагать, что человек, оставивший его, в момент начертания находился отнюдь не в спокойном, а наоборот, **в возбужденном состоянии**. Он рисовал в порыве чувств, на каком-то душевном подъеме – вероятнее всего, **в процессе эмоционального рассказа, камлания**. Рисунок, по нашему мнению, представляет собой яркий образец так называемого “мобильного искусства”. Он был начертан волхвом в процессе культового действия и послужил, скорее всего, сиюминутной иллюстрацией к рассказу о традиционном “шаманском” путешествии по мирам, чем, по сути дела, и является процесс камлания с бубном.

Плесская находка, как изобразительный источник, на сегодняшний день уникальна. В известных нам древнерусских археологических материалах подобной пока не встречено. Примеры есть, однако, в древностях шаманских народов. Если обратиться к серии сибирских гравированных камней, собранных Ю.В. Гричан, то мы сразу увидим как минимум две интересные черты сходства. Во-первых, шаман с бубном, колотушкой или луком в руке изображается обязательно в профиль. И, во-вторых, начертанная фигура всегда обращена лицом вправо (относительно зрителя)⁸. То же самое мы наблюдаем на плесском рисунке - и на упомянутой выше древнерусской летописной миниатюре, изображающей волхва с бубном! Возьмем на себя смелость усмотреть в такой закономерности наличие некоего древнего канона, который имел широкое распространение в северной лесной зоне Евразии, а в русскую культуру мог попасть, очевидно, из автохтонной финской. Плесский рисунок вновь высветил известную в среде исследователей русских древностей **проблему чудского волхва**.

⁷ Студзицкая С.В., Кузьминых С.В. Галичский “клад” (к проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии) // Мировоззрение древнего населения Евразии. М., 2001; Kostyleva E., Outkin A., Ramseyer D. Fiche masque sur bois d'elan // Societe Prehistorique Francaise. Paris, 2001.

⁸ Гричан Ю.В. Новые материалы по изобразительному искусству Горного Алтая // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. Рис. 6, 17.

Вопрос о роли **“чудских волхвов” в жизни горожан** требует отдельного рассмотрения. Обративший пристальное внимание на служителей дохристианских культов И.Я. Фроянов сделал вывод о том, что “религиозные верования смердов-волхвов уходят корнями в финно-угорскую языческую старину” и что “события, описанные Повестью временных лет под 1071 годом, нельзя рассматривать, абстрагируясь от туземной среды с ее финно-угорскими компонентами”⁹.

События ритуального характера в малом городе, в отличие от столичного, как представляется, более тесно связанном именно с аборигенной финской средой, **не могли обходиться без туземных волхвов, которые, к тому же, были жителями данного города.** И в этом нет ничего удивительного, если, согласно известным данным, волхвы проживали даже в больших городах, таких как Новгород (в Чудском конце?) или Ростов (где “чюдеский конец поклоняшея идолу камену”)¹⁰. Столичные жители, и будучи в иных местах, использовали возможность с таковыми пообщаться, как некий новгородец в чудских землях “приде к кудеснику, хотя волхованья от него”¹¹. Финские волхвы считались на Руси наиболее искусными. Это касалось, как пишет С.А.Токарев, и мордвы, и корел, и финнов-суоми, а в общем – представителей живущих “особо” соседних с русскими народов¹². И по той же традиции, например, даже в XV веке великий князь Василий Иванович, стремясь получить желанного наследника от Елены Глинской, искал чародеев “аж до Корелы”¹³. Да и Андрей Курбский в одном из своих писем корит Ивана Грозного: “...собираешь чародеев и волхвов из дальних стран”¹⁴.

⁹ Фроянов И.Я. Древняя Русь. М.; СПб., 1995. С. 145.

¹⁰ ПВЛ. С. 194; Повесть о водворении христианства в Ростове // Дубов И.В. “И поклоняшеся идолу камену...”. С. 87.

¹¹ ПВЛ. С. 192.

¹² Токарев С.А. Сущность и происхождение магии // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М., 1959. Т. LI. С. 38.

¹³ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 221.

¹⁴ Третье послание Курбского Ивану Грозному // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 103.

Посадские волхвы. В наличии среди жителей малого города Плеса **своих волхвов-горожан** сомневаться тем более не приходится: слишком явны следы их активной деятельности. Это остатки ритуалов, потерянные ритуальные вещи и следы их производств, свидетельства камланий и, наконец, факт наличия общегородского святилища – всё это так или иначе отражено в вышеизложенном и всё это стало бы просто невозможным без участия служителей культа. Был в Плесе даже, по всей видимости, и свой “чудской конец”, как в Новгороде и Ростове. Таковым мы бы с полным основанием назвали уже упоминавшуюся улицу ювелиров и даже, возможно, всё раннесредневековое Заречье в целом – район, удаленный от центра (крепости) и даже разделенный с ним городской речкою. Именно сюда, судя по материалам раскопок, переселились жители финской Алабуги – ювелиры, именно здесь располагалось и домонгольское кладбище с ярко выраженными чертами субстратной погребальной обрядности. И в последующие века Заречье всегда было оппозиционно к городскому центру. Здесь жили староверы и находилась единственная старообрядческая церковь. Сохранились воспоминания о кулачных боях “зареченских” с “городскими”¹⁵.

И именно из Заречья по результатам раскопок мы получаем **наибольшее количество материальных свидетельств индивидуальных шаманских манипуляций** – прежде всего в виде вышеописанных начертательных композиций, то есть образцов “мобильного искусства”, связанных с процессом камлания.

Камлание волхва, изображенное на плесской керамике, представляло собой его виртуальное путешествие к богам верхнего и нижнего мира. “Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити (равно как и в иных случаях, и не обязательно в связи с военными действиями, – П.Т.), то растекашется мысию по древу, серым волком по земли, шизым орлом под облакы”¹⁶. “Слово” демонстрирует нам как бы основную, универсальную схему ритуала. Так же выглядит она в “Эдде”, где белка – “зооморфный меандр между верхом и низом” - бегаёт по стволу ясеня. “Строит мир” и волхв-сказитель Вяйнямёйнен финского эпоса,

¹⁵ Смирнов Л.П. Плес. К истории города // Архив ПГИАХМЗ. Фонд № 10, опись № 12. С. 58.

и старый Браге в поэзии скальдов. Но действие эпоса, как пишет Е.Л. Мороз, “определяет более древняя по своему происхождению языческая традиция”, которая связана именно с шаманским камланием. Легенды об оборотническом путешествии шамана в иные миры... широко распространены среди шаманских народов Сибири”. Кам (волхв, боян) каждый раз обращается в то животное, которое связано с соответствующей космической зоной. Боян превращается в орла – но в представлении народов Сибири орел – это первый шаман¹⁷. В героическом же эпосе шаманом предстает князь, военный герой. Таков князь Всеслав. Таков и былинный Волх Всеславьевич:

А и будет Волх десяти годов,
В та поры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился
Обертываться ясным соколом;
А и другой-то мудрости учился он, Волх,
Обертываться серым волком.¹⁸

Обратив внимание вновь на воинское сословие, мы, однако, хотели бы подчеркнуть иное. В эпоху расцвета русского эпоса, когда даже номинально призванные насаждать христианство государственные лидеры общества и их ближайшее окружение не могли обходиться без мифологических построений, соответствующего дохристианского ритуала и исполнителей ритуала, - в эпоху раннего средневековья потребность общаться с волхвами возникала, разумеется, не только, и далеко не только у князей и воинов-дружинников. **В первую очередь нуждались в духовных лидерах простолюдины древнерусской провинции, то есть большинство населения.** Оно, по свидетельству христиан-священников, даже перед лицом вооруженной дружины принимало сторону волхвов, оно собиралось на свои ритуалы в таком количестве, “что давили друг

¹⁶ Слово о полку Игореве. Ярославль, 1980. С. 47.

¹⁷ Мороз Е.Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси // Фольклор и этнография. Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 69–70.

¹⁸ Былины. М., 1957. С. 232.

друга” (в то время как “церкви пусты стоят”) и, конечно, испытывало в волхвах **постоянную** потребность¹⁹. Горожане, “посадские люди”, последовательно демонстрируя традиционное мифологическое мышление, заказывали “песни”-камлания по случаю рождения, болезни, праздника, строительства, начала календарного цикла. На всех более или менее важных этапах их жизни **в первую очередь устами и руками волхвов** производилась литургия построения мифологической картины мира, свидетельством чему служат образцы “мобильного искусства” из столичных Новгорода, Суздаля, Рязани, из малого города Берестья и, разумеется, из плесского Заречья, где собрана, как представляется, самая большая на сегодняшний день провинциальная городская коллекция иллюстраций виртуальных шаманских путешествий.

И в волхвах, то есть в их количестве, как представляется, недостатка не ощущалось. Речь ведь здесь должна идти не только и не столько о профессионалах, находящихся при больших святилищах и получавших полюдную десятину; их в малом городе вряд ли могло больше одного-двух, при городском святилище. Куда больше работы местного масштаба, в рамках уличанской общины или даже в связи с какими-то семейными событиями, приходилось на волхвов, **занимающихся обрядовой практикой в свободное от основной профессиональной работы время**. Такое разделение отлично прослеживается и по этнографическим материалам, и даже в обрядовой практике современных шаманских народов. Достаточно сослаться на исследования П.И. Мельникова-Печерского, где он упоминает служителей культа разных по степени значимости рангов, а также обратить внимание на непреложное правило, по которому таежный шаман делает и должен **уметь делать всё, что и его соплеменники, только лучше их**²⁰.

В малых русских городах XII-XIII веков администрация, разумеется, не обладала той силой, что в столицах княжеств, и простое население имело гораздо больше свободы в своих религиозных политеистических проявлениях. Соот-

¹⁹ ПВЛ. С. 185.

²⁰ Мельников П.И. Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 64–69; Басилов В.Н. Из-

ветственно более высокой была и потребность в служителях культа. Думаем, **есть основания полагать, что волхвы в малом городе имелись на каждой улице.** Подтверждение тому - следы волхований - в Плесе мы находим и на улице ювелиров (камни с начертаниями), и в удаленной от нее усадьбе без следов занятий ювелирным делом (рисунок волхва). Кроме того, судя по гончарным клеймам, отражающим в разных вариациях единый мифологический сюжет (ныряющая птица – творец земли), большинство плесских гончаров, принадлежа к одному роду, также, соответственно, занимали свою часть городского посада. И среди них, безусловно, должны были быть служители культа, “веле-совы внуки”, исполняющие **священные обязанности внутри общины.** Во всяком случае, некоторым намеком на это служит вышеупомянутая особая форма клейма одного из гончаров: личина Велеса в образе зверя. Обломки керамики с такой формы клеймом ничем среди других не выделяются, соответствуют плесской гончарной традиции, так что своеобразный гончарный знак, как представляется, вполне может свидетельствовать об особом статусе его обладателя, о близости его к Велесу, божественному покровителю города Плеса.

Таким образом, волхвов в малом городе было много, достаточно много, чтобы в полной мере обеспечивать единство духовного и материального по канонам жизни в мифологическом пространстве. При этом есть соблазн и, как представляется, имеются даже основания для выделения на материалах малого города **особой категории посадских волхвов**, которые могли считаться самыми сильными. Речь идет о **ювелирах**, обитателях окраины плесского раннесредневекового Заречья. Б.А. Рыбаков, вслед за И.И. Срезневским, разделил древнерусских волхвов по “специализации” (облакогонители, чаровники и т. д.), и особое место он отвел среди них **“хранильникам”**, изготовителям талисманов. Таковыми и являлись ювелиры, выполнявшие, кроме того, и мелкие кузнечные работы. “Все виды работ с металлом, - пишет он, - в древности были связаны со множеством обрядов, поверий и представлений, перераставших в мифы”²¹.

бранники духов. М., 1984. С. 159–167.

²¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 297.

И в самом деле, ювелиры-кузнецы были представителями едва ли не самой сложной в рамках малого города профессии, а следовательно, в соответствии с мифологическим мышлением, они были ближе всех к богам; боги открывали им секреты. Нужно учесть, **какую продукцию** выпускали мастера: это были **в подавляющем большинстве вотивные изделия**, призванные напрямую связывать их обладателей с богами (для спасения от болезней, охранения в бою и т. д.). Мастер должен был сделать “правильный” атрибут, “вдохнуть” в него волшебную силу, то есть фактически выполнить функцию волхва.

Мы далеки от мысли, что обладатель только что изготовленного мастером амулета отправлялся освящать его к какому-то другому человеку. Археологические материалы улицы ювелиров, и в первую очередь образцы “мобильного искусства”, свидетельствуют как раз об обратном: ее обитатели занимались **не только производством, но и камланием**. Возможно, именно к волхвам-ювелирам приносили, например, купленные каменные (шиферные) **крестики**, для того чтобы они особым начертанием (видимо, в рамках даже более сложного обряда) превращали эти привозные вещи, продаваемые изначально как **христианские атрибуты, уже в иные, языческие**, символизирующие мировое пространство (рис. 38). Подобные находки встречались, и неоднократно, как на посаде, так и в крепости. Возможно, те же ювелиры наносили особые знаки в магических целях и на покупные шиферные пряслица.

Провинциальные ювелиры, как никакие другие ремесленники, в своих изделиях демонстрировали мастерское владение языком орнаментального знака. Они могли создавать сложные знаковые композиции или, наоборот, при необходимости, проявлять исчерпывающую лаконичность – в тех случаях, например, когда орнаментированный предмет должен был стать составной частью единого сакрального комплекса (женский костюм с множеством металлических принадлежностей). Далекое не случайно исследователи выделяют, например, разные типы шумящих подвесок, характерные для того или иного региона. Это означает, что мастера не просто бессмысленно копировали более ранние образцы, а **осмысленно создавали свои вариативные сакральные композиции или**

формы. Таковыми, в качестве доказательства, еще раз назовем плесские “уточки-барашки” (по терминологии А.Е. Рябины), то есть подвески, наделенные атрибутами водного дракона как одной из ипостасей Велеса.

От древнего глагола “ковать” происходит слово “коварство”, что изначально означает “мудрость”. И в “христианской” Руси XI-XIII веков, как пишет Б.А. Рыбаков, “коварные” златокузнецы в совершенстве знали языческую символику²². В этом отношении жители малого города Плеса, безусловно, полностью доверяли мастерам из Заречья, и доверие это, с учетом безусловного консерватизма провинции, не могло не сохраниться и **в последующие века.** Волхвы “старого, доброго” Заречья, географически и сакрально отделенном от всего остального города, имели возможность дольше всего сохранять свои ритуальные навыки и свой авторитет среди горожан. Вероятнее всего, именно они и имели непосредственное отношение к одной из интереснейших плесских археологических находок эпохи развитого средневековья. Приводим ее описание.

В 1988 году в ходе раскопок на территории плесской крепости в слое первой половины XV века была обнаружена односторонняя каменная иконка с изображением сцены поклонения жен-мироносиц гробу Господню. Необычность иконки состояла в том, что, помимо вырезанного в камне библейского сюжета, на ней имелось как будто бы постороннее, дополнительное начертание, сделанное уже после изготовления предмета и явно не рукой мастера-камнереза (рис. 39).

Этот вторичный рисунок был нанесен острым предметом на боковой поверхности саркофага (гроба Господня). Рисунок представлял собой фаллический знак на фоне двух горизонтальных линий, в языческой символике, как известно, обозначавших воду. Кроме того, две вертикальные двойные линии, слегка выгнутые в противоположные стороны, по всей видимости, условно изображали сосуд (ведро?) с означенной водой.

Наиболее яркое и отчетливое проявление эта композиция находит в известном исследователям древнерусском свадебном ритуале опускания в воду (в

²² Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 287.

ведро с водой) “срамных уд”²³. Манипуляции с соответствующими символами, производимые в ходе свадьбы, обозначали соединение мужского и женского начала для **стимулирования зарождения новой жизни**. Схожие аллегории звучат и в русских былинах: соединение ножа-свайки и кольца, пера и чернильницы (былина “Ставр Годинович”)²⁴.

Упомянутые ритуальные свадебные атрибуты, как заставляют думать факты, применялись в Древней Руси не только на свадьбах. Так в курганных насыпях региона исследователи не раз находили уцелевшие металлические детали ведер²⁵. В сочетании с присутствовавшими там же глиняными моделями яиц (а также, возможно, с помещенными в насыпь, но не сохранившимися в земле деревянными фаллическими изделиями), ведро с водой должно было, вероятно, обеспечивать возрождение умершего для новой жизни в загробном мире. Тот же контекст мы усматриваем и в начертании на иконке. Она была найдена в одной из крупнейших крепостей XV века, на месте частой дислокации войск и принадлежала, даже судя по встреченным в непосредственной близости от нее деталям воинского снаряжения, одному из ратников.

Люди данной профессии, в силу ее опасности, очень часто пользовались всякого рода оберегами, призванными защитить от ран или принести быстрое исцеление при ранении. Словесным оберегом мог выступать заговор:

“В высоком терему, в понизовском, за рекою Волгою стоит красная девица, стоит, покрашается... Ты, красная девица, ...заколоти ты своею невидимую силою ружья вражия... А как бы я на войне цел и невредим, а мой конь был бы цел и невредим, а была бы моя одежда крепче панциря”²⁶.

Этот или подобный этому заговор мог быть написан на бумаге и вложен внутрь ладонки. Известно, что даже во время последней Отечественной войны советские солдаты носили на себе ладонки с заговором “от пули пищальной, от стрелы вражьей”. В качестве вещественного же оберега, как пишет Т.В. Нико-

²³ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 36.

²⁴ Былины. С. 256-257.

²⁵ Археологическая карта России: Ивановская область. М., 1994. С. 49.

²⁶ Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 56.

лаева, с началом распространения христианства на Руси **постепенно стали использовать христианские атрибуты с подходящим контекстом**²⁷.

Сцена поклонения гробу Господню приобрела иное, политеистическое звучание, что не могло не случиться, если вспомнить, например, дожившие до XIX века отнюдь не христианские ритуалы, в ходе которых женщины **силой своего плодородия** старались обеспечить урожай на засеянном поле (катание по пашне), спасти окружающих от эпидемий (опахивание деревни) и т.п. “Самые разные источники показывают, что процесс христианизации был длительным, мучительным и противоречивым”²⁸.

На плесской иконке идея возрождения (спасения от смерти, исцеления от ран) выражена **трижды**. Во-первых, самим сюжетом скорого возобновления жизни Иисуса после распятия его на кресте. Во-вторых, орнаментальным ростком (символом жизни), и не где-нибудь, а на крышке саркофага с мертвым (накануне воскрешения) телом. И, наконец, специальным, совершенно неприемлемым в контексте библейского сюжета и оскорбительным с точки зрения ортодоксального христианина начертанием, выполненным, опять-таки, непосредственно на саркофаге. **Обладатель иконки, таким образом, становился обладателем трижды сильного оберега**. “Последнюю силу” оберегу дал, разумеется, не христианский священник, хотя христианские атрибуты положено было освящать в церкви. В нашем же случае, как представляется, иконка, непосредственно перед ее использованием в качестве оберега, прошла **дополнительное, нехристианское освящение, и выполнил его хранитель дохристианских традиций, то есть волхв**.

В домонгольский период обитатель крепости смог бы в этих целях воспользоваться услугами волхва, связанного с обслуживанием функционировавшего в те годы святилища Велеса, непосредственно на территории плесской

²⁷ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI-XV вв. // САИ. М., 1983. Е1-60. С. 31.

²⁸ Мильков В.В, Макаров А.И. “Слово о полку Игореве” – памятник синкретической культуры переходного периода // Древняя Русь: пресечение традиций. М., 1997. С. 114.

цитадели. Однако период развитого средневековья стал временем укрепления государственной власти и, соответственно, государственной идеологии даже в русской глубинке, на “казанской украине”, где теперь находился Плес. Святилища Велеса в крепости не стало, а культ Николы, его христианского преемника, переместился в консервативное, как говорилось выше, посадское Заречье (сохранилась часовня св. Николая). По всей видимости, плесский ратник там и нашел хранителя языческих традиций. Один из зареченских колдунов-волхвов, “держатель” старины, как и в былые, домонгольские времена, освятил иконку, нанеся на нее соответствующие магические начертания. И даже если иконка была изготовлена не в самом Плесе (хотя в пользу этого говорит найденная в непосредственной близости от нее заготовка еще одной иконки), то освящена она могла быть именно здесь, по месту службы или на остановке перед дальней экспедицией (в XV-XVI веках, как свидетельствуют письменные источники, Плес наряду с другими верхневолжскими городами играл роль и пограничного военного города, и промежуточного опорного пункта для организации колониционных походов Москвы в Приуралье и далее на восток)²⁹. То есть это могло случиться вдали от больших городов с крепкой церковной властью, где ношение подобного “богохульного” предмета вряд ли осталось бы безнаказанным.

Традиции волхования в среде провинциальной элиты. Допустив столь подробное рассмотрение одного источника, мы уже перешли к другой стороне вопроса: традиции волхования в среде городской элиты. К ней не раз обращались исследователи (Д.С. Лихачев, Б.А. Рыбаков, В.П. Даркевич, В.В. Мильков, Н.А.Макаров и другие), но, к сожалению, чаще всего лишь рассматривая творчество певцов-сказителей (баянов), имевших отношение к созданию “Слова о полку Игореве” и иных эпических произведений русского средневековья.

Проблема опирается, как и во многих случаях, в наличие или отсутствие источников. Так, можно с уверенностью утверждать, что в дохристианский период при главных русских святилищах (храмах) состояли жрецы, и они играли

²⁹ Травкин П.Н. Плес и Плесская волость в XV-XVI веках // Иваново-Вознесенский край: история и современность. Иваново, 1992. С. 21–22.

значительную роль в управлении обществом. “Сага об Олаве Трюггвасоне” свидетельствует, например, какой серьезный настрой получал князь Владимир после посещения храма, но, очевидно, ввиду христианской цензуры, сага ничего не говорит **о жрецах храма**, с которыми князь наверняка общался³⁰. Тот же князь Владимир, как пишет Е.А. Рыдзевская, в качестве почетных гостей всегда приглашал на пиры “волхов-волшебников”, а пиры, как уже говорилось выше, всегда имели большое политическое значение³¹. Нельзя не вспомнить, наконец, и замечание арабского купца Ибн Русте: “Есть у них знахари, из которых иные повелевают царем”³².

Первым, кто рассмотрел вопрос шире, был Б.А.Рыбаков. Он акцентировал роль жреческого сословия в летописании, в княжеской погребальной обрядности. Жрецы, по его мнению, всегда приглашались даже для решения важнейших государственных вопросов. Собирал их на совет и князь Владимир, и, много веков спустя, Иван Грозный³³. Б.А. Рыбаков использовал все прямые и косвенные свидетельства для получения хотя бы общего представления о вопросе, и, видимо, целесообразно в вопросе о провинциальном жречестве идти тем же путем поиска всех более или менее отчетливых свидетельств.

Прежде всего, мы исходим из того, что **жизнь провинциальной элиты моделировала на микроуровне многие стороны жизни элиты столичной**. Если, например, в эпоху раннего средневековья существовала определенная ритуальная форма приглашения на воинскую службу (см. пир у великого князя), то вряд ли ритуалу изменял и провинциальный военный руководитель, набирая свою дружину. Так же (но в несколько иные сроки и, вероятнее всего, именно в малых городах как в центрах провинций) организовывался пир, произносились пророчества и здравицы, а волхвы должны были выступать свидетелями договорных клятв и, как “хранители старины”, следить за общим ходом ритуала.

³⁰ Сага об Олаве Трюггвасоне // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия XI–XIV вв. М., 1978. С. 34.

³¹ Рыдзевская Е.А. Указ. соч. С.191.

³² Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Шапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 394.

Воинские ритуалы раннего средневековья имели сходство во всей Европе, а потому в качестве иллюстрации здесь мы можем предложить вспомнить тот момент из “Круга земного”, где описывается пир в Гардарики, но не у князя Ярослава, а у находящегося у него на службе конунга Олава, к которому **“прибыли зимой на Йоль”** (вероятнее всего, в малый город Старая Ладога) его военные слуги, “богатыри”³⁴.

Косвенным свидетельством пиров в разные эпохи функционирования плесской крепости могут служить обломки бокалов для вина: стеклянных или керамических. На одном из найденных здесь подобных керамических сосудов ХУ века было даже обнаружено начертанное имя бога Диониса, как известно, находящего сакральные параллели с русским Велесом³⁵.

Мы также далеки от мысли, что на **плесском святилище** Велеса праздники больших общих жертвоприношений происходили без участия волхвов. Сами остатки жертвоприношений **свидетельствуют о сложности ритуала и о необходимости руководства со стороны хранителей сакральных традиций.** Положение усугублялось и тем, что обитатели крепости были выходцами из местного финского общества, а значит, они тем более были приверженцами старинных устоев. Не исключено и то, что при городском святилище состояли специальные жрецы, постоянно или временно ничем иным более не занимавшиеся; городская община, как представляется, “располагала необходимыми материальными средствами для содержания профессиональных служителей культа”³⁶.

И вероятнее всего, как и в иных городах, волхвы были выборными. Подобно своим согражданам – жителям посада, обитатели плесской цитадели также держали в домах, использовали в быту и в ритуалах вещи, “освященные”

³³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 353.

³⁴ Снорри Стурлусон. “Отдельная сага об Олаве Святом”, “Круг земной” // Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1994. С. 80.

³⁵ Травкин П.Н. Новое о культуре русской средневековой провинции (чаша с граффити из Плеса) // Проблемы изучения эпохи первобытности и раннего средневековья лесной зоны Восточной Европы. Иваново, 1996. Вып. 3. С. 83.

³⁶ Тимощук Б.А. Языческое жречество Древней Руси // РА. 1993. № 4. С. 120.

волхвами. Мы уже упоминали найденные в крепости иконку и каменный топор-оберег, которые использовали **по традиции** в XV веке. Есть, однако, подобного рода вещи и непосредственно относящиеся к культуре раннего средневековья. Это, например, пряслице с солярными значками, и, разумеется, вышеупомянутый камень с граффити в виде кривой решетки, встреченный на месте жилища достаточно состоятельного горожанина (рис.40). Камень относится, по всей видимости, к знакомым нам образцам “мобильного искусства”, то есть **он свидетельствует о камлании в богатом доме**. Другие малые города дополняют картину. Ярополч предоставляет крестовидную подвеску с начертанием, процарапанным в центре, а раннее Белоозеро – и крестовидные подвески, и кремневую стрелку в металлической оправе, и целую серию пряслиц с магическими начертаниями³⁷.

Едва ли военная провинциальная элита, и тем более связанная с финскими этнокультурными традициями, добровольно могла отказаться, например, и **от организации волхвами ритуала, от которого, согласно мифологическим представлениям, зависело сохранение жизни воина и его военный успех**. Речь пойдет о священном песнопении, особенно важном накануне битвы, когда требовалось для обеспечения победы “связать обе полы времени”, то есть **вызвать из прошлого божественную силу предков-богатырей**. Без такой подготовки, очевидно, не начиналась ни одна серьезная военная кампания, и проводил подготовку, естественно, волхв, боян, то есть священный певец. То же, судя по построению мифологических песен Старшей Эдды, происходило у викингов, а относилось в целом к комплексу ритуалов, “нагнетавших боевой дух” и считавшихся (как, впрочем, и сегодня) необходимыми перед битвой у многих народов³⁸. О том, как это делалось, вполне можно судить по единственной дошедшей до нас подобной песне, типичной для своего времени, как

³⁷ Седова М.В. Ярополч Залесский. Табл. 12, 18; Голубева Л.А. Вещь и славяне на Белом озере X-XIII веков. М., 1973. С. 137; Голубева Л.А. Граффити и знаки пряслиц из Белоозера // Культура средневековой Руси. М., 1974. С. 18–22.

³⁸ Прорицание Вельвы // Корни Иггдрасиля. М., 1997. С. 7; Головнев А.В. Говорящие культуры. Новосибирск, 1995. С. 149.

заметил В.В. Мильков, а потому имевшей **прямое отношение и к волхвам-боянам малых городов** Руси. Имеется в виду, конечно, уникальный письменный памятник “Слово о полку Игореве”.

Прежде всего сразу обратим внимание на самое начало “Слова” и предложим несколько иную, непривычную трактовку одного нюанса. “Не лепо ли ны бяшет братие начяти старыми словесы трудных повестий о полку Игореве, Игоря Святославлича”³⁹. Эту фразу мы понимаем как *сожаление* певца о том, что он не может, подобно бояну, исполнить песнь “старыми словами”, то есть по древнему канону, как положено. “Хорошо было бы, братия...”.

С тем, что **исполнитель - не боян**, исследователи согласны⁴⁰. Нельзя не упомянуть здесь и мнение Д.С. Лихачева о том, что “Слово” было написано для исполнения даже двумя певцами, причем один из участников постоянного предполагаемого диалога являлся поклонником волхвов и сторонником древних правил пения, “архаистом” (хоть и не волхвом), другой же был “рассказчиком”, излагающим события так, как они происходили⁴¹.

Такое мнение заслуживает внимания, хотя для нас оно выглядит не бесспорным (как объяснить, например, что если, “по традиции”, певцов “Слова”, как когда-то рунопевцев, у Д.С. Лихачева двое, то ссылаются они, почему-то, на одного исполнителя-бояна? – и т.д.).

Представляется действительно вероятным, что автор “Слова” - не волхв, а, скорее всего, молодой книжник, подобный Даниилу Заточнику, находящийся на службе у князя. Как говорит Д.С.Лихачев, в XII-начале XIII веков наличие у князей таких светских “хотей” (любимцев, приближенных грамотников) стало делом обычным; исследователь называет имя одного из них (“словутный певец Митус”) и считает автора “Слова” “хотем” князя Игоря⁴². Однако, согласно многовековой традиции, у князя не могло не быть хотя бы одного волхва-бояна,

³⁹ Слово о полку Игореве. С. 47.

⁴⁰ Мильков В.В., Макаров А.И. “Слово о полку Игореве” – памятник. С. 87.

⁴¹ Лихачев Д.С. Предположение о диалогическом строении “Слова о полку Игореве” // Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 3. С. 198–220.

⁴² Лихачев Д.С. Размышления об авторе “Слова о полку Игореве” // Лихачев Д.С.

как были таковые и у других князей, вплоть до XVII века (о чем подробнее будет сказано ниже). Нам же представляется более вероятным, что в какой-то нестандартной ситуации молодой книжник был неожиданно для него, что называется, “назначен” волхвом, призван был заменить волхва и все-таки исполнить для воинов священную “песнь”. Роль для него была несвойственна, и он прямо сожалеет о том, что не может спеть (а сначала, видимо, написать для своего же исполнения) “по замыслению бояню”, но старается подражать, а главное, что особенно ценно, **объясняет по ходу своего повествования, как бы это, согласно канонам, сделал боян.**

С подачи книжника мы узнаем, что, следуя канону, боян бы начал исполнение песни, по сути дела, с камлания и отправился за истиной к богам Верха и Низа (обернувшись, соответственно, орлом и волком) по мировому древу (в образе белки). “Пообщавшись” с богами, он торжественно изрекал слушателям о получении заветных знаний (о первых времен усобицах) и после этого приступал к песнопению в сопровождении гуслей.

Почти сразу в песне фигурирует фраза: “Комони ржутъ за Сулою, звенить слава в Кыеве. Трубы трубятъ в Новеграде, стоять стязи в Путивле”. В этом отрывке, как представляется, не просто приводится география участников похода Игоря (в таком случае почему сразу не упоминается Курск?). Здесь **сначала маркируется мифологическое пространство** героя повествования, Игоря, - земля южнорусских князей, откуда начинается поход во “внешний мир”. Новгород, по всей видимости, находится в данный момент в подчинении Киеву, где “звенит слава” (то есть как раз и исполняется предпоходная песнь), а курская земля рассматривается **как союзная, но чужая**: ее воины, например, сравниваются с серыми волками в поле, как в дальнейшем союзник Игоря Овлур, как добрый сказочный помощник серый волк (одна из ипостасей Велеса).

Иными словами, в приведенной фразе **мы видим канонический былинный зачин; с него-то и должна начинаться священная песня.** Подобным образом начал свою “Задонщину”, повествование о Куликовской битве, ав-

тор-традиционалист уже, казалось бы, в гораздо более позднюю, иную эпоху. Он по всем правилам маркировал Московскую Русь, называя Москву, Серпухов, Кострому, Белозерскую землю и Великий Новгород – то есть те основные города, откуда собиралась вся “небесная” рать⁴³.

Кто должен быть объектом прославления в священной песне волхва? Противопоставляя себя бояну, новый певец с сожалением, как кажется, сообщает о том, что он вынужден петь “по былинамъ сего времени”, то есть выбирать героя из недавнего прошлого. **Боян бы пел о временах более древних**, ведь он помнил даже **о первовременах** – а “первых времен усобицы”, заметим, – это вовсе не междоусобные войны XII века, как представляют В.В. Мильков и А.И. Макаров⁴⁴. Это фигурирующее во многих эпосах время предков, настолько могучих, что спорили с богами. Именно их сила призывалась волхвом-бояном на помощь современным ему воинам, слушателям его пения.

Из былинного для себя времени автор “Слова” выбирает поход князя Игоря, но вопрос о том, **как** он пытается подать событие и его главного героя. Он это делает не как историк, беспристрастно излагающий события, а, что для нас ценно, **максимально подражая бояну**. Может, например, вызвать вопросы сам выбор события и героя, ведь битва Игорем была проиграна, и князь едва спасся. Но в мифологическом преломлении все выглядит по-иному, и автора очевидно не интересуют военные стратегические аспекты. Автор, “по наущению бояню” и по аналогии с многочисленными эпическими повествованиями разных народов, **подает событие как хождение эпического героя во враждебный потусторонний мир и благополучное его оттуда возвращение**. А это уже символ торжества нашего мира над чужим, это истина: “Мы сильнее и **всегда** были сильнее”. Ведь такой истиной и должны были проникнуться воины накануне битвы.

Игорь в повествовании предстает не только князем-предком, но и **кня-**

⁴³ Задонщина // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 96–111.

⁴⁴ Мильков В.В., Макаров А.И. “Слово о полку Игореве” – памятник синкретической культуры. С. 88.

зем-волхвом, как подобает эпическому герою. Возвращаясь из враждебного мира, он **горностаем и волком** бежит по чужой земле, **гоголем** преодолевает водную границу чужого и своего мифологического пространства и уже дальше летит **соколом**, избивая гусей и лебедей (распространенный мифологический образ врага, представителя чужого мира в “нашем” мифологическом пространстве)⁴⁵.

Из вышесказанного, как представляется, можно сделать вывод о том, что за песнь должен был исполнять волхв-сказитель перед воинами. Это не историческое повествование, а **эпическое сказание, то есть уже знакомое нам словесное воссоздание мифологической картины мира**. Оно мало чем отличается от тех былин, которые имели огромную популярность и в более поздние времена. Причем, как показывают исследования, вплоть до XVII-XVIII веков это мифотворчество, благодаря провинциальному традиционализму, процветало в рассматриваемом нами регионе; а значит, в регионе **сохранились и носители традиции, волхвы (теперь уже скоморохи)**. Былины рождались и перепевались в селах, княжеских вотчинах, а **в основном, видимо, в малых городах**, где собирались войска и производились перед военными предприятиями все необходимые ритуальные приготовления (включая, например, вышеупомянутые колдовские манипуляции с языческими и “христианскими” оберегами); следовательно, и в былинах здесь возникала *наибольшая* потребность. Письменные источники свидетельствуют, что, подобно тому, как в X веке *свои* волхвы были у князя Олега, **своих** скоморохов имел князь Дм. Пожарский⁴⁶. Скоморох упоминается в источнике XVII века по селу Иванову. Известен и случай, когда боярин Шереметев, защищая **своих** скоморохов, едва не утопил протопопа Аввакума, который пытался выгнать их из вотчины князя с. Лопатницы и переломал их “хари” (маски)⁴⁷. И это означает, что как в раннем, так и в развитом средневековье князья не порывали с традициями волхования.

⁴⁵ Слово о полку Игореве. С. 67.

⁴⁶ Устюжская летопись // ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 19.

⁴⁷ Скрынников Р.Г. Минин и Пожарский. М., 1981. С.346; Наш край. Иваново, 1926. С. 50; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С. 161.

О роли же малого города в продолжении традиций мифотворчества (а значит, и волхования) убедительно свидетельствует, на наш взгляд, собранный на Урале цикл “древних российских стихотворений” Кирши Данилова. Как убедительно показал ивановский исследователь В.А. Смирнов, вошедшие в него былины слагались на территории рассматриваемого региона, а затем уходили в иные земли вместе с переселенцами-колонистами, скоморохами⁴⁸. Интересно, что в сборнике Кирши Данилова фигурируют **уже и местные, верхневолжские князья**, ставшие эпическими героями для нового поколения слушателей. Нас же интересует тот факт, что в сборнике присутствуют волжские, особые речные термины (“свинец чебурецкий”, например). А это значит, что **былины рождались в поволжских малых городах** – в Плесе (он не раз упоминается былинами) и в других, ставших перевалочным пунктом на путях восточной и северо-восточной колонизации. **Малые города, таким образом, до конца средневековья сохраняли традиции волхования.**

К сказанному нужно добавить, что в раннем средневековье волхвы-бояны, очевидно, не только настраивали воинов на победу в крепостях, на месте сбора дружин перед походом. Они **поднимали боевой дух и на поле боя**, что следует из древнего письменного источника. Новгородская пятая летопись в записи под 6724 годом сообщает о битве на Липице: “Быше бо у Юрья стягов 17, а труб 40, тако же и бубнов, а у Ярослава стягов 13, а труб и бубнов 60”⁴⁹. Присутствие служителей культа на поле боя выдают их аксессуары – **бубны**. А **судя по их количеству, множество волхвов** собиралось вместе с воинами-сородичами с разных территорий и из разных гарнизонов, то есть малых городов-крепостей. Речь, таким образом, вновь может идти именно о провинциальных волхвах.

Наконец, есть смысл рассмотреть и еще один момент, связанный с провинциальными городскими волхвами – момент слабо уловимый, мало подкрепленный прямыми материальными археологическими или письменными

⁴⁸ Смирнов В.А. Фольклор Ивановского края // Литературное краеведение. Иваново, 1991. С. 5–12.

⁴⁹ Новгородская пятая летопись. Вып. 1 // ПСРЛ. Петроград, 1917. Т. 14. Ч. 2. С. 190.

свидетельствами, но представляющий определенный интерес. Речь пойдет о влиянии волхвов на процесс насаждения христианства в малом городе.

Христианизация древнерусской провинции и волхвы. Как известно, активная миссионерская деятельность началась в Ростово-Суздальских землях с больших городов, там, где она получала наиболее прочную поддержку в лице княжеской власти. Непосредственно же в городских общинах весомое слово имели старики, держатели традиций (скорее всего, они же выполняли и жреческие функции). Судя по житию Леонтия Ростовского, на первых порах общения с этим христианским миссионером старики проявляли определенную веротерпимость, хотя имели, как представляется, реальную возможность сразу поднять против него всё общество. Сделали же они это лишь тогда, когда увидели, насколько успешно Леонтий вербует сторонников среди юных горожан⁵⁰. А надо заметить, что, по многим признакам, проблема молодежи в изменяющемся (феодализирующемся) обществе в XI-XII веках отличалась особой остротой: столичная община теряла свое влияние на молодежь.

Процесс этот наблюдался и в провинции, но изменения там происходили не со столь очевидной быстротой. В относительно провинциальном Белоозере молодая знать жила в своем сообществе по законам предков, выходила вместе со всеми на общественные молебны. Однако, находясь при этом на военной службе, в известных событиях 1071 года она, как мы помним, все-таки пошла наперекор народу, сторонникам волхвов, и встала на сторону Яня Вышатича.

Но чем более удаленным от столиц было сообщество, тем большую роль в нем продолжали играть держатели традиций, и в первую очередь волхвы. Под их прямое влияние попал, например, известный нам “княжий милостивец”, оставивший о себе память в знаменитом “Молении Даниила Заточника”. Воспитанный в атмосфере книжности, прекрасно знавший библейскую литературу, Даниил оказался каким-то образом удален от двора и писал адресованные князю послания, по всей видимости, из провинциального центра на

⁵⁰ Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1991. С. 146–147; Кие-

Лаче-озере (трудно представить, как и для чего он оказался бы не в провинциальном городе, а просто в деревне и чем бы, лишенный службы, зарабатывал средства к существованию). И здесь, как уже сказано, **на образованного книжника прямое влияние оказали именно местные волхвы**. Основанием для такого вывода служит как раз “Моление...”, точнее, тот стиль, в котором оно написано. Увлекаясь написанием, молодой человек забывал об апокрифических литературных канонах своего времени (вспомним “Поучение Владимира Мономаха”)⁵¹. Он начинал **говорить языком волхвов**:

Кому *Боголюбово*, а мне *горе лютое*;

Кому *Бело-озеро*, а мне оно смолы *черней*;

Кому *Лаче-озеро*, а мне, на нем живя, *плач* горький;

Кому *Новый Город*, а у меня в доме и углы завалились...⁵².

Таким языком говорили скоморохи развитого средневековья и нового времени, оставившие нам тексты былин и продолжившие в них, естественно, традиции своих раннесредневековых предшественников:

Шурьев царь дарил,

Азвяк Таврулович,

Городами стольными:

Василья на Плесу,

Гордея к *Вологде*,

Ахрамея к *Костроме*⁵³

Волго-Окская провинция в XII-XIII веках еще далека была от массового перехода в христианство, здесь, как представляется, в общественной жизни, в идеологии еще **целиком и полностью господствовали волхвы**⁵⁴. При этом

во-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 483.

⁵¹ Поучение Владимира Мономаха // ПЛДР. XI – начало XII века. М., 1987. С. 393–413.

⁵² Моление Даниила Заточника // ПЛДР. XII век. М., 1980. С.391.

⁵³ Щелкан Дюдентевич // Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938. С.21.

⁵⁴ Травкин П.Н. Язычество и первые попытки христианизации раннесредневекового населения Ивановского края // Плесский сборник. Плес, 1995. Вып. 2. С.

нельзя сказать, что влияния христианства совершенно не ощущалось. В малых городах региона среди археологических находок фигурируют христианские атрибуты, в том числе церковный инвентарь. Так в провинциальном городке (городище Слободка) Т.Н. Никольская обнаружила находки фрагментов колокола и лампы⁵⁵.

В годы правления Андрея Боголюбского и особенно Всеволода Большое Гнездо во всех или почти во всех городах Владимиро-Суздальского княжества были возведены храмы, причем, как однажды заметил в выступлении архитектор и историк архитектуры А.Б. Дьяков, если нанести на карту все богородицкие соборы Центральной России, то окажется маркирована территория предмонгольской Владимирской Руси. Ведь известно, что Андрей Боголюбский объявил Богородицу святой покровительницей княжества.

Тем самым, как представляется, он предпринял **попытку адаптировать христианство к местному политеизму**: образ Богородицы удачно соединялся с широко распространенным среди финского населения **культом Небесной Праматери**⁵⁶. Такой шаг ему, выходцу из варяжской среды, по терминологии Повести временных лет, “находнику” в мерянском (по сути дела, враждебном) мире, не мог не подсказать кто-то из его окружения, кто хорошо разбирался в тонкостях местного политеизма. Речь, по всей видимости, может идти о неизвестном нам волхве.

Письменные источники предоставляют нам описание еще одной такой попытки. На этот раз имя реформатора-волхва известно. Им стал **избранный народом** (без разрешения Константинополя, но, видимо, при поддержке Андрея Боголюбского) епископ Федор, получившего красноречивое прозвище Волхв (согласно летописным данным, с 1156 г. епископа избирали новгородцы, с 1183 г. – ростовчане). Впрочем, возможно, он им и был изначально, и тоже, по тра-

59–70.

⁵⁵ Никольская Т.Н. Городище Слободка XII-XIII вв. Рис. 75.

⁵⁶ Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57–63.

диции, на выборной основе⁵⁷. Служение Федора продемонстрировало пример временного соединения функций жреца и христианского священника и ознаменовалось страшной, с точки зрения церкви, “хулой на господу”. Следуя своим представлениям о мироздании и, вероятно, выполняя волю избравшей его общины, Федор Волхв провозгласил Богородицу выше Христа. За это он был оболган официальной церковью, расстрижен и казнен - но, что важно, не в языческом, по существу, Суздале, а в Константинополе, куда его выманили хитростью⁵⁸.

Уже не письменные, а археологические источники свидетельствуют о **такого же рода деятельности волхвов в малом городе Плесе**. В начале нашего исследования мы уже говорили, что сугубо христианский атрибут домонгольского времени здесь найден всего один. Это створка креста-энколпиона. Следует, правда, оговориться, что эти особые двухстворчатые кресты использовали как своего рода ладонку, совершенно по-язычески помещая в специальную полость между створками какой-нибудь предмет, оберег. Найденный предмет отмечается плохой сохранностью, однако его форма и остатки силуэта на внешней поверхности выдает в находке энколпион с Богородицей, что в контексте рассматриваемого нами вопроса приобретает особое значение⁵⁹. Ведь еще Н.Н. Воронин обратил внимание на то, что во владимирском культе Богородицы вообще очень мало христианского, и что даже знаменитая Владимирская икона на первых порах выполняла функции оберега⁶⁰.

На территории крепости были найдены и иные предметы культа, которые можно трактовать двояко. Среди них, например, вышеупомянутые шиферные крестики с магическими начертаниями. Но, пожалуй, символической находкой можно считать обнаруженную около святилища Велеса иконку-змеевик. И символичность находки может быть напрямую связана с деятельностью местных

⁵⁷ Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Древнерусская церковь и архаические традиции // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 7.

⁵⁸ Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 269.

⁵⁹ Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Рис. 104, 5.

⁶⁰ Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 270.

ВОЛХВОВ.

Как и все города Владимиро-Суздальского княжества, Плес оказался помечен особой христианской символикой. В центре города был возведен храм Успения Богородицы, который и по сей день является главным городским собором. Из документов XIII века известно, что на месте нынешнего каменного стоял храм деревянный. Логично предположить, что он, по традиции, никогда с момента основания не менял своего местоположения. И в расположенных севернее его раскопах следов подобных построек не встречено. В таком случае напрашивается вывод, что в домонгольский период **собор мог находиться за пределами крепости, тогда как внутри ее**, в непосредственной близости от гипотетического крепостного вала (на что указывает совокупность ландшафтных и археологических данных), **располагалось языческое святилище.**

Возведение христианских храмов довольно чаще происходило на месте языческих святилищ и, соответственно, сопровождалось публичным (во имя торжества христианства) разрушением последних. В Плесе подобного не случилось, возможно, в силу его этнокультурной специфики и удаленности от сравнительно крупных христианских центров. Плес, очевидно, не был исключением в своем роде. Так, из житийной литературы известно, что и обитатели Муром, куда более крупного городского центра, долгое время успешно сопротивлялись возведению здесь христианского храма⁶¹. Когда же он был все-таки возведен в центре города, в крепости, то языческий центр, очевидно, переместился на посад, создав естественный (с точки зрения политеиста) противовес. **Иного быть просто не могло.** Прежде всего потому, что в одночасье уничтожить мифологические языческие представления в городе можно было только путем уничтожения носителей этих представлений, то есть городского населения, что само по себе абсурдно.

А философия язычника, как известно, предусматривает **наличие в космогоническом построении двух оппозиционных центров:** божественного Верха и Низа. Наличие только одного компонента (одного христианского

⁶¹ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 101–102.

небесного бога) означает хаос, безжизненность. И если Христос автоматически занимал место верховного, то есть небесного бога, то в образующейся вертикальной схеме мироздания должен был обязательно фигурировать и хозяин Преисподней. Христу должен соответствовать Антихрист, и таковым, как известно, русская церковь назвала Велеса, борясь с ним, но вынужденно признавая его божественную суть.

Трудно наверняка сказать, какими средствами, но разрушения святилища Велеса и создания в городе однополярного сакрального мира (а точнее, хаоса) “держатели старины” в домонгольском Плесе не допустили. Возможно, с возникновением богородицкого собора, где-то южнее крепости, на возвышенности, прекратило функционировать языческое святилище Верха (былое наличие таких сакральных мест отмечено в регионе сохранившимися терминами “Перунова горка”, “Ярилина плешь” и т. п.). А сложившийся противовес языческого святилища и христианского храма образовал, с точки зрения жителей Владимирской Руси XII века, **и уж тем более с точки зрения волхвов**, уполномоченных обществом следить за соблюдением устоев, **идеальное космологическое построение**. Рассмотрим его подробнее, отталкиваясь от местоположения храма.

Итак, первый христианский храм Плеса как малого города Владимиро-Суздальской Руси, построенный вследствие усиленной идеологической деятельности Андрея Боголюбского или Всеволода Большое Гнездо, вероятно, уже после возникновения крепости как таковой, расположился за пределами крепости. Храм был посвящен Богородице и тем самым оказался лучшим образом **адаптирован в финской среде как новый небесный символ, перекликавшийся с образом небесной Богини-Праматери**. Символично и то, что он оказался, относительно крепости, с той, стороны, **откуда приходила верховная власть**, то есть со стороны столицы (Суздаля, а затем Владимира). Святилище Велеса относительно небесной святыни располагалось, соответственно, с северной, “полунощной” стороны, то есть **со стороны сакрального Низа**.

Мало того, оппозиционные центры оказались естественным образом **разделены** возведенными совсем для иных целей фортификационными сооруже-

ниями: валом и рвом. Как нельзя более удачное совпадение: ведь символика вала и рва часто фигурирует в разделении сакральных пространств **символическими преградами** в заговорах, былинах, сказках и в реальных исторических комплексах, о чем пишет Б.А. Тимощук и что просматривается, например, в топографии домонгольского плесского некрополя (наличие символического вала и рва)⁶².

Таким образом, храм небесного божества (которое связано с христианством, но воспринималось совсем по язычески) и собственно языческое святилище Велеса для жителей Плеса стали неотъемлемыми составляющими единого целого – некой сакральной оси Верх-Низ или, другими словами, сакральной зоны освоенного людьми космического пространства, что непременно фигурировало с древнейших времен в схеме мироздания лесных финноязычных народов⁶³.

Как видим, в сложившейся сакральной композиции фигурируют весьма **привычные** для местного населения символы, **правильно** расположенные относительно друг друга. Если это отчетливо заметно сегодня, то уж тем более было понятно плесским волхвам, которые могли любому объяснить правильность такого построения “от века” и без активнейшего участия которых, в нашем представлении, подобного бы не возникло.

И в этом отношении вновь можно вспомнить найденную около святилища **иконку-змеевик**. Лицевая стороны ее отмечена символом Верха (изображением Богородицы), оборотная – символикой Низа (в региональном преломлении – Велеса) (рис. 29). **Иконка оказалась своеобразной микромоделью организованного в центре малого города сакрального пространства.**

В свою очередь Плес представляет нам микромодель более обширных сакральных построений, вероятно, даже обычных для всей средневековой Руси.

⁶² Тимощук Б.А. Сакральные границы языческих святилищ // История русской культуры. МАР. М., 1997. Вып. 33. С. 64–67.

⁶³ Schmidt Eva. Bear cult and mythology of the northern ob-ugrians // Uralic mythology and folklore. Budapest – Helsinki, 1989. P. 191; Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. Рис. 10.

Изначально эти построения были политеистическими, затем, в раннем средневековье, синкретическими, а в дальнейшем уже официально христианскими, но с той же языческой подоплекой⁶⁴. Наглядным примером может служить сакральное осмысление территории в районе Старой Ладogi, которое оказалось разгадано Г.С. Лебедевым. Здесь в раннем средневековье оппозиционными центрами выступали “Княщина” (с юга) и Велеша (с севера). Княщина ассоциируется с “перуновым верхом” и верховной властью, в зоне же Велеса изначально располагалась зона проживания населения и могильник как территория Нижнего мира, где, судя по всему, был похоронен в свое время и Вещий Олег⁶⁵. Через Княщину, соответственно, течет с юга “Верхняя река”, а через Велешу, с северо-запада, – “Нижняя река” (перевод названия с финского)⁶⁶.

В раннем же средневековье, в домонгольский период, с началом реальных действий по христианизации древнерусского населения появляются синкретические варианты построений, где выстраивается оппозиция уже христианского храма и святилища. Примером, из малых городов, может служить Плес XII века. В больших городах процесс начался раньше. В XI веке в Ростове сначала символ христианства – место богослужений епископа Леонтия – находилось на окраине города и в оппозиции языческому городу, а затем, при Авраамии, как уже сказано выше, христианство утвердилось в центре, а где-то в чудском конце встал символ Велеса.

Характерен и пример Мурома XI века. Его жители не пустили к себе князя Глеба, и тот, по свидетельству жития, два года прожил в 12 поприщах (са-

⁶⁴ Для христианства подобное в целом не ново. З.В. Удальцова отмечает сильнейшее политеистическое влияние на него в Византии, являвшейся, как принято считать, для Руси канонами вероучения. См.: Удальцова З.В. Византийская культура. М., 1988. С. 42.

⁶⁵ “И абие изыде из главы из коневы из сухие кости змии, уязви Ольга в ногу по словеси волховы... И оттоли же розбалесея и умре. И могила его в Ладозе”. См.: Устюжская летопись // ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 19.

⁶⁶ Лебедев Г.С. Ладога – торговый, политический, сакральный центр словен новгородских // Труды пятого международного конгресса славянской археологии. М., 1987. Ч. 1. С. 138–139.

кральное число) от города⁶⁷. Возможно, пример даже был не точным историческим фактом, а плодом церковного мифотворчества, что часто случалось в средневековой литературе. С позиций мифологического мышления не важно, например, были ли на самом деле перед Куликовской битвой благословение Сергия Радонежского и поединок Пересвета; как пишет А.Л. Юрганов, их не было для историка В.А. Кучкина, но они просто необходимы были для автора повести с его мифологическим мышлением⁶⁸. Здесь важна **символика**, в данном случае противопоставление нового небесного символа (Глеб – святой, он выступает как знак христианства) старому земному (тому сакральному центру, который в Муроме наверняка имелся). Спустя некоторое время князь Константин Святославович воздвиг “в старом городище первоначалны храм благовещение пресвятыи богородицы”, а сакральный дохристианский центр, надо полагать, переместился куда-то **в посадскую часть**, где летописи чаще всего и отмечают местонахождение велесова святилища, как в Ростове или Киеве⁶⁹. Христианство постепенно утверждалось **в городском центре**, а уже в эпоху развитого средневековья здесь, как правило, происходило обустройство по принципу воссоздания небесного града, Иерусалима, (пример Москвы)⁷⁰.

Постепенные вышеуказанные преобразования, в особенности в ранний период и в небольших городах, как представляется, **не могли проходить без участия волхвов**. Они постоянно **корректировали** позицию, обеспечивая нужный сакральный противовес христианству и, по мере распространения последнего, всё дальше и дальше уходя в тень. Компромисс с их стороны был неизбежен, ведь новая идеология опиралась на военно-полицейскую силу государства, и поэтому, чаще всего агрессивно настроенные, священники были менее склонны к уступкам. С другой стороны, никогда священники не пользовались такой поддержкой, как народные лидеры политеизма, неизменно собиравшие на ритуальные праздники, особенно в провинции, большинство насе-

⁶⁷ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 101–102.

⁶⁸ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 10.

⁶⁹ Там же. С. 103.

⁷⁰ Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 61.

ления.

Сравним, по двум источникам, события, разделенные, в рамках формально христианского государства, половиной тысячелетия. Автор “Повести временных лет” в связи с событиями 1071 года, пишет **“Видим ведь игрища, на которых топчутся, и людей множество на них, так что давят друг друга, устраивая зрелища, бесом задуманные, - а церкви пусты стоят”**⁷¹. И вот впечатления игумена Елизаровской пустыни Памфила о событиях в русских городах XVI века: “Не исчезла еще здесь ложная вера идольская, праздники в честь кумиров... Когда приходит великий праздник, день Рождества Предтечи, то тогда, в ту святую ночь, **чуть ли не весь город впадает в неистовство**, и бесится от **бубнов** и сопелей, и гудения струн, и услаждается непотребными всевозможными игрищами сатанинскими, плесканием и плясками”. В эти же годы новгородский архиепископ Макарий сетует на то, что **“христиане” приглашают чудских волхвов** на мольбища, похороны и т.п.⁷² Даже составители воинского устава 1716 года, видимо, не без основания, вынуждены были особо подчеркнуть, что если кто из воинов будет **“чернокнижник, заговорщик ружья и богохульный чародей, то наказывать его шпицрутенами и заключением в железгах, или сожжением”**⁷³.

Не только качествами лидеров, но и интеллектуальными качествами волхвы раннего средневековья выгодно отличались от носителей христианской книжной культуры. Во-первых, они постоянно демонстрировали глубокие практические знания – и в сферах прочно связанного с природными условиями хозяйства, и в ремеслах (вспомним: они должны были уметь делать всё **лучше** других), и, конечно, в общении с божественным миром. А такая жизненная практика в народе всегда ценилась выше, чем книжная мудрость.

Во-вторых, **не факт, что сама письменная культура началась на Руси с началом христианизации** и с библейской литературы и прочно была именно с

⁷¹ ПВЛ. С. 185.

⁷² Послание игумена Памфила // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI веков. М., 1984. С. 319; Смирнов В.И. Народные гадания в Костромском крае. Кострома, 1927. С. 22.

⁷³ Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.

ней связана в дальнейшем. Д.С.Лихачев в своих комментариях к “Домострою” лишний раз обращает наше внимание на большое **разнообразие магических и просто полезных в быту книг, осуждаемых церковью, но популярных в народе**. Уже сам перечень подобных книг внушает уважение. К называемым Сильвестром в его редакции “Домостроя” альманахам, гадальным книгам, шестокрылу Д.С.Лихачев добавляет усовники, наузы, рафли, воронограй, звездочетье⁷⁴. Горожане с удовольствием всё это читали, видимо, невзирая на церковные запреты. Интересна в этой связи и одна из находок в Новгороде: она представляет собой вырванную страницу из раннесредневековой берестяной книги с остатками текста “заговора от семи лихорадок”⁷⁵. В провинции же, где запреты не могли быть подкреплены столь сильной, как в столице, церковной властью, подобного рода нехристианская литература должна была ходить даже более свободно. А в том, что она существовала, сомневаться не приходится. Мы далеки от мысли, что, например, все из почти десятка найденных в плесской крепости книжных застеежек остались именно от церковных книг: ведь в тех же жилых комплексах с книжными застеежками обнаружено достаточно много предметов магического назначения.

И вот здесь следует задуматься над тем фактом, что всю эту большую работу по созданию и распространению такого рода нецерковной литературы постоянно, веками **производили какие-то грамотные, образованные люди (но не священники!), обладающие специфическими обширными знаниями**. Перед нами, как представляется, одна из масштабных, но почти не затронутых проблем средневековой русской культуры. Решить ее помогут, видимо, новые источники, но, судя как раз по специфике указанной литературы, к ее появлению и дальнейшему распространению прямое отношение могли иметь как раз носители волшебных знаний, то есть волхвы, в данном случае **волхвы-книжники**, хотя, разумеется, нельзя отрицать и зарубежные культурные влияния на русскую

М., 1992. С.232.

⁷⁴ ПЛДР. Середина XVI века. Комментарии. М., 1985. С. 584.

⁷⁵ Уникальный исторический источник древней Руси. Беседа с академиком В.Л. Яниным // Вестник РАН. 2003. Т. 73. № 7. С. 608–609.

городскую среду⁷⁶.

В этой же связи следует акцентировать и **заслугу волхвов как первых хранителей (и, видимо, разработчиков) ранних форм письменности**, в том числе и в рассматриваемом нами регионе. Исследователям известны **восточно-европейские руны**, находящиеся в настоящее время в стадии собирания и расшифровки⁷⁷. Основным источником поступления новых образцов докириллического письма в процессе археологических исследований становятся финские протогорода - культурные центры, в которых роль волхвов была особенно велика. Один из таких центров – Алабужский городок, предоставивший около десятка соответствующих “чертов и резов” – то есть прочерченных и вырезанных (в зависимости от материала) знаков (рис. 41). Некоторые из них повторяются, что, безусловно, в дальнейшем окажется полезным для расшифровки.

Аналоги алабужским начертаниям имеются среди материалов городищ Подмосковья (городище Щербинское, Старшее Каширское)⁷⁸. Есть аналогии и среди немногих известных, также более ранних, образцов с Рязано-Окских финских территорий I тысячелетия н.э., с упомянутого Тиуновского святилища⁷⁹.

Однако наибольшее сходство алабужские знаки обнаруживают с рунами загадочной и до сих пор также не расшифрованной надписи XI века из Великого Новгорода и особенно со знаками древних удмуртов⁸⁰. Мы не станем отклоняться от заданной темы к вопросам лингвистики; это дело специалистов. Про-

⁷⁶ Ходжиев И. К вопросу о восточных предшественниках псковской гадательной книги // Археология и история Пскова и псковской земли. Псков, 1988. С. 55-56.

⁷⁷ Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 144.

⁷⁸ Розенфельдт И.Г. Керамика Дьяковской культуры // Дьяковская культура. М., 1974., С. 149; Смирнов К.А. К вопросу о систематизации грузиков “дьякова” типа с Троицкого городища // Древнее поселение в Подмосковье. М., 1971. Т. 2.

⁷⁹ Ахмедов И.Р. Сосуд со знаками из могильника Кораблино // Древности Оки. Труды ГИМ. М., 1994. Вып. 85. С. 134–135; Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. Рис. 9, 10.

⁸⁰ Медведев А.Ф. Загадочная надпись начала XI века из Новгорода // Славяне и Русь. М., 1968. С. 437–439; Арматынская О.В. Древние знаки собственности северных удмуртов // Историко-археологическое изучение Поволжья. Йошкар-Ола, 1994. Рис. XXXV.

сто обратим внимание на то, что загадочные для нас знаки встречаются и по одному, и группами (очевидно, образуя надписи). То есть знаками этими, **“чертами и резами”**, действительно пользовались и для передачи информации, и для гадания: “чертами и резами писаху и гадаху”. К практике волхования (а значит, и к волхвам) руны имели прямое отношение, что, впрочем, характерно и для других народов: у викингов рассматриваемой нами эпохи руны также были связаны с магией и магами, о чем свидетельствует “сага об Эгиле”⁸¹.

Очевидно, что **вместе с аборигенами-волхвами, носителями магических знаний, руны попали и в малые города** – новые, уже русские региональные центры, где, по всей видимости, с развитием кириллической письменности они превратились в отдельные магические символы. В Плесе это прямые и косые кресты как символы земли или солнца, ромбы с выходящими концами, круги, знак в виде буквы “М” и другие, похожие на рунические (рис.42). О наличии таковых, кроме Плеса, например, в малом городе Угличе упоминает С.В. Томсинский⁸². Подобные были встречены и в Ярославле, о чем пишет нашедший их Н.Н. Воронин⁸³. Есть, разумеется, соблазн соотнести верхневожские руны с “русьскими письмены” - теми, которые в 861 году в Крыму в Херсонесе видел Константин (Кирилл) Философ; об этом сообщается в его “Житии”. Полную ясность, однако, на этот счет могут внести только дальнейшие наработки источников⁸⁴.

Интересно, что и отдельные древнейшие кириллические буквы и кириллические надписи в малых городах оказываются связаны в подавляющем большинстве с сугубо бытовыми предметами, которые опять-таки встречаются археологам вместе с вещами магического назначения или, как на веретенных пряслицах, хронологически совпадают с магическими начертаниями (и может быть, каким-то образом замещают их). В Плесе единственную на сегодняшний

⁸¹ Утевская П.В. Слов драгоценные клады. М., 1985. С.135.

⁸² Томсинский С.В. “Сродственник” княгини Ольги – Ян Плесковитич – основатель Углича // АИППЗ. Псков, 2001. С. 146.

⁸³ Воронин Н.Н. Раскопки в Ярославле // МИА. М.-Л., 1949. № 11. Рис 8, 2; 9.

⁸⁴ История СССР. М., 1974. С. 83.

день кириллическую надпись, состоящую всего из двух букв, оставил на днище сосуда гончар, причем, судя по особенностям начертания, он определенно имел привычку к письму по бересте (рис. 39).

Добавим к этому находки в отдельных малых городах (Старая Русса, Витебск и другие) берестяных грамот и находки инструментов для письма практически в каждом исследуемом центре⁸⁵. Всё это неминуемо приведет к мысли о наличии на посадах малых городов **достаточно большого количества учителей** письма и чтения, необходимого в первую очередь не для культовых действий, а для ведения хозяйства и ремесленной деятельности. Кириллица, судя по впечатляюще незначительным итогам христианизации домонгольской провинции, могла распространяться в малых городах уже как просто новая удобная (и к тому же ставшая элементом государственности) азбука - независимо от деятельности (и даже наличия) священников, а в качестве хранителей и распространителей этой новой “премудрости” могли выступать, по традиции, те же посадские мудрецы-волхвы.

Таким образом, далеко не случайно с глубоким уважением о волхве (бо-яне) говорил автор “Слова о полку Игореве”. Верил в его незаурядные качества и составитель “Повести временных лет”. “Не удивительно, что от волхования сбывается чародейство”, - писал он. Будучи сыном своего времени и обладая, как и все современники, мифологическим мышлением, он даже пояснил сей феномен, утверждая, что у волхвов такие способности были всегда, исстари: “При апостолах ведь был Симон Волхв, который заставлял волшебством собак говорить по человечески и сам оборачивался то старым, то молодым...”⁸⁶.

Он же, признавал, очевидно, и тот факт, что христианские священники раннего средневековья таким высоким авторитетом, как волхвы, не пользовались: “Ведь если кто встретит черноризца, то возвращается, также поступает и встретив кабана или свинью, - разве это не по-язычески?”⁸⁷. Красноречивы и

⁸⁵ Янин В.Л. Новгородские берестяные грамоты // Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. С. 130.

⁸⁶ ПВЛ. С. 55, 193.

⁸⁷ ПВЛ. С. 183.

приводимые им факты конфронтации городского и сельского населения с представителями новой веры. “И разделились люди надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли к волхву” (из новгородских событий, описываемых в летописи под 1071 годом)⁸⁸. “Они же кинулись на Яня.., и убили тут Янева попа (события в Белоозере в том же 1071 году)⁸⁹.

Не только в малых, но и в больших городах в эпоху раннего средневековья священники вызывали неприязнь населения зачастую тем, что, опираясь чаще всего на княжескую администрацию и требуя канонического повиновения, они **противопоставляли** себя и волхвам, и общине, не считаясь с традициями и не уважая общественного мнения. Вот один из красноречивых примеров.

Автор “Слова о полку Игореве” с сочувствием говорит о смерти популярного, видимо, в народе князя Ростислава. “Киево-Печерский патерик”, напротив, никакой жалости на этот счет не выказывает и придерживается жесткой версии о том, что Ростиславу смерть предрек монах за непочтение к нему, монаху, со стороны князя и его слуг⁹⁰. Волхв подобное проявление злобы вряд ли бы себе позволил. У волхвов не было даже причины противопоставлять себя обществу, поскольку они были неотделимой частью общины и служили ей. Община избирала своих духовных лидеров и, кстати, зачастую требовала (в соответствии с древними традициями) подчинения своим решениям со стороны священников.

Отчасти поэтому, а отчасти стремясь приобрести высокий авторитет (такой, как у языческих духовных лидеров), **священники вынуждены были даже подражать волхвам**; они также постепенно принимали на себя и часть их функций. Провинциальные священники средневековья участвовали в народных (языческих) праздниках, невзирая на категорические запреты, доносившиеся из

⁸⁸ ПВЛ. С. 195.

⁸⁹ ПВЛ. С. 189.

⁹⁰ Слово о полку Игореве. Ярославль, 1980. С. 68; Киево-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 537.

столицы⁹¹. Они же, выражая чаяния народа, культивировали отношение к христианским атрибутам, к молитвам, как к оберегам. “Некоторые же невеликие попы в великий четвергъ соль подь престоль кладут и до седьмаго четверга по Велице дни тако держать, и ту соль дають на врачевание людемъ и скотомъ”⁹².

И начинателем таких изменений стал, судя по всему, ни кто иной, как митрополит Иларион. Свое духовное кредо он выразил в известном “Слове о Законе и Благодати”, где, среди прочего, выступил с **настойчивым призывом к богу помогать людям - даже в том случае, если они заблуждаются**: “Не оставь нас, хоть и доселе блуждаем...но прояви терпение к нам и даже долготерпение”; “...хоть и не имеем добрых дел, но спаси нас по великой Твоей милости, ибо мы – “народ твой...”. В этом и других изречениях Иларион, первый, после греческих, русский митрополит на Руси, как представляется, чересчур настойчиво вызывает к Богу и даже откровенно **поучает** его: “в меру наказывай, но безмерно милуй, в меру уязвляй, но милостиво исцеляй”. Иларион, по сути дела, **требует** у Бога покровительства над Русью без всяких условий обоюдности.

Просто за то, что тот избран для русских людей в качестве верховного покровителя, он теперь **обязан их оберегать**, он их **оберег**⁹³. Как это ни парадоксально звучит, но **Иларион разговаривает с Богом на языке волхвов**. Подобным образом смотрели на богов и все политеисты, усматривая за ними **обязанности помощников!** Вспомним, в какой форме звучат старинные заговоры: это не просьбы, а **требования, приказы**. Иларион, как отметили В.В. Мильков и А.И. Макаров, даже гордится за дохристианское прошлое Руси, “подчеркивая превосходство языческих князей над христианской Византией”⁹⁴.

Древнерусская провинция, как представляется, в силу благоприятных обстоятельств, стала той основной средой, где началось и откровенное **приспо-**

⁹¹Поучение Даниила, митрополита Всея Руси // ПЛДР. Конец XV- первая половина XVI века. М., 1984. С. 523–529.

⁹² Стоглав. Глава 40 // Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 392.

⁹³ Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати // ПЛДР. XVII век. Книга третья. М., 1994. С. 614–616.

сабливание христианских святых “для бытовых нужд”. Святая Параскева стала покровительницей прядения, Козьма и Демьян – покровителями кузнецов и т. п. Здесь, вдали от столичных церковных институтов, еще до недавнего времени существовало понятие “Никола-бог” (!), а изображение Иисуса Христа на каменных плитках (в подражание древним каменным иконкам), как отмечает Т.В. Николаева, даже в XIX- начале XX веков в народе называлось “куриный бог” и использовалось по тому же назначению, что и другие варианты одноименных амулетов (камни с отверстием, черепки керамической посуды)⁹⁵.

Священники же в селах и малых городах если и сами не участвовали в мифотворчестве, то уж, во всяком случае, не препятствовали ему (и не могли, судя по всему, серьезно препятствовать). Результатом стал русский синкретизм, которому уделили достаточное внимание многие исследователи и XIX века (Гальковский) и XX-го (Б.А. Рыбаков, Д.С. Лихачев, В.В. Иванов и В.Н. Топоров, Н.М. Никольский, В.П. Даркевич, В.В. Седов и другие)⁹⁶.

Признаки “странного православия”, как уже было сказано, не остались в далеком прошлом. В Костромской губернии еще около века назад широко практиковался обряд “катания батюшки”, когда женщины-селянки приводили священника на свежевспаханное поле и с усердием кувыркали его по пашне, стремясь тем самым обеспечить урожай⁹⁷. Попы освящали языческие в своей основе ритуалы⁹⁸. Интересен в этом же отношении и современный плесский пример: верующие убеждены в том, что младенцев крестить следует не у молодых городских попов, а у старого отца Василия в соседнем селе Прудском, поскольку отец Василий в ходе обряда **молитвой заговаривает младенцев от болезней**⁹⁹.

Давая характеристику раннесредневековому провинциальному волхву,

⁹⁴ Мильков В.В., Макаров А.И. Указ. соч. С. 129.

⁹⁵ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI-XV вв. // САИ. М., 1983. Вып. Е1-60. С. 151, табл. 68.

⁹⁶ Введение христианства на Руси. С. 272.

⁹⁷ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. С. 164.

⁹⁸ Смирнов В.И. Народные похороны и причитания. С. 22.

⁹⁹ Этнографическое собрание автора.

Б.А. Рыбаков пишет: “Простой сельский волхв должен был знать и помнить все обряды, заговоры, ритуальные песни, уметь вычислить календарные сроки всех магических действий, знать целебные свойства трав. **По сумме знаний он должен был приближаться к современному профессору этнографии...**”¹⁰⁰. Если же говорить о волхвах малых древнерусских городов, то следует к этому прибавить еще и знание ими тонкостей **самых сложных** городских ремесел, и в первую очередь секреты ювелирного и кузнечного дела. Рискнем их назвать еще и “книжниками” своего времени, хранителями древних форм письменности и, возможно, распространителями ее новых форм.

Волхвы малых городов – безусловно, выдающиеся люди, чьи интеллектуальные и моральные качества делали их настоящими лидерами средневековых сообществ. В своих исследованиях **по проблемам интеллигенции** В.С. Меметов, на наш взгляд, совершенно справедливо не стал ограничиваться рассмотрением выдающихся фигур недавнего прошлого, а поставил вопрос о поиске подобных фигур в тех эпохах, которые от нас **значительно удалены** и плохо освещены ввиду узости круга источников. “А была ли, собственно говоря, интеллигенция в средневековой Руси? На мой взгляд, ответ должен быть утвердительным”¹⁰¹. На наш взгляд, также.

Перспективным представляется и тезис исследователя о том, что “древнерусская интеллигенция существовала как бы в двух плоскостях. Для одной ее части была характерна работа на заказ”, другая же “находила силы и мужество для того, чтобы порвать с диктатом власти, ...власти князя и даже Бога”¹⁰². Именно в таком ракурсе возможно в дальнейшем (по мере накопления новых источников) рассмотрение **проблемы христианского священника и волхва** (сопоставляя эти две фигуры). Постепенно расширяющийся круг источников позволит, по крайней мере, всесторонне и **адекватно** осветить фигуру послед-

¹⁰⁰ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 302.

¹⁰¹ Меметов В.С. К дискуссии о времени появления и формирования российской интеллигенции // Некоторые современные вопросы анализа российской интеллигенции. Иваново, 1997. С. 20.

¹⁰² Меметов В.С. Там же. С. 21–22.

него, представителя, так сказать, **народной** интеллигенции раннего средневековья, а ргіогі очерненного и современными идеологами христианства (их можно понять), и, что странно, некоторыми исследователями. В.В. Мильков и А.И. Макаров осуждают таковых, совершенно справедливо упрекая их в том, что они “слепо и безоговорочно доверяют летописным свидетельствам, **перенимая заодно и враждебное отношение** церковных писателей Древней Руси к язычеству”¹⁰³. В настоящее время вместе с новыми исследованиями всё больше появляется примеров объективного взгляда на проблему. Служители дохристианских культов реабилитируются и предстают не только ревнителями старинных общественных традиций, но и регуляторами “психической стабильности” общества, создателями в нем “нормальных условий функционирования сознания”¹⁰⁴. Тема волхва в древнерусском провинциальном обществе приобретает, таким образом, новые перспективы для исследований, которые станут наиболее успешными, безусловно, с наработкой новых источников (в том числе и археологических).

¹⁰³ Мильков В.В., Макаров А.И. Указ. соч. С. 122.

¹⁰⁴ Кузнецов А.М. Шаманизм как антропологическое явление // Личность. Культура. Общество. М., 2000. Т. II. Вып. 4. С. 49.