

**П.Н. Травкин**

**ЯЗЫЧЕСТВО  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
ПРОВИНЦИИ.  
МАЛЫЙ ГОРОД**

Иваново, 2019

**Травкин П.Н.**

Язычество древнерусской провинции. Малый город. –

Иваново. 2019.

Издание четвёртое, исправленное и дополненное.

В своем исследовании автор обращается к языческому мировоззрению жителей малых городов Древней Руси. Привлекая археологические, письменные, изобразительные, этнографические источники, он выясняет, как традиционное многобожие находило отражение в культуре городской провинциальной знати и простолюдинов. В книге приводятся новые, ранее не опубликованные сведения, полученные в результате 20-летних археологических раскопок волжского города Плёса. Приводится широкий спектр образов, связанных с представлением горожан-провинциалов о мифологической картине мира. Дается описание найденного общегородского языческого святилища, вводятся в научный оборот материалы открытого в Плесе городского некрополя домонгольской эпохи. Научные материалы изложены доступным языком и рассчитаны на широкий круг читателей, от специалистов-историков до любителей-краеведов и просто любознательных взрослых и подростков. Книга содержит более сотни иллюстраций.

ISBN

© Травкин П.Н., текст, иллюстрации, 2019

© Носов Д.Ю., верстка, 2019

*Памяти моих родителей,  
Людмилы Васильевны и  
Николая Павловича Травкиных,  
посвящаю.*



Предлагаемая коллеге-историку и просто любознательному читателю книга посвящена так называемым «естественным» верованиям наших предков, то есть тому, что сегодня принято называть язычеством.

Термин «язычество», как заметил в своё время Б.А. Рыбаков, туманный и неопределенный. За ним, в представлении сторонников известной «правильной веры», скрывается всё дохристианское и нехристианское, хотя, если вдуматься, такое категорическое противопоставление вряд ли вообще уместно: само христианство, с его мифологической основой познания, никак не может быть отделено от общей системы древних религий<sup>1</sup>.

В данной книге мы хотим познакомить читателей с новыми сведениями о политеизме (многобожии) верхневолжских древнерусских провинциальных городов. При этом, делая попытку осмысления сведений, предлагая свои интерпретации, мы не претендуем на истину в последней инстанции. Новые исторические – и в первую очередь археологические – сведения стремительно пополняют ранее накопленный багаж знаний, корректируют прежние представления и приводят зачастую к неожиданным выводам.

Особенности развития современного российского общества, пожалуй, как никогда стимулируют интерес к древнерусским духовным основам. И к дохристианским в особенности, поскольку они имеют прямое отношение к старинным традиционными формами демокра-

тии. Новейшие же материалы, характеризующие духовную культуру древнерусских малых городов, оказываются напрямую и главным образом связаны именно с политеизмом! Вопреки сложившимся представлениям, в верхневолжской провинции кануна ордынского разорения христианство ещё только делало первые робкие шаги. Тогда как политеизм, опираясь на многовековую традицию, превращал древнерусский малый город в оплот старой веры и явно не способствовал его скорому преобразованию в форпост новой государственной идеологии. Вероятно, по прочтении предлагаемой книги читатель убедится во всей сложности данного вопроса...

Древнерусский город издавна привлекал исследователей как своеобразная и очень сложная форма организации жизни средневекового населения. На сегодняшний день историкам удалось добиться выработки общих представлений о городах как центрах ремесла, торговли, духовной и политической жизни. Что же касается центральных функций города в религиозной сфере, то обычно подразумевается распространение христианства...

Но давайте отметим, что сам подход к изучению древнерусской городской культуры на протяжении десятилетий страдал некоторой односторонностью. Темы культуры, в том числе и духовной, рассматривались в основном через призму крупных городов, княжеских столиц. Русь же, прозванная викингами «страной городов» (Гардарика), являлась страной городов преимущественно малых<sup>2</sup>. Да и в княжеских столицах городская культура начинала формироваться как провинциальная. Киев в первых летописных упоминаниях фигурирует как «градок», Владимир и Москва тоже «стольными» стали не сразу. Таким образом, недостаточно глубокое изучение малых городов порождает опасность формирования неправильного, искаженного представления об истории и культуре Древней Руси в целом<sup>3</sup>.

Разумеется, мы погрешим против истины, если станем утверждать, что на культуру провинциального города исследователи вовсе не обращали внимания. Временем первого проявления интереса к малым городам, с некоторой натяжкой, можно считать уже само средневековье (даже ранний его период). Речь не идёт о научном интересе. Обращаться к теме происхождения крупнейших (а изначально чаще все-

го малых) городов – Киева, Ростова, Владимира и других – летописцев заставляли особенности их древнего мифологического мышления, а как следствие, необходимость знания «начала» города (в рамках знания «начала вещей», о чём подробнее будет сказано ниже). Достаточно вспомнить распространенную в русских летописях версию о Кие, Хориве и Щеке как о строителях города Киева. В эпоху же развитого средневековья в качестве государственного и церковного заказа на свет появились целые сказания: «о начале Москвы», «о построении града Ярославля»<sup>4</sup>.

Не являясь научными исследованиями, работы древних авторов, между тем, представляют вполне определенную научную ценность в связи с вопросами духовной культуры малых городов. Авторы констатировали, например, чрезвычайную популярность в среде горожан бога Велеса (Ярославль, Ростов, Переславль, Белоозеро, Новгород) и описывали трудности на пути христианизации русского и еще не обрусевшего финского населения. Разумеется, наше отношение к такого рода произведениям должно учитывать особенности мышления того времени, а значит, и возможные домыслы авторов по принципу: это было просто потому, что «так должно быть» – согласно религиозным установкам.

Начало научного исследования городов относится только к рубежу XIX–XX веков и связано с именами С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, М.П. Погодина, Д.Я. Самоквасова, С.Ф. Платонова и ряда других историков. Уделяя основное внимание политической сфере прошлого, В.О. Ключевский, автор известного «Курса русской истории», лишь вскользь коснулся вопросов городской духовной культуры, видя ее колыбелью Киев, а ее культуртрегерами – князей и дружину: «Перелетные птицы Русской земли, князя со своими дружинами всюду разносили семена культуры, какая росла и расцветала в средоточии земли, в Киеве»<sup>5</sup>.

Совершенно в том же духе (заменяя пробелы в знаниях мифологемами) рассуждал и С.Ф. Платонов. Касаясь раннесредневековой истории рассматриваемого нами региона, он отразил постепенно сложившиеся к рубежу веков и культивировавшиеся затем на протяжении практически всего XX столетия представления о волжском финском

населении как об отсталом, культурно не развитом народе, который без труда был ассимилирован пришлыми славянами-колонизаторами. И, разумеется, до пришлых славян финские народы не могли иметь какого-либо подобия городов и, соответственно, каких-либо признаков городской культуры<sup>6</sup>.

По поводу путей колонизации Верхнего и Среднего Поволжья и становления городов С.Ф. Платонов привел мнения коллег (А.А. Шахматова, А.А. Спицына, А.И. Соболевского) о непрерывности потоков переселенцев «из областей кривичей и, может быть, вятичей». Но сам он склонялся к идее о киевской колонизации, указывая на имена верхневолжских малых городов (Переяславль, Стародуб, Галич) как на «верный признак, что население пришло с юга и занесло сюда южную номенклатуру». В качестве доказательства прихода южной культуры исследователь приводит «факт» появления былины южнорусского цикла «вместе с людьми, сложившими их»<sup>7</sup>.

Уже в XIX веке российская историческая наука ощутила острую нехватку источников. Круг древних письменных сведений не отличался большой широтой и к тому же давал возможность для слишком различного их толкования, что неизбежно вызывало недоверие к выводам. Поэтому не случайно историк М.П. Погодин в своих «Разысканиях о городах и пределах древних русских княжеств» привлек археологические данные, собранные З.Д. Доленго-Ходаковским<sup>8</sup>. Во второй половине XIX века Д.Я. Самоквасов обследовал ряд городищ и выпустил в свет свое исследование «Древние города России», в котором он ввёл городища в круг важных памятников русской древности, увязав их с историей городской жизни<sup>9</sup>. Насущная необходимость, подогреваемая, к тому же, находками кладов, побудили его, а также Н.Ф. Беляшевского, к раскопкам Киева и городища «Княжа гора», Д. Тихомирова – к исследованию Старой Рязани, П.А. Савельева и А.С. Уварова – к локальным раскопкам Александровой горы и Сарского городища в районе Ростова<sup>10</sup>. К концу XIX века в изучении древнерусских городов все больший вес приобретает слово археологов.

Вместе с тем, приходится признать, что проводимые в XIX – начале XX века археологические исследования городов не отличались планомерностью и масштабностью, поскольку не давали сиюминутных



эффективных результатов, таких, как, например, раскопки курганов<sup>11</sup>. Несмотря на большие достижения российской археологии, большинство исследователей предпочитало работу с письменными источниками. Так В.Б. Антонович считал, что для характеристики того или иного поселения, «достаточно изучить данные письменных источников, раскопать близлежащие курганы и собрать находки на поверхности самого памятника»<sup>12</sup>. Целая плеяда русских историков (М.П. Погодин, Н.П. Барсов, М.С. Грушевский и другие) проводила большую работу по локализации на картах упоминаемых в раннесредневековых письменных источниках населенных пунктов, стремясь реконструировать древние государственные и волостные границы, а также летописные события. Но, как замечает А.В. Куза, для них решающее значение имели созвучия древних названий современным. Больших же успехов на данном поприще добились те исследователи, кто, занимаясь историей отдельных земель-княжений, шире использовал сведения о городищах и иные археологические данные (Д.И. Иловайский, П.В. Голубовский, Д.И. Багалеи, А.М. Андрияшев, В.Г. Ляскоронский)<sup>13</sup>. Не случайно 10-е годы XX века ознаменовались ростом именно археологического интереса к малым городам. Так впервые целенаправленно и широкой площадью Н.М. Репников провел раскопки «Земляного города» Старой Ладogi<sup>14</sup>. В столичном Новгороде и на его «малом» спутнике Рюриковом городище работали Н.К. Рерих и Н.Е. Макаренко. Сарское городище вновь изучалось Д.Н. Эдингoм. Исследования, правда, ограничивались лишь накоплением фактического материала, но накопление это шло значительными темпами и уже на более качественном уровне, что придавало получаемым вещественным источникам особый вес в глазах историков. Итогом кропотливой полевой работы стало включение археологических сведений в монографические исследования по истории Руси М.Н. Тихомирова, С.В. Юшкова, Б.А. Рыбакова, В.В. Мавродина, А.Н. Насонова, Л.В. Черепнина, Б.А. Романова. Тогда же вышли в свет такие фундаментальные труды, как монография Б.Д. Грекова «Киевская Русь» и коллективный труд «История культуры Древней Руси»<sup>15</sup>.

При этом вопрос о духовной культуре, и тем более вопрос о сакральных представлениях о мире жителей провинциального города,

не имел еще пока даже оснований для рассмотрения, поскольку во всех этих масштабных исследованиях среди новых сведений о городской культуре древней Руси материалы из малых городов отнюдь не являлись определяющими. Гораздо большую важность имело исследование крупных столичных центров.

Время постановки проблемы малых городов пришло позднее – во второй половине 80-х гг. XX столетия. Наиболее пессимистическая точка зрения на степень изученности проблемы принадлежала А.Л. Ястребицкой, которая считала, что она (степень изученности) «на сегодняшний день такова, что позволяет скорее осознать насущность постановки ряда вопросов, чем обеспечить их разностороннее освещение»<sup>16</sup>. С этим отчасти можно согласиться. Однако именно в это время А.В. Куза подготовил монографическое исследование по малым городам, и его работа (отражающая, правда, далеко не все стороны упомянутой проблемы) отличалась комплексным подходом к изучению источников. Иными словами, автор использовал в том числе и все современные ему археологические наработки по проблеме.

Между тем, к концу минувшего столетия уже несколько десятилетий насчитывала история изучения малых городов Верхнего Поволжья, и Волго-Клязьминского междуречья в частности. Она даже не может быть представлена здесь в подробном описании. Мы лишь кратко обозначим основные направления исследований, так или иначе имеющих отношение к заявленной теме и имеющих продолжение в наши дни.

Москву к концу века неоднократно исследовали М.Г. Рабинович, Н.Н. Воронин, А.Ф. Дубынин, А.Г. Векслер, Н.С. Шеляпина, Д.А. Беленькая, в результате чего «собран разнообразный вещественный материал» как на территории Кремля (домонгольский детинец), так и в посадской части эпохи раннего средневековья<sup>17</sup>. В последние годы количество московских источников по культуре (в основном материальной) умножилось за счет охранных раскопок в историческом центре (наиболее известные и масштабные проводились на Манежной площади)<sup>18</sup>. История изучения домонгольского Ярославля связана с именами М.К. Каргера, П.Н. Третьякова, Н.Н. Воронина, И.В. Дубова. Последний представил наиболее подробный анализ письменных сведений о городе, рассмотрел версии по поводу его основания, а так-

же некоторые источники, связанные с духовной культурой населения (поклонение Велесу, восстание под предводительством волхвов)<sup>19</sup>.

Кострому исследовали с конца XIX века в основном методом сбора отдельных находок вплоть до 1951 года, когда несколько небольших раскопок здесь заложила М.В. Фехнер<sup>20</sup>. Систематическое изучение культурных напластований (на месте новостроек) начал в 1989 году С.И. Алексеев. Он на материалах исследований предлагает свое видение средневековой топографии города, а на основании вещевых источников поддерживает высказанное историком И.В. Миловидовым еще в конце XIX века мнение, что «Кострома возникла в виде городка со смешанным славяно-мерянским населением»<sup>21</sup>.

Городец впервые был обследован А.Ф. Медведевым. Затем, благодаря активности археолога Т.В. Гусевой, исследования приобрели систематический характер<sup>22</sup>. Определенную ценность из городецких домонгольских материалов представляют сведения о производстве ритуальных изделий местными ювелирами, а также находки подобных изделий.

Владимир в XII веке, до того как сменил Суздаль в качестве столицы, безусловно, являлся одним из малых городов региона. К концу XX столетия домонгольский Владимир активно изучался М.В. Седовой, Ю.Э. Жарновым, В.И. Жарновой. Трудность его исследования заключается в отсутствии четкого разделения вещественных источников древнейшего, еще провинциального, и уже столичного раннесредневекового Владимира. Выделенные материалы по сакральным представлениям горожан здесь пока немногочисленны, но они представляют немалую ценность, свидетельствуя, например, о явном присутствии в городе местного аборигенного культурного компонента (жертвоприношения, зооморфные изображения и т.п.)<sup>23</sup>. Интересное в этом плане исследование принадлежит В.И. Жарновой. Оно базируется на архитектурно-художественных источниках Владимира уже столичного периода (конец XII – начало XIII вв.), однако и эти источники, как представляется, в известной мере отражают взгляд древнерусского горожанина на окружающее его мифологическое пространство<sup>24</sup>.

Достаточно хорошо на общем фоне исследовано городище Слободка (по мнению Т.Н. Никольской, летописный городок Болдыж). Оно

представляет собой яркий пример решающей роли археологических источников в современном изучении средневековых малых городов в случае отсутствия прямых письменных сведений. Многолетние исследования Т.Н. Никольской позволили воссоздать планировку города, дать характеристику хозяйства, быта, культурных связей. При этом автор умело сопоставляет археологические сведения с данными исторической географии, летописными и иного рода источниками<sup>25</sup>.

Особое место в ряду исследованных провинциальных центров Волго-Клязьминского междуречья занимает, на наш взгляд, Ярополч Залесский. Ведущая роль в его изучении принадлежит М.В. и В.В. Седовым<sup>26</sup>. Степень сохранности данного малого города приближается к тому, что мы наблюдаем в изучаемом нами Плёсе. Комплекс включает неплохо сохранившиеся и в значительной мере исследованное городище, часть посада и некрополя домонгольского времени. В культуре города отчетливо прослеживается финское присутствие: в составе населения были «выходцы из местных муро-мерянских племен». Провинциальные городские ювелиры изготавливали характерные для аборигенного населения священные предметы, а христианские атрибуты использовались совершенно по-язычески. При этом большое количество найденных орудий для письма свидетельствует о грамотности населения и общем высоком уровне культуры. Всё это мы увидим в домонгольском Плёсе, которому, в основном, и посвящена наша книга. Многие вещественные источники также аналогичны плёсским (крестовидные подвески, змеевик, знаки собственности и др.)<sup>27</sup>. Погребальный обряд отражает сакральные воззрения, близкие и горожанам, и селянам.

Научные данные, полученные при изучении вышеуказанных древнерусских провинциальных центров Волго-Клязьминского междуречья (равно как и иных, выходящих за означенные нами географические рамки), позволили в 80-е годы XX века выделить малый город в качестве самостоятельного важного объекта исторического исследования.

Пионером и учёным, который и на сегодняшний день внес решающий вклад в изучение темы, по праву считается А.В. Куза<sup>28</sup>. Автор составил максимально полный список древнерусских летописных городов, среди них выделил малые как особую категорию, отсеял те

укрепленные поселения, которые к указанной категории не относятся. Он проанализировал все имевшиеся в его распоряжении сведения о малых городах, представил их по каждому раннесредневековому княжеству, дал обобщенные характеристики их экономического и социального развития, а также свое видение путей их происхождения<sup>29</sup>. Однако ни А.В. Куза, ни кто-либо другой из историков, как уже было сказано выше, не вели специальных изысканий по сакральным представлениям жителей малых городов. Лишь часть вопросов из этой области нашли отражение в работах ученых разных специальностей.

Что же касается непосредственно язычества и его необыкновенной живучести в русской провинции, то данная научная тема впервые отчётливо прозвучала в исследованиях вековой давности. Яркими примерами здесь могут служить классические труды Д.Н. Анучина и Н. Гальковского, представивших на суд читателя мощный пласт языческих родоплеменных пережитков в период раннего средневековья<sup>30</sup>. Нельзя также обойти вниманием исследование Н.М. Никольского, впервые опубликованное в 1930 году и отразившее сложные перипетии взаимоотношений русской церкви с традиционными народными воззрениями<sup>31</sup>.

Наиболее же крупными, на сегодняшний день, исследованиями по русскому политеизму, бесспорно, считаются работы Б.А. Рыбакова: «Язычество древних славян» и «Язычество Древней Руси». Их автор постарался представить максимально полную (исходя из имеющихся источников) характеристику политеистических взглядов всех слоев древнерусского общества. Он, на наш взгляд, с достаточной наглядностью продемонстрировал более чем скромные успехи крещения домонгольской Руси. Не касаясь отдельно малых городов, автор, между тем, соединяя археологические и письменные источники, со всей убедительностью показал раннесредневековую русскую провинцию как практически не затронутую христианизацией. В столичной же средневековой культуре он проследил основы языческого мировоззрения даже в духовной сфере городской элиты<sup>32</sup>.

Во второй половине минувшего столетия тема древнерусского язычества оказалась отраженной в таком количестве исследований, что привести их список было бы задачей трудноразрешимой. Поддержи-

вая Б.А. Рыбакова или вступая с ним в спор по отдельным вопросам, практически никто не выказывал серьезных сомнений в его выводах о сохранении язычества в древнерусской провинции. Споры вызывал и вызывает в основном так называемый «славянский языческий пантеон», «православно-языческий двоеверный синкретизм», а также степень проникновения христианства в городскую и сельскую среду<sup>33</sup>. По поводу последнего В.П. Даркевич сетует на существующее в историографии «умаление роли христианства» в процессе раннесредневекового градообразования<sup>34</sup>. В то же время реальное соотношение материалов по христианству и язычеству, приводимое в других публикациях, никакого умаления не демонстрирует<sup>35</sup>.

Принято считать, что процесс христианизации в малых городах Ростово-Суздальской Руси начинался чаще всего со строительства храмов. Вместе с тем, исследователи малых городов региона далеко не всегда находят в них следы христианских культовых построек домонгольского времени. Яркий пример – городище Слободка, где территория детинца была исследована практически полностью, но следов подобных построек не содержала<sup>36</sup>. Нет таких следов и в крепости Плёса. А что касается Муром – то имеются даже письменные свидетельства их первоначального отсутствия<sup>37</sup>. Более того, новейшие исследования постепенно выявляют следы коллективных политеистических культовых действий, что плохо сочетается с традиционными представлениями о якобы христианизированном населении русских городов домонгольского времени<sup>38</sup>. Сведения об обрядовой дохристианской культуре пополняются также материалами больших городов и сельских поселений, где встречаются как отдельные жертвоприношения, так и целые святилища<sup>39</sup>.

Культовые действия, нашедшие отражение в письменных памятниках и археологических остатках, напрямую связаны с системой мифологических представлений русского и финского раннесредневекового населения. Сегодня эта тема только выходит на передний край науки, но она по мере ее освоения сможет объяснить многие известные явления древнерусской жизни. Наиболее полным освещением раннесредневековых представлений о макрокосме мы по-прежнему обязаны Б.А. Рыбакову, хотя этой же теме в своих исследованиях касались

Д.С. Лихачев, В.П. Даркевич, Г.К. Вагнер, А.Л. Юрганов, А.В. Чернецов, В.В. Мильков, Н.А. Макаров, А. Голан<sup>40</sup>. Кроме этого, много отрывочных полезных сведений о сакральном мире (в том числе и по заявленной нами теме) содержит вышедший в самом конце XX столетия сборник «Древняя Русь. Быт и культура». Призванный обобщить сведения о культуре Древней Руси на очередном этапе ее изучения, он не имеет специального раздела о сакральном мире, а тем более о мифологических представлениях раннесредневековых горожан-провинциалов. Но в главе о костюме, например, автор (М.А. Сабурова) представляет обобщенный вид ритуального одеяния, которое, по сути дела, является прямым отражением вертикальной схемы мироздания в представлении тех же провинциалов. В главе об орнаменте А.В. Чернецов делает попытку определить его смысловое значение (касаясь зооморфных образов), обращаясь при этом к различным категориям источников. В том же методическом стиле выдержана глава Л.А. Голубевой об амулетах<sup>41</sup>.

Перу Л.А. Голубевой, а также Е.А. Рябинына, принадлежат напрямую относящиеся к теме язычества обобщающие работы по ритуальным изделиям раннего средневековья. В русле задач атрибуции предметов (и прежде всего происходящих из древнерусской провинции), обращаясь к разнородным источникам, авторы касаются отдельных сторон мифологической картины мира, но, естественно, не обращаются к каким-либо обобщающим её характеристикам. Особую ценность, в контексте нашей темы, приобретают их выводы о том, что изделия, исполненные сакрального смысла, были широко распространены в древнерусской среде, но при этом «несли в себе элементы финно-угорской культуры»<sup>42</sup>.

В свете затронутых в нашем исследовании вопросов преемственности финской и древнерусской культур особую значимость приобретают немногочисленные и явно недостаточные пока работы, касающиеся духовного мира финнов Верхнего Поволжья – летописной мери и муромы. Специальные исследования проведены К.А. Смирновым, А.Е. Алиховой, И.В. Дубовым<sup>43</sup>. Последнему принадлежат труды именно по рассматриваемому нами региону; изучая проблему волхвов, поклонения идолам и камням, культ медведя, назначение священных

предметов, автор постоянно соотносит разнородные источники, максимально расширяя, таким образом, их круг. Эти же вопросы частично затрагиваются в обобщающих археологических монографиях Е.И. Горюновой, Е.А. Рябина, В.В. Бейлекчи, фиксирующих очередной этап изучения финского населения Волго-Окского междуречья<sup>44</sup>.

Настоящим образцом современного всестороннего рассмотрения духовной культуры социума может служить монографическое исследование А.В. Головнева «Говорящие культуры». Базирующееся на этнографических данных, оно фиксирует хорошо сохранившиеся древние воззрения представителей финно-угров на мифологическую картину мира, на времяисчисление, божественный пантеон. Заслуживает внимания и авторское представление о духовной культуре. А.В. Головнёв понимает её (применительно к древним или современным традиционным обществам) как средство «самореализации личности на языке понятий, символов, образов, выражающихся в представлениях о душе и теле, о душе и духах, о душе и Боге, в искусстве сказителей <...> в деятельности шаманов...»<sup>45</sup>. Не случайно рассматриваемые нами вопросы находят параллели в упомянутом исследовании, актуальном для всего финно-угорского ареала (в том числе и для волжско-финского региона).

Практическую ценность для рассмотрения поднятой проблемы имеют и отдельные историко-этнографические исследования о жизни современных поволжских финнов, в особенности марийцев (частично заселявших в раннем средневековье и рассматриваемый нами регион). К их числу относится исследование Ю.А. Калиева о подземном мире марийской мифологии, где автор рассматривает его генезис и эволюцию. Автор пишет о сложении понимания подземного мира как составляющей трехъярусной системы и как мира отражений, пишет о его демоническом персонаже – многоголовом змее; всё это также перекликается с материалами русского малого города<sup>46</sup>.

Одной из научных тенденций сегодняшнего времени становится повышенный интерес к роли личности в древнем обществе, в частности, к личности служителя культа, волхва-шамана. А.М. Кузнецов показал его «первой творческой личностью», чьи усилия направлены на поддержание «необходимого уровня психического здоровья» членов



общества<sup>47</sup>. То же заметно и в исследовании И.Я. Фроянова, который представляет волхва в перипетиях социальной и политической борьбы в Древней Руси. Волхвы в древнерусском обществе выступают и в качестве хранителей традиций, и в качестве общественных лидеров<sup>48</sup>. Еще одной стороне деятельности служителей культа посвящено исследование В.П. Даркевича. Он пишет об исполнителях ритуальных песен, музыкантах Древней Руси. Рассматривая образ Бояна, автор совершенно справедливо связывает его творчество с шаманским камланием, с языческой магией<sup>49</sup>.

Итак, подводя итог историографического обзора и принимая во внимание всё многообразие литературы, связанной с культурой Древней Руси, мы всё-таки вынуждены констатировать отсутствие специальных исследований, посвященных духовной культуре раннесредневековой провинции в целом и специфике религиозных представлений её жителей в частности. Благодаря же современным наработкам коллег-археологов, изучающих провинциальные города Древней Руси, попытка обращения к данной теме сегодня, наконец, стала возможной.

Главным «виновником» появления на свет предлагаемой книги стал древнерусский малый город Плѣс, (или Плесо), стоящий несколько особняком в череде подобных городов Верхнего Поволжья<sup>50</sup>. Его уникальность состоит в том, что здесь предоставляется возможность для изучения всех основных составляющих структуры раннесредневекового малого города. Что, в свою очередь, позволяет достаточно подробно освещать различные стороны культуры провинциального городского населения.

Основанный в XII веке на правом берегу Волги в качестве форпоста Ростово-Суздальского княжества, Плѣс являет собой классический образец раннесредневекового провинциального центра<sup>51</sup>. Сегодня он в основном сохранил раннесредневековую планировочную структуру и редчайший по степени сохранности археологический комплекс: крепость, посад (включая торгово-вечевую площадь), городской некрополь и сакральный центр. В период с 1986 по 2005 гг., вслед за открытием плѣсского археологического комплекса, нам удалось провести относительно равномерное исследование этих составляющих.

На территории плёсской крепости изучены остатки защитных сооружений и жилищ домонгольского времени. Здесь же, в центре цитадели, прослежено дохристианское городское святилище XII – начала XIII веков, связанное с поклонением Нижнему миру и содержащее несколько комплексов сакральных действий.

На территории домонгольского посада объектом многолетних исследований стала обширная часть улицы, заселенной накануне ордынского разорения 1238 года семьями ремесленников-ювелиров. Культурные остатки, включая жилые и хозяйственные постройки, мастерские и отдельные ритуальные объекты, изучены в шести усадьбах. Особую научную ценность улице ювелиров придает то, что после разорения она заново не застраивалась и накопила, таким образом, «чистый» комплекс источников по духовной культуре города за несколько последних десятилетий раннесредневековой истории.

На раннесредневековом некрополе Плёса изучено 76 погребений горожан XII – начала XIII веков. Курганно-грунтовый могильник стал важным источником сведений по обрядовой практике жителей и видению ими картины мира. Он позволил проследить некоторые этнокультурные изменения, произошедшие от момента основания города ростово-суздальскими колонистами до их практически полного растворения в местной финской среде.

В книге нельзя будет не заметить многочисленных археологических параллелей, прочно связывающих культуру средневековых плесян с культурой их местных волжско-финских предков. Подобные параллели возникли сами собой в результате проведенного нами, как представляется, небезуспешного эксперимента: в течение девяти лет одновременно с изучением Плёса раскопками исследовался ближайший к нему дорусский протогородской центр местного финского населения – Алабужский городок (Пеньковское городище). Сведения, полученные на почти полностью раскопанном памятнике, позволяют осветить некоторые стороны духовной жизни финского укрепленного поселения, от момента его основания (IV век до н.э.) до смены его русским форпостом – Плёсом (XII век). Они также предоставляют возможность судить о степени влияния протогородской финской культуры на местную городскую русскую провинциальную культуру. Алабужские ма-

териалы, требующие, безусловно, отдельного подробного рассмотрения, в настоящем исследовании приведены лишь в свете заявленной тематики.

За время раскопок самого Плёса было получено более 60 тысяч находок, которые прямо или косвенно отражают сакральные представления горожан-провинциалов. Если составить только перечень предметов, которые могут выступить в качестве иллюстрации по означенной теме, то в него войдут: специальные магические камни с начертаниями, отдельные магические начертания на разнообразных предметах, «шумящие» и иные ритуальные подвески, разнообразные атрибуты ритуального костюма, керамические и каменные модели «пасхальных» яиц, деревянная модель «погребального судна», «громовые топоры и стрелки» (каменные орудия былых эпох), гончарные клейма на сосудах, всевозможные орнаментированные утилитарные и ритуальные принадлежности. Прибавим к этому также те сосуды, ножи, топоры, замки, ключи и тому подобные бытовые предметы, которые в раскопах были зафиксированы как атрибуты ритуалов. Наконец, в тот же перечень войдут десятки тысяч собранных образцов домонгольской керамики: более половины фрагментов битой посуды несёт на себе следы специальной орнаментации.

Все эти новые вещественные археологические данные мы вводим в научный оборот и представляем в сочетании с письменными и иного рода источниками. Пожалуй, ни один учёный-историк сегодня не станет оспаривать плодотворность такого комплексного подхода. К нему всё чаще прибегают исследователи русских городов. По словам А.Б. Мазурова, «современные гуманитарные исследования имеют устойчивую тенденцию к интеграции исторических дисциплин, что прекрасно продемонстрировано в ряде конкретных работ В.Л. Янина, его учеников и ученых, близких к ним по направлению»<sup>52</sup>. Эту же идею комплексного источниковедения демонстрирует омский коллектив исследователей, сложившийся в середине 90-х годов XX века. Он поставил перед собой цель развить археотнографическое направление в отечественной науке. Идея тесной интеграции археологических и этнографических исследований уже объединила ученых и научные школы не только на российском, но и на международном уровне<sup>53</sup>.

Среди письменных источников традиционно основными по эпохе раннего средневековья являются летописи. Как уже не раз было отмечено исследователями, при всех очевидных достоинствах этого круга источников их существенным недостатком является официальность, обращение в первую очередь к событиям государственной важности. А потому малые города относительно редко становились объектом внимания летописцев. Это происходило, как правило, лишь в случае попадания их в сферу «большой» политики, общерусских, территориально широких событий, или, что случалось реже, в связи с какими-то неординарными событиями в них самих. Специфика разбираемых вопросов, однако, позволяет исследователю находить в погодных записях какие-то небольшие, но важные сведения или акценты, приобретающие особую ценность на общем фоне разнородных источников. Некоторые записи получают новое прочтение. И сама подача событий их авторами зачастую представляет собой яркое отражение особенностей мышления человека Древней Руси.

Привлекаемые нами источники территориально связаны с обозначенным регионом и в наибольшей мере отражают вопросы духовной культуры его жителей: Лаврентьевская летопись («Повесть временных лет»), Владимирский летописец, Новгородская первая летопись младшего извода, Новгородская пятая и Устюжская летопись.

Не меньший интерес представляют средневековые авторские произведения. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Моление Даниила заточника», «Слово о полку Игореве», «Поучение Владимира Мономаха» и другие памятники русского средневековья таят в себе огромный неиспользованный потенциал, который удивительным образом обнаруживается при проекции его на провинциальную духовную культуру. Далекое не все из тех, что привлекаются в исследовании, написаны непосредственно в раннесредневековый период. К более позднему времени относятся «Задонщина», «Повесть о водворении христианства в Ростове», «Сказание о построении града Ярославля», «Домострой» протопопа Сильвестра, послания царя Алексея Михайловича. В них так или иначе отразились мифологические воззрения русского народа эпохи средневековья. То же можно сказать и о средневековых законодательных актах, памятниках деловой пись-

менности. Интересны поучения священнослужителей, в которых содержится критика населения и даже священников за приверженность язычеству, дается описание конкретных «греховных проявлений» – то есть содержатся материалы по традиционному язычеству и языческим представлениям о мире.

В свете рассмотрения темы язычества большую ценность представляют жития святых: Сергия Радонежского, Тихона Луховского, Леонтия Ростовского, Константина Муромского. При всей официальнойности и отсутствии исторической точности, жития, в конечном итоге, направлены против традиционного политеизма, а потому *volens nolens* отражают нюансы сакральных представлений.

Особый интерес у нас вызвал фольклорный материал: эпические произведения, заговоры, сказки. Помимо традиционных собраний русских былин (включая сборник Кирши Данилова), нельзя не обратиться к известному карело-финскому эпосу «Калевала», поскольку, как вариант общефинского, он находит множество параллелей в поволжских землях. Некоторые мифоэпические параллели затрагивают скандинавский и другие европейские эпосы. И, разумеется, особую важность имеют письменные этнографические источники по Плёсу и окрестным территориям. Наряду с авторским собранием таковых используются опубликованные собрания В.И. Смирнова, И.П. Сахарова, Я.П. Гарелина.

Перечень привлеченных данных продолжают изобразительные источники, к которым относятся летописные миниатюры (прежде всего связанные с волхвами), архитектурный декор, рисунки на стенах храмов и на отдельных предметах. Последние нередко встречаются в малых городах, а что касается Плёса, то на сегодняшний день он представил уникальную серию древних начертаний, исполненных сакрального смысла и становящихся базовыми для рассмотрения целого ряда вопросов.

Относительно невелик круг эпиграфических источников по рассматриваемой теме. Речь идёт, прежде всего, о записях (преимущественно коротких), которые сохранились на различных предметах, пролежавших несколько столетий в земле на территории малых городов региона. В отдельных случаях важным для нас представляется даже

не содержание записей, а сам факт их наличия, какими бы они не являлись: вполне понятными кириллическими или пока ещё не расшифрованными руническими...

Завершая вступительный раздел книги, выразим надежду, что приведенные в книге сведения заострят внимание читателей и на других, лишь частично затронутых нами вопросах древней русской истории (раннесредневековое финское культурное наследие, так называемая «славянская» колонизация Верхнего Поволжья и др.). Рано или поздно, накопление фактического материала побудит историков к публикации новых, глубоких и беспристрастных исследований, объективно освещающих эти животрепещущие темы.

---

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*. М., 1981. С. 3.

<sup>2</sup> Мы согласны с мнением А.В. Кузы, который под малыми понимал города X–XIII веков, не являвшиеся столицами крупнейших русских земель-княжеств. // Куза А.В. *Малые города Древней Руси*. М., 1989. С. 11.

<sup>3</sup> Список самых значимых древнерусских малых городов центральной и северной части рассматриваемого нами региона дает «Повесть о разорении Рязани Батыем» в составе Хронографа 1599 года: «Окаянный же Батый еще воздвигеся воевати и взяша 14 градов, и поидоша татарове к Юрьеву и к Ростову, а инии поидоша к Переславлю, и к Кашину, а ини к Ярославлю, и к Угличю, а инии на Волгу, на Кострому и на Плесо, и на Юрьевецъ, и на Городец. И вся грады поплениша по Волзе и до Галича». // *Воинские повести Древней Руси*. М.; Л., 1949. С. 28.

<sup>4</sup> Сказание о построении града Ярославля. // Дубов И.В. «И поклоняешся

идолу камену...». СПб., 1995.

<sup>5</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1904; Он же. О русской истории. М., 1993. С. 47–48, 75.

<sup>6</sup> Традиция, к сожалению, жива и сегодня. Находки скандинавских вещей под Ярославлем зачастую дают повод исследователям прямолинейно заявлять о наличии здесь в раннем средневековье викингов-поселенцев; стеклянные браслеты, шиферные пряслица, отдельные типы височных колец, курганный обряд погребения многие считают признаками заселения обширных лесных территорий финского мира массами славянских колонистов...

<sup>7</sup> Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 2001. С. 118–119.

<sup>8</sup> Ходаковский З.Д. Разыскания касательно русской истории. // Вестник Европы. СПб., 1819. Октябрь, № 20; Он же. Путевые записки Ходаковского. // ЖМНП. СПб., 1838. Часть 20, № 12; Погодин М.П. Разыскания о городах и пределах древних русских княжеств с 1054 по 1240 гг. СПб., 1848.

<sup>9</sup> Самоквасов Д.Я. Древние города России. СПб., 1873.

<sup>10</sup> Тихомиров Д. Исторические сведения об археологических исследованиях в Старой Рязани. М., 1884; Куза А.В. Археологическое изучение Древней Руси. // Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985.

<sup>11</sup> Уваров А.С. Меряне и их быт по курганным раскопкам. М., 1872.

<sup>12</sup> Куза А.В. Археологическое изучение Древней Руси. С. 8.

<sup>13</sup> Куза А.В. Малые города Древней Руси. М., 1989. С. 17.

<sup>14</sup> Репников Н.М. Раскопки в городище Старой Ладуги. // Старая Ладога. Л., 1948.

<sup>15</sup> Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949; История культуры Древней Руси. М.; Л., 1948.

<sup>16</sup> Ястребицкая А.Л. О специфике средневековой европейской урбанизации: малые города // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 192.

<sup>17</sup> Куза А.В. Малые города Древней Руси. С. 111–112.

<sup>18</sup> Материалы опубликованы в многочисленных, в т.ч. и периодических, сборниках: Археологические памятники Москвы и Подмосковья. // Труды МИГМ. М., 1996. Вып. 9; Московская керамика: новые данные по хронологии. // МИАМ. М., 1991. Т. 5 и др.

<sup>19</sup> Дубов И.В. Города, величеством сияющие. Л., 1985; Он же. «И поклонялся идолу камену...». Л., 1995.

<sup>20</sup> Фехнер М.В. Раскопки в Костроме. // КСИИМК. М., 1952. Вып. 47.

<sup>21</sup> Алексеев С.И., Комаров К.И., Леонтьев А.Е., Ошибкина С.В., Рябинин Е.А. Археология Костромского края. Кострома, 1997. С. 201–206.

<sup>22</sup> Медведев А.Ф. Первые раскопки Городца на Волге. // КСИА. М., 1967. Вып. 110; Гусева Т.В. Итоги и перспективы археологического изучения Городца на Волге // Городецкие чтения. Городец, 1992; Она же. Историко-культурная среда и ее сохранение в малых городах России (из опыта работы в Городце) // Городецкие чтения. Городец, 1995.

<sup>23</sup> Седова М.В. Работы во Владимире. // Археологические открытия 1993 года. М., 1994. С. 92–93; Жарнов Ю.Э., Мошенина Н.Н. Исследование усадьбы древнерусского Владимира // Археологические открытия 1996 года. М., 1997. С. 114–115.

- <sup>24</sup> Жарнова В.И. Концепция власти в культуре Владимиро-Суздальской Руси конца XII – начала XIII вв. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Владимир, 2002.
- <sup>25</sup> Никольская Т.Н. Городище Слободка XII–XIII вв. М., 1987.
- <sup>26</sup> Седова М.В. Ярополч Залесский. М., 1978.
- <sup>27</sup> Там же. С. 82, 115, 119.
- <sup>28</sup> Полный список всех его работ представлен в посмертном издании монографии «Малые города Древней Руси».
- <sup>29</sup> Куза А.В. Малые города Древней Руси. С. 164.
- <sup>30</sup> Анучин Д.Н. Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда. М., 1890; Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2.
- <sup>31</sup> Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.
- <sup>32</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988; Он же. Язычество древних славян. М., 1981.
- <sup>33</sup> Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода. // Язычество восточных славян. Л., 1990; Он же. Змей с хоботом. // ПСКОВ. СПб., Псков, 1997. Т. 1; Введение христианства на Руси. М., 1987; Русское православие: вехи истории. М., 1989.
- <sup>34</sup> Даркевич В.П. К проблеме происхождения древнерусских городов. С. 176.
- <sup>35</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. М., 1995; Гордиенко Н.С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1986; Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- <sup>36</sup> Никольская Т.Н. Городище Слободка.
- <sup>37</sup> Житие Константина Муромского // Пролог. XVII век. Собрание Плещского музея-заповедника. С. 217–220.
- <sup>38</sup> Из малых городов региона, кроме Плёса, можно назвать ранний Владимир: Седова М.В. Работы во Владимире // АО 1993 года. М., 1994. С. 92.
- <sup>39</sup> Хвойка В.В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена (по раскопкам). Киев, 1913; Седов В.В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде. // КСИА. М., 1957. Вып. 68. С. 20–30; Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище. // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С. 29–60.
- <sup>40</sup> Вагнер Г.К. О чертах космологизма в народном искусстве. // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С.321–326; Лихачев Д.С. О «Слове о полку Игореве». // Лихачев Д.С. Избранные работы в 3-х т. Л., 1987. Том 3. С. 165–220; Даркевич В.П. Народная культура средневековья. М., 1988; Он же. Музыканты в искусстве Древней Руси и Боян. // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 322–342; Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998; Чернецов А.В. Древнерусская культура в мировом контексте: значение проблемы и перспективы ее изучения // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. М., 1999. С. 7–39; Мильков В.В. Макаров Н.А. «Слово о полку Игореве» – памятник синкретической культуры переходного периода. // Древняя Русь: пресечение традиций. М., 1997. С. 85–135.
- <sup>41</sup> Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997; Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979. САИ Е 1–59. Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. М., 1981. САИ Е 1–60.
- <sup>42</sup> Смирнов К.А. Религиозные представления жителей Волго-Окского меж-



дуречья в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // Проблемы археологии Евразии. М., 1991. С. 29–47; Алихова А.Е. Мордва и мурома // КСИИМК. М., 1949. Вып. XXX. С. 46–52; Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камену...».

<sup>43</sup> Смирнов К.А. Религиозные представления жителей Волго-Окского междуречья в I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. // Проблемы археологии Евразии. М., 1991. С. 29–47; Алихова А.Е. Мордва и мурома. С. 46–52; Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камену...».

<sup>44</sup> Горюнова Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья. // МИА. М., 1961. Вып. 94; Рябинин Е.А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. Бейлекчи В.В. Древности летописной муромы. Муром, 2005.

<sup>45</sup> Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995. С. 22.

<sup>46</sup> Калиев Ю.А. Подземный мир марийской мифологии: генезис и эволюция. // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995. С. 128–130.

<sup>47</sup> Кузнецов А.М. Шаманизм как антропологическое явление. // Личность. Культура. Общество. М., 2000. Т. II. Вып. 4. С. 48.

<sup>48</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. С.113 и др.; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 294; Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997. С. 25–69.

<sup>49</sup> Даркевич В.П. Музыканты в искусстве Древней Руси и вещей Боян. // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 322–330.

<sup>50</sup> Современный город Плёс Приволжского района Ивановской области.

<sup>51</sup> На основе анализа летописных и археологических данных автор допускает вероятность того, что крепость Плесо была возведена Юрием Долгоруким как северный пограничный город Ростово-Суздальского княжества. // Травкин П.Н. Детище Юрия Долгорукого? (Древнейшее летописное упоминание о Плесе). // Краеведческие записки. Иваново, 2006. Выпуск IX.

<sup>52</sup> Мазуров А.Б. Средневековая Коломна в XIV – первой трети XVI вв. М., 2001. С. 17.

<sup>53</sup> Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, СПб., 1998. С. 3–6.



*Глава I*

*Картина мира в  
представлении  
горожанина-провинциала*





Мифологическое мышление берет начало на исходных этапах истории человечества. Однако, если обратиться к духовному миру современного россиянина, мы с удивлением обнаружим целый комплекс представлений, которые выдают обычное мифологизированное сознание. Многие тысячелетия оно процветало в рамках политеизма. Затем частично христианизировалось, в дальнейшем пропиталось мифами социализма – и продолжает быть таким же естественным в современном российском обществе. Оно существует на уровне индивида и культивируется государством. Строго говоря, в настоящее время на земле нет цивилизаций, навсегда распрощавшихся с мифологемами, как, впрочем, нет и оснований для полного отказа от таковых. Мифы, как свидетельствуют исследования, «устанавливают символическую общность социума», как когда-то, в эпоху средневековья, обеспечивали человеку ощущение органической связи с божественным миром<sup>1</sup>.

Сохраняя общую философскую основу, на каждой новой ступени общественного развития мифология выражается в своих особенных формах, которые должны, таким образом, рассматриваться в качестве важной, неотъемлемой части исторической характеристики того или иного сообщества. Не зная их, нельзя сформулировать правильного представления о духовной культуре социума. Вот почему, касаясь темы духовной культуры Древней Руси, мы не вправе избегать отве-

та на вопрос: как русский человек средневековья представлял себе окружающий мир?

Исходя из заявленной нами темы, поправим формулировку: как представлял себе окружающий мир житель малого города Древней Руси?

Разумеется, для того, чтобы попытаться ответить на вопрос, исследователь должен располагать достаточно весомым багажом новых источников по духовной культуре того или иного региона; источников прежде всего археологических – если иметь в виду, что применительно к интересующему нас Волго-Окскому междуречью эпохи раннего средневековья письменных сведений явно недостаточно. Археологические же пополняются с каждым новым полевым сезоном, и среди них всё более значительную долю составляют сведения из раскопок провинциальных городов. Многолетние планомерные раскопки в малом городе Плесе способствовали образованию такого собрания сведений, которое, на наш взгляд, действительно позволяет обратиться к глубинным основам духовной культуры горожанина-провинциала Ростово-Суздальской и Владимиро-Суздальской Руси. В данной главе, как, впрочем, и в последующих, мы попытаемся в первую очередь опираться на новые, ранее не публиковавшиеся плёские вещественные свидетельства.

Давно подмечено, что вещи, принадлежащие тому или иному человеку, могут много рассказать о самом хозяине. Мы будем говорить о духовном мире хозяев древних вещей, поскольку для любого русского человека эпохи средневековья, будь то житель крупной княжеской столицы или провинциал, каждодневная «материальная» жизнь не отделялась от жизни «духовной». Выполняя какую-то работу, человек средневековья рассчитывал на божественную поддержку – в противном случае труд, в его представлении, не приносил бы желаемых результатов. И он был активен во взаимоотношениях с божественным миром: для человека, ощущающего себя в мифологическом пространстве, его языческая вера, как заметил А.Л. Юрганов, «требовала ежедневного подтверждения причастности, – и само это подтверждение олицетворяло собой «веру», то есть истину, данную в определенных правилах»<sup>2</sup>.

То, что применительно к раннесредневековому малому городу речь должна идти прежде всего о вере дохристианской, вряд ли может вызывать сомнение, даже если просто учесть общее соотношение найденных археологами христианских и языческих атрибутов, а также следов совершенных религиозных действий. В археологических напластованиях домонгольского Плёса ни разу не были встречены следы христианских культовых действий. А христианских религиозных принадлежностей (христианских с особой оговоркой, о чём подробнее – в одной из глав) найдено всего две: крест-энколпион и подвеска-змеевик, причём обе на территории центрального городского языческого святилища! В то же время следы политеистических верований встречаются в ходе раскопок буквально на каждом шагу, и как раз в том контексте, на который указал А.Л. Юрганов.

При этом Плёс не являет собой какое-то исключение. Достаточно рассмотреть музейные коллекции, а также публикации, сделанные по следам археологических исследований, чтобы воочию убедиться: в любом из домонгольских малых городов Верхнего Поволжья языческих атрибутов всегда встречается намного больше, чем предметов христианского культа. Впрочем, то же касается и столичных городов региона: Ростова, Суздаля, Владимира – а ведь они, казалось бы, даже в силу своего статуса должны были являться надёжной опорой новой государственной религии, располагая всеми необходимыми атрибутами для её распространения среди горожан и жителей окрестных сёл и деревень<sup>3</sup>.

Вся символика политеизма связана с тем, как человек ощущал себя в окружающем мире и как он его себе представлял. «В макрокосме существует представление о том, что окружающий мир по вертикали состоит из трех сфер, а по горизонтали – из четырех сторон света» – с этим, пожалуй, согласится большинство исследователей, и подобная космологическая схема в полной мере касается эпохи средневековья<sup>4</sup>. Если же вести речь о русском средневековом городе, то мифологическая картина мира находила здесь отражение практически во всех сферах культуры. Причиной тому служили особенности ощущений человека от постоянного «пребывания» в мифологическом пространстве. Время от времени (и, видимо, чем чаще, тем лучше) политеист

обязан был демонстрировать свои знания – об устройстве мира, «о вещи начале»<sup>5</sup>. Таким своеобразным для нас способом он подтверждал свою жизнеспособность, своё право на пребывание в мире живых и даже право на поддержку богов! Ещё бы: он ведь при этом указывал на местонахождение богов в мировом пространстве, а значит, демонстрировал им силу своих знаний, своё, если хотите, превосходство.

За примером обратимся сначала к 47 руне финского эпоса «Калевала»<sup>6</sup>. В ней находим рассказ о том, как от молнии загорелся дом. Все, находившиеся в доме, сгорели, но:

...Мать имела больше знаний,  
Не сошла мать в царство Манны,  
Заклинать огонь умела...

Старая, умудренная жизненным опытом женщина, таким образом, осталась невредимой перед лицом божественной стихии. А теперь приведём старинный заговор русского воина от ранения стрелой: «Мать сыра земля, ты мать всему железу, а ты, железо, пойдёшь во свою мать-землю, а ты, дерево, пойдёшь во свою мать-дерево, а вы, перья, пойдёте во свою мать-птицу, а птица полети в небо, а клей побегу в рыбу, а ты, рыба, поплыви в море...». Всякий поймёт, что перед нами рассказ об устройстве стрелы с упоминанием всех компонентов, включая рыбий клей. Оружие в данном случае должно быть бессильно против того, кто знает, как оно появилось на свет.

Не случайно и в русском заговоре «на оборону милого дитятки», в котором мать (едва ли не в приказном тоне!) предлагает всем силам, небесным и земным, хранить её ребенка, она, прежде всего, обосновывает своё право на подобный тон. Перед заговором следует зачин, в котором мать быстро демонстрирует своё знание о строении мира. Зачин может быть следующим: «На море на Океане, на острове на Буяне лежит бел, горюч камень Алатырь, на том камне Алатыре сидит красна девица» (как вариант: стоит дуб мокрецкий, или иное волшебное древо, стоит столп от земли до неба, стоит высокий терем...)<sup>7</sup>. Во всех случаях указывается строение мифологического мира, причем обязательно как по горизонтали, так и по вертикали (и девушка, и терем здесь есть не что иное как антропоморфное и архитектурное олицетворение мировой вертикали, о чём подробнее в этой же главе).



Как известно, имеются зачины и в былинах. В сборник «древних российских стихотворений» Кирши Данилова входит одна незатейливая, вроде бы, по сюжету былина. Она повествует о том, как во времена шатаний и разброда появляется вдруг богатырь, Суровец-Суздалец. Он скачет по полю и не находит себе соперника. Затем приезжает к князю Михаилу и тот его привечает. И при всей простоте былину предваряет, кажется, излишне торжественный зачин:

Высока ли высота поднебесная,  
Глубока глубота окиян-море,  
Широко раздолье по всей земли,  
Глубоки омуты Непровские,  
Чуден крест леванидовской,  
Долги плеса чевылецкие,  
Высоки горы сорочинские,  
Темны леса брынские,  
Черны грязи смоленские,  
А и быстрые реки понизовские...<sup>8</sup>

На самом деле, здесь вовсе нет какого-либо несоответствия или несокопарности. Рассказывая о достопримечательностях русской земли, сказитель просто демонстрирует свои знания о предмете повествования, обозначая то пространство, в котором происходят события. Правдивость дальнейшего рассказа в таком случае должна быть гарантирована...

Письменные свидетельства того, насколько серьезно относились наши предки к необходимости демонстрации своих сакральных знаний, подкрепляются многочисленными данными археологических раскопок. В ходе исследований Плёса они встречались буквально на каждом шагу – будь то остатки сложной погребальной обрядности городских захоронений или просто внешнее оформление отдельной бытовой вещи, потерянной кем-то из горожан. Мы будем рассматривать древности малого города в контексте общих представлений о макрокосме.

## ***Вертикальная схема мироздания***

В раннесредневековых русских древностях региона с завидным постоянством встречается изображение мирового древа – образ, чрезвычайно популярный как для русского, так и для западноевропейского средневековья. Подобный способ изображения мировой вертикали был бы в те времена понятен каждому: дерево берёт начало под землёй, проходит через Средний мир и уходит вершиной ввысь, в мир Верхний.

Корни мирового древа глубоки и в истории человечества. А. Голан указал бы здесь на общемировую и многотысячелетнюю традицию, восходящую ещё к эпохе палеолита. При этом он в своём исследовании справедливо подчеркнул, что возникновение самого образа древа отнюдь не связано с развитием земледельческих культур. Образ куда более старый, он связан с культурами древнего каменного века и фигурирует ещё на палеолитических амулетах. И амулеты эти, как замечает исследователь, не просто представляют рисунки «визуально воспринимаемого растения: ведь корни скрыты под землей. Это изображение не растения как такового, а священного объекта, сущностными составляющими чертами которого являются крона и корни». Развивая тему, А. Голан приводит многочисленные примеры того, какие формы у различных народов и в разные эпохи может приобретать символ мирового древа, от столба или метлы до женской фигуры<sup>9</sup>.

Ему вторит Г. Бидерман, говоря, что древо, «как и сам человек, является отражением сущности двух миров и посредником между верхом и низом», что оно «в широком смысле рассматривалось как ось мира, вокруг которой группируется космос»<sup>10</sup>. Многочисленные иллюстрации на данную тему содержатся и в трудах Б.А. Рыбакова, который достаточно основательно (хотя и не всегда бесспорно) разобрал проблему макрокосма русских древностей<sup>11</sup>.

Разумеется, в Волго-Клязьминском междуречье образ древа появился задолго до возникновения первых городов. Региональная его история прослеживается с эпохи палеолита и может быть проиллюстрирована своеобразными находками из древнейшего археологического комплекса региона – Сунгирского. Здесь в хорошо известном двойном детском захоронении среди многочисленного погребального



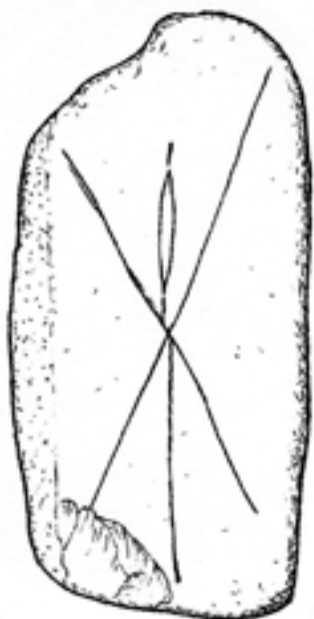


*Рис. 2. Символика мирового  
древа в эпоху энеолита и бронзы.  
Верхнее Поволжье  
(Ивановская и Ярославская обл.)  
По Д.А. Крайнову.*

умершего в сунгирском захоронении позволяет выделить ещё одну палеолитическую разновидность мирового древа: это антропоморфный образ, хорошо известный также и по палеолитическим человекообразным скульптуркам (обратим внимание на их «древовидную» орнаментацию)<sup>13</sup>.

Если рассмотреть материалы расположенных в 70 км от Сунгира (и примерно на таком же расстоянии от Плёса) Сахтышских стоянок эпохи мезолита – раннего железа, то и здесь мы неоднократно встретим изображения древа жизни. Его образ присутствует, например, в виде гравировки на костяных мезолитических кинжалах. Дерево с направленными вверх ветками можно наблюдать и в орнаментальных композициях керамических сосудов волосовской археологической культуры<sup>14</sup>. Оно же является стержневым мотивом орнаментальных композиций металлических наконечников копий фатьяновской культуры эпохи бронзы (рис. 2)<sup>15</sup>.

Далее, в продолжение хронологической цепочки, мы обратимся к тем источникам более позднего времени, которые имеют уже непосредственное отношение к раннесредневековому Плёсу. Речь пойдёт о древностях его предшественника – финского Алабужского (Пеньковского) городища. Здесь символы мирового древа также встреча-



*Рис. 3. Камень с магическим начертанием. Алабужское городище (Ивановская обл.).*

*Рис. автора.*



*Рис. 4. Лицевая сторона сибирского шаманского бубна.*

*По В.В. Радлову.*

ются неоднократно. Пристального внимания заслуживают найденные особые ритуальные принадлежности – плоские камни с магическими начертаниями. На одном из них лицевая сторона представляет изображение в виде буквы «Ж» (рис. 3). По замечанию А. Голана, подобный символ из древнейшей Европы дошёл до Китая, став там иероглифом дерева<sup>16</sup>. У нарисованного на камне дерева три корня, ствол и две ветки, устремленные вверх. Ствол венчает овальное расширение, обозначающее либо солнце в зените, либо человеческую голову. Семантически это равнозначно, вполне логично и сближает начертание с многочисленными антропоморфными изображениями дерева на шаманских бубнах (рис. 4)<sup>17</sup>.

Почти идентичный Ж-образный знак встречен и на другой алабужской находке – небольшом обломке кости. Есть он и на культовом камне в Вологодской области, и на пряслицах из Белоозера<sup>18</sup>. Видимо, по аналогии с китайским (впрочем, и древним европейским), его следует рассматривать как знак дерева, причем, возможно, даже знак рунический (из постепенно собираемой, но пока не расшифрованной волжско-финской или даже общефинской информационно-знаковой системы) (рис. 5).



*Рис. 5. Граффити на кости.  
Алабужское городище.  
Рис. автора.*

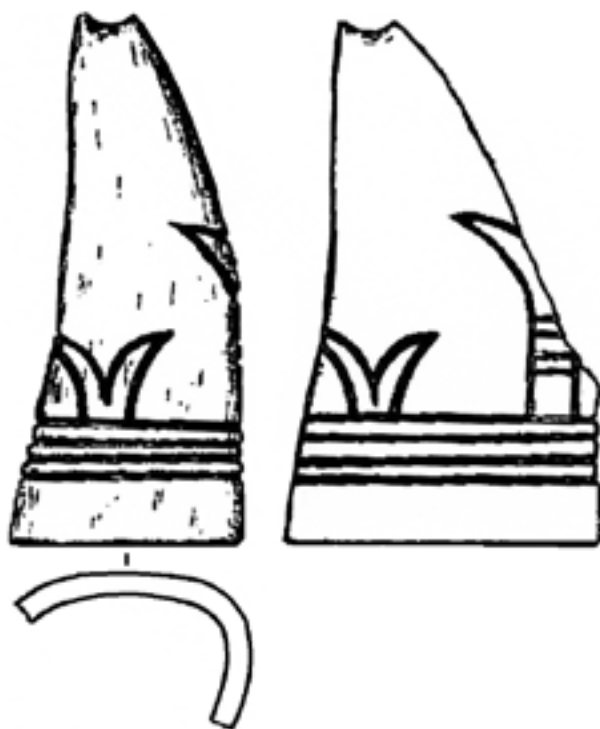


*Рис. 6. Мировое древо  
и символы Верхнего мира.  
Граффити на камне.  
Алабужское городище.  
Рис. автора.*

Еще на одном алабужском камне знак древа просто представлял собой изображение дерева (ели). Ветви его направлены вниз, а ствол заканчивался корнями. Над елью был процарапан крестовидный (очевидно, солярный) символ, а также изображена небесная лосиха, на корпусе которой угадывался значок в виде птицы (символ неба) (рис. 6).

На том же городище в слое раннего железного века встречены и несколько иные формы древа. Большой (более полуметра в длину) овальный плоский камень нес на одной из сторон изображение, похожее на неровную ветвь с отростками, но здесь же присутствовали три округлые выбоины, в которых угадывалось традиционное изображение солнца в трех позициях: восход, зенит, закат. Похожее по стилю изображение наблюдал К.И. Корепанов на роговой пятигранной пластине из абашеского Пепкинского кургана на территории Мари Эл<sup>19</sup>.

С рассматриваемой нами символикой можно увязать и оформление некоторых алабужских рукоятей ножей. На одной из рукоятей сохранился тщательно вырезанный ствол с поперечинами («лестница в небо») и с отростками вверху (здесь напрашивается сравнение с западноевропейскими геральдическими «лилиями»); рядом – росток,



*Рис. 7. Орнамент костяной рукояти ножа. Алабужское городище.*

*Рис. автора.*

меньших размеров, возможно, один из двух «предстоящих» (часть изделия со вторым ростком отломана) (рис. 7). Еще одной костяной рукояти, той же эпохи, был придан антропоморфный (и одновременно фаллический) облик. Но орнамент также выдавал символику мирового дерева, или, точнее, столпа. Изображения ветвей отсутствовали (что в целом не оригинально), однако под горизонтальным пояском бахромой шли вертикальные линии (корни?) – как в нижней части многих шаманских костюмов. Верхняя часть (голова) была помечена соляным знаком (рис. 8).

Таким образом, несколько находок с Алабужского городища наглядно указывают на популярность образа мирового дерева (причем также в разных вариантах) и в протогородской местной финской культуре, что, заметим, может иметь немаловажное значение в рассмотрении



*Рис. 8. Изображение мировой вертикали на костяной рукояти ножа. Алабужское городище.*

*Рис. автора.*



**Рис. 9. Камень с граффити  
из Старой Рязани.  
По В.П. Даркевичу, Г.В. Борисевичу.**

вопроса преемственности протогородской и городской культур Верхнего Поволжья.

Наконец, в Плесе этот воспринятый от предков символ фигурирует практически на всех этапах его провинциальной городской истории. Даже только применительно к означенному домонгольскому периоду он пред-

ставлен в разнообразных вариантах.

Их описание мы начнём, как и в случае с протогородским алабужским собранием, с магических начертаний на специальных плоских «гадальных» камнях, поскольку данные ритуальные принадлежности были специально предназначены для изображения картины мира.

Но вновь немного общих сведений. Собрания плоских камней с граффити-изображениями характерны для многочисленных памятников на всем освоенном человеком пространстве планеты. У австралийских аборигенов эти камни в ходу и по сей день. Они называются чурингами и являются вместилищем жизненной силы каждого человека отдельно (соответственно, орнаменты чуринг указывают на жизненное пространство индивида). На многочисленных сибирских древних «предметах мобильного искусства» также вполне отчетливо узнаются «миры» (чаще всего изображенные в виде антропоморфного древа жизни)<sup>20</sup>. Целую серию «чуринг» только с подмосковных стоянок эпохи камня (Заболотское озеро) недавно выделили В.В. Сидоров и А.В. Энговатова, дав им описание и сделав попытку их атрибутировать<sup>21</sup>. Известны такие камни и в низовьях Волги<sup>22</sup>. Наконец, подходя к русским городским древностям, нельзя не упомянуть разнообразные граффити Владимира, Костромы, Белоозера и не указать на гравированную гальку из раннесредневековой Рязани с так называемым «планом Оки» (в трактовке В.П. Даркевича и Г.В. Борисевича)<sup>23</sup>. На





*Рис. 10.*

*Камень с граффити.  
Плёсский раннесредневековый  
посад. Рис. автора.*



*Рис. 11.*

*Разделение начертаний  
на плёском камне: первое  
изображение. Рис. автора.*

ней вполне узнаваемо и мировое древо, и его корни в Нижнем мире, и водяной змей, опоясывающий своим туловищем древо (рис. 9).

Плёсское собрание подобных камней можно по праву назвать редким и заслуживающим особого внимания. Оно представляет собой серию из шести находок; речь идёт, пожалуй, о единственной такого рода коллекции, происходящей из малого города Древней Руси. Немаловажным следует признать и то обстоятельство, что все шесть камней целые, неповреждённые, а три из них обнаружены на двух смежных усадьбах одной улицы и хорошо датируются (самый канун ордынского нашествия 1238 года). Как показали исследования, здесь со своими семьями проживали люди одной профессии: ювелиры.

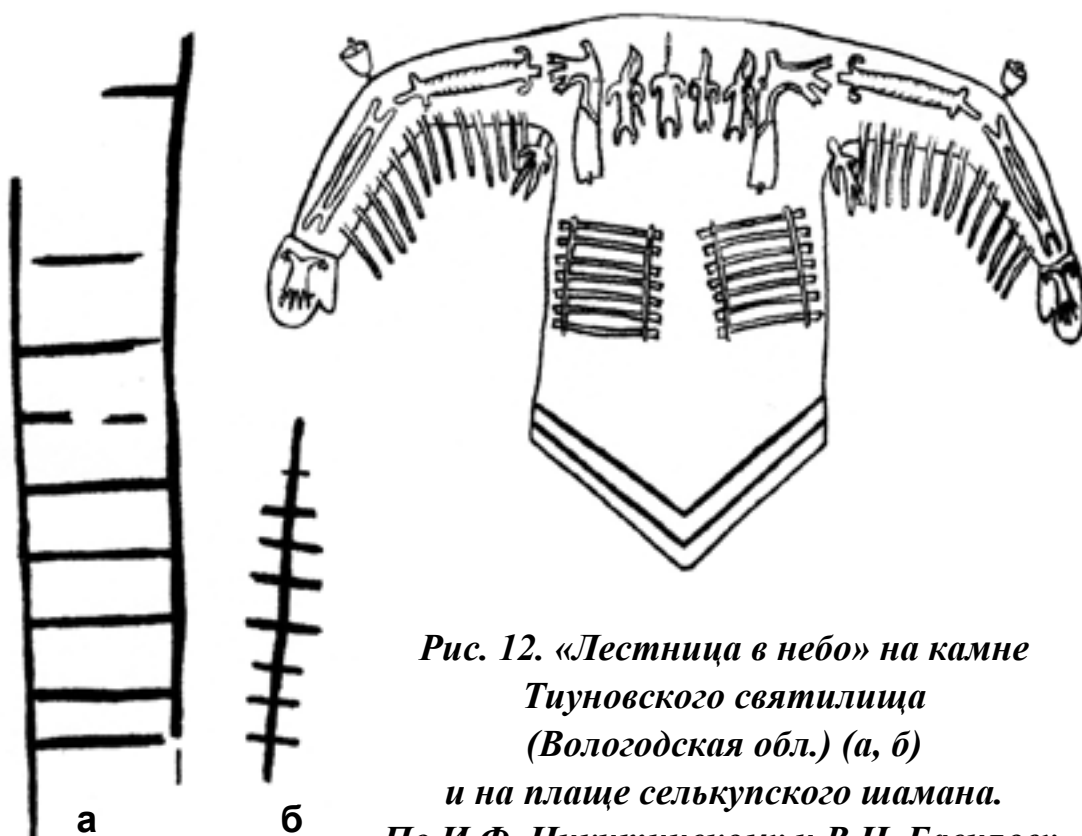
Наиболее полное и впечатляющее изображение вертикальной схемы мира мы увидели на небольшом плоском камне, специально подготовленном к ритуалу. Эта галька, с овальным контуром, размерами 9х6х1 см, с одной стороны была предварительно покрыта красной

краской неорганического происхождения. На другой стороне остатки краски не прослежены, но там не было и изображения. Зато по лицевой, окрашенной стороне, рисунки наносились дважды и совершенно независимо один от другого (рис. 10).

Первый и главный рисунок, процарапанный сильной рукой, вооруженной плохо заточенным острием, занял всю поверхность (рис. 11). Это вертикальная схема мироздания со всеми тремя уровнями и с божественными символами трех миров. В центре сакральной композиции угадывается человеческая фигура, а точнее, антропоморфное мировое древо. Две ноги человека имеют вид корней. Руки напоминают ветви, а на правой ладони, возможно, специально для этого затертой, нанесено крестовидное изображение восходящего солнца<sup>24</sup>. Голова, также частично затертая, сохранила округлое очертание; брови и нос, согласно средневековой иконографии, соединены между собой.

Туловище, на первый взгляд, выглядит слишком своеобразно, в виде лестницы. Но именно так у финских народов традиционно изображался ствол мирового древа, соединявшего божественный Верх и Низ. Об этом свидетельствуют, например, начертания одного из алабужских пряслиц и рисунки северорусского Тиуновского святилища, лестница – «рёбра» сибирского шаманского костюма и ступеньки на стволе мирового древа алтайцев, лестница как ствол древа у эвенков и ульчей. Даже схожий орнамент ритуального костюма или татуировок индейцев Центральной Миссури не являются простым совпадением и восходят к единой палеокультурной традиции (рис. 12)<sup>25</sup>.

Голова и руки человеческой фигуры также поддаются семантической расшифровке. Солнце в виде человеческого лица вообще популярно в искусстве древности, оно встречается не только на антропоморфной схеме мироздания, но и отдельно. Подтверждением тому служат русские летописные миниатюры (рис. 13)<sup>26</sup>. В нашем случае показано солнце в зените. Что же до рук с растопыренными пальцами в качестве знака восходящего или заходящего светила, то мы можем смело связывать их с семантической традицией палеокультур охотничьих народов. Упуская здесь многочисленные параллели (ниже мы их коснёмся), приведем лишь одну. Поразительное сходство с плёсским начертанием обнаруживает вышивка пары старинных атапасских пер-



*Рис. 12. «Лестница в небо» на камне  
Тиуновского святилища  
(Вологодская обл.) (а, б)  
и на плаще селькупского шамана.  
По И.Ф. Никитинскому и В.Н. Басилову.*

чаток (Аляска). Здесь изображена фигура в «полсолнца», с пятью лучами вдоль пальцев, а в основании лучей, на половинке диска (на ладони), – крестовидный солярный знак<sup>27</sup>.

В верхней части композиции плёсского камня сохранился отчетливый рисунок всадника, движущегося в направлении «посолонь» (по часовой стрелке) на каком-то животном. Голова всадника не круглая, а овальная (заметим, что с подобным признаком у лесных народов изображаются «богатыри»)<sup>28</sup>. В руке крестовидный знак солнца. На туловище животного нанесена косая штриховка, в мифологических композициях часто обозначающая путь солнца. Само же изображение животного более всего напоминает профиль оленя. Характерная стойка: передние ноги вместе, в одну линию, задние имеют специфический изогнутый профиль; тонкие ноги – в контрасте с мощным туловищем; морда поднята, образуется прямая линия от носа до спины. Художник не раз видел то животное, которое изобразил. Впрочем, ничто не мешало воспринимать животное и как коня – исходя из извест-



*Рис. 13. Антропоморфный лик солнца.  
Русская средневековая миниатюра.*

ного древнего семантического тождества «конь-олень» (вспомним Пазырыкские курганы и в них коней с привязанными оленьими рогами).

Таким образом, Верхний мир в плёсской композиции оказался представлен дважды: головой-солнцем и всадником, везущим светило по небу. Нижний же мир символизирует остромордая рыба, скорее всего, щука – подобная той, что присутствует и на втором найденном в Плесе камне. Ее туловище расположено не строго снизу: оно как бы опоясывает мировое древо, как вода окружает сушу в горизонтальной схеме мира. Может быть, поэтому и окончание туловища четко не обозначено.

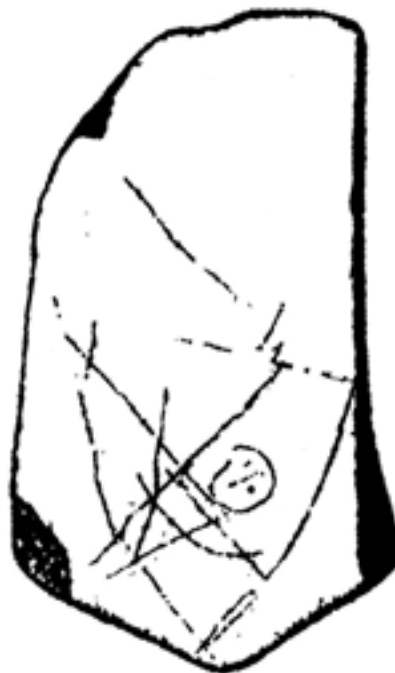
Судя по затертым участкам и начертанию на одном из таких участков, с камнем выполнялись какие-то таинственные манипуляции. К тому времени, как на нем появилась вторая композиция, он где-то хранился, а затем вновь оказался востребован для магических действий.

Новая композиция была начертана на той же окрашенной лицевой стороне камня и вне какой-либо связи с прежним рисунком (рис. 14).

Автор композиции как будто бы его не замечал, а возможно, и действительно не видел его, держа камень левой рукой за одну половину и нанося рисунок по другой. Рука его была слаба (рисунок плохо прочерчен), движения неточны, соединения в рисунке не совпадали. Создается впечатление, что рисунок был начертан человеком, который или плохо видел, или совсем был слеп (!), и к тому же был далеко не молод.

Кроме того, вполне очевидно, что начертание производилось по ходу какого-то рассказа. Сначала автор изобразил мир в виде замкнутого пространства, крест накрест разделенного на 4 части (получился неправильный ромб). Затем он поместил в это пространство человекообразную фигуру, которая могла обозначать мировое древо в контексте производимого ритуала. Фигура представляла собой крестовидный знак с круглой антропоморфной личиной в верхней части (просматриваются глаза и нос с бровями – вновь изображение солнца в зените). Кроме того, по ходу рассказа, сопровождавшегося рисованием, появились и несколько дополнительных линий слева от основной композиции. Не берёмся их объяснять.

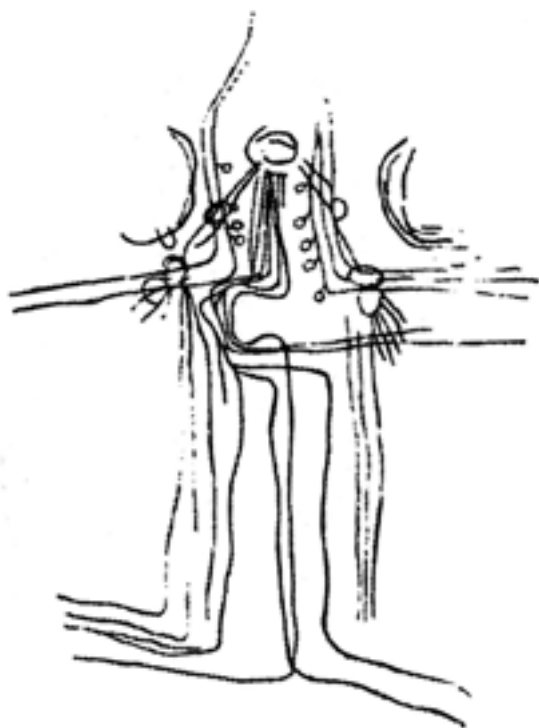
Таким образом, перед нами яркий образец «мобильного искусства», подобный вышеупомянутому сибирским. Он связан, скорее всего, с волхованием (камланием), в ходе которого слова и пение сопровождалось сиюминутным иллюстрированием. Мы никогда уже не узнаем доподлинного текста – и тем важнее для нас визуальное отражение прозвучавшего мифологического повествования. Во-первых, как пишет В.Б. Мириманов, «первобытное изображение – это сам миф» в той ситуации, когда мы не имеем возможности получить священный текст; другое дело, насколько полно он может быть реконструирован



*Рис. 14.*

*Разделение начертаний  
на плёсском камне:  
второе изображение.*

*Рис. автора.*



*Рис. 15. Рисунок на камне.  
Алтай. По Ю.В. Гричан.*

по оставшемуся изображению<sup>29</sup>. А во-вторых, в нашей ситуации замечательно уже и само подтверждение вершившегося процесса мифотворчества в совершенно конкретном малом городе Древней Руси!

Образ древа-человека возник, как сказано выше, отнюдь не в раннем средневековье и имеет параллели далеко за пределами рассматриваемого нами региона. Интересны в этом отношении найденные на прикамском Гляденовском костыше бронзовые бляшки рубежа новой эры. На отполированной поверхности каждой такой бляшки имелось обычно одно изо-

бражение: человеческая фигура с расставленными в стороны согнутыми в коленях ногами и с руками, где вместо пальцев – ветки. Причем положение ног прикамских изображений живо сближает их с кремневыми фигурками эпохи неолита-бронзы, на которых, к сожалению, в силу специфики материала (кремня), ладони и ступни не могли быть детализированы<sup>30</sup>. Известны и многие другие примеры. Целая сводка изображений фигуры с руками-ветками от эпохи бронзы до средневековья (из России, Швеции, Армении, Дагестана и т.д.) представлена в исследовании А. Голана<sup>31</sup>.

Применительно к раннему средневековью, безусловно, интересен североевропейский образ древа, известного у скандинавов под названием Иггдрасиль. Буквально Иггдрасиль переводится как конь Игга, то есть конь бога Одина. По мнению Е.М. Мелетинского, в финско-самском культурном окружении этот бог приобрел все свойства верховного шамана. «Функция шаманского посредничества между богами и людьми, – пишет исследователь, – сближает Одина с мировым деревом, соединяющим различные миры»<sup>32</sup>. Представляется вероятным, что

именно к этому образу восходят, например, первые скандинавские изображения распятого Христа с руками-ветками и иными специфическими чертами мифического древа-человека<sup>33</sup>. В эпоху раннего средневековья подобные кресты появились и на территории Руси, имевшей активные контакты со Скандинавией. Здесь они принимались населением не как христианские атрибуты: важно было их изначальное сакральное звучание, а именно символика мирового древа, сближавшая мифологические представления многих народов мира.

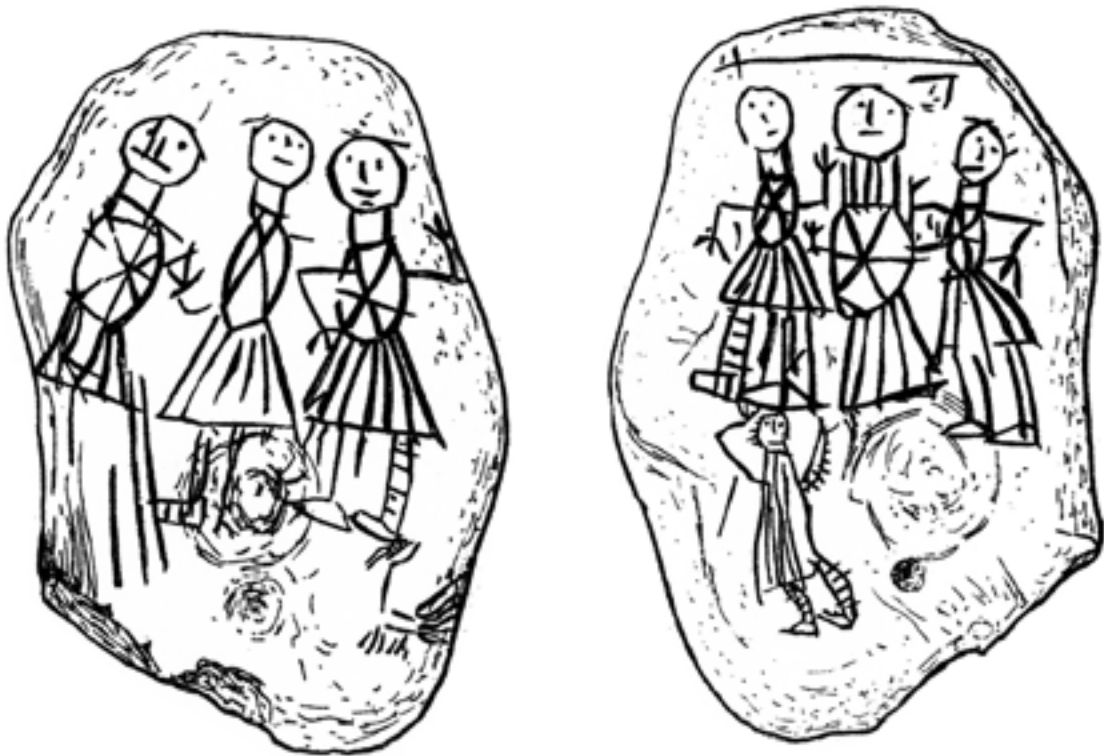
Ещё одна параллель связана с вышеупомянутыми сибирскими гравированными плитками, введенными в научный оборот В.Ю. Гричан. Ладони у начертанной человеческой фигуры с разведенными в стороны руками, вероятно, означают и ветки дерева, и лучи солнца, восходящего и заходящего. Большой круг – голова – представляет солнце в зените, а маленькими кружочками показано перемещение светила от восхода к закату (рис. 15)<sup>34</sup>. Сходно с этим изображение антропоморфной фигуры на камне Тиуновского святилища в Вологодской области. Кроме растопыренных пальцев рук, обращает на себя внимание вздыбленные короткие волосы на голове. На самом деле, разумеется, это не волосы, а лучи, окружающие солнечный диск с человеческим лицом (рис. 16)<sup>35</sup>.

То же человекоподобное древо мы видим и в упомянутых рисунках на бубнах сибирских шаманов; здесь будет уместно вспомнить, что и русские (читай: восточно-финские) волхвы также пользовались бубном, что иллюстрирует одна из миниатюр Кенигсбергской летописи. И в этой связи выбор именно овальных камней для совершения магических начертаний нам представляется далеко не случайным<sup>36</sup>.

Изображения на плёсском камне совершались по ходу ритуальных действий, а в каждом таком действии, как пишет В.Б. Мириманов,



**Рис. 16. Антропоморфная фигура  
на камне  
Тиуновского святилища.  
По И.Ф. Никитинскому.**



*Рис. 17. Каменная плитка из Новгорода с рисунками на обеих сторонах. По В.И. Поветкину.*

наблюдается «повторение перводействия», «повторение акта сотворения мира», что призвано было обеспечить конкретному роду или конкретному человеку сакральную связь с его священными предками, и тем обеспечить ему жизнеспособность<sup>37</sup>. Возможно, в наших руках оказался сотворенный в ходе камлания (волхования) своеобразный «ритуальный паспорт» древнерусской семьи или, может быть, отдельного человека, – что, как это ни покажется странным, по сакральной сути сближает его с австралийскими чурингами.

Ввиду ограниченного количества археологических свидетельств, пока трудно судить, насколько широко распространена была в других городах Руси описанная форма священнодействий. Рассмотрим, однако, источник из Новгорода. Он представляет собой примерно тех же размеров и очертаний плоский камень с двухсторонним и также двойным рисунком, нанесенным в разное время и, возможно, разными людьми<sup>38</sup>. На новгородском камне с каждой из сторон изображены три фигуры: центральная женская (?) фигура с двумя предстоящими



мужскими (рис. 17). Разницу лицевой и оборотной композиций составляет только положение рук мужских фигур, а также то, что женщина на лицевой (предположительно) стороне изображена в длинной юбке, закрывающей ноги, и с поднятыми руками (во всех случаях нарисованные пальцы выглядят как три сучка на древесной ветке). Дополнительные «космические» признаки фигурам придают и туловища в виде овалов, живо напоминающих шаманские бубны. На овалах – знакомые Ж-образные знаки, возможно, символы среднего мира или мирового древа.

На одной из сторон плитки имеется ещё одно начертание. Оно выполнено вне связи с первым, с некоторым смещением относительно первого, но отчасти перекрывает его (подобно тому, что мы наблюдали на плёсском камне). Это изображение не подпоясанной женщины с распущенными волосами и поднятыми руками; рядом с ней – солярный знак (круг). На оборотной стороне тот же солярный знак сопровождается еще одним, меньших размеров, и кроме того, зооморфной фигурой (рис. 17, б). Все изображения очень динамичны, и автор публикации, В.И. Поветкин, видит в них «обрядовые пляски». Нас же это мнение не лишает уверенности в атрибуции новгородского камня как предмета «мобильного искусства», связанного с процессом волхования (мифотворчества).

Большое сходство с плёским ритуальным начертанием обнаруживает так называемое «изображение воина» из малого города Берестье (Брест) Турово-Пинского княжества (рис. 18). На плоской поверхности камня древо жизни представлено в виде антропоморфной фигуры с руками-ветками, у концов которых начертаны два знака солнца (восходящего и заходящего). Овальная голова с лицом (солнце в зените)



*Рис. 18. Камень с граффити из Берестья (Брест).  
По Ф.П. Лысенко.*

окружена, как представляется, лучами, а справа от неё, для пушей убедительности, нацарапан ещё один символ Верхнего мира: небесная олениха. Ниже пояса начинается колоколообразное расширение с косым крестом (знак земли?) посередине<sup>39</sup>. Что следует понимать под упомянутым расширением: расставленные и согнутые в коленях ноги, гору (знак божества Преисподней) или, может быть, женскую юбку? Последний вариант не исключен, то есть брестское начертание действительно может представлять собой женскую фигуру. В этом нет ничего парадоксального, если вспомнить, например, орнаментацию мезинской и ряда трипольских женских фигурок или Дерево-Мать сибирских мифов<sup>40</sup>. Тот же антропоморфный образ, в дополнение к вышеупомянутому.

Г.К. Вагнер, рассматривая черты космологизма в народном искусстве средневековья, подчеркивает, что образ женщины (Матери Прародительницы) очень рано стал выполнять универсальную функцию мирового дерева<sup>41</sup>. А. Голан применительно к русской культуре увязывает образ ритуального дерева (березы) с женщиной-богиней, опираясь уже на этнографические источники<sup>42</sup>. Вслед за ним было бы уместным вспомнить еще целый корпус не вещественных источников – а именно многочисленные и разнообразные заговоры лесной зоны Восточной Европы. В заговорах, наряду с «дубом мокрецким» на «горах афонских» и со «столбом медным от земли до неба», мировую вертикаль представляет и некий женский образ:

«На море на Океане, на острове на Буяне  
лежит бел, горюч камень Алатырь,  
на том камне, Алатыре, сидит красная девица...»;

или:

«В высоком терему понизовском, за рекою Волгою,  
стоит красная девица, стоит, покрашается...»<sup>43</sup>.

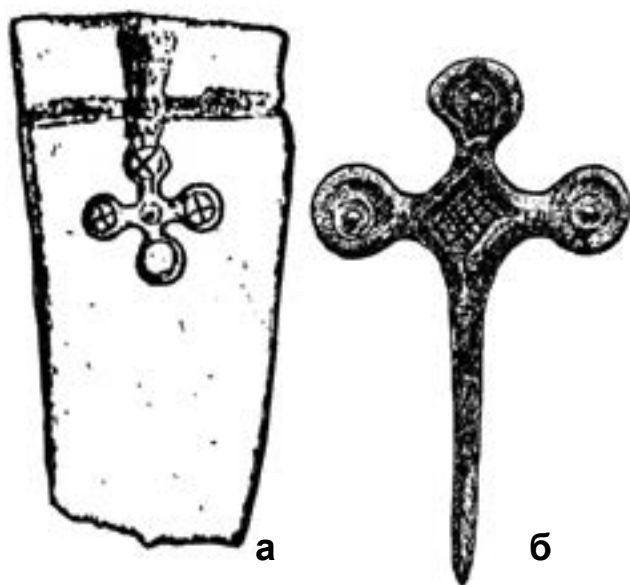
Приводимые этнографические материалы, казалось бы, хронологически значительно удалены от эпохи раннего средневековья. Но, как и в ряде других случаев, если речь заходит о многовековых культурных традициях, этнографические источники прекрасно корреспондируются с археологическими – в нашем случае с материалами практиче-

ски каждого домонгольского жилого комплекса малого города Плёса, а также с материалами из женских погребений домонгольских некрополей (см. главы о погребальной обрядности и costume).

Получив достаточно основательные подтверждения причастности антропоморфной формы мирового древа к культуре населения древнерусской провинции, заострим внимание на иных формах, поскольку плёссские источники позволяют и даже обязывают тему мирового древа развивать.

Обратимся к весьма распространенной категории ритуальных предметов: металлическим подвескам для бусинных ожерелий. Местные мастера-ювелиры снабжали ими и самих горожан, и обитателей сельской округи. В последнем убеждают находки из курганных раскопок Ф.Д. Нефедова 1895–96 годов, которые, в частности, маркируют границы раннесредневековой Плёссской волости или, во всяком случае, указывают основную территорию, охваченную услугами местных городских ювелиров. По мере продолжения археологических исследований самого волостного центра мы всё больше убеждались: курганные древности получают прочную привязку к плёссским посадским мастерским. Одно из свидетельств – находка на месте работ ювелиров каменной формочки, служившей для массового производства подвесок с изображением крестовидного мирового древа (рис. 19).

Носивший такую подвеску человек мог рассматривать её как самостоятельный, отдельный ритуальный предмет. В данном случае, например, мировое древо как таковое. Но в составе бусинного ожерелья изделие, видимо, уже становилось частью сакральной композиции. В совокупности с космическими символами головного убора оно фиксировало нижнюю точку вертикальной схемы мироздания. Если подвеска в нижней части ожерелья имела вид солярного знака, то она могла символизировать ночное солнце, то есть солнце в нижней точке его суточного пути. Если это был один из «знаков Велеса», то таким способом Нижний мир помечался символом его хозяина. Случалось, что в ожерелье доминировала подвеска с изображением мирового древа, причем как в обычном, так и в перевернутом виде. Здесь, по-видимому, речь должна идти об известном древе подземного мира<sup>44</sup>.



**Рис. 19. Мировое древо с изображением солнца в трёх позициях: а – на каменной формочке для отливки подвесок (Плѣс, рис. автора); б – на булавке (Изборск, по В.В. Седову).**

Образ подземного дерева издавна получил широкое распространение у лесных жителей Восточной Европы. Он нередко присутствует на шаманских костюмах XIX–XX веков. Но он же фигурирует и в русских раннесредневековых древностях, хотя данное обстоятельство, судя по всему, до сего времени не привлекало пристального внимания исследователей. Между тем, одна только затронутая нами категория древностей – подвески к ожерельям – наглядно де-

монстрирует территориальную широту присутствия образа дерева подземного мира в эпоху Древней Руси.

Примеры встречены как в столичном Киеве, так и в малых городах Серенске или Москве. Есть они в сельских погребальных памятниках Северо-Запада (в районе Санкт-Петербурга), во владимирских курганах, в вышивке одежды из вятичских курганов и на вятичских височных кольцах. Таким же деревом, с двумя рядами ветвей, по нашему мнению, является московский янтарный крестик (отнюдь не христианский) с непонятными на первый взгляд шестью равными по длине лопастями. И как вариант – металлический двойной крин из сельского кургана на р. Кинешемке, недалеко от Плѣса (рис. 20)<sup>45</sup>. Надо ли сомневаться, насколько прочно образ подземного дерева вжился в русскую средневековую культуру? Возможно, он утвердился в ней, как пишет Е.М. Мелетинский, «в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевернуты» по сравнению со средним и

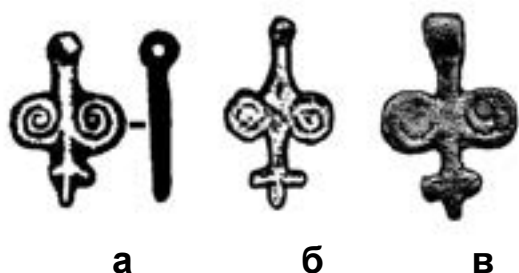


**Рис. 20. Древо Нижнего мира на подвесках:**  
**а** – курганы в окрестностях Плёса (по Е.А. Рябинину);  
**б, в** – Владимирские курганы, Волковицы (по М.В. Седовой);  
**г** – Москва (по Г.П. Латышевой); **д** – Рыжково в окрестностях  
Кинешмы (по А.В. Уткину и Е.Н. Ерофеевой).

верхним миром (живое становится мертвым, видимое – невидимым и так далее)»<sup>46</sup>.

Древо Нижнего мира угадывается и в так называемой криновидной подвеске, найденной нами в ходе раскопок на плёсской посадской улице ювелиров (рис. 21). Изделие было обнаружено практически на том месте, где и было изготовлено. Это, строго говоря, не готовое изделие, не купленная, например, на плёсском торге вещь, а испорченная при окончательной обработке отливка, то есть производственный брак.

Две верхние парные ветви древа на отливке устремлены вверх, две нижние завернуты в спирали. Древо-росток берет начало из кольца подвески: здесь возникают ассоциации с входом («дырой») в другой мир. В целом же подвеска напоминает своей формой «процветший крест». Кресты «процветшие» получили в Древней Руси широкое распространение, очевидно, в связи с началом миссионерской деятельности. Как пишет Г. Бидерман, крест стал для верующих деревом жизни после того, как из древесины райского дерева «якобы смастерили крест Христа»<sup>47</sup>. Таким образом, древо жизни в процессе внедрения новой веры получило своего рода христианизированную модификацию (вместе с соответствующей вышеуказанной легендой). Соответственно, верхняя пара его ветвей (или даже не самая верхняя) должна была означать перекладину, как на орудии казни. Среди курганных находок в окрестностях Плёса имеются «классические» формы про-



**Рис. 21. Кривовидные подвески (древо Нижнего мира):**  
**а – Плѣс (рис. автора);**  
**б – Белоозеро (по С.Д. Захарову);**  
**в – Ростов (по И.К. Комарову).**

цветшего креста, более привычного для общерусских древностей облика, то есть с перпендикулярными столбу (стволу дерева) перекладинами и изогнутыми ветками у основания. Но на одной из подвесок, например, нижняя пара ветвей представлена в виде конских голов (рис. 22). Насколько же «по-христиански» могли осмысливаться такие кресты и имеются ли основания считать их христианскими атрибутами<sup>48</sup>?

Зато есть основания полагать, что эти и другие подобные изделия были изготовлены мастерами (волхвами-ювелирами) на исследованной нами улице древнерусского плѣсского посада. Вспомним, что упомянутая выше найденная здесь каменная литейная формочка также представляет собой изображение древа-креста... Как и в других случаях: если мы видим на археологической находке изображение одиночного ростка, в нём, судя по всему, также следует усматривать мировое древо. Примером может служить найденный на том же посаде свинцово-оловянный перстень с розеткой на щитке. Однако стоит поставить перстень вертикально, и розетка превратится в дерево с ветвями (рис. 23). Форму ростка (криня), зачастую с четко выраженным вертикальным делением, имеют также домонгольские плѣсские гончарные клейма (рис. 24, б)<sup>49</sup>.

Курганные вещественные источники из ближних окрестностей Плѣса (конкретнее, подвески из курганов) навели нас на мысль о том, что образ мирового древа в представлении местного средневекового населения мог сливаться с одним из ключевых персонажей древней финской мифологии – птицей, творящей землю.

Ее часто изображали ныряющей – будь то костяная поделка эпохи камня или металлическая фигурка постнеолитического времени. Подобных находок в лесной полосе России довольно много. Есть они и в Плѣсе. Но давайте обратимся к тем изображениям, где птица показана



**Рис. 22. «Процветший крест» (мировое древо):  
а – курганы в окрестностях Плёса (по Е.А. Рябинину);  
б – Исады; в – Великие Болгары (по Т.И. Макаровой).**

головой вверх. Одно из них – та найденная в кургане подвеска, в которой Ф.Д. Нефедов увидел «ангела»<sup>50</sup>.

Конечно, подвески-ангелы в домонгольской Руси уже могли существовать как плоды усердной работы по «крещению» языческих атрибутов. Но нам важно то, от чего отталкивались христианские идеологи. В нефёдовской находке как раз угадывается птица. И в данной ситуации нас должен заинтересовать способ ее изображения, который, кстати, почти всегда совпадает в русских и финских древностях. В положении головой вверх птица очень напоминает центральное антропоморфное изображение с шаманских бубнов (древо-человек, предок?). Крылья раскинуты в сторону (крылья – руки – ветви), голова зачастую очень стилизована и имеет форму треугольника (что в контексте финской орнаментики означает солнце). Лапы не поджаты, как у любой летящей птицы, а расставлены в стороны. Они символизируют корни древа; это мало заметно на плёсской подвеске, однако на других русских образцах той же эпохи видно весьма отчетливо (рис. 25)<sup>51</sup>. Более архаичный облик имеет подвеска с Введенского финно-русского селища (Ярославская область). Она датируется В.В. Праздниковым XI–XIII веками, но может быть и более древней и напрямую связанной с поволжским автохтонным населением



**Рис. 23.**  
**Орнаментация**  
**перстня с плёского**  
**посада. Рис. автора.**

(рис. 27, а)<sup>52</sup>. Уместной будет ссылка и на находку с Тимерёвского поселения, что вблизи Ярославля (рис. 26)<sup>53</sup>.

Подобный способ представления птицы как центральной фигуры мироздания достаточно прочно ложится на средневековую финскую и даже более древнюю, протофинскую культурную основу. В этом нас убеждает серия металлических изделий из Молого-Шекснинского междуречья (исследования А.Н. Башенькина, М.Г. Васениной). Не некоторых изделиях можно увидеть птицу в позе древа, в замкнутом пространстве (окруженную плетенкой – символом воды). Здесь же птицы, имеющие сходство с образом древа-богини; их антропоморфные признаки – женские груди (рис. 27)<sup>54</sup>. Вновь, как мы видим, население раннесредневекового Плёса

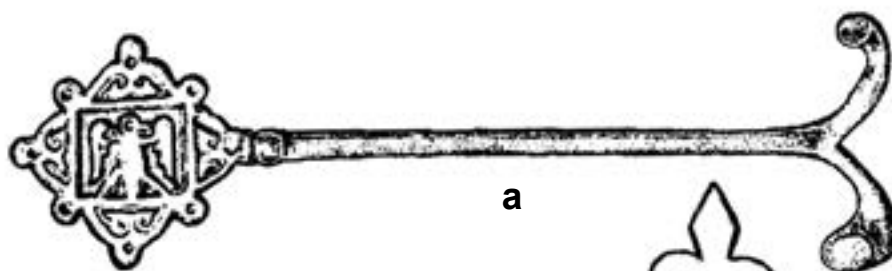
и его округи выступает преемником глубоких традиций, и в первую очередь местных, поволжско-финских<sup>55</sup>.



**Рис. 24. Гончарные клейма на**  
**плёской раннесредневековой**  
**посуде. Рис. автора.**

Еще один известный вариант представления мирового древа как универсальной концепции мира – мировой столп. Он имеет отношение к истокам культуры многих народов, а потому в том или ином варианте встречается в разных частях планеты. Мы видим его в палеолитической каменной и костяной пластике Франции, Украины и России<sup>56</sup>. Он угадывается и в тотемных столбах североамериканских индейцев: здесь все подобные деревянные изваяния, вне зависимости от племенных от-





*Рис. 25. Мировое древо в образе птицы:*

*а – Серенск*

*(по Т.Н. Никольской);*

*б – земли обских угров*

*(по М.Ф. Косареву);*

*в – Новгород (прорисовка с фотографии).*



**б**



**в**

личий, имеют одинаковую схему построения, и их верх чаще всего венчает небесный символ<sup>57</sup>. Выше приведены примеры и из рассматриваемого нами региона (Сунгирь и др.).

Что же касается средневекового малого города, то заметим, что он, с одной стороны, продолжает региональные культурные традиции, а с другой, отражает общерусские культурные тенденции XII–XIII веков. Вот, например, найденное в Плесе писало – инструмент для письма на бересте и воске (рис. 28). Форма его связана с символикой мирового столпа; изделие увенчано растительным орнаментом. Подобная форма писала отнюдь не уникальна: изделие имеет многочисленные аналогии в древнерусских городах<sup>58</sup>, и вовсе не обязательно, что данный атрибут, необходимый в городском быту, был изготовлен именно плёским мастером. Возможно, он был приобретен как привозной товар, но это означает, что его облик вполне отвечал особенностям религиозных воззрений его владельцев.



*Рис. 26. Древо-птица на перстне из Тимерёва (по К.И. Комарову).*

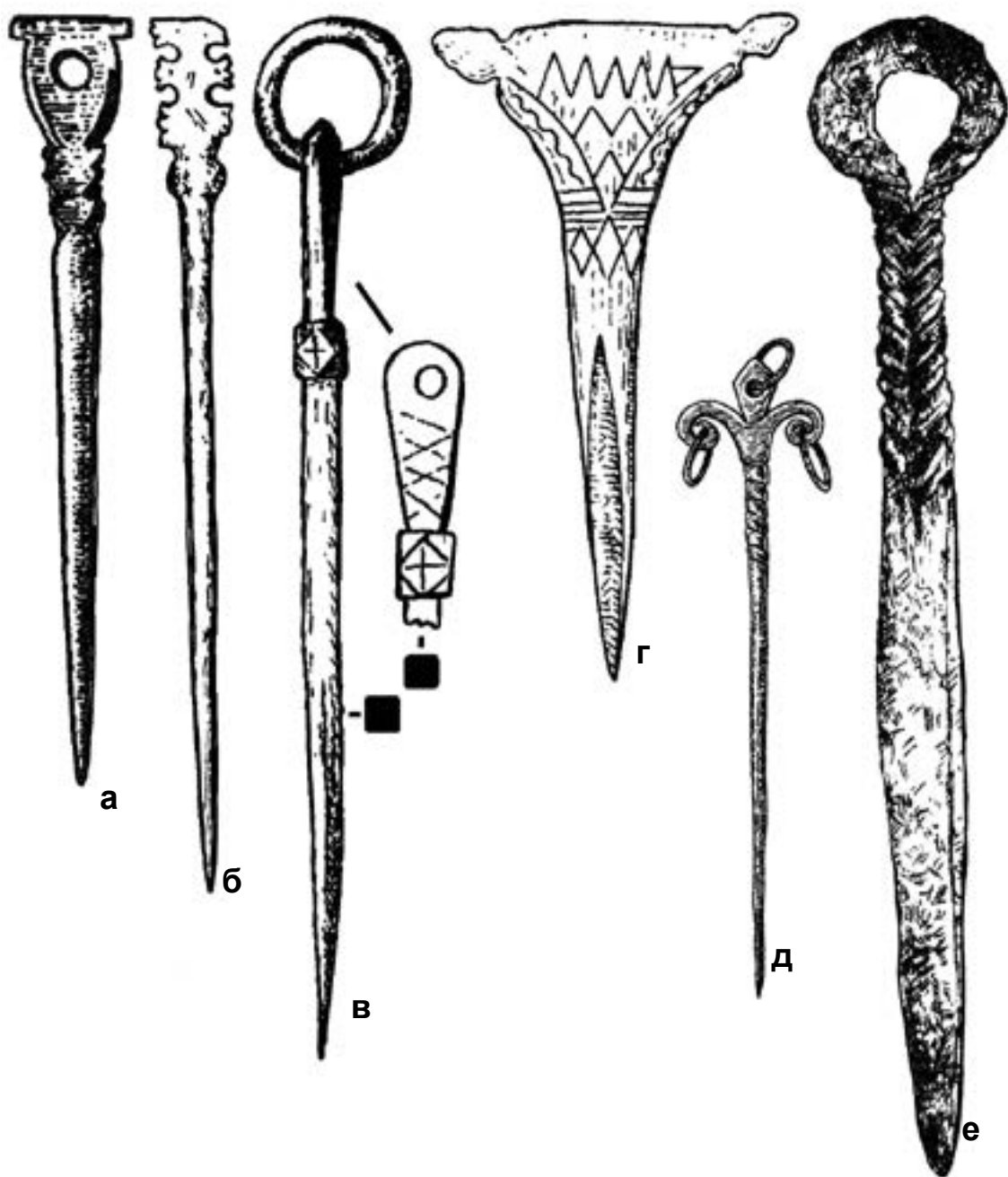
Довольно много «типовых» бытовых вещей в древнерусский период изготавливалось в одном ремесленном центре, а продавалось в разных



**Рис. 27. Подвески и пронизки в виде древа-птицы:**  
*а – с селища Введенское в Ярославской обл.,*  
*(по В.В. Праздникову); б, в – из Молого-Шекснинского междуречья*  
*(по А.Н. Башенькину, М.Г. Васениной).*

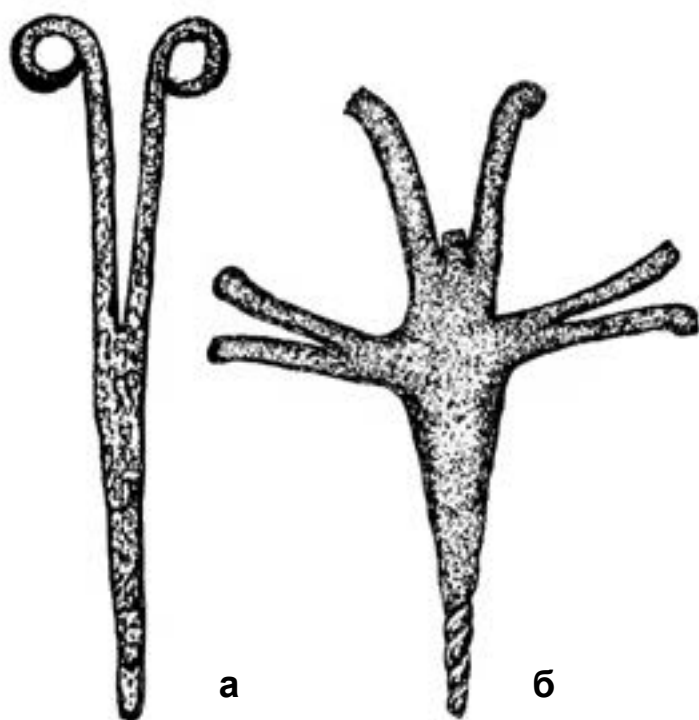
поселениях. Среди этих вещей могли быть осветительные приборы – железные светцы для закрепления горящей лучины. Двурогие светцы везде одинаковы: основу составляет стержень, верх же оформлен в виде ростка-крива. Таковы и все найденные в Плесе (рис. 29).

Перечень могут продолжить ключи от навесных замков. Среди ключей существуют формы, непосредственно напоминающие ствол и крону дерева (ели): они представлены археологическими находками из столичных городов (Суздаль) и городов малых (Слободка)<sup>59</sup>. Имеются ключи и менее выразительного облика, но также сохраняющие указанную семантику (таковых в Плесе большинство). Ключ же из плёских крепостных напластований XV века более ассоциируется по форме с мировым столпом: здесь четко обозначена ромбовидная середина над нижней вертикалью и верхняя часть с солярным косым крестом. Все зоны четко разделены горизонтальными линиями, а на двойном стержне-стволе оставлены характерные в таком случае косые насечки. Датировка ключа пятнадцатым веком не однозначна, но в данном случае это и не важно, поскольку не имеет принципиального значения на фоне ярко выраженной традиции, в силу которой, например, один из найденных в той же крепости поворотных ключей, ориентировочно первой половины XVI века, также отмечен символикой мирового столпа: внутрь его кольца помещен знак растительности (рис. 30).



**Рис. 28. Бытовые принадлежности  
с символикой мировой вертикали:**

**а, б – писала (Новгород, Плѣс); в – фитильная игла (Сарское  
городище близ Ростова Великого, по А.Е. Леонтьеву);  
г – шило (марийский Веселовский могильник, по Л.А. Голубевой);  
д – булавка (Новгород); е – кочедык (Удмуртия,  
по М.Г. Ивановой).**



**Рис. 29. Светцы с ритуальным оформлением а – с плёсского посада (рис. автора); б – из Костромы (по С.И. Алексееву).**

В этой связи хотелось бы привести еще один пример устойчивости образа мирового древа на протяжении нескольких веков истории малого города. Им служит изображение на оборотной стороне наперсного креста, обнаруженного в подвале дома середины XVI века в плёсской крепости. Пример, безусловно, достаточно удален во времени от домонгольской эпохи, но он наглядно демонстрирует продолжение традиции, причем общерусской.

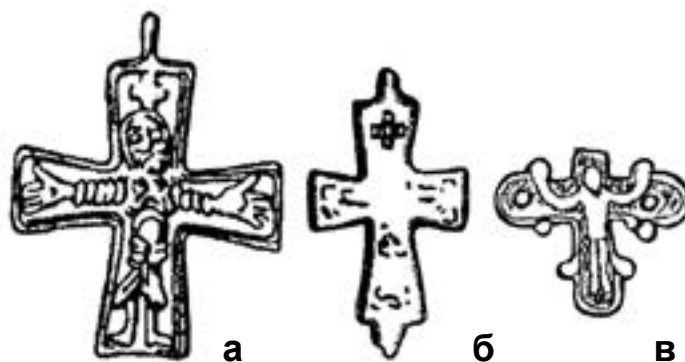
Имеется в виду то, что мировое древо часто присутствовало и на первых, самых ранних (чаще всего даже равносторонних) христианских крестах Древней Руси – и не где-нибудь, а на лицевой стороне: антропоморфное мировое древо семантически соединялось с фигурой распятого Иисуса! Отнюдь не случайно на подобных изображениях увеличены размеры ладоней и ступней, ступни развёрнуты в стороны, в некоторых случаях пальцы рук растопырены (так они принимают вид солнечных лучей на восходе или закате). Голова Христа показана не склоненной, а высоко поднятой, анфас – как у живого, а не умершего! Элементы символики те же, что и на вышеописанном гравированном камне из Плёса. На одном из крестов (с Тимерёвского поселения, предшественника Ярославля) легко узнаваемо над головой Христа равностороннее крестовидное солярное изображение – похожее на



**Рис. 30. Символика мифологической вертикали на ключах: а – из Суздаля (по М.В. Седовой); б – из Болдыжа (по Т.Н. Никольской); в, г – из Плёса (рис. автора и М.Н. Михайловой).**

то, что было в руке у небесного всадника на плёсской «чуринге» (рис. 31)<sup>60</sup>! В обоих случаях художники-политеисты отдельно обозначили Верхний мир над антропоморфным деревом.

Такие подвески некоторые историки даже не склонны считать христианскими



**Рис. 31. Подвески эпохи начала христианизации: а – из Ярославля (по И.К. Комарову); б – с поселения Луковец Вологодской обл. (по А.В. Кудряшову); в – из кургана близ Плещеева озера (по К.И. Комарову).**



*Рис. 32. Дохристианская мифологическая картина мира (вертикаль) на оборотной стороне нательного креста середины XVI в. из плёсской крепости (рис. автора).*

крестами, обращая внимание на то, как их использовали русские язычники: включали в состав ожерелья (до четырёх штук сразу), подвешивали на цепочки вместе с набором амулетов. Примеры мы взяли из исследования Н.Г. Недошивиной, которая делает заключение, что собственно христианские литые кресты появились на Руси лишь в XII веке<sup>61</sup>.

Вернувшись к вышеупомянутому плёсскому наперсному кресту XVI столетия, мы и на нём обнаружим как христианские, так и языческие символы, однако уже раздельно: Голгофу с крестом на лицевой стороне, древо жизни на оборотной (рис. 32). Древо представлено с ветвями, направленными вверх. Оно берёт начало из нижней точки креста – вырастает из четко обозначенной окружности, символизирующей дыру в Преисподнюю. На среднем уровне древа (перекладина креста) обозначена сфера жизни людей – общинные «миры»;

они представлены чередой ромбов на обеих боковых лопастях. В пространстве верхней лопасти, на вершине мирового древа, угадывается силуэт птицы (символ Верхнего мира). Таким образом, перед нами легко читаемая и, надо сказать, вполне обычная для средневековья композиция. Она характерна для многих изделий «христианского» развитого средневековья, а потому даже крещеный житель малого города вряд ли мог отвергнуть подобный крест «по религиозным мотивам».

Традицию изображения мирового древа в качестве основы орнаментальных композиций русская провинция сохранила вплоть до XX века. На одном из вышитых плёсских полотенец древо увенчано цветком (видоизмененный солярный знак) (рис. 33). На ветвях сидят две птицы, повернувшись головами к стволу. В корнях древа помещён знак Велеса – причём абсолютно той же формы, что и на плёсских изо-

бражения XII века! В завершение вспомним, что в Плесе, как, практически, и повсюду в средне-русской провинции, до сих пор не ушел в прошлое обычай сажать дерево на могиле умершего. По мнению Н.Н. Велецкой, ещё совсем недавно это объяснилось необходимостью обеспечения связи мира живых с миром предков – опять-таки, в контексте объединения трёх ярусов вертикальной схемы мироздания<sup>62</sup>.



*Рис. 33. Мировое древо на плёском  
полотенце. Нач. XX в.  
Прорисовка с вышивки.*

Подводя итог вышесказанному, перечислим те образы, в которых жителю верхневолжского малого города представлялась мировая вертикаль. Это мировое древо как собственно дерево (чаще всего ель или просто росток), дерево-крест («процветший крест»), дерево Нижнего мира (в том числе перевернутый «процветший крест»), антропоморфное древо (в виде женщины или мужчины, в виде распятого Христа), древо в образе птицы, а также мировой столп.

Разнообразие очевидно и не кажется парадоксальным. Причина же состоит в том, что, как и в современной России, малый город средневековья занимал промежуточное положение между региональной столицей и сельской периферией. Он оставался носителем исконных местных традиций. Но он же принимал, переработав в определенной мере, общерусские и общемировые инновации. А потому любой провинциальный центр вряд ли мог предъявить свою, особую и единственную,



**Рис. 34. Камень с начертанием из плёсской крепости. Рис. автора.**

изобразительную форму мировой вертикали. Вводимые в научный оборот плёсские археологические материалы в их осязательном многообразии служат наглядным тому подтверждением.

Не удержимся, в этой связи, ещё от одной иллюстрации. Она также касается и образа мира, и малого города, но уже выходит за рамки раннего средневековья. Речь пойдёт об очередном камне с начертаниями (рис. 34). Он был найден в плёсской крепости так-

же во время раскопок, однако не в домонгольских напластованиях, а в более поздних: XV – начала XVI вв.

Рисунок, прочерченный на плоской поверхности гальки, оказался несколько необычен. Он менее всего напоминал собой мировое древо или какие-либо понятные символы горизонтального пространства. Первое впечатление: нарисованная кем-то гора.

Ответ на загадку вновь находим в публикациях коллег-историков. В.Я. Петрухин, повествуя о мифологии финно-угорских народов, указывает на Мировую гору как ось мироздания. «Этот миф, – пишет он, – усвоили и русские люди, пришедшие на Урал в средние века»<sup>63</sup>.

Далее логическая цепочка выстривается сама собой. Хаживать «на Камень», или чуть ближе (на Вятку), или дальше (в Сибирь), случилось многим ратным людям Московского государства. А Плёс, наряду с другими верхневолжскими городами, как раз и был местом сбора или перевалочным пунктом при организации подобных колониальных походов, что подтверждают и древние письменные свидетельства. «Сезяз, – составлял завещание, находясь в плёсской крепости в 1459 году, один из служилых людей, Осип Окинфов, – идучи на государеву службу великого князя на Вятку, пишу грамоту душевную...»<sup>64</sup>

Воины отправлялись в экспедиции и возвращались, привозя с собой заветные трофеи – а также и новые впечатления, усвоенные, разу-



меется, в обычном для средневековья стиле мифологического мышления. Никто уже не скажет наверняка, где и когда появился загадочный рисунок на камне. Может быть, уже здесь, в Плесе, кто-то из участников похода отразил своё новое видение строения мира. Или, что тоже вероятно, магический рисунок был оставлен рукой далёкого шамана, с которым пожелал встретиться воин-путешественник. Тяга к подобному рода встречам живёт в русском человеке и по сей день, а к древнейшему из известных примеров (летописное общение новгородца с чудским кудесником) мы ещё вернёмся.

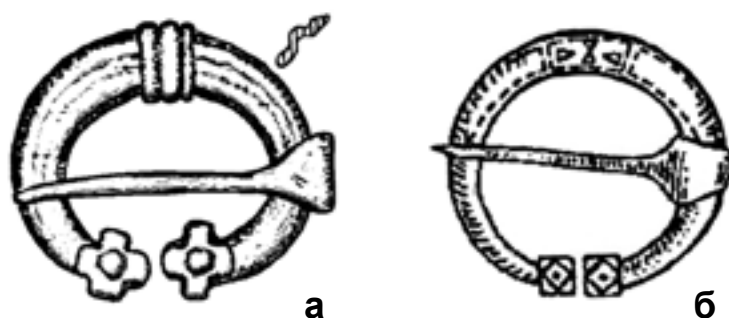
Итак, рисунок на камне напоминает гору, разделённую надвое. Верхняя часть, безусловно, это вершина мироздания, она изображена отдельно. Ниже следует горизонталь; в мифологическом построении она может обозначать границу миров, пограничную реку. На расширяющемся подножии горы начертана непонятная фигура. Ход в Нижний мир? Да, возможно. В таком случае, именно оттуда выходит божественный Хозяин в виде известного по сказкам Змея, названного Горынычем. Или, в представлении русского человека, познавшего мифологию отдалённых народов, здесь и находится «оконце», через которое жители «этого мира» могут общаться (торговать) с обитателями «тьмы внешней»? Обратимся к летописной записи от 1096 года.

«...суть горы заидуче в луку моря, их же висока аку до небесе, и в горах тех клич велик и говор, и секут гору, хотящее высечися; и в горе той просечено оконце мало, и туде молвять, и есть не разумети языку их, но кажють на железо, и помавають рукою, просящее железа; и аще кто дасть им нож ли, ли секиру, и они дають скорою противу»<sup>65</sup>.

Гора как привычная для жителей Урала мифологическая вертикаль, могла бы, на первый взгляд, казаться обитателю равнинного Центра России образом чуждым и не приемлемым. Однако, как видим, факты свидетельствуют об обратном...

Среди плёских раннесредневековых древностей нельзя не заметить ряд находок, дающих возможность рассмотреть и другие способы изображения картины мира в рамках его вертикального построения.

Космическая вертикаль зачастую изображалась просто обозначением суточного пути солнца. Чаще всего в основе подобной графической формулы лежит круг с разрывом в нижней части: последнюю



**Рис. 35. Застёжки-сюльгамы с символикой суточного пути солнца:**  
**а – из кургана Кнутихинского могильника в Ивановской обл. (рис. автора);**  
**б – из кургана в окрестностях Плёса (по Е.А. Рябинину).**

следует, видимо, рассматривать в качестве дыры в Преисподнюю, куда солнце уходит на ночь. Идею прохождения солнца через все «миры» отчётливо отражают, например, популярные у финского населения в раннем средневековье застёжки-сюльгамы. Солнечная символика присутствует как в орнаменте рамок таких застёжек, так и в оформлении концов около проёма. На концах застёжки из Кнутихинского могильника XII–XIII вв. на р. Уводь помещены крестовидные солярные знаки (солнце восходящее и заходящее), а у находок из курганов на Волге в районе Плёса – знаки также с символом солнца, но в виде концентрических кругов. Дневной путь светила на рамках застёжек обозначался зигзагом или косыми насечками; в некоторых случаях в ее верхней части (напротив проема-«дыры») можно увидеть и знак полуденного солнца (рис. 35)<sup>66</sup>.

Той же символикой отмечены подвески к ожерельям, известные среди специалистов под несколько неудачным, на наш взгляд, названием «лунница». Они более характерны для сельских древностей, хотя изготавливались, разумеется, в городских мастерских. Особенно примечательны лунницы «замкнутокрещатые» (рис. 36, б). Смысл этой филологически неуклюжей, но понятной археологам поправки заключается в том, что в нижней части лунницы, у её кончиков, помещался порой непропорционально крупный крестовидный знак солнца<sup>67</sup>. Если, говоря о семантике, сравнивать контур лунницы с контуром рамки сюльгамы, то солярный знак оказывается помещенным в проеме – «дыре» в Преисподнюю. Таким образом, с одной стороны, лунница представля-

ла собой священный предмет, обозначавший весь сакральный мир, сверху донизу (не случайно солярный знак на ней мог присутствовать как внизу, так и вверху) (рис. 36, а, в). С другой стороны, одинарный крупный равносторонний крест на ней мог заставлял воспринимать подвеску в целом как изображение солнца «ночного», в нижней точке суточного пути (в контексте всего убранства женского костюма, где височные кольца символизировали закат и восход, а на ночной путь светила указывало бусинное ожерелье).



**Рис. 36. Подвески-«лунницы» с символикой суточного пути солнца (из курганов в районе Плёса, по Е.А. Рябинину): а – солнце в Верхнем мире; б – солнце в Нижнем мире; в – солнце в двух позициях.**

У «замкнутокрещатой» лунницы, заметим, может быть и ещё одно семантическое прочтение (рис. 37). В ряде случаев на данных подвесках крестовидный знак соединен с центральной частью «луны» коротким или даже относительно удлиненным стержнем – и в перевернутом виде подвеска оказывается ничем иным, как упоминавшимся выше «процветшим крестом», то есть одной из модификаций мирового древа! Правда, в составе ожерелья, уже перевернутое, древо превращалось в подземное и, следовательно, обозначало всё тот же Нижний мир (что также не нарушало сакральной композиции костюма).

Интересна в этом отношении одна из шумящих подвесок, найденная в окрестных курганах и изготовленная, вероятно, в Плесе (рис. 38)<sup>68</sup>. В верхней ее половине обозначен дневной путь солнца по дуге, опоясывающей землю (земля обозначена крестом); само солнце показано на восходе и на закате. Ниже, под двумя рядами волн (сакральной границей), помещены шумящие привески в виде лапок водоплавающих птиц или лягушек (символика Нижнего мира). Четкое деление на Верхний и Нижний мир наблюдается и в иных типах шумящих подвесок; к числу таковых можно отнести и дважды найденные



**Рис. 37. Подвески-«лунницы» с изображением древа Нижнего мира: а – у новгородских словен (по В.В. Седову); б, в – у ростовской мери (владимирские курганы, по Л.А. Голубевой).**

нас лишний раз убеждает орнаментация пряслиц – веретенных грузиков, которые в древности довольно часто помечались солнечной или небесной символикой (см. ниже). Так на одном из алабужских пряслиц



**Рис. 38. Мировая вертикаль на шумящей подвеске (из кургана в окрестностях Плёса, по Е.А. Рябинину).**

в Плёсе подвески с колечковым каркасом в виде треугольника (знака солнца), к которым снизу крепились «лапки» (рис. 39).

Равнобедренный треугольник вершиной вверх выступал устойчивым знаком солнца в древней финской (а затем и в древнерусской) семантике, в чем

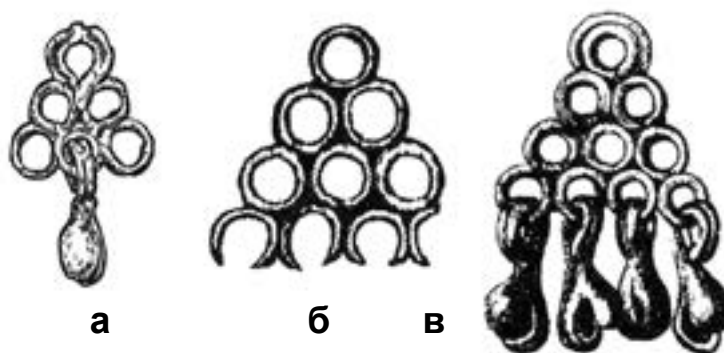
солнце обозначено глубокими треугольными оттисками, ещё на одном – треугольными «городками», составленными из кружочков; в том и другом случае на нижних сторонах пряслиц им противостоят хаотично разбросанные круглые оттиски – «дыры», знаки Преисподней (рис. 40). Треугольниками орнаментированы и односторонние гребни с изображениями небесных коней (рис. 41)<sup>69</sup>.

Сакральные истоки треугольников-городков нетрудно найти еще в верхневолжских древностях раннего железного века<sup>70</sup>. В них же, кстати, впервые отмечаются и популярные впоследствии в древнерусской провинции шумящие подвески с каркасом в виде городка, составленного из окружностей. Такая же плёсская находка в этом смысле сим-

волична, поскольку фиксирует традицию, находящую истоки даже в исторических границах нашего малого города: непосредственно на территории Плёса, на месте поселения раннего железного века на Холодной горе, в слое начала I тыс. н. э. нами была обнаружена глиняная формочка – именно для отливки городков-треугольников, к которым, возможно, крепились привески, символизирующие уже Нижний мир.

Некоторые примеры убеждают нас и в том, что для придания космической символики тем или иным вещам (в особенности вещам, не имевшим специального ритуального назначения) жители малого города могли обходиться и просто отдельными знаками. Так на рыболовной снасти мы находим знак воды или нырнувшей птицы (мифологический сюжет о сотворении мира из глины, добытой со дна моря). В серединной части железного сверла – знак Среднего мира...

Образцом лаконичного изображения вертикальной схемы мира могут служить все те же веретенные грузики – пряслица. Орнамент на них часто наносился «по правилам», с двух противоположных сторон. Зна-



**Рис. 39.** «Колечковые» шумящие подвески с территории Ивановской области:  
*а* – с Клочковского поселения (по О.А. Несмиян); *б* – с посада домонгольского Плёса (рис. автора); *в* – из Вознесенских курганов (по А.С. Уварову).



**Рис. 40.** Символы Верхнего и Нижнего мира на пряслице с Алабужского городища.  
Рис. автора.

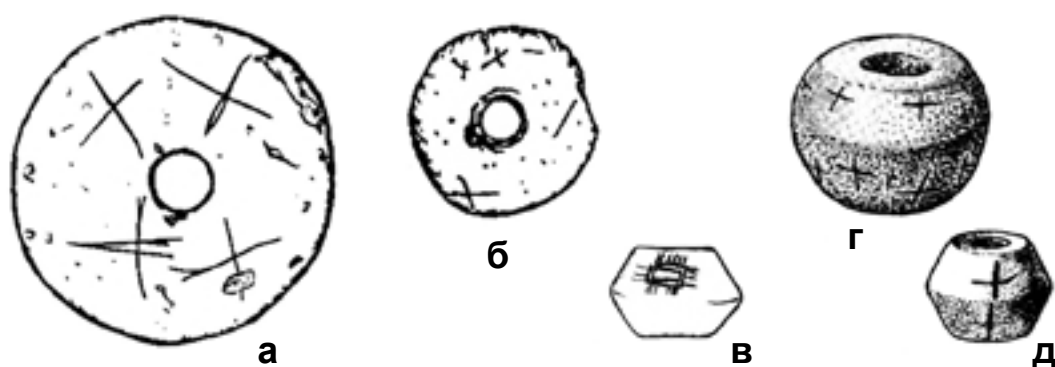


*Рис. 41. Орнаментированный гребень с мерянского Микшинского селища близ Иванова. Рис. автора.*

кам Небесного мира помечалась верхняя часть, знаками Преисподней, соответственно, нижняя. Но нижнюю часть со временем орнаментировали всё реже, а в древнерусский период просто перестали как-то обозначать; вероятно, символического обозначения верхней (что указывало хозяйкам «правильное» положение грузика) было вполне достаточно.

Знаки Верхнего мира на пряслицах, в силу их разнообразия, заслуживают отдельного рассмотрения, поскольку, опираясь на них, мы можем прочно связать некоторые не понятные на первый взгляд или спорные символы с небесным ярусом вертикальной схемы мироздания. Простейшим и самым распространенным солярным символом среди рассмотренных нами древностей можно считать равносоставленный крест из небрежно прочерченных двух перекрещивающихся линий. Такие значки были хаотично

разбросаны по поверхности одного из раннесредневековых лепных керамических пряслиц, найденных в плёсской крепости. На посадке крестовидные начертания встречены на каменном веретенном грузике. Рисовались как прямые, так и косые кресты. И в городе-предшественнике, на Алабуге, мы находим аналог плёским пряслицам, вылепленный из глины приблизительно тремя столетиями раньше. Он имел четыре прочерченных крестовидных знака строго по четырем



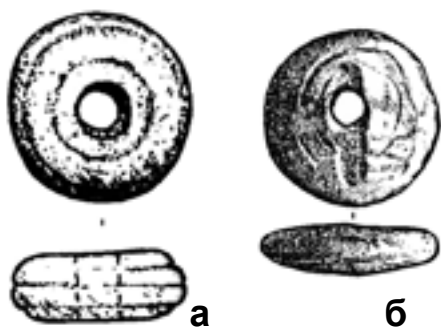
**Рис. 42. Крестовидные знаки солнца на пряслицах:**  
**а, б – с Алабужского городища и из Плёса (рис. автора);**  
**в – из Ярославля (по Н.Н. Ворониному); г – из Пронска**  
**(по В.А. Мальм и М.В. Фехнер); д – с Белого озера**  
**(по Л.А. Голубевой).**

сторонам от центрального веретенного отверстия, причём лишь один крест из четырех оказался прямым (рис. 42).

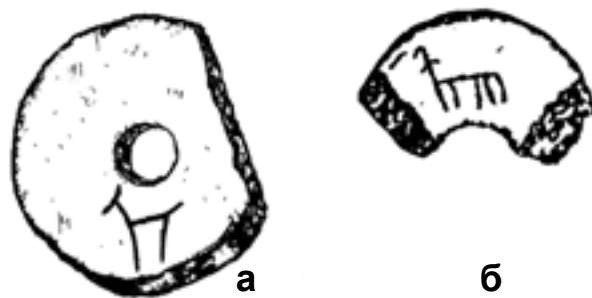
Солярные крестовидные знаки на пряслицах отмечались и в других малых городах исследуемого региона. Интересны находки, обнаруженные Н.Н. Ворониным в нижних археологических слоях Ярославля. Одна из них более всего напоминает знаки солнца с шаманских бубнов. Но на другом пряслице из того же Ярославля солярные знаки в виде равносторонних крестиков практически ничем не отличаются от плёских. Звенигородские знаки пряслиц похожи на ярославские, среди них, к тому же, имеются солярные символы – свастики (как в Плесе выглядит одно из найденных гончарных клейм). Примеры мы найдём и в Белоозере<sup>71</sup>.

Если пряслице изготавливалось на токарном станке, то сам характер производства побуждал к изображению другой формы солярного знака: в виде одного или нескольких concentрических кругов. Интересно, правда, что такой круг мог быть начертан на изготовленном изделии и позже, от руки (рис. 43).

Еще один символ Верхнего мира на плёских пряслицах – изображение фигуры коня-олень (рис. 44). Семантически конь, олень, лось в раннесредневековых малых городах, по всей видимости, уже не разделялись (во всяком случае, когда речь заходила просто о маркиров-



*Рис. 43. Знаки солнца  
в виде концентрических  
кругов на пряслицах:  
а) из Плёса (рис. автора);  
б) с р. Шексны  
(по А.В. Кудряшову).*



*Рис. 44. Знаки Верхнего мира  
(«небесная олениха»)  
на пряслицах:  
а) из Плёса;  
б) с Алабужского городища.  
Рис. автора.*

ке Верхнего мира), как уже не разделялись они и в хронологически предшествовавших финских протогородах. Одно из найденных алабужских пряслиц имеет такое же начертание, и выполнено оно так же лаконично. Учитывая региональную преемственность, нельзя, однако, не сказать о наличии подобных начертаний на пряслицах и в иных регионах, вплоть до Крыма. Опубликовавшая их И.И. Гуцина объединяет эти образцы по магической роли с пряслицами, несущими солярные символы<sup>72</sup>.

Орнаменты на керамике также могли быть лаконичны и красноречивы. Классическими плёскими образцами можно считать сосуды с горизонтальными полосами (знаки воды) от днища до верхней трети тулова. Над «миром глубокой воды» иногда изображалась волна (бегущая вода) (рис. 45). К числу финских орнаментов относят так называемый «волчий зуб» – ряды островерхих равнобедренных треугольников, которые над знаками воды убедительно смотрятся как символы солнца. Вероятно, символикой перемещающегося солнца являются и насечки над полосами воды (в них иногда видится искаженный треугольник). Редким для плёского посада образцом стал керамический обломок с косыми насечками по верхней кромке. Такая символика характерна для более древней местной финской лепной посуды: вероятно, здесь следует видеть знак солнца, идущего по кругу в верх-

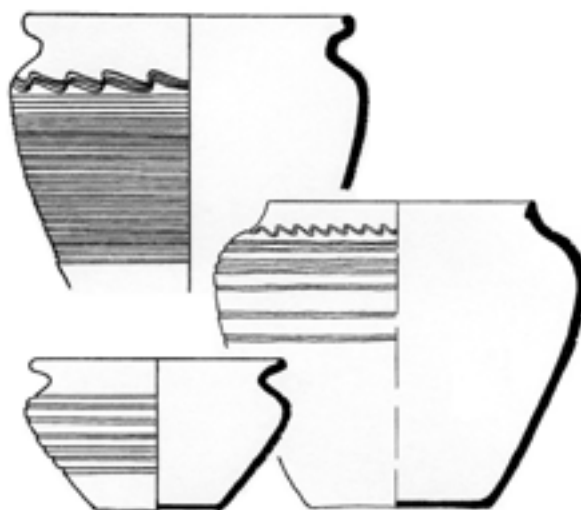


ней части горшка (горшка как модели Вселенной). Для древнерусского периода она уже могла бы считаться архаичной – но, как видим, в силу преемственности культур, в малом городе оказалась ещё не забыта.

Интересен в этой связи и другой плёсский пример, относящийся к началу XIII века. Во время похорон одного из горожан в ритуальных целях был использован старинный финский керамический сосуд, или его обломок.

Плесяне такими в быту уже не пользовались. Вещь была отобрана к ритуалу по принципу «старый – добрый» (то есть близкий к миру предков, к ушедшему, умершему). На обломке сосуда мы видим лаконичную и красноречивую орнаментальную композицию в виде зигзага. В верхних точках зигзага стоят парные равнобедренные треугольники – знаки небесного солнца. В нижних – те же треугольники, но уже обозначающие ночное солнце. Сам зигзаг как таковой символизирует вечное хождение светила из одной крайней точки мировой вертикали в другую и обратно (рис. 46).

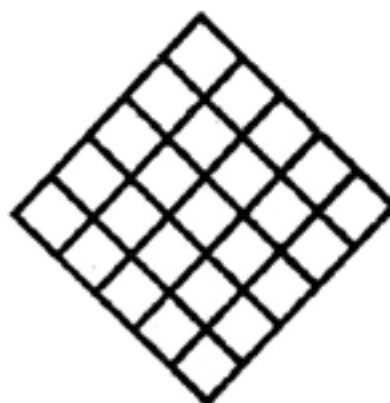
В рассматриваемых нами раннесредневековых древностях в тех трехчастных вертикальных композициях, которые не связаны напрямую с изображением мирового древа, Средний мир также имеет достаточно устойчивую символику. Это обычно ромб, квадрат, прямоугольник. Довольно часто внутренне пространство данных геометрических фигур оказывается заполненным, и способ заполнения чаще всего – косая решетка. Б.А. Рыбаков, рассматривая «аграрную» символику, увидел в такой композиции обозначение вспаханного поля (рис. 47)<sup>73</sup>. Это в основном совпадает и с мнением А.К. Амброза, подробно рассматривавшего семантику «ромба с крючками», в том числе и косоре-



***Рис. 45. Орнаментированные  
сосуды с плёсского  
раннесредневекового посада.  
Рис. автора.***



*Рис. 46. Символика солнечного пути на финском сосуде с плёсского некрополя. Рис. автора.*



*Пашня*

*Рис. 47.  
«Вспаханное поле».  
По Б.А. Рыбакову.*

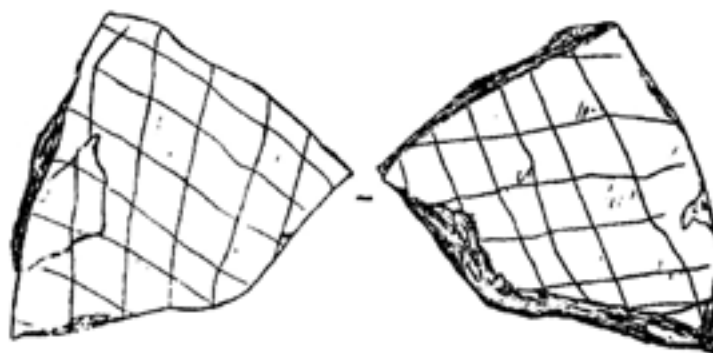
шеччатого ромба<sup>74</sup>. Но здесь вновь уместно будет вспомнить высказанное А. Голаном мнение по поводу мирового дерева: представление о нём проявилось вне связи с земледельческими культурами и появилось намного раньше, в эпоху палеолита. Так и в нашем случае: у древних обитателей лесных территорий Верхнего Поволжья, с их исконно сильными традициями рыболовства, охоты и собирательства, космическая символика сформировалась задолго до начала земледелия. А потому мы склонны видеть в заштрихованной геометрической фигуре не вспаханное поле, а знак освоенного пространства. Символика указывает на место обитания человека, на его мир, который как раз и расположен в среднем ярусе космического построения (либо в центре, когда речь идёт о горизонтали).

Этот символ, по нашему мнению, отображает рисунок ещё на одном ритуальном камне-«чуринге» из Плёса (рис. 48). Камень был найден в домонгольском жилом комплексе плёсской крепости. Он представлял собой сланцевую плитку подтреугольной формы, размером 6х4 см, с двумя «рваными» краями и одним относительно ровным, дугообразным. Обе стороны плитки оказались заштрихованы крест-накрест, наискосок, причем со стороны относительно ровного края прочерченные полосы до самого края немного не доходят. Скорее всего, находка представляет собой обломок некогда целого ритуального предмета –

округлой или овальной плитки, которая была полностью заштрихована с обеих сторон, то есть отмечена символикой освоенного пространства.

Впрочем, подобный орнамент на камне может быть связан не

только с вертикальной, но и с горизонтальной схемой мироздания.



*Рис. 48. Гравированная с обеих сторон каменная плитка из плёсской крепости.*

*Рис. автора.*

### ***Горизонтальная схема мироздания***

Если современного австралийского аборигена спросить о том, как он представляет себе окружающий мир, он, вероятнее всего, сначала поставит точку, обозначая самого себя. Затем, очертив точку окружностью, пояснит, что это его женщины и дети. Следующая окружность охватит старейшин, далее – мужчин, принадлежащих всё к той же общине... Подобное исследование провёл В.Р. Кабо, отмечая: «Человек обзирает мир как бы изнутри своей общины, где он рождён и где проходит большая часть его жизни»<sup>75</sup>.

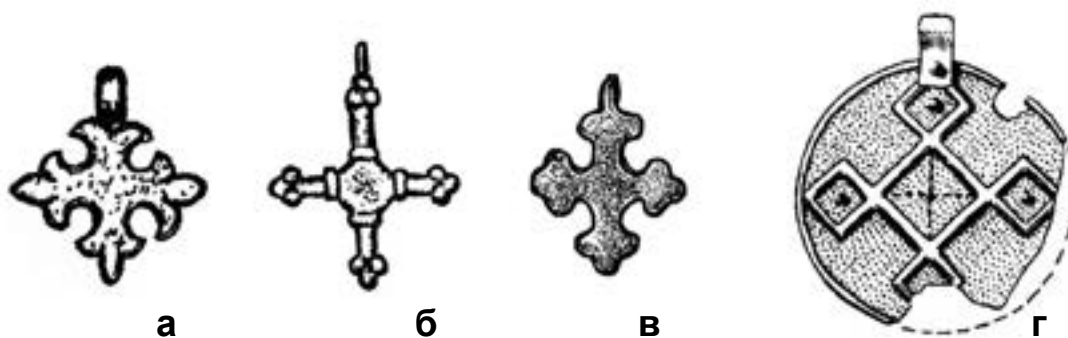
В качестве ответа на закономерный вопрос: применимы ли к культуре Древней Руси примеры из жизни догосударственных охотничьих сообществ, – можно предложить вспомнить то, что уже изложено в данной главе. Мы неоднократно убеждались, насколько прочно укоренилось в средневековой культуре мировоззренческое наследие более древних эпох. В приведенном же австралийском примере нас интересует самое начало, а именно точка, которой обозначает себя человек в этом мире. Важнейшая точка макрокосма! В ней мы находим центр, с которого начинается, от которого обзревается горизонтальное пространство мира. И в этой связи приведенная в начале главы формула «окружающий мир по горизонтали состоит из четырех сторон света» требует существенного дополнения. На наш взгляд, полное, целостное отображение горизонтальной схемы макрокосма, помимо

окружающего пространства, обязательно должно включать в себя и ту самую точку, от которой идёт отсчёт мира по горизонтали, и, разумеется, то, что связано с понятием «мой мир», «наш мир». Русские древности не оставляют на сей счёт никаких сомнений.

В отличие от австралийской, окружающее пространство в древнерусской мифологии предстаёт не в виде нарастающих концентрических кругов «постепенного познания мира», а в виде устоявшегося понятия: «на все четыре стороны». Под четырьмя сторонами следует понимать известные географические направления: на восход, на закат, в полуночную (северную) сторону и в полуденную (южную). Здесь же – и универсальное понятие, обозначающее внешний, «не наш» мир.

Туда, во внешний мир, в практике русской магии отправлялось всё дурное, нежелательное. Убедительными примерами служат старинные русские заговоры. В одном из них внешний мир обозначен как «земля пустая неделанная» – явно в противовес «нашему миру», «освоенному пространству»<sup>76</sup>. Формула нашла отражение и в обрядовой стороне традиционной казни четвертованием: в конце обряда отрубленные части тела казненного разносились по четырем сторонам эшафота. Прах одного из Лжедмитриев, как известно, был заряжен в пушку, а выстрел произведен во внешний мир, то есть в ту сторону, откуда явился убитый враг. Наконец, известное «Иди на все четыре стороны» (или чаще, к сожалению, в более грубой форме...) до сих пор фигурирует в России на бытовом уровне, а восходит к практике древних заклинаний.

Наглядной иллюстрацией представлений об освоенном пространстве и четырех сторонах света являются ранее упомянутые крестовидные подвески, имевшие чрезвычайную популярность в эпоху средневековья. Их находят на месте городских и сельских поселений, в грунтовых и курганных могильниках с ярко выраженными языческими признаками. Назвать их огульно христианскими «крестами-тельниками» не позволяет ни их форма, ни контекст использования, ни иные важные обстоятельства, среди которых, между прочим, факт появления их задолго до появления христианства, о чём лишний раз напоминает Э. Тынисон. В.И. Кулаков и А.А. Валуев относят такие подвески

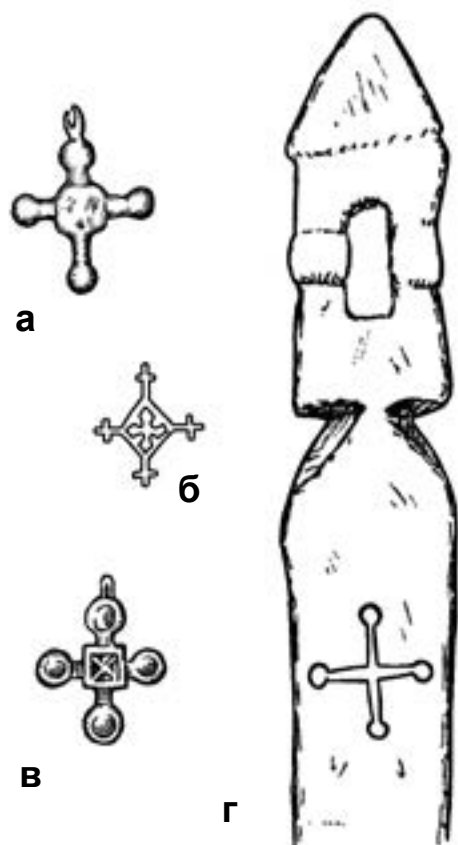


**Рис. 49. Горизонтальная схема мифологической картины мира на подвесках: а, б – из Плёса (рис. автора); в – из Корбальского могильника Белозерской веси (по Л.А. Голубевой); г – из кургана близ Плёса (по Е.А. Рябинину).**

к универсальным оберегам, даже несмотря на то, что подвески содержат изображение некоего лица (зачастую четырёхкратное, по четырём сторонам креста). Таким же оберегом, на наш взгляд, является равносторонний крест с изображением лица в центре, найденный О.А. и В.Г. Несмиян на Клочковском поселении в Ивановской области<sup>77</sup>.

Равносторонние кресты разнообразных видов фигурируют практически в каждой древнерусской археологической коллекции. Археологический комплекс домонгольского Плёса также предлагает их в разных модификациях. Есть среди находок бронзовые равносторонние кресты, в центре которых ромб или квадрат (знак земли, точнее, знак освоенной территории, «нашего» мира). Расходящиеся от него «на все четыре стороны» лопасти равны по длине. Они могут иметь трехчастное окончание. Семантический смысл ещё более понятен, когда окончание не сильно стилизовано (не представляет собой, например, три соединенных в виде пирамидки шарика), а совершенно отчётливо оформлено в виде ростка-крина. Нет сомнений, что мастер-ювелир под каждым отростком подвески подразумевал мировое древо (рис. 49).

Ещё один весьма распространенный вариант: равные по длине лопасти подвески имеют на концах утолщение. Тем самым каждая лопасть обретает фаллическую форму и, соответственно, символику мирового столпа (рис. 50). Во всех случаях, на наш взгляд, в ритуальном изделии указывается наличие вокруг «нашего» мира других таких же



**Рис. 50. Крестовидные знаки:**  
*а – подвеска из плёсского некрополя (рис. автора);*  
*б – знак с вятичского височного кольца (по Т.И. Макаровой, Т.В. Равдиной);*  
*в – подвеска из кургана близ Плёса (по Е.А. Рябинину);*  
*г – рисунок на «доме бога» из Новгорода (по А.В. Арциховскому).*

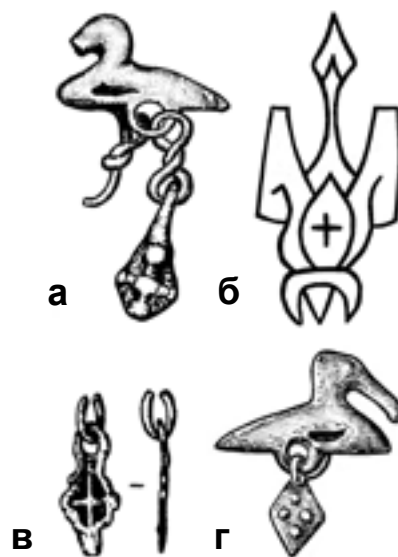
миров, причем живущих своей жизнью, кем-то также освоенных.

Достаточно отчетливо это проявляется и в тех этнографических источниках, на которые когда-то обратил внимание искусствовед В.В. Стасов. Среди исследованных им образцов вышивки встречаются комбинации, состоящие из большого центрального ромба и четырех маленьких ромбов по его углам. Тот же «наш мир» – главный, центральный и самый большой – в окружении чужих освоенных пространств<sup>78</sup>.

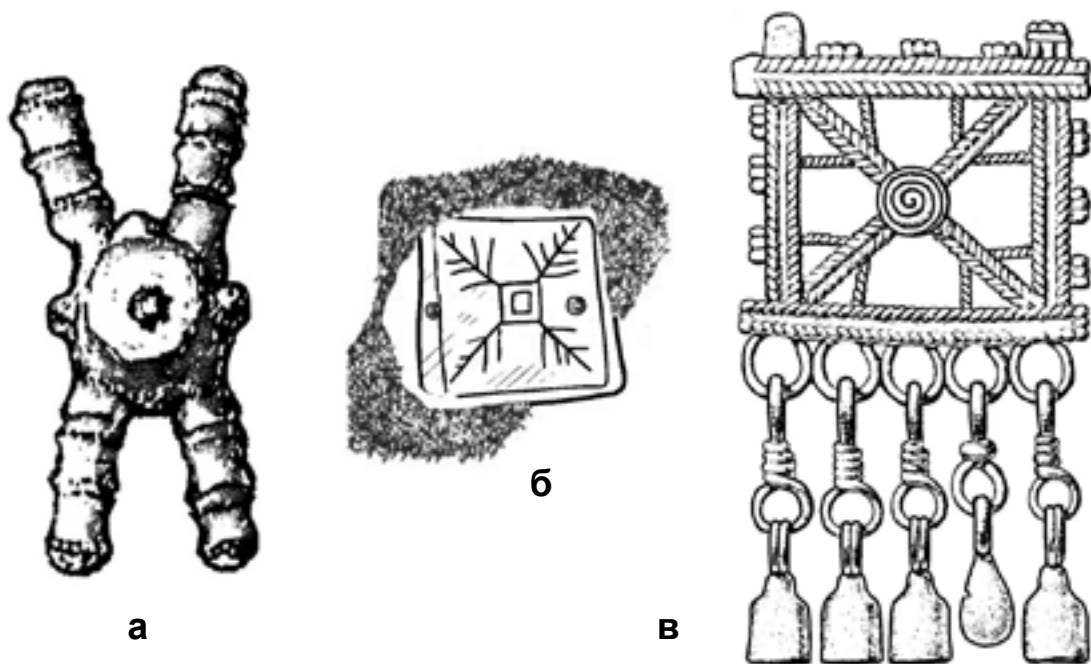
Кстати, рассматривая множество образцов вышивок, исследователь пришел к выводу о заимствовании русских орнаментальных знаков из восточно-финской культуры. И мы в состоянии подтвердить его правоту. Во-первых, предъявим археологическую находку с точно такой же композицией из ромбов, как а иллюстрациях В.В. Стасова (рис. 49, г). Она обнаружена в одном из верхневолжских курганов с отчётливым финским «акцентом». А во-вторых, рассмотрим изображение на одном из древних финских изделий с хорошо известного нам Алабужского городища (рис. 51). Оно (изображение) более чем на тысячелетие древнее упомянутых вышивок, но в данном случае знак представляет собой всё тот же равносторонний крест с «мирами» на все четыре стороны – очень распространенный в древностях западных и восточных финнов I–II тысячелетий<sup>79</sup>!

В этом изделии интересен сам контекст, в котором фигурирует знакомый символ. Мы видим его на лапке шумящей подвески-уточки (гагары?), и здесь перед нами предстаёт ни что иное как иллюстрация известного сюжета финской мифологии. Имеется в виду миф о сотворении мира из кусочка глины (придонного ила), который добывает нырнувшая на дно океана водоплавающая птица, образ которой принимает бог-демиург. Такие водоплавающие с изображением сотворенного мира на лапке известны среди археологических древностей и на других исконно финских территориях. В древнерусский период сюжет не пропадает, он и воплощается в тех же формах, доказательство чему мы находим, например, в столичном Суздале (рис. 51, б).

Аналогичный семантический смысл, вероятно, могли иметь и изображения с косым, а не прямым крестом. Один из примеров – металлическая накладка, обнаруженная на месте крепостной стены плёсского городища, (рис. 52). Утеряна она была, по всей видимости, кем-то из воинов, поскольку эти накладки известны как атрибуты воинского набора. Вещи такой формы попали в русскую и скандинавскую дружинную культуру из более ранних кочевнических культур. С завидным постоянством встречаются они и в финском парадном воинском снаряжении I тысячелетия н.э., и в Закавказье. Где зародилась такая мода, мы не берёмся указать, а в данном случае это и не важно. Важно то, что указанная символика не отвергалась довольно пёстрым в этническом отношении раннесредневековым населением лесов и степей.



**Рис. 51. Знаки рождающегося мира (акт сотворения): а – Алабужское городище (рис. автора); б – Новгород (?) (по Т.И. Макаровой); в – Суздаль (по М.В. Седовой); г – Младший Ахмыловский могильник (по Л.А. Голубевой).**



**Рис. 52. Горизонтальная картина мира. Косой крест:**  
**а** – накладка из плёсской крепости (рис. М.Н. Михайловой);  
**б** – накладка из Грековского могильника на Вятке  
(по Л.Д. Макарову);  
**в** – подвеска из владимирских курганов (по А.С. Уварову).

Тем самым она демонстрировала живучесть и склонность к адаптации в контексте мифологических особенностей отдельных народов.

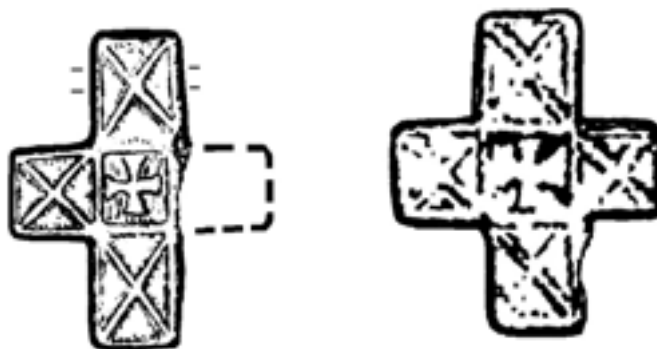
Не эта ли склонность стала причиной появления и особой разновидности крестовидных подвесок в финно-русских древностях? Речь пойдёт о равносторонних крестах, каждая лопасть которых отмечена знаком солнца (рис. 53).

«Черная туча с моря идут, хотят прикрыти 4 солнца»<sup>80</sup>.

На наш взгляд, между ритуальными подвесками и знаменитым «Словом о полку Игореве» существует прямая связь. В начале нашей книги мы уже говорили о том, что священные языческие атрибуты древнерусской провинции есть ни что иное, как овеществленный миф. Описание гибели игорева войска в «Слове» также получает мифологическое оформление.



Приведенный отрывок относится к описанию злых предзнаменований, сопровождающих приход Игоря в степь, то есть в чужое сакральное пространство. Кровавые зори, звериный свист, черные тучи – всё это сулит гибель, то есть уничтожение того русского пространства («мира»), которое оказалось внедренным в чужой «мир». Русский островок



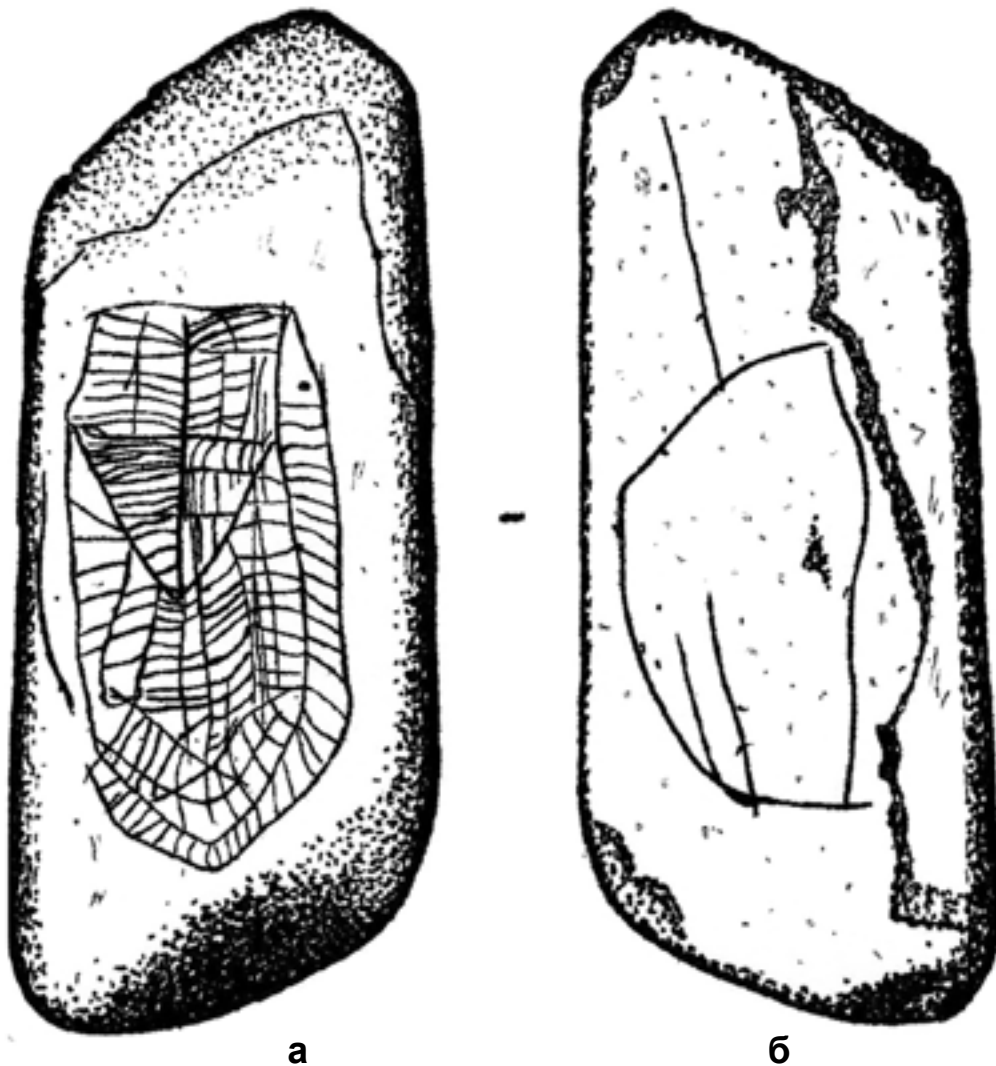
*Рис. 53. Подвески с символикой горизонтальной картины мира из Плёса (рис. автора) и из Нефёдовского комплекса на Шексне (по А.В. Кудряшову).*

здесь – тот клочок степи, что занят игоревым войском и огорожен «черлеными щитами», как говорится, на все четыре стороны. Ну, а если добавить, что на щитах воинов чаще всего в качестве дополнительной магической защиты изображался солярный знак, то вот оно и есть: солнце на все четыре стороны, или «четыре солнца».

События сложатся таким образом, что «русский мир» будет поглощён «тьмой внешней», защита рухнет, четыре солнца померкнут...

Тема «четырех солнц» вокруг «нашего мира» прозвучала в письменных источниках еще задолго до появления «Слова о полку Игореве». Козьма Индикоплов в написанной им в 549 году н.э. «Христианской топографии» представил землю в виде плоскости четырехугольной формы. «Вокруг земли обтекает океан», но в непосредственной близости от нее, по четырем сторонам света, Индикоплов на поясняющем рисунке изобразил четыре солярных знака<sup>81</sup>. По мнению Б.А.Рыбакова, преимущественно из такого рода произведений черпались космологические представления в Древней Руси<sup>82</sup>.

Мы не разделяем взгляда академика: древнерусская, а уж тем более древняя финская мифология формировалась отнюдь не на иноземных философских трактатах. Связь, разумеется, существует, на неё указывают многие древности Восточной Европы, однако сам порядок взаимоотношений совсем иной. Как раз раннехристианские философы,



*Рис. 54. Камень с граффити из плёсской раннесредневековой посадской усадьбы: а – лицевая сторона; б – оборотная сторона.*

*Рис. автора.*

видевшие перед собой задачу ниспровержения античных учений, невольно противопоставляли им в своих трудах широко распространенные, как на западе, так и на востоке, традиционные схемы мифологической картины мира – разумеется, набрасывая на них христианскую вуаль. То есть сочинение Индикоплова, в свою очередь, отразило то, что было традиционным для народных воззрений на протяжении многих предшествующих столетий и даже тысячелетий.

Интересно, в этой связи, обратить внимание на ещё один древний письменный памятник, связанный с небезызвестной в отечествен-

ной истории проблемой местонахождения «острова русов». Есть все основания полагать, что в самом появлении проблемы «виноваты» опять-таки народные мифологические воззрения, а именно древнерусские представления о горизонтальной картине мира.

Речь идёт об арабском сочинении «Дорогие ценности». Его автор, Ибн-Русте, сообщает, что русы живут на острове, окруженном водой<sup>83</sup>. Современные исследователи, желая отыскать загадочную древнюю русскую землю, пытаются связать её то с островом Рюген, то с Крымом. Но если информантом арабского автора был один из тех самых русов (что как раз и не исключено), то все предпринятые научные попытки, как это ни прискорбно, могут оказаться бесполезными. Русский человек эпохи раннего средневековья мог преподнести арабу не географическое, а мифологическое описание, и даже не со зла, а просто в русле своего мифологического мышления. В результате автор «Дорогих ценностей» вместо конкретной территории заполучил «русский мир» (тот же Остров Буян) в «море-окияне» древней космологии.

Но вновь обратимся к плёским гравированным камням, теперь уже с изображением горизонтальной схемой мироздания. На той же улице ювелиров домонгольского малого города, недалеко от местонахождения вышеописанного камня (рис. 10), на месте соседней усадьбы, обнаружена похожая по форме плитка (рис. 54). Следов краски на её поверхности не было, но зато начертания сделаны на обеих сторонах.

С лицевой стороны вычерчена сложная композиция с тонкой и подробной прорисовкой не во всём понятных нам составляющих. Граффити может представлять детализированную горизонтальную картину мира. «Наш мир» как таковой (жизненное пространство человека, семьи или общины) символизирует фигура в виде пятигранника, разделенного крестовидным знаком на четыре части (рис. 54, а). Возможно, здесь подразумевался ромб, для полного начертания которого просто не хватило места на камне, а в конечном итоге – «круг земной», коим может быть и шаманский бубен<sup>84</sup>. Внутри каждая четверть разделена продольными или поперечными линиями с непонятным нам значением. Есть линии, идущие в разных направлениях, и за пределами фигуры. А в целом композиция вписывается в овал, и этот овал, как и на первом из представленных камней, вновь оказывается опоясан

туловищем рыбы, которая похожа на щуку; она символизирует окружающую земной мир водную стихию, а точнее, являет собой одну из ипостасей хозяина подземно-подводного мира, хорошо известную и по русским сказкам, и по финскому эпосу «Калевала».

Тема потустороннего мира получила продолжение и на оборотной, «исподней» стороне камня. Здесь автор граффити лаконично и четко изобразил голову зверя, похожего на медведя. Заметим, правда, что если кому-то она покажется более похожей на волчью, то и в этом случае никакой логической ошибки не случится, поскольку перед нами вновь всего лишь знак, символ, представляющий один из образов хозяина Преисподней (рис. 54, б).

Как уже сказано выше, при раскопках одной улицы в двух одновременных смежных усадьбах были обнаружены три ритуальных камня с тремя разными вариантами изображения картины мира. Добавим к этому орнаментацию бытовых предметов – и вновь убедимся, сколь многообразны могут быть способы изображения Вселенной в рамках одного поколения, одного средневекового города и даже улицы! Строгих канонов, как таковых, нет. Однако каждый вариант, отражая индивидуальное мировосприятие человека, восходит к общепринятым представлениям о горизонтальной и вертикальной схеме мироздания. Объяснение найдём у философа В.С. Степина: «Стереотипы группового сознания специфически преломляются в сознании каждого индивида. Люди всегда вкладывают в универсалии культуры личностный смысл соответственно накопленному жизненному опыту. В результате в их сознании картина человеческого мира обретает личностную окраску, выступая в качестве индивидуального мировоззрения. С этих позиций уместно говорить об огромном множестве модификаций, которые свойственны каждой доминирующей в культуре системе мировоззренческих установок»<sup>85</sup>.

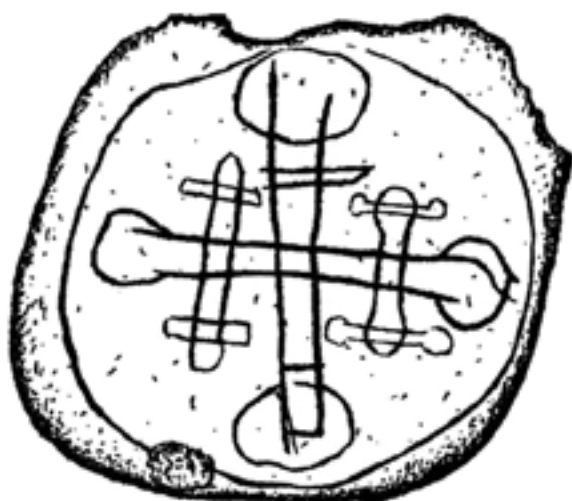
Представляя в данной главе если не «огромное множество», то, во всяком случае, достаточно большое разнообразие модификаций только в одном малом городе Древней Руси, мы отметим, к тому же, что и само деление сакрального пространства на горизонтальную и вертикальную схему в ряде случаев оказывается весьма относительным.

Мы, например, допускаем двоякую трактовку центральной геометрической фигуры на лицевой стороне вышеописанного гравированного камня. Если поставить камень вертикально, то пятигранник может оказаться кроной мирового дерева. А в его корнях вполне угадывается голова змеи (символ обитающего среди корней мифологического змия-дракона).

Вторым таким плёсским примером может служить обнаруженная в той же усадьбе улицы ювелиров уже упоминавшаяся выше каменная формочка для отливки подвесок в виде равносторонних крестов с шаровидными утолщениями на концах лопастей (рис. 19). Как таковая, раннесредневековая крестовидная подвеска обычно представляет собой классический образец языческой горизонтальной схемы мироздания с обозначением своего и внешнего мира, наглядным примером чему могут служить вышеописанные плёссские подвески. Формочка, однако, содержит и признаки вертикальной схемы. На закруглённых концах лопастей процарапаны знаки солнца; но знак отсутствует на нижней лопасти. А в результате подвеска превращается в мировое дерево с восходящим и заходящим солнцем на ветвях и полуденным светилом на вершине. Круг же на нижней лопасти пуст, а пустой круг, согласно мифологии, символизирует дыру в подземно-подводный мир, откуда и вырастает дерево жизни.

Выходит, никакой символики горизонтального пространства найденная формочка, на самом деле, не содержит? Сама формочка, может, и нет, но вот на металлических отливках, сделанных в этой формочке, солярные знаки лопастей вряд ли отпечатаются: слишком слабо они процарапаны. Плёссский волхв-ювелир вложил в изделие многозначность (или «всезначность», применительно к картине мира). Если надо, он смог бы объяснить все смыслы потенциальному приобретателю изготовленного изделия.

Так же «всезначным», возможно, рассматривалось и начертание на ещё одной гравированной каменной плитке из плёсской археологической коллекции. Найдена она была на территории крепости (рис. 55). Процарапанное изображение на первый взгляд представляется как обрамлённая кругом розетка, где равные по длине четыре лопасти выходят из единого центра и имеют одинаковые утолщения (округло-



*Рис. 55. Картина мира на камне  
из плёсской крепости.*

*Рис. автора.*

сти) на концах. Казалось бы, перед нами горизонтальное космологическое построение. Однако нужно хорошо разглядеть детали. Стоит приглядеться: три из четырех лопастей имеют перекладины. На четвертой перекладина отсутствует, зато можно разглядеть два поперечных штриха. А в результате утолщение-круг на конце лопасти превращается в известную нам «дыру», ведущую в Нижний мир, а сама лопасть – в

ствол мирового дерева с перекладинами «лестницы в небо». Начертание становится универсальным и вбирает в себя всю картину мира.

Последняя гравированная плитка из представляемого плёсского собрания всё расставляет по своим местам (рис. 56). Древний художник, желая быстро показать свои знания, на одной стороне камня поместил рядом два символа. Он изобразил мир и по горизонтали и по вертикали. Пространство на все четыре стороны – обычный крестовидный знак из двух пересекающихся полос. Мировая вертикаль – две почти параллельные линии, пересеченные тремя короткими поперечными (столп, лестница в небо). Глядя на этот простейший рисунок, невольно вспоминаешь зачин русского старинного заговора. Всего две-три фразы – и ты мгновенно предъявил богам свои сакральные знания. Рисунок-скороговорка, образец воистину «мобильного» искусства!

Вывод о смешении моделей мифологического мира в представлении древнерусского горожанина-провинциала, который мы делаем на основе вещественных источников малого города, не претендует на революционность. Мы могли бы, в этой связи, обратиться исследованиями М.Ф. Косарева, которые базируются на материалах по мировоззрению финно-угорских народов Сибири. Историк отмечает, что у урало-сибирских аборигенов «структура Мироздания осмысливалась в двух

главных проекциях – вертикальной и горизонтальной, которые часто выступали в «смешанном» виде, образуя единую синкретическую горизонтально-вертикальную модель»<sup>86</sup>.

Завершая рассмотрение темы первой главы, мы пришли к тому, с чего начали. Житель древнерусской провинции, в силу особенностей мировоззрения, не только ощущал свою прямую причастность к божественному миру, но и стремился подтвердить причастность, обозначая мир и себя в этом мире словом, знаком, действием. Священные знаки – будь то магические начертания, нанесенные в ходе ритуала, или орнаменты на бытовых предметах – являют нам настоящие, полноценные источники по древнерусской мифологии. Эти новые образцы, добытые археологической практикой, не сопровождаются, к сожалению, древними описаниями, но оттого они не менее ценны. По мере накопления исторических источников древний знак становится более красноречивым. И археологические собрания малых городов служат в этом хорошим подспорьем.



*Рис. 56. Мир по вертикали и горизонтали. Рисунок на камне из плёсской посадской усадьбы.  
Рис. автора.*

- <sup>1</sup> Филиппова Т. Мифы «верхов», мифы «низов». Природа контакта // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 176.
- <sup>2</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 63.
- <sup>3</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. М., 1997. Рис. 13–75.
- <sup>4</sup> Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И. К вопросу о мировоззрении древнего населения Прикамья и Урала // Полевой симпозиум «Святынища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии». Пермь, 1996. С. 66.
- <sup>5</sup> Калевала. М. 1977. С. 104.
- <sup>6</sup> Эпос «Калевала» принято называть карело-финским, однако в нём явно просматривается общефинская эпическая основа. См.: Травкин П.Н. Эпос «Калевала» и устное народное творчество Верхневолжья. // Самосознание традиционных обществ: пути изучения. Иваново, 1993.
- <sup>7</sup> Забылин Р. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1992. С. 290–310.
- <sup>8</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938. С.263.
- <sup>9</sup> Голан А. Миф и символ. Иерусалим – Москва, 1994. С. 156–159.
- <sup>10</sup> Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 69.
- <sup>11</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян; Он же. Язычество Древней Руси.
- <sup>12</sup> Рогачев А.Н., Аникович М.В. Поздний палеолит Русской равнины и Крыма // Палеолит СССР. М., 1984. С. 235.
- <sup>13</sup> Там же. Рис. 103.
- <sup>14</sup> Крайнов Д.А. Волосовская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. Рис. 2.
- <sup>15</sup> Крайнов Д.А. Фатьяновская культура // Там же. Рис. 35, 23.
- <sup>16</sup> Голан А. Миф и символ. С. 156.
- <sup>17</sup> Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 369; Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. Рис. 5; Басилов В.Н., Избранники духов. М., 1984. С. 89; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. С. 25; Edsman Carl-Martin. La fete de l ours chez les Lapons // Proxima Thule, vol. 2. Paris, 1996. Fig. 6.
- <sup>18</sup> Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. Рис. 10; Голубева Л.А. Граффити и знаки пряслиц из Белоозера // Культура средневековой Руси. М., 1974. Рис. 4.
- <sup>19</sup> Корепанов К.И. Космологическая идеограмма с символами воспроизводства социума на костяной плитке из Пепкинского кургана // АиЭМК. Йошкар-Ола, 1992. Вып. 21. С. 200.
- <sup>20</sup> Там же. Рис. 2, 5; Бутанаев В.Я. Исторические корни хакасского фетишизма // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск – СПб., 1998. Ч. 1. С. 29–30.
- <sup>21</sup> Сидоров В.В., Энговатова А.В. Знаки и орнаменты на изделиях со стоянок Заболотского озера // РА. 1998. № 1. С. 126–132.



<sup>22</sup> Нахапетян В.Е. Образ мира в изобразительном искусстве Хазарии // РА. 1994. № 4.

<sup>23</sup> Даркевич В.П., Борисевич Г.В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. Рис. 4.

<sup>24</sup> Мы вполне допускаем здесь и другую трактовку ладоней с растопыренными пальцами. Они могли символизировать лучи солнца на восходе и закате. Смысл композиции от этого не меняется.

<sup>25</sup> Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище. Рис. 17, 21; Басилов В.Н. Избранники духов. С. 71, 100; *The Native Americans*, New York, 1991. P. 68–69.

<sup>26</sup> Равдзивилловская летопись // ПЛДР. XI – начало XII века. М., 1978. Цветная вклейка.

<sup>27</sup> *Crossroads of Continents*. P. 223.

<sup>28</sup> Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И. Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. С. 62–134.

<sup>29</sup> Мириманов В.Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. М., 1997. С.13.

<sup>30</sup> Белоцерковская И.В. Гравированные изображения из Гляденовского крестца // Проблемы археологии Евразии. М., 1990. Рис. 1–3; Костылева Е.Л., Уткин А.В. Фигурный кремль со стоянки Сахтыш 2 А // Проблемы изучения эпохи первобытности. Иваново, 1994. Рис. 2.

<sup>31</sup> Голан А. Миф и символ. Рис. 332.

<sup>32</sup> Мифологический словарь. М., 1991. С. 411.

<sup>33</sup> Роэсдаль Э. Мир викингов. СПб., 2001. С.148–149.

<sup>34</sup> Гричан Ю.В. Новые материалы по изобразительному искусству Горного Алтая // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. Рис. 17, 14.

<sup>35</sup> Никитинский И.Ф. Тиуновское святилище. Рис. 10.

<sup>36</sup> История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. С. 82.

Заметим, что овальная форма плесских и алабужских камней с начертаниями как будто бы позволяет соотносить их с бубнами. Упомянутый выше алабужский камень, например, повторяет сакральную композицию обеих сторон шаманского бубна, к тому же недалеко от него при раскопках была найдена и связанная с настоящим бубном колотушка.

<sup>37</sup> Мириманов В.Б. Искусство и миф. С.12.

<sup>38</sup> Поветкин В.И. Новгород музыкальный по материалам археологических исследований // Новгород и Новгородская земля. Новгород, 1993. Вып. 7. Табл. 2.

<sup>39</sup> Лысенко П.Ф. Открытие Берестья. Минск, 1989. С. 154.

<sup>40</sup> Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. Прага, 1982. Рис. 629; Энеолит СССР. М., 1982. Табл. LXIV, 2, 9; Хлобыстина М.Д. Говорящие камни. Новосибирск, 1987. С. 15–24.

<sup>41</sup> Вагнер Г.К. О чертах космологизма в народном искусстве. // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 323.

<sup>42</sup> Голан А. Миф и символ. С. 157.

<sup>43</sup> Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1992. С. 290, 298.

<sup>44</sup> Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии, проведенные летом 1895 и 1896 гг. // МАВГР. М., 1899. Т. III. Т. 6, 29.

<sup>45</sup> Василенко В.М. Русское прикладное искусство. Истоки и становление. М., 1977. Рис. 88; Седова М.В. Украшения из меди и сплавов // Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Рис. 53, 15, 19, 23, 26; Латышева Г.П. Торговые связи Москвы в XII–XIV веках // Древности Московского Кремля. МИА. М., 1971. № 167. 1971. Рис. 1, 9, 15, 20; Уткин А.В., Ерофеева Е.Н. Курганный могильник близ д. Рыжково на р. Кинешемке // АПВКМ. Иваново, 1989. Вып. 1. Рис. 5.

<sup>46</sup> Мифы народов мира. М., 1987. С. 411.

<sup>47</sup> Бидерман Г. Энциклопедия символов. М., 1996. С. 69.

<sup>48</sup> Макарова Т.И. Парадный женский убор // Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Табл. 50; Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии. Т. 6. С. 17.

<sup>49</sup> Травкин П.Н., Ойнас Д.Б. Гончарные клейма из Плеса // АПВКМ. Иваново, 1990. Вып. 3. Рис. 36.

<sup>50</sup> Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии. Т. 6, рис. 38.

<sup>51</sup> Седова М.В. Украшения из меди и сплавов // Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Табл. 55, 14.

<sup>52</sup> Праздников В.В. Привески с поселения Введенское // Археология Ярославского края. Рыбинск, 2002. Выпуск 2. С. 55, 59.

<sup>53</sup> Археологическая карта России. Ярославская область. М., 2005. Рис. 46.

<sup>54</sup> Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Зооморфные украшения Молого-Шекснинского междуречья раннего железного века // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. Рис. 1–3, 6, 8.

<sup>55</sup> Мы вполне можем предположить, что все эти параллели приведут к размышлениям о символике современного российского герба.

<sup>56</sup> Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. М., 1982. Рис. 575, 629.

<sup>57</sup> Стингл М. Индейцы без томагавков. М., 1984. Рис. 91, 92.

<sup>58</sup> Медведев А.Ф. Древнерусские писала X–XV вв. // СА. М., 1960. № 2. Рис. 1–5; Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. Рис. 76; Никольская Т.Н. Городище Слободка XII–XIII вв. М., 1987. Рис. 59.

<sup>59</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. Рис. 68; Никольская Т.Н. Городище Слободка XII–XIII вв. Рис. 59, 2.

<sup>60</sup> В исследовании Т.Н. Николаевой на одном из примеров мы можем увидеть, так сказать, «конечный итог» подгонки христианства к политеизму. Даже в начале XX столетия, замечает исследовательница, в народе сохранилась традиция изображать Христа на каменных плитках. Подобная гравированная плитка называлась «куриный бог» и использовалась по тому же назначению, что и другие одноименные амулеты (камни с отверстием, черепки керамической посуды). См.: Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // САИ. М., 1983. Вып. Е 1–60. С. 151, табл. 68.

- <sup>61</sup> Недошивина Н.Г. Об одном типе крестовидных подвесок Древней Руси // Проблемы археологии Евразии. Труды ГИМ. М., 1990. Вып. 74. С.102–106.
- <sup>62</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 39.
- <sup>63</sup> Петрухин В.Я. Мифы финно-угорских народов. М., 2005. С. 19.
- <sup>64</sup> Акты, относящиеся до юридического быта древней Руси. СПб., 1857.
- <sup>65</sup> ПВЛ // ПЛДР. XI – начало XII века. С.242–244.
- <sup>66</sup> Уткин А.В. Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Уводь // КСИА. М., 1993. № 205. Рис. 3, 12. Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Табл. III, 14–21.
- <sup>67</sup> Примем во внимание, что в некоторых случаях крест очень напоминает знак горизонтального пространства с символами дерева «на все четыре стороны». В таком случае подвеска в целом может обозначать Нижний мир. См.: Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии. Т. 5. С. 33–35.
- <sup>68</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Табл. VII, 16.
- <sup>69</sup> Травкин П.Н. Микшинское финское селище на р. Уводь // АПВКМ. Иваново, 1990. Вып. 4. Рис. 4, 21; Леонтьев А.Е. Археология мери. М., 1996. Рис. 62.
- <sup>70</sup> Дубынин А.Ф. Троицкое городище // Древнее поселение в Подмоскowie. М., 1969. Табл. 23–24.
- <sup>71</sup> Воронин Н.Н. Раскопки в Ярославле // Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. МИА. М.; Л., 1949. № 11. Рис. 12–13; Станюкович А.К. Раннеславянское поселение в окрестностях Звенигорода // АО 1996 года. М., 1997. Рис. 22; Голубева Л.А. Граффити и знаки пряслиц из Белоозера // Культура средневековой Руси. М., 1974. Рис. 3.
- <sup>72</sup> Гущина И.И. Глиняные пряслица с граффити из могильников юго-западного Крыма первых веков нашей эры // Проблемы археологии Евразии. Труды ГИМ. М., 1990. Вып. 74. С. 68–70.
- <sup>73</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С.575.
- <sup>74</sup> Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). // СА. 1965. № 3. С. 20.
- <sup>75</sup> Кабо В.Р. Модель мира у охотников. // Природа. 1988. № 3. С. 26.
- <sup>76</sup> Забылин М. Русский народ. С. 344.
- <sup>77</sup> Тыниссон Э. Некоторые вопросы идеологии и этнические традиции в Эстонии в XI–XIII вв. // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984. С.182–183. Кулаков В.И., Валуев А.А. Европейские универсальные обереги VII–IX веков. // Краткие сообщения Института археологии. М., 2001. Вып.212. С. 17–23. Несмиян О.А., Несмиян В.Г. Вещевой комплекс селища Клочково 2 в Шуйском районе Ивановской области. // Археология Владимиро-Суздальской земли. М., 2008. Вып. 2. Рис. 2, 3.
- <sup>78</sup> Стасов В.В. Русский народный орнамент. // Собрание сочинений. СПб., 1894. Т. I. С. 200.
- <sup>79</sup> Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. Табл. XV, XXVIII, XLIX и другие.
- <sup>80</sup> Слово о полку Игореве. Ярославль, 1980. С. 52.

- <sup>81</sup> *История культуры Древней Руси. С. 230.*
- <sup>82</sup> *Очерки русской культуры XIII–XV веков. Часть вторая. М., 1970. С. 193.*
- <sup>83</sup> *Ибн-Русте. Дорогие ценности // Откуда есть пошла Русская земля. М., 1986. С. 566.*
- <sup>84</sup> *Ниже будет рассмотрено изображение волхва с пятигранным по форме бубном.*
- <sup>85</sup> *Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 276.*
- <sup>86</sup> *Косарев М.Ф. Пространство и время в сибирско-языческом миропонимании // Мироззрение древнего населения Евразии. М., 2001. С.439.*

*Глава II*

*Култ Велеса*





По мере изучения археологического наследия древнерусской провинции, из года в год, мы неизменно наталкивались на один и тот же парадокс: на фоне весьма ограниченных свидетельств почитания средневековыми горожанами божественных сил неба, среди вещественных материалов экспедиций обычно не бывает недостатка в доказательствах особого уважения предками бога Нижнего мира. Можно было бы считать это частным случаем в археологии, если бы парадокс касался одного только Плёса. Однако наши данные совпадают с тем, что наблюдается археологами в иных малых городах, а в конечном итоге, подводит к известному выводу академика Б.А. Рыбакова о подчеркнутом внимании населения Древней Руси к хозяину Подземно-подводного мира. Другой исследователь мифологии, А. Голан, говоря в своем фундаментальном труде о боге Преисподней (Чернобоге), отметив распространение его культа практически во всех цивилизациях<sup>1</sup>.

За годы, прошедшие с момента опубликования концепции Б.А. Рыбакова, круг археологических источников по провинциальному язычеству Древней Руси заметно расширился за счёт сведений из малых городов Верхневолжья. И практически везде, как уже сказано, материалы раскопок демонстрируют тот же упомянутый религиозный «перекос». И потому не случайно в нашем исследовании появилась данная глава.

Прежде чем мы приступим к изложению новых сведений о поклонении жителей малого города божественному хозяину Нижнего мира, необходимо определиться, каким именем следует его называть. Иными словами: под каким именем он был известен в исследуемом нами регионе в эпоху раннего средневековья. Чаще всего в древнерусских письменных источниках он фигурирует как Велес, в том числе и применительно к нашему региону. Хорошо известна «Повесть о водворении христианства в Ростове», апофеозом которой явилось символическое свержение архимандритом Авраамием каменного идола Велеса в Чудском конце Ростова<sup>2</sup>. В «Сказании о построении града Ярославля» читаем: «Идол (в Медвежьем углу, на месте будущего г. Ярославля – П.Н.) бысть Волос, сиречь скотий бог. Сему многоказненному идолу и кереметь створена бысть и волхв вдан...»<sup>3</sup>. На слово «кереметь» следует обратить особое внимание. У вотяков, по свидетельству П.Н. Луппова, место моления называлось «кереметище», и здесь молились Керемету. Это еще одно имя бога Преисподней, под которым он был известен по Волге, от верховьев до Чувашии, а также в Белозерье, Прикамье – то есть на обширных финских территориях и, как минимум, начиная с раннего средневековья.

«Это бог строгий и взыскательный; он требует благоговейного почитания, особого культа, для поддержания которого назначает особых жрецов. Соблюдение культа... сопровождается благоволением божества; пренебрежение же вызывает гнев его»<sup>4</sup>. До сих пор, по свидетельству С.И. Дмитриевой, он не забыт и на Русском Севере: «кереметь», человек в белом, может привидеться во время святочных гаданий, предвещая смерть<sup>5</sup>.

Ниже, в процессе изложения, выявится ещё одно имя хозяина Преисподней: Рота. Но мы остановимся на имени Велес, как наиболее распространенном в Верхнем Поволжье в древнерусский период и в последующие времена. Представление же материалов о культе Велеса в малом городе целесообразнее начать с описания общегородского святилища в его честь, которое было обнаружено в самом центре средневекового Плёса.



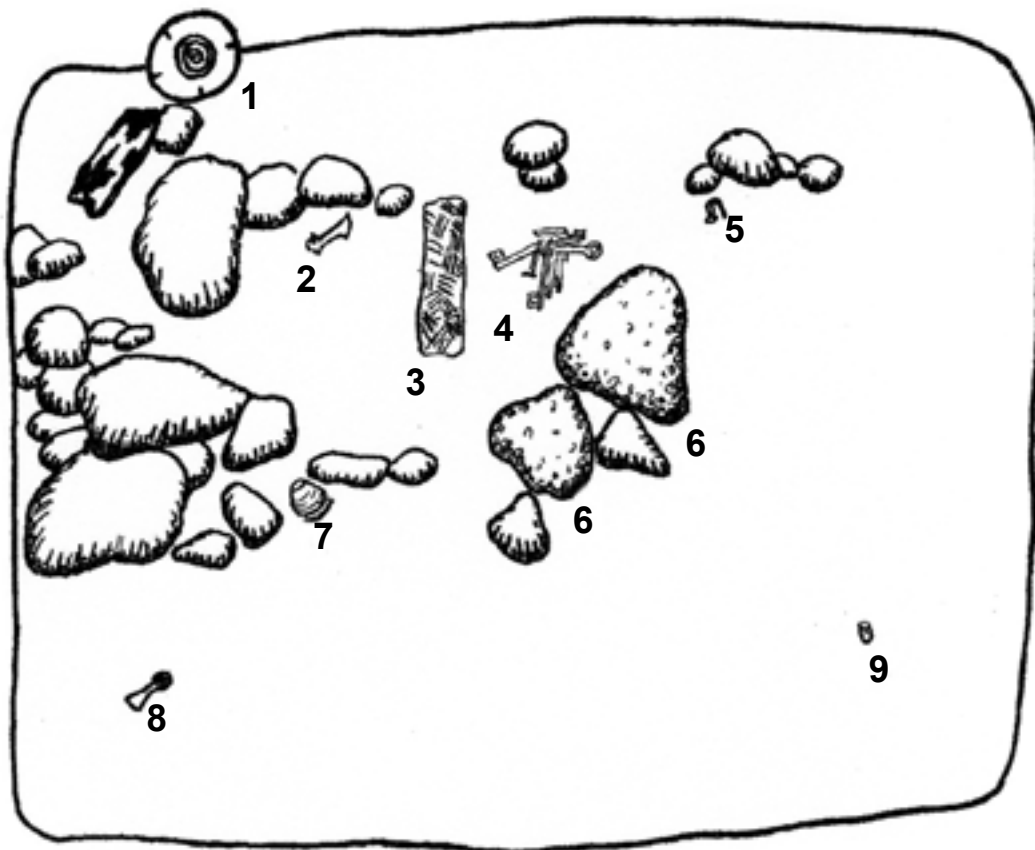
## ***Плѣсское святилище Велеса***

Археологический объект попал в сетку раскопа в 1996 году и подвергался исследованиям в течение двух лет. Его местоположение – северная (мысовая) часть современной Соборной горы, которая в XII веке явилась местом основания и точкой дальнейшего роста средневековой крепости. Ранее здесь уже были прослежены остатки первой крепостной стены и часть жилой застройки домонгольского времени.

Основу сакрального комплекса составила яма правильной, почти квадратной формы, длиной 2,3 (с севера на юг) и шириной 2,1 м, четко сориентированная по странам света. Стенки ее были отвесными и носили следы воздействия сильного огня. Заполнение ямы также свидетельствовало о том, что в ней разводили большие костры, причём делали это неоднократно. Наиболее отчетливо выявились следы двух жертвоприношений: первого и последнего. Остатки иных ритуалов также присутствовали, но уже в сильно переотложенном и разрозненном состоянии, поскольку время от времени у древних плесян возникала потребность расчищать яму для совершения очередного ритуального действия.

Наиболее отчетливыми и впечатляющими оказались следы первого, то есть старейшего комплекса жертвоприношения, благодаря чему мы имеем возможность в общих чертах воспроизвести ход обряда (рис. 57).

В начале священнодействия на дне ямы был разведен огонь. Он был настолько сильный, что довел суглинистые стенки ямы практически до состояния обожженной керамической посуды; глубина обжига стенок достигала трех сантиметров. К тому моменту, когда от костра остались раскаленные угли, на них были помещены те части жертвенного животного, которые непосредственно предназначались богу. Судя по сохранившимся фрагментам костяка, жертвенным животным оказался крупный лось-самец с мощными рогами. Мясо его, как требовал обычай, сварили и съели участники ритуального пира (известного, кстати, не только по русским былинам, но и, например, по остающимся традиционными праздникам прославления марийских языческих божеств)<sup>6</sup>. А на раскаленные угли жертвенного костра, в центре ямы, были помещены, и в процессе раскопок прослежены в сильно переого-



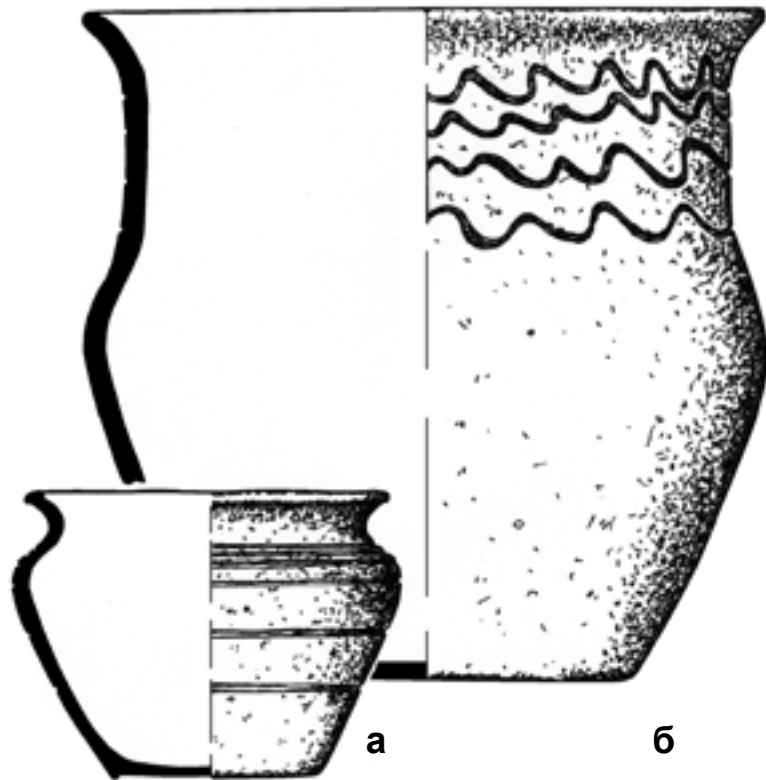
*Рис. 57. Яма плёсского святилища с остатками древнейшего жертвоприношения: 1 – столбовая яма и обгоревший фрагмент столба; 2 – топор; 3 – обожжённые остатки жертвенного животного; 4 – связка ключей; 5 – дужка навесного замка; 6 – глыбы железной крицы; 7 – миниатюрный горшок; 8 – тесло; 9 – корпус навесного замка. Рис. автора.*

ревшем состоянии, голова и конечности лося (от копыта до колена). По остаткам же было видно, что рога животного участники праздника предварительно отделили от черепа и, надрубив, поломали на части.

Чуть в стороне, в семидесяти сантиметрах к юго-западу от кучи обгоревших костей, на кострище встречен миниатюрный сосуд, горшочек; такие в средневековье часто использовались в качестве бокалов для питья (рис. 58). Сосуд был обнаружен лежащим на углях, вверх дном; ниже мы убедимся, что это не случайно. От соприкосновения с горящими углями сосуд частично ошлаковался (то есть температура в яме в

момент жертвоприношения превышала 850 градусов), и процесс шлакования мог происходить одновременно с горением кусков туши жертвенного животного.

Положив богу ритуальную еду и питье, участники праздника позаботились о ритуальном же «запирании» жертвенного места. На сгоревшие кости была брошена связка из 13 ключей, в юго-западный угол

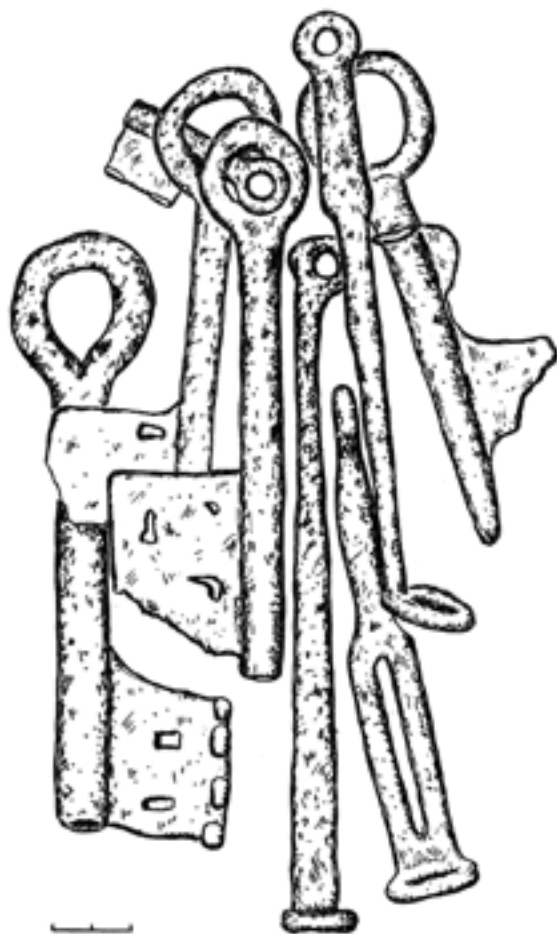


*Рис. 58. Керамическая посуда из жертвенной ямы плёсского святилища.*

*Рис. автора.*

ямы – тесло и точильный брусок (рис. 59). В непосредственной близости от костей и ключей оказались также две глыбы железного шлака, с достаточно большим содержанием железа и весом в три и десять килограммов. Кроме того, в юго-восточном и юго-западном углах ямы на кострище были найдены плохо сохранившиеся фрагменты навесного замка или даже нескольких замков. В кострище же оказались обломки домонгольской «курганной» керамики: возможно, битые посуды и сбрасывание её обломков в яму были таким же неременным атрибутом обряда, как и при похоронах в раннем средневековье.

Отдельного внимания заслуживает засыпка жертвенного костра. Процесс её осуществления, судя по характеру земляных прослоек, был достаточно сложным. У западного края ямы, на самом краю, видимо, загодя была приготовлена куча валунных камней; кучу эту в нужный момент сбросили в яму. С востока и в центре яма оказалась засыпана слоем своеобразной смеси: глиной вперемешку с горячими угля-



*Рис. 59. Связка ключей из жертвенной ямы. Рис. автора.*

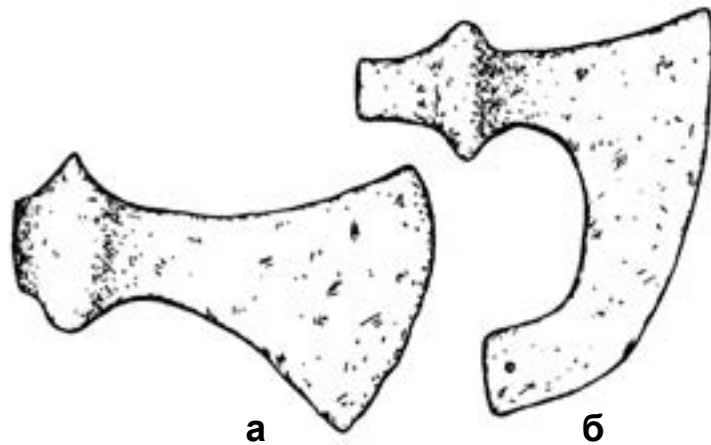
ми и золой. Эту смесь готовили где-то в стороне, на отдельном костре, давшем большое количество золы. В результате глинистая засыпка получила частичный обжиг, и образовалось то, что у археологов получило название «заливка»: окрашенная золой масса создавала впечатление, что глину перемешивали с жидкой известью.

В завершение в свежую засыпку ямы был положен или даже воткнут топор, чем, вероятно, была поставлена символическая точка в обрядовом действе (рис. 60, а). Логика здесь понятна и хорошо иллюстрирована археологическими примерами: так же поступали коренные жители региона еще в VII–VIII веках н.э., во время

похорон «запирая» покойника в потустороннем мире<sup>7</sup>. Рассматривая ниже элементы погребальной обрядности уже русского городского некрополя, мы ещё убедимся, что обряд «запирания» широко применялся и в дальнейшем (в отголосках он сохранился и по сей день).

Над остатками описанного жертвенного комплекса были встречены следы и иных, более поздних ритуальных действий. В перекопанном пёстром углистом слое 20-сантиметровой толщины найдены отдельные обломки керамической посуды, два куска железного шлака, железный гвоздь, валунные камни. Становилось очевидным, что яма использовалась многократно. Каждый раз накануне очередного священнодействия, по всей видимости, её углубляли, вычищали, но, к нашему счастью, ни разу не достигли при этом основного слоя первого жертвоприношения.

В верхнем же слое заполнения ямы, почти у самой поверхности, в ходе исследования были отмечены остатки последнего, не потревоженного перекопами ритуала. Вновь это было кострище, мощностью до 20 см, перекрытое сверху землей вперемешку с валунами

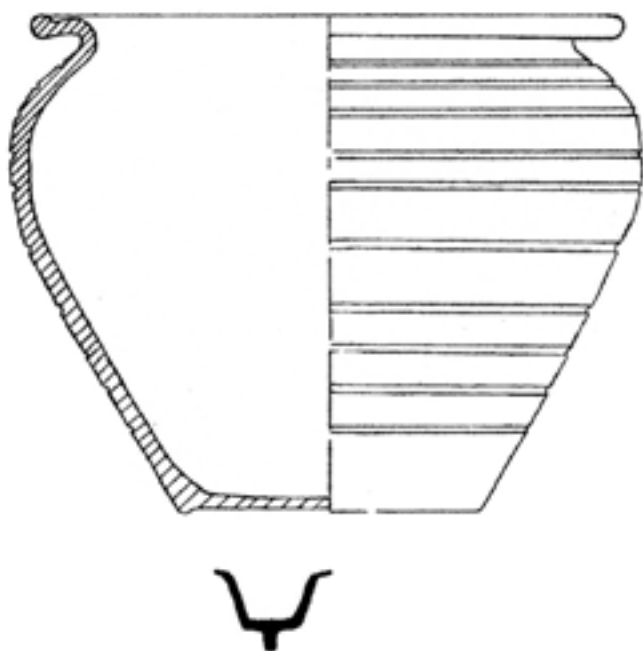


**Рис. 60. Топоры из жертвенной ямы.  
Рис. автора.**

(с западной стороны) и засыпкой из горячей смеси (с восточной). На этот раз на костер был помещен горшок-кашник, сверху накрытый, как крышкой, нижней частью другого горшка (рис. 61). Как и в первом случае, средством для ритуального «запирания» служил встреченный в засыпке кострища топор – боевая секира (рис. 60, б). Интересно, что топор был обращен своей верхней частью вниз, а лезвием, соответственно, в сторону. Возможно, он был воткнут и в дальнейшем несколько сместился, а может быть, именно так и был положен, причем даже не насаженным на топорнице (следы деревянной рукояти отсутствовали). В этом также есть своя логика, и объяснение ей мы найдем в финском эпосе, содержащем повествование о том, как через круглую скважину топора «запирался» (заговаривался) вход в Нижний мир<sup>8</sup>.

Рядом с оружием найдены обломок горшка с прикипевшим к нему железным шлаком (так выглядят остатки посуды после производства в ней цементации железа, то есть производства стали), а также фрагменты нутряного замка. У южного края ямы обнаружен крупный точильный брусок, предназначенный для наточки больших лезвий, а у западного края, среди валунов, – коррозированный железный предмет, претерпевший сильное воздействие от ритуального костра и потому уже не поддающийся атрибуции.

Отдельно следует остановиться еще на одной находке. Под упомянутой своеобразной крышкой жертвенного горшка, на уровне его



**Рис. 61. Сосуд из последнего  
жертвоприношения на плёсском  
святилище. Рис. автора.**

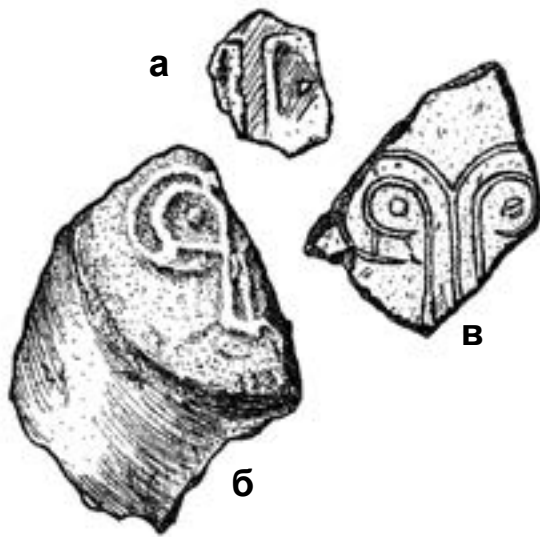
устья, лежал обломок плоского куска глины. Он имел слабый обжиг и не был размыт грунтовыми водами, сохранив свою форму. На плоской поверхности отчетливо прослеживался рельефный отпечаток геометрических очертаний. Он живо напоминал рисунок двух найденных ранее в Плёсе гончарных клейм, где рельефом была изображена голова ящера. Ящер же, заметим, в русской мифологии представлял один из образов Велеса, хозяина подземно-подводного мира.

В нашем случае данное обстоятельство выступает серьезным аргументом в вопросе об интерпретации жертвенника в целом (ниже этот вопрос будет рассмотрен подробнее) (рис. 62).

Святилище, между тем, не ограничивалось жертвенной ямой, оно представляло собой более сложный комплекс. Очень существенным дополнением к восприятию всего ритуального комплекса явились две округлые в плане ямы, диаметром 22 и 24 см, прослеженные у северо-западного угла заглубленного жертвенника, в непосредственной близости от его края. В одной из ям сохранились остатки древесины с вертикально направленными волокнами – остатки вкопанного столба. Ямы, таким образом, были столбовыми, то есть перед началом ритуала здесь ставилось какое-то деревянное изображение.

Что могло быть водружено на северной стороне жертвенника, если эта «полунощная» сторона являлась в древности географическим указателем местонахождения Нижнего мира? Логично предположить, что скульптура бога Велеса. Но с таким утверждением вряд ли сто-

ит торопиться. Не исключено, что здесь устанавливался символ мирового дерева, ведь если судить по письменным и изобразительным источникам, на велесовом святилище наличие подобного атрибута предусматривалось! летописный сюжет о белозерском восстании под предводительством волхов, например, дважды являет древо как составную часть велесовой керемети. Судя по летописной миниатюре, в самом Белоозере обличение волхвами «лучших жен» происходило пе-



**Рис. 62. Знаки Велеса:**  
*а – на куске глины из плёсского святилища; б, в – на днищах плёсских сосудов. Рис. автора.*

ред каким-то особым деревом с обрубленными нижними ветками – и это характерное оформление модели мирового дерева<sup>9</sup>. Вторым местом общения с Велесом в описании восстания стало то место, куда по Волге привезли плененных волхов и казнили, подвесив на дереве (дубе) – их забрал бог в образе медведя<sup>10</sup>. Есть и иные примеры, в частности, на одном из перстней среди новгородских находок (рис. 63)<sup>11</sup>.

Итак, около жертвенной ямы водружали, вероятно, символ мирового дерева. Но, судя по обгорелым остаткам, дерево в ходе ритуала сгорало. И должно было сгорать – настолько близко к огню оно было вкопано. Мало того, известны случаи, когда в более мелких ямах-жертвенниках такие деревянные символы вкапывались непосредственно в дно, на месте будущего костра, оставляя затем столбовые ямы<sup>12</sup>. Может быть, и в Плёсе подобное тоже случалось во время организации ритуалов. Однако жертвенная яма здесь была довольно глубокой, а в пёстрой, не раз перелопаченной участниками обрядов углистой засыпке, никаких отчетливых следов обнаружить нам не удалось.

Таким образом, каждый раз перед началом ритуала его участники сооружали мифологическую модель Вселенной в её вертикальном варианте. Здесь с помощью мирового дерева был указан Верхний и Сред-



*Рис. 63. Ритуальная сцена на новгородском перстне. Прорисовка с фотографии.*

ний мир, а само дерево выросло из дыры в мир Нижний, куда следовало отправлять приношения. Мясо жертвенного лося, следовательно, было положено в основу мироздания, и древние жители Плёса, совершая ритуалы жертвоприношения, всякий раз отражали своими действиями важную особенность мифологического мышления – ту, что В.Б. Мириманов назвал «литургией повторения». Речь идет о повторении акта со-

творения мира в процессе ритуала<sup>13</sup>.

Большая глубокая яма со следами жертвоприношений, прямоугольная в плане, была в рассматриваемом комплексе главной, но не единственной ямой подобного рода. В непосредственной близости от неё, с северо-восточной стороны, оказалась еще одна, обширная, но гораздо менее глубокая. Она была подпрямоугольной формы, размерами 1,3х1,5 м и глубиной 0,2 м. Ее юго-западный угол заходил на основную яму, немного перекрывая ее северо-восточный угол. Заполнение составлял светло-серый суглинок вперемешку с углями. Кроме керамических обломков, здесь были найдены куски железного шлака, в том числе внушительный монолит (шириной до 24 см), под которым оказалось «похоронено» крупное звено фигурной бронзовой цепочки.

Судя по характеру заполнения, и даже по конфигурации, эта яма тоже использовалась как ритуальная, впрочем, как и третья, соседняя, расположенная южнее основной и соприкасавшаяся с ней. С тем же пёстрым заполнением, она была уже округлая, менее глубокая, диаметром около 80 см. В ней также обнаружен большой фрагмент железного шлака, но других находок не было.

Рискнем предположить, что эти последние два заглубленных ко-стрища, непосредственно примыкавшие к основной квадратной, были предназначены не для совершения жертвоприношений. Судя по их содержанию, они могли быть связаны с обрядовым врачеванием, лече-



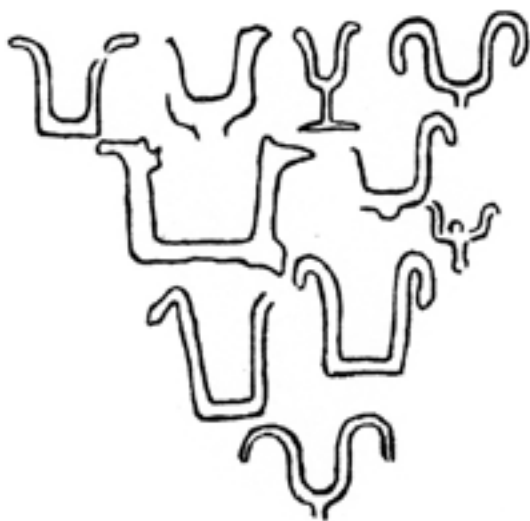
нием больных, то есть со своеобразным обрядом «похорон болезни». Суть обряда сводилась к тому, что болезнь, а точнее, дух болезни или переносчика болезни («шеву», «навью»), можно было изгнать из тела больного, «переселить» в какой-нибудь предмет и с ним отправить в потусторонний мир, то есть похоронить. Обряд хорошо известен по материалам финского народа коми, хотя С.И. Дмитриева указывает на многие схожие представления о болезнях у разных народов мира (приводя даже библейский пример) и справедливо, на наш взгляд, связывает их «с определенными стадиями в развитии религиозного мировоззрения»<sup>14</sup>. Мы же проиллюстрируем процесс эпическим отрывком, восходящим еще к раннему железному веку:

«Посреди горы есть камень,  
Посреди его отверстие...  
Побросай туда болезни,  
Брось туда все злые муки,  
Ты сдави там диких тварей,  
Ты сожми там все несчастья,  
Чтоб в ночи они не вышли,  
Чтоб и днем не появились»<sup>15</sup>.

Вещи, найденные во второй и третьей яме, как раз вполне соответствуют обряду «похорон болезни». Так же, как и подношение Велесу (жертву), болезнь (предмет с вселенной в него болезнью) отправляли в потусторонний мир в заглубленном кострище и с помощью огня. Напомним: огонь считался средством переноса вещей и людей из одного мира в другой, а если огонь разводился в углублении – то безусловно перенос осуществлялся в мир Нижний. Глыбами шлака, соответственно, болезнь в Нижнем мире «запирали».

В одной из ям подобным предметом-«шевой» являлось, по всей видимости, звено цепи, положенное на кострище и накрытое шлаковой глыбой. В другом кострище, где под такой же глыбой ничего найдено не было, предмет мог просто не сохраниться; это могла быть поделка из органического материала или, например, мелкая птица, животное, или даже почти не приметный волосок<sup>16</sup>.

Логично было бы предположить, что болезни старались отправить совсем не туда, где «живут» хоть и умершие, но родственники – иными



**Рис. 64. Клейма на днищах плёских сосудов. Рис. автора.**

словами, ритуал совершался не в плёском «квартале мертвецов», не на городском кладбище (где ничего подобного не было обнаружено). Местом ритуала избрали главный (в данном городе) официальный «вход» прямо в Нижний мир, то есть городское святилище Нижнего мира.

Итак, место поклонения Велесу в раннесредневековом городе Плесе представляло собой достаточно сложный комплекс. Возможно, даже более сложный и обширный, чем можно себе пред-

ставить по сохранившимся следам. Нужно учесть, что его местоположение – территория крепости – во все эпохи отличалось плотной застройкой, оставившей после себя многочисленные материковые ямы и перекопы. Вероятнее всего, более поздние земляные работы уничтожили часть археологического комплекса святилища (а то, что они не уничтожили его полностью, можно считать счастливой случайностью). Сохранившиеся же его материалы, способные существенно пополнить сведения о мировоззрении жителей малого города, заслуживают детального рассмотрения.

Прежде всего, определимся с хронологическими рамками и хронологическими особенностями использования святилища. Уже судя по стратиграфии (чередованию археологических слоёв в раскопе), святилище относится к самым нижним культурным напластованиям, то есть к домонгольскому периоду<sup>17</sup>. Это подтверждают и формы найденных здесь вещей: замков и ключей, топоров, керамики «курганного типа». Гончарное клеймо на днище одного из сосудов, найденных в жертвенной яме, находит аналогии среди клейм посуды из посадских усадеб Пlesa, сгоревших в огне нашествия 1238 года (рис. 64). Важно отметить и следующее обстоятельство: одна из ям ритуального комплекса перекрывается захоронением, появившимся сразу после ор-

дынского нашествия (в течение непродолжительного периода после февраля 1238 года крепость была в запустении и использовалась как кладбище). Всё говорит о том, что святилище функционировало в XII – начале XIII вв.

Трудно предположить, сколько всего священных ритуалов за это время было совершено в квадратной жертвенной яме, которую, как было отмечено выше, неоднократно вычищали в процессе подготовки к очередному священнодействию. Обращает на себя внимание вполне ощутимая разница масштабов самого раннего и самого позднего жертвоприношения. Последнее выглядит явно скромнее. Оно вполне могло быть индивидуальным или, вероятнее всего, сделанным от небольшой группы лиц (судя по боевому топору, все-таки обитателей крепости – дружинников). Разница, впрочем, может объясняться уже и просто эволюцией обряда, в свете активно происходивших социально-политических изменений в древнерусской провинции.

Вряд ли может вызвать сомнение тот факт, что жертвенник был посвящен божеству Преисподней (Велесу, Керемету). Об этом свидетельствуют многие прослеженные элементы ритуала. Прежде всего, немаловажно, что приношения отправлялись в Нижний мир – помещалась в яму, то есть ниже уровня «нашего» мира. Как пишет Н.А. Макаров, по древним верованиям одного из финских народов, саамов, «если жертвенное животное помещается в яму, это означает, что приношение посвящено подземным богам». И в каргопольских средневековых заглубленных жертвенниках мы можем наблюдать тот же способ засыпки ямы (с использованием валунов), те же магические запоры, а божеству так же полагалась чаша с ритуальным напитком<sup>18</sup>.

Кроме того, наша плёсская жертвенная яма имела прямоугольные очертания и была сориентирована по странам света, то есть она сама здесь выступала моделью мира, знаком земли. Вспомним, в связи с этим, что прямоугольник у многих древних народов считался символом Бога Преисподней, который являлся хозяином земли и обеспечивал её плодородие<sup>19</sup>.

Вновь можно привести примеры с финских территорий: Л.Д. Макаров даёт описание прямоугольной жертвенной ямы с характерным «набором» находок (кальцинированные кости животных в сочетании

с железными шлаками), но уже на Вятке<sup>20</sup>. А.Н. Башенькин предлагает описание квадратной жертвенной ямы с рогатым черепом лося в Вологодском крае<sup>21</sup>. Наконец, в границах рассматриваемого нами региона, во Владимире, М.В. Седовой была прослежена прямоугольная яма с остатками жертвоприношений, похожая на плёсскую, размерами два на полтора метра. По времени жертвенник относится к той эпохе в биографии г. Владимира, когда он был ещё не столицей, а, подобно Плёсу, малым городом (середина XII века); мерянское наследие в нём выглядит весьма солидным<sup>22</sup>.

Как видим, современная историческая наука уже накопила определенный запас сведений о средневековых жертвенниках, хоть и не тождественных плёсскому, но очень похожих на него. Причем эти материалы отражают жизненные воззрения как сельского (финского, русского) раннесредневекового населения, так и населения городов, больших и малых.

Ритуал общения с Нижним миром представлен в археологических материалах Великого Новгорода. В.В. Седов исследовал здесь остатки «языческой братчины». Он дал описание ямы с двумя рогатыми бычьими черепами на дне. Рядом с ними, по описанию автора, «лежал деревянный ковш, перевернутый (как и в жертвоприношении, открытом в 1953 г.) вверх дном»<sup>23</sup>. Добавим: и подобно тому, что мы видели в Плесе. Вообще же братчины в эпоху средневековья были популярны на территории всей лесной зоны России, от Новгорода Великого до Новгорода Нижнего. В письменных памятниках доминируют сведения о братчинах Никольских, а они напрямую связаны именно с Нижним миром и с Велесом, который в результате религиозных преобразований постепенно приобрел новую, «христианскую ипостась». Не случайно и новгородское жертвоприношение сделано в яме: оно было адресовано в Преисподнюю, то есть Велесу-Николе.

Может быть, на упомянутом нами выше новгородском перстне, где изображен стоящий у мирового древа человек с чашей в поднятой руке, как раз и показана сцена из ритуала братчины? Давайте сравним это с марийским ритуалом в описании Адама Олеария (нач. XVII в.). Речь идёт о жертвоприношении марийскому богу Преисподней. Ритуал проводился там, где текут реки Немда и Шокша (реки с таки-

ми названиями, кстати, есть и в районе Плёса). Марийцы, как писал Олеарий, боятся этих мест, но приходят сюда с молитвами-просьбами, «устремлёнными на мирское». Шкуру жертвенной лошади, или иного животного, они натягивают на колья, варят мясо, а далее – цитируем – «берут блюдо, полное мяса, в одну руку, а чашку с мёдом или другим напитком в другую руку и бросают всё это против шкуры в огонь, говоря: «Иди, передай моё желание богу». Также: «О боже, я охотно жертвую тебе это, прими это от меня и дай мне скота»<sup>24</sup>.

Отношения с богом, с точки зрения христианина, здесь весьма специфические. Они не представляют собой восхваление всевышнего с одновременным самоуничижением. Нет, происходит, по сути дела, договор или своеобразный неравный обмен практического человека с несколько даже наивным божеством: я тебе угощение, а ты мне в дальнейшем благополучие, приплод скота, удачу в торговле и тому подобное.

По поводу удачи в торговле можно вспомнить другое описание, более древнее. Русский купец X в. приезжает с торговлей в Итиль и перед лицом бога и его семьи (деревянных изображений) устраивает пир. Он перечисляет привезенный для продажи товар и подносит богу подарок, прося взамен покупателей и быстрой продажи. Когда же «продажа бывает ему легка», он говорит, что бога надо вознаградить, и тогда забивает жертвенный скот и «бросает мясо» перед божественным изображением<sup>25</sup>.

То же у удмуртов. «Вотяк указывает: вот я приношу в жертву вам, боги, таких-то и таких-то животных. Хвалебных гимнов, благодарений вотяк почти не знает, его молитва скорее напоминает торговую сделку»<sup>26</sup>. Словесная формула жертвоприношения, таким образом, везде, по сути, одинакова: перечисление даров и просьба. Человек – не раб божий, он мир отсчитывает от себя. А боги – его помощники.

Обратимся ещё к одному объекту из материалов плёсского святилища. Мы имеем в виду жертвенного лося, голова которого была увенчана большими рогами. Рога к моменту жертвоприношения уже хорошо отросли, окрепли к осеннему гону, но еще не были сброшены, и это позволяет с некоторой определенностью говорить о сезоне проведения самого ритуала. Дело могло происходить осенью или в начале

зимы, то есть в начале календарного сезона Преисподней, на Николу Зимнего (19 декабря), как сказали бы сегодня в России. Логично предположить, что и здесь речь может идти о Велесовой (будущей Никольской) братчине. Что же до некоторых различий с материалами Новгорода, то они вполне обычны в рамках региональных культурных особенностей.

Может возникнуть вопрос: а почему именно лось (а не бык, например, как в Новгороде) был выбран плесянами в качестве жертвенного животного? Вероятно, причина в провинциальном консерватизме. Малый город, находящийся в финском сельском окружении, вдали от древнерусских столиц, демонстрирует большой автохтонный традиционализм, чем, например, упомянутые столичные города Новгород и Владимир. Лоси приносились в жертву в лесной зоне Восточной Европы ещё задолго до начала русского периода истории. Из территориально удаленных аналогов упомянем исследованные А.Н. Башенькиным жертвенный комплекс рубежа нашей эры в Вологодской области: квадратная яма с помещенным в неё рогатым черепом лося<sup>27</sup>. Не оставим также без внимания и встречаемые лосиные черепа в основании жилищ эпохи раннего металла в марийском Поволжье<sup>28</sup>. И, наконец, самый близкий к Плёсу пример: с финского Алабужского городища. В самом начале функционирования крепости (то есть около IV века до н.э.) на северной, мысовой части поселения было также совершено жертвоприношение, адресованное в Нижний мир. Назначение выдает и место жертвоприношения (именно северная часть крепости), и яма, в которой оно было совершено, и, наконец, содержимое ямы: кости крупного лося на остатках ритуального костра<sup>29</sup>.

В тех же финских древностях, по совокупному мнению исследователей, образы коня и лося являются семантически тождественным. А потому, например, остатки жертвенных коней отмечены и на упомянутом Алабужском городище (в основании крепостного вала), и в древнем Новгороде (в основании бытовых построек)<sup>30</sup>. При этом историки, и в частности, О.В. Данилов, справедливо указывают, что культовая роль оленя (лося) в лесной зоне является куда более архаичной, и культ лося в целом предшествовал культу коня. Так что плесяне, организаторы жертвоприношения на святилище Велеса, могли бы выбрать



*Рис. 65. Небесная лосиха. Изделие из рога. Микшинское мерянское селище близ г. Иванова. Рис. автора.*

лося в качестве жертвенного животного просто по принципу «старый – добрый», как это делали и жители других регионов – вятских, марийских земель, причем даже и в более поздние века<sup>31</sup>.

Разумеется, жители малого города не могли не знать ещё об одной важной «идейной основе» своего выбора. У тех же соседей-марийцев, с культурой которых живо перекликается культура раннесредневекового населения района Плёса, лось представлялся покровителем первых людей на земле, его рога считались неременным атрибутом главного божества, бога начал. Согласно этнографическим материалам XVIII–XIX веков, здесь был известен образ божества Вадыш, «оленья-человека»<sup>32</sup>. Таким представлениям вторит и уникальная находка, обнаруженная в 50 км от Плёса, на Микшинском мерянском селище X–XI веков. Она несёт на себе скульптурное изображение лосихи и фаллического символа, тем самым явно отражая идею плодородия (рис. 65)<sup>33</sup>. Небесный лось, лосиха, таким образом, согласно архаичным воззрениям финнов, опекали людей, предоставляли им пищу.

О том же говорят и письменные источники, на которые в своё время обратил пристальное внимание Б.А. Рыбаков. Новгородская запись от 1114 года повествует, как Небесная лосиха посылала на землю добычу для людей-охотников: «спаде туча и в тои тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, а възростыши и расходится по земле»<sup>34</sup>. Посылала она в качестве добычи не только молодых белок, но и лосят.

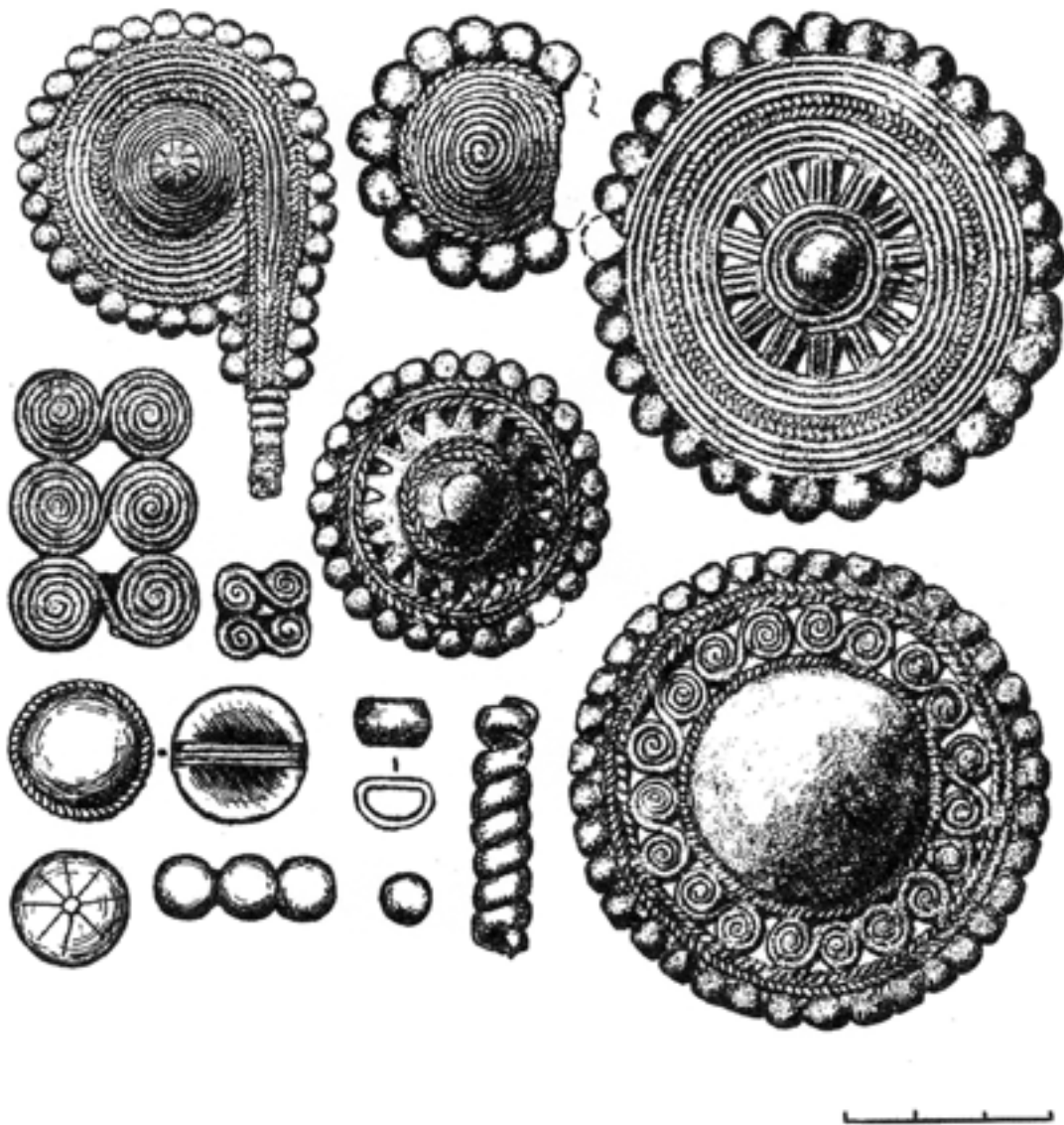
Б.А. Рыбаков отметил совпадение письменного свидетельства о посылке их (лосят, оленят) на землю небесной Праматерью с мифологическим сюжетом изображений на металлических раннесредневековых бляхах («сюльдэ») лесных охотников Русского Севера и Прикамья. Он же, вслед за А.Ф. Анисимовым, указал на сходство представлений северных лесных народов о созвездие Большой Медведицы как о небесной божественной лосихе (с лосенком – Малой Медведицей) – с тем, под каким именем это созвездие упоминал в своём «Хождении за три моря» Афанасий Никитин<sup>35</sup>.

Также не менее красноречивы в этом отношении распространенные этнографические записи с Русского Севера. Они фиксируют древние представления о том, что лосиха ежегодно приводила лосенка, оставляя его для общего пира, но однажды за людские провинности перестала это делать. Тогда люди стали взамен забивать для своих пиров быка (как здесь не вспомнить новгородские материалы В.В.Седова!)<sup>36</sup>.

Итак, принесённый в жертву лось мифологически прочно связан с Верхним миром. Но почему же тогда он в качестве жертвенного животного оказывается помещённым в основание мирового дерева, в яму святилища Нижнего мира? Здесь, видимо, нужно учитывать трогательно наивную логику обрядового действия: общаясь с божеством одного мира, человек приносит ему в жертву овеществлённые символы другого мира, выражая тем самым свое особое уважение, предпочтение (в данный момент). Примеров тому множество. Приведём ещё один из археологической практики. Раннесредневековые жители упомянутого нами Алабужского городка (Пеньковское городище), совершая строительную жертву в основании сооружаемого крепостного вала, среди прочих подношений положили на угли костра ювелирные изделия из богатого парадного женского костюма. Но вот какая особенность: среди четырех сотен (!) пожертвованных ювелирных изделий не было ни одной детали, связанной с нижней частью костюма, то есть не было символов Нижнего мира<sup>37</sup>. Зато во множестве наличествовали небесные (солярные) знаки (рис. 66).

Священнодействие состоялось ориентировочно в VI веке н.э. А через четырнадцать столетий, в начале XX столетия, во время святочных гаданий девушка-волжанка укладывала на перекрестке дорог под





*Рис.66. Вещи с солярными символами, пожертвованные Нижнему миру. Алабужское городище. Рис. автора.*

наезженную колею лошадиную голову и конечности – с пожеланием, чтобы по ним проехали сани (она хотела видеть санный след своего будущего свадебного поезда). Здесь указанные части туши коня (мифологически связанного, как известно, с небом) в контексте ритуала оказывались в Нижнем мире как некое жертвоприношение; они, так сказать, закладывались в основу ее будущей семейной жизни<sup>38</sup>.

Еще один важный элемент обрядности плёсского святилища – способ засыпки жертвоприношений. В Плесе он прослежен достаточно отчетливо и может отчасти упорядочить отрывочные сведения из дру-



**Рис.67. Валунy у входа в домовину.  
Карельское кладбище.  
По Б.А. Рыбакову.**

гих регионов. Исследователи древностей лесной полосы России отмечают наличие большого количества валунных камней в заполнении как жертвенников, так и могильных ям. Н.А. Макаров специально акцентирует внимание на обряде забрасывания камнями жертвенной ямы близ Лаче-озера<sup>39</sup>. То же мы видим в ритуальном заглубленном кострище на р. Печере, причем валуны опять-таки концентрируются в западной части кострища<sup>40</sup>.

Но даже при карельских кладбищенских наземных домовинах XIX века, как следует из рисунка, приведенного в исследовании Б.А. Рыбакова, с западной стороны имеется скопление валунов (рис. 67)<sup>41</sup>. Во всех случаях камни выполняли вполне определенную сакральную роль: они «запирали» вход в иной мир. Вход этот семантически расположен на западе (на закате солнца в преддверии ночи), и именно поэтому камни в засыпке нашего плёсского святилища оказались сконцентрированы с западной стороны.

Что же касается «огненной» засыпки, то тут с интерпретацией дело обстоит ещё проще. Для древностей нашего края, например, такая засыпка традиционна, что можно наблюдать едва ли не в каждом грунтовом или курганном могильнике (об этом подробнее – в следующей главе). Находящая истоки в автохтонной (дохристианской, разумеется) финской культуре, данная обрядовая черта, как пишет Л.А. Беляев, в результате семантической подмены стала в дальнейшем составной частью христианской погребальной обрядности и долго ещё фигурировала в городских некрополях (по нашим наблюдениям, как минимум до XVI века)<sup>42</sup>.

Надо сказать, очистительная магическая сила огня применялась не только на месте погребения покойника. Этнографические материалы, например, свидетельствуют, что любое место, где происходило общение с потусторонним миром, требовало обязательного последующего очищения. Так, в обычае верхневолжской чуди было обязательное разведение костра над закопанной ямкой, в которую выливали воду после обмывания покойника – «чтобы огнём очистить это место»<sup>43</sup>. В нашем плёсском святилище жертвоприношение Велесу тоже становилось не чем иным, как вынужденным общением с Нижним миром. Живым участникам ритуала, хочешь, не хочешь, приходилось открывать вход («дыру») в Преисподнюю, углубляться ниже границы земного мира. Но затем, разумеется, люди стремились обезопасить себя от дурных проявлений Низа, поэтому-то и запирали роковую «дыру» упомянутой огненной засыпкой, камнями, магическими предметами...

Завершая описание плёсского святилища Велеса, ещё раз обратим внимание на яркую этнокультурную окраску многих элементов обрядности. Мы можем назвать её общефинской, поскольку местная обрядность перекликается с материалами финских древностей от Прибалтики до Зауралья. В то же время, по ряду характерных признаков, обрядность отражает специфику духовной культуры именно местного мерянского населения. Вспомним и вышеозначенную «заливку», распространенную в курганной погребальной плёсского Поволжья, и жертвенный горшок, накрытый сверху, как крышкой, нижней частью другого горшка. Наконец, по совокупности нюансов общения с Нижним миром плёссский ритуал прочно увязывается с ритуальными традициями населения древнего местного мерянского центра – Алабужского городка.

### ***Культ Велеса в провинциальной дружинной среде***

Материалы плёсского святилища содержат, среди прочего, немало важные сведения, отражающие духовный мир провинциального дружинного сословия. Начнем с того, что плёсская велесова «кереметь» была устроена не на торговой площади, не в посадском Заречье, а в

самом центре крепости, то есть там, где безраздельно господствовало воинское сословие. Здесь раскопками были выявлены остатки домов, принадлежавших, судя по всему, людям не бедным и связанным с военным делом. И, разумеется, территория концентрации городской дружины должна была быть отмечена сакральным знаком. Мы констатируем, что сакральным центром городского военного сословия в провинциальном Плесе являлось святилище Велеса (а не Перуна, как можно было бы предположить, исходя из устоявшихся представлений).

Местную военную элиту и ее активное участие в обрядах, посвященных Нижнему миру, выдает и специфика находок, встреченных на святилище. Среди них два топора, которые могут быть отнесены именно к боевым: скошенное вниз лезвие, с выступающим верхним углом, у одного и молоткообразное утолщение и расширение лезвия у другого; в последнем ясно видится прототип бердыша. Сюда же отнесем и необычно крупных размеров ключи на ритуальной «запирающей» связке в яме. Они были непосредственно связаны с каким-то богатым домом – скорее всего, находящимся в крепости, где и проживала военная элита. Подобные ключи (такого размера) не характерны для посадской части Плеса, в чём мы убедились за многие годы археологических исследований. Наконец, обращает на себя внимание и в целом та щедрость, с какой в ритуалах использовались отнюдь не дешёвые для раннего средневековья изделия: оружие, замки и ключи, металлические орудия труда и т.п.

О приверженности плёсского военного сословия миру Велеса, по нашему мнению, достаточно красноречиво свидетельствуют и вещи, найденные на месте исследованной в 1990 году жилой клетки крепостной стены – то есть на месте своеобразной казармы, в которой размещались рядовые дружинники. Среди находок с семантической окраской не было ни одной, связанной с почитанием Перуна. Но зато были вещи, помеченные символикой Нижнего мира. Одна из них – железный наконечник воинского пояса. Его фаллическая символика, означавшая мужскую силу, указывала на прямую связь с культом Велеса. Найденные в той же крепости наконечники более позднего времени (XIV–XVI веков) также были отмечены символикой Нижнего мира



*Рис.68. Наконечники средневековых воинских ремней из плёсской крепости. Рис. автора.*

(рис. 68). С воинским же сословием следует связать и обнаруженные в непосредственной близости от плёсского святилища две интересные находки, символизирующие начало процесса христианизации региона. Это крест-энколпион и подвеска-змеевик<sup>44</sup>. Подчеркнём обстоятельства: единственные найденные в домонгольском Плёсе два атрибута, прямо относящиеся к христианской религии, встречены именно на территории святилища и попали сюда, по всей вероятности, не случайно! Они могли быть потеряны на месте языческих ритуальных действий участниками этих действий (в ходе подобных ритуалов человек, как правило, на время утрачивает контроль над собой).

На самом характере находок следует остановиться особо. Они христианские, но в той же мере и языческие! Иными словами, их нужно рассматривать в контексте «двоеверия». Подвеска-змеевик, например, по самой сути своей дуалистична. На её аверсе мы находим изображение Богородицы, на реверсе – лик божества в окружении змей (рис. 69)<sup>45</sup>.

Вторая находка – крест-мощевик, или энколпион, казалось бы, никаких символов, кроме христианских, на себе не несёт (рис. 70). Однако по своей сути это амулет. Из тех амулетов, что получили широкое распространение у воинского сословия средневековой Руси. В нашей плёсской крепости их найдено особенно много в археологических



*Рис.69. Змеевики: а – из плёсской крепости (рис. автора); б – из Белоозера (по С.Д. Захарову).*



*Рис.70. Створка креста-складня из плёсской крепости. Рис. автора.*

комплексах, относящихся к XV – нач. XVI вв. В эту эпоху Плёс играл важную роль в военно-политической истории государства и часто становился местом дислокации полков русского войска. Находки встречены на месте домов, где останавливалось воинское начальство. Воинская профессия, будь ты дворянин или простой ратник, постоянно связана с риском для жизни. А потому меж двух створок креста-мощевика его хозяин обычно хранил некий волшебный предмет (совсем не обязательно мощи святых). Предмет считался оберегом, защищающим от чужого оружия. Кроме того, известно, что подобные христианские атрибуты проходили ещё и дополнительное, не церковное, освящение (у колдунов, ворожей, изначально – волхвов), что должно было придать им волшебную силу.

Как это ни парадоксально, в провинциальном раннесредневековом городе те люди, чьей обязанностью было укреплять новую государственную идеологию, выступали, на самом деле, в качестве едва ли не самой прочной опоры традиционного политеизма. Они становились активными участниками и даже, очевидно, организаторами молений в

честь Велеса-Керемета. Да и само святилище располагалось между их домами, в крепости.

Причину подобного явления отчасти раскрывает этническая окраска обряда жертвоприношений. Организовать священнодействия в полном соответствии с волжско-финской ритуальной традицией (или хотя бы согласованно принимать в них участие, пусть даже под руководством одного лидера-волхва) могли только коренные поволжские финны. Вновь напрашивается параллель Алабуга – Плёс, и вновь совершенно оправданно. Ведь изначально именно такие финские городки, как Алабуга, были местом обитания правящего рода, то есть военной элиты этих земель. А потому корни дружинной культуры нового волжского городка Ростово-Суздальской Руси следует искать в Алабужской крепости. Плёсская дружина была сформирована из местной родовой знати. Даже княжеский наместник в Плесе либо был её представителем, либо, по меньшей мере, никак не препятствовал (не мог?) соблюдению древних обычаев.

В этой связи летопись свидетельствует, например, насколько неуютно в чужом окружении чувствовал себя князь Андрей Боголюбский. А ведь жил он отнюдь не в глубокой провинции, а в столице – главном опорном пункте государственной власти, имея в своём распоряжении боевую дружину. Но от местной родовой знати (от местного общества, по выражению Ю.А. Лимонова) его не спасли даже стены Боголюбовского замка, поскольку, как говорит исследователь, в дружине было какое-то количество «местных бояр» (а вероятнее всего, все-таки, решающее количество)<sup>46</sup>. И правителя, входящего в серьезный конфликт с окружением, от смерти отделяли даже не крепостные стены, а лишь двери собственной спальни. Ведь нельзя забывать, что мерянская военная группировка в военно-политическом объединении Русь, в преддверии образования Ростово-Суздальского княжества, по степени военной мощи уступала только центральной, то есть северо-русской, варяжской<sup>47</sup>. И мощь эта в XII веке никуда не пропала: она вливалась в великокняжеские дружины и поддерживала правителей, умевших находить общий язык с местным сообществом. Трудно себе представить, чтобы из наемников-чужестранцев состояло, например,

то войско князя Всеволода Большое Гнездо, о котором автор «Слова о полку Игореве» писал:

«Ты бо можеша Волгу веслы раскропяти,  
а Дон шелома выльяти»<sup>48</sup>.

Рассмотрим ещё один необходимый нам пример, обратившись к известным событиям 1071 года, которые охватили Верхнее Поволжье и Белозерье.

«Бывши бо единою скудости в Ростовстей области, встаста два волхва от Ярославля, глаголюща, яко «Ве свеве, кто обилие держить». И поидоста по Волзе; кде приидуча в погость, ту же нарекаста лучшие жены, глаголюща, яко «Си жито держить, а си медь, а си рыбы, а си скору». И привожаху к нима сестры своя, матери и жены своя. Она же в мечте прорезавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и именье их отъимашета себе»<sup>49</sup>.

Это весьма путаное и непоследовательное сообщение «Повести временных лет» разными исследователями понимается по-разному. Нам представляется, что в удалённой от княжеской столицы финской провинции во время голода «лучшие жены», женщины-хозяйки из знатных богатых родов, пренебрегли древней общинной традицией передела собственности, которая вступает в силу в случае общей беды (проявления недовольства со стороны богов)<sup>50</sup>. Инициативные ярославские волхвы взялись организовывать обычные в таких случаях жертвоприношения, дабы смирить божественный гнев и выявить его причины (выявить тех, кто «держит обилие»).

Не поделившись с голодающими соплеменниками, как того требует обычай, богатые хозяйки, между тем, не посмели не выделить продукты для общинного жертвоприношения – а, судя по элементам обряда (см. ниже), это было жертвоприношение именно Велесу, одинаково почитаемому и простолюдинами, и знатью.

Женщины своими действиями выдали себя, обнаружив, на фоне общего голода, сам факт наличия («держания») в их хозяйстве ощутимых запасов, а значит, и факт нарушения родовых обычаев. Тем самым, в глазах современников, они создали угрозу нового божественного гнева для всего общества, за что и были убиты волхвами (возможно,





**Рис.71. События 1071 года на Верхневолжье. Избиение восставших. Древнерусская летописная миниатюра.**

подобное убийство может рассматриваться как жертвоприношение с целью смирения священного гнева).

Здесь важно отметить искажения, допущенные летописцем и поэтому не позволяющие воспринимать повествование буквально. Волхвы не отнимали для себя имущество женщин: они лишь забирали продукты, принесенные в мешках, для жертвоприношения. Кроме того, волхвы могли указать обладательниц запасов не заранее, а только тогда, когда ознакомились с содержимым мешков (веревки, на которых висели мешки, как раз и «прорезали за плечами» – см. описание обряда, сделанное И.П. Мельниковым-Печерским)<sup>51</sup>.

Следовательно, мужья, сыновья и отцы убитых женщин, «лучшие люди», приводили их отнюдь не для расправы (как это представляется И.Я. Фроянову)<sup>52</sup>. Вероятнее всего, они сами поощряли снаряжение мешков с продуктами для пожертвования любимому, но грозному божееству, дающему урожай. Представители белозерской знати могли прийти вместе с женщинами на место совершения общего жертвоприношения, инициированного ярославскими волхвами, а когда увидели

роковой поворот событий, то родственниц, при большом стечении экзальтированного ритуалом народа, уже спасти были не в состоянии.

Мсть наступила только с прибытием военной дружины Яня Вышатича, который и организовал расправу над волхвами (рис. 71). Заняв свое место в дружине (в качестве гребцов на боевых ладьях), «лучшие люди» пытали волхвов по дороге к месту казни, а затем убили их и тем самым осуществили свое древнее право отмщения.

«И рече Янь повозником: «Ци кому вас кто родинь убьень от сею?». Они же реша: «Мне мати, другому сестра, иному роженье». Онъ же рече им: «Мьстите своих»<sup>53</sup>.

Могло ли всё случиться иначе, не по «языческим правилам»? Вряд ли, ведь воины-мстители были представителями финской родовой элиты и дело происходило вдали от столицы ростово-суздальского княжества, в провинции. Здесь в XI веке христианство могли знать больше понаслышке. Вполне убеждают в этом, например, материалы археологической коллекции, собранный на месте древнерусского города Белоозеро, где впечатляет соотношение христианских и политеистических атрибутов XI века и даже последующих эпох (если, конечно, вслед за С.Д. Захаровым не объявлять христианскими атрибутами многочисленные крестовидные изображения, которые хорошо известны по шаманским бубнам и финским шумящим подвескам)<sup>54</sup>.

Так что и Янь Вышатич предложил мстить (согласно родовым традициям), и расправа, учиненной родовой знатью, была произведена вполне по язычески. Она отчасти перекликается с ритуалом жертвоприношений, совершаемых такими же воинами, викингами: человеческую жертву подвешивали на ветвях священного дерева, как «плод», предназначенный богу. Убитых волхвов финские воины подвесили на дубе (очевидно, выступившем во время казни в качестве символа мирового древа), а Велес забрал их в потусторонний мир.

«Убиша я и повесиша я на дубе <...> в другую ночь медведь възлезъ, угрызъ ею и снестъ»<sup>55</sup>.

Из текста следует, подчеркнем, что медведь волхвов унес, а не съел, как зачастую ошибочно пишется в переводе<sup>56</sup>. И речь здесь идет не о простом медведе, а о божестве в образе зверя, ведь обычный медведь,

заметим, не стал бы перетаскивать убитых поочередно в лес, чтобы потом всех там съесть.

Событие дошло до летописца уже в мифологическом оформлении. Возможно, даже вопреки фактам. Но такая расправа для современников, с их мифологическим мышлением, не могла не казаться действительно страшной мезьтью и суровым назиданием окружающим. Ведь казненные ушли не на родовые кладбища, а просто в ту самую «дыру» в Преисподнюю, куда, например, «выбрасывались» болезни из мира живых...

В целом в летописных известиях, пусть даже намеренно или случайно искаженных христианскими писцами, отчетливо просматривается предпочтение дружиной именно Велеса – и прежде всего той частью дружины, которая была, что называется, из народа, от многочисленных местных родов (то есть как раз провинциальным большинством). Вот сцена договора князя Олега с греками в 912 году:

«А Ольга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружиемъ своим, и Перуном, и Волосомъ, скотьемъ богомъ...»<sup>57</sup>.

Разумеется, первым по ранжиру здесь упоминается Перун (Перкунас, Тор). Но это объяснимо: на Руси он был официальным покровителем князей, профессиональных воинов, а в лесной зоне Восточной Европы появился, видимо, только вместе со скандинавскими наемниками. Вполне очевидно даже, что князь Владимир, ставя его во главу разношерстного дружинного киевского пантеона, стремился просто выдвинуть альтернативу активно навязываемому ему «верховному божеству» Христу, о чем писал Б.А.Рыбаков, ссылаясь на еще более ранние исследования: «Прав был Е.В.Аничков, утверждавший, что в отличие от народного культа Волоса, культ Перуна – дружинно-княжеский культ киевских Игоревичей. Он был далек... от финно-угорских племен северо-востока»<sup>58</sup>. Добавим только в контексте нашей проблемы, что вышеуказанный пантеон в Киеве был водружен на прямоугольный подиум, сориентированный по странам света – а это не что иное, как обозначение мифологического пространства и одновременно знак Велеса. Интересно в этой связи, что и на месте перунова капища около Новгорода, согласно исследованию Б.А.Рыбакова, ранее находилось



*Рис. 72. Клятва христиан и язычников дружины князя Игоря.  
Древнерусская летописная миниатюра.*

святилище в честь божества Нижнего мира, а после свержения Перуна – церковь Николы, христианского преемника Велеса<sup>59</sup>.

Надо ли говорить о том, насколько Перун проигрывал в популярности Велесу в глазах провинциальных дружинников. Археологические коллекции малых городов отнюдь не изобилуют находками изображений Перуна или его атрибутов. Точнее, их почти нет – и это даже с учетом моды на скандинавские вещи и их подражания в XI–XII веках!

Рассмотрим ещё один летописный эпизод – ритуал закрепления договора с греками, на этот раз князем Игорем и его дружиной:

«А некрещении русь полагают щиты своя и мече свое наги, обруче свое и прочаа оружья, да кленутся о всемь...»<sup>60</sup>.

Здесь мы обратим внимание на существенный момент: некрещеные русские освобождают мечи от ножен и себя от амуниции (рис. 72). Между тем, известно, что именно перед началом ритуала общения с богами Нижнего мира для обеспечения требуемой сакральной связи положено было одежду иметь расстёгнутую и развязанную. Правило с течением веков не исчезло; оно сохраняется и до сих пор, например, при проведении святочных гаданий, когда девушка, желая пообщаться с Нижним миром, развязывает на себе опояску, распускает волосы, снимает нательный крест<sup>61</sup>.

Те же клятвы, то есть хождение к присяге, известны в летописях и как «хождение к роте». В словаре В.И. Даля рота – это клятва, божба, особый вид заклинания. Из пояснений В. И. Даля также понятно, что рота противопоставляется крестному целованию, а ротники (в уже более позднюю, «православную» эпоху – П.Т.) отличались тем, что они «крест целуют накривь», а за это они были обязаны платить особую пошлину – подобно тому как пошлиной облагались иноверцы, старообрядцы<sup>62</sup>. Исследователь Русского Севера Н.А. Макаров обратил внимание и на следующее: у саамов (и, очевидно, не только у них одних) Rota был богом подземного мира, смерти и болезней<sup>63</sup>.

Здесь мы обретаем еще одно имя хозяина Преисподней, наряду с Велесом и Кереметом. Но оно, скорее всего, употреблялось не в рассматриваемом регионе (Верхнее Поволжье), а севернее: в районе древней столицы докиевской Руси, а также, как свидетельствуют иные источники, на Вятке<sup>64</sup>. В древних центрах северной военной группировки (в Ладогe, Новгороде) оно вошло в дружинную терминологию, видимо, раньше, чем имя Велес, и процедура хождения к роте – клятва на святилище бога Преисподней – была обязательной для всех дружинников.

Находя для себя несколько необычным почитание дружинниками бога Нижнего мира, мы должны, однако, принять во внимание то обстоятельство, что даже сам специфический быт воинов-профессионалов был связан с хозяином Нижнего мира гораздо более тесно, чем представляется на первый взгляд.

Прежде всего, в контексте мифологического мышления, от благосклонности бога напрямую зависела надежность места обитания воина – крепость. Не случайно именно строительство фортификационных сооружений всегда отличалось особенно сложным и затратным обрядом жертвоприношения хозяину Преисподней, призванному «держать» крепостной вал и стены, то есть служить гарантом их прочности.

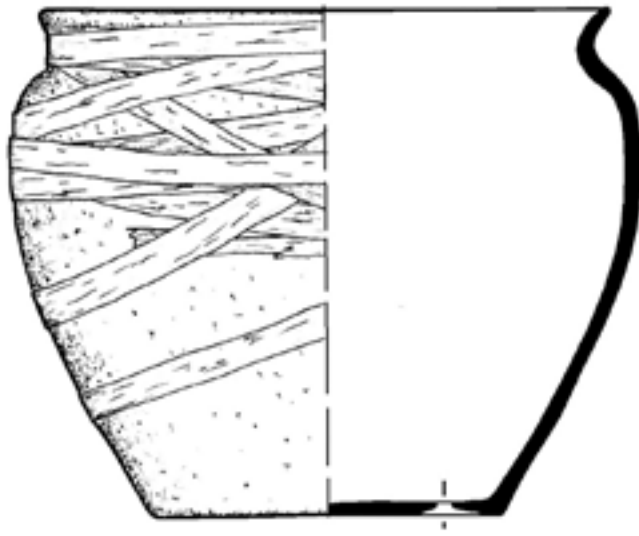
Традиция военной строительной жертвы в нашем регионе прослеживается на протяжении, как минимум, VI – XV веков. К сожалению, крепость домонгольского Плёса пока еще подобных свидетельств не предоставила, что вполне объяснимо: остатки первого плёсского крепостного вала ещё не попали в сетку раскопа, а крепостная стена

исследована лишь на небольшом участке. Но одна из плёских строительных жертв, правда, несколько более позднего времени, все-таки является именно воинской. В ходе возведения в 1410 году очередных фортификационных сооружений под северо-восточным углом мысовой дозорной башни в неглубокую (около 30 см) ямку был помещен старый треснувший горшок, оплетенный полосами бересты (рис. 73). В его днище имелось неровное отверстие, пробитое со стороны устья ударом острого предмета, вероятнее всего, копья. Судя по осадку на внутренних поверхностях, горшок был заполнен пищей (ритуальной кашей?). По всем признакам, это именно строительная жертва, и она удивительным образом повторяет элементы домонгольской обрядности. Логика ритуала такова: «убитый» ударом копья и поставленный в специально вырытую ямку, старый («старый-добрый, близкий миру предков») горшок с кашей (традиционной ритуальной пищей) заменял собой человеческую жертву, имевшую место в подобных ответственных случаях за много веков до эпохи русского средневековья.

О консерватизме в этой области свидетельствует и хорошо известная нижегородская легенда о Коромысловой башне. Согласно легенде, в основание строящейся башни «для прочности» хотели заложить случайно проходившую мимо девушку с ведрами, но ограничились символической жертвой: отнятым у нее коромыслом. Естественно, что с течением веков этот ритуал, как и все другие, подвергался упрощению. Насколько же сложен он был на данной территории в самом начале стадии военной демократии, мы можем проследить по материалам известной нам Алабужской цитадели.

В VI веке н. э. в укрепленном посёлке был насыпан новый крепостной вал, в основание которого на протяжении всех 35 м его длины были сложены богатые дары Нижнему миру. В северном конце вала отмечены два метровых в диаметре кострища, на расстоянии 9 м один от другого. На каждое из кострищ был помещен череп и крупные кости (в том числе конечности) коня, вероятно, белого, как это требовал ритуал даже в XIX веке<sup>65</sup>. С противоположного конца в основание вала на почти остывшие угли ритуального костра был положен большой кусок бересты, а на него – нижний жернов ручной мельницы, разбитый на три куска, но аккуратно собранный в единое целое. Вокруг распола-

гались кости животных и рыб. Далее, в 3 м к северу, еще два кострища, в одном из которых были кости и битая посуда, а в другом – парадная чернолощенная миска (чаша с ритуальным напитком?). Между этими кострищами, видимо, было вкопано какое-то священное изображение (божества или мирового столпа?), на что указывала столбовая яма. Рядом был воткнут серп, «запиравший» жертвоприношение.



*Рис. 73. Жертвенный сосуд в основании башни плёсской крепости 1410 г.*

*Рис. автора.*

Важная и дорогостоящая часть жертвоприношения – набор из 400 металлических элементов женского парадного костюма, оставленный также на отдельном двухметровом кострище в центральной части основания вала. Клад примечателен, в частности, тем, что в нем присутствовали вещи, относительно времени совершения ритуала уже древние, со следами ремонта и сильно истертые, возможно, отобранные по тому же принципу «старый-добрый». Вокруг находились обломки верхней части ручной мельницы, а также две фитильные трубки, шило и втулка копья.

Столь впечатляющий размах ритуала ярко свидетельствует о его изначальной значимости в представлении формирующегося воинского сословия еще в начале раннего средневековья. В этом уникальном для данного региона интереснейшем комплексе обращает на себя внимание то, как старательно участники жертвоприношения подчеркивали свое уважение к Нижнему миру и даже откровенное его предпочтение Небу (вероятно, в контексте обряда и только на время обряда). Они пожертвовали Низу важные небесные символы: коней, металлические

солярные изображения (в кладе, напомним, были атрибуты только верхней части костюма) и, наконец, жернов в качестве священного символа благополучия, который в финском эпосе рассматривался как дар людям от божественного Неба, то есть опять-таки как символ неба (см. «Калевалу»).

Древние письменные источники, а отчасти и этнографические данные, позволяют рассмотреть еще один аспект прямой зависимости благополучия воина от Нижнего мира. Имеется в виду сезонная привязка воинского быта. Подобно тому, как лето, солнечное и теплое, с долгими днями и короткими ночами, в политеистическом календаре прочно увязывалось с небесной символикой, самое темное и холодное время года – зима считалась сезоном Преисподней, временем Велеса<sup>66</sup>. В воинском быту зима становилась временем повышенной боевой готовности и зачастую боевой активности. Военные события в лесной зоне Восточной Европы разворачивались в основном зимой, когда реки покрывались льдом и образовывали лучшие в лесных дебрях дороги. Так в исследуемом нами регионе по льду Волги прошло и ордынское войско в 1238 году, и ополчение князя Пожарского в 1612 году. Кроме того, замерзшие реки становились удобными торговыми дорогами, а воин в раннем средневековье зачастую был одновременно и купцом-торговцем.

Надо ли говорить о том, насколько для человека с мифологическим мышлением становилось важным семантическое осмысление данной ситуации и подтверждение понятого ритуалом! Поэтому не случайно особую значимость для воина, связанного со службой в составе княжеской дружины, приобретал главный праздник сезона Велеса, заменённый в дальнейшем христианским Рождеством. Частичное его описание донесли до нас сюжеты скандинавских саг, повествующие о том, как воины-наемники съезжались на ежегодный торжественный сбор в резиденции князя Владимира.

«В то время правил в Гардарики Вальдамар конунг с великой славой. Говорят, что мать его была пророчицей. Исполнялось многое по тому, как она говорила, была она тогда уже слаба от старости. Был такой обычай у них, что в первый вечер Йоля<sup>67</sup> ее приносили в кресло и сажали перед почетным сидением конунга. И раньше, чем люди



принялись пить, спрашивает конунг мать свою, не видит и не знает ли она, нет ли какой-нибудь опасности или беды, которая грозила бы его земле»<sup>68</sup>.

Ценным дополнением к сведениям, почерпнутым из «Саги об Олаве Трюггвасоне» может стать отрывок из «Саги о Йомских витязях»: «В то время царствовал в Гардарики король, по имени Владимир. У него была жена Алогия, умная и добрая, хотя язычница, и мать-старушка, едва державшаяся в креслах, но вещунья прозорливая. В большой годовой праздник ее внесли на креслах в гридницу, где сидел король с дружиной, и она предсказывала, что будет в наступающем году»<sup>69</sup>.

Итак, речь идет о главном годовом празднике воинов, куда они съезжались порой за сотни километров – надо полагать, не только для совместного пиршества как такового. Главное назначение ежегодного зимнего съезда, как представляется, достаточно полно раскрывают русские былины, в которых подробнее описываются структура и функции пира. Опуская подробности добротного выполненного исследования Р.С. Липец на эту тему, сконцентрируем внимание лишь на нескольких моментах. На пиру богатыри докладывали о своих подвигах («хвастали»), а князь их жаловал за службу и давал новые поручения тем, в чьих дальнейших услугах нуждался<sup>70</sup>. Таким образом, в новогодний праздник, в самый пик сезонных ритуалов в честь божества Низа, мужчины из знатных родов, воины-профессионалы, нанимались к князю на ежегодную службу. Безусловно, по традиции заключался договор, который не мог не скрепляться клятвой – «ротой».

Итак, насколько парадоксальной, на первый взгляд, ни выглядела бы идея теснейшей духовной связи воинского сословия с Нижним миром, связь эта находит многочисленные подтверждения. И, несмотря на двойственность положения представителей социальной элиты (официальные проводники политики христианизации – но при этом хранители старины), они на протяжении многих лет могли негласно задавать тон уважительного отношения к Велесу всему русскому средневековому обществу; в особенности, конечно, обществу провинциальному, как наиболее консервативному.

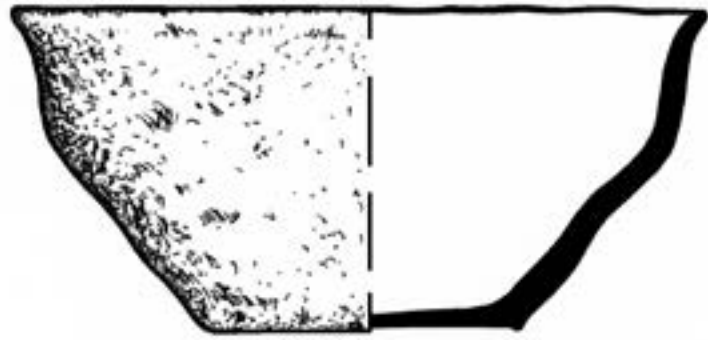
## ***Культ Велеса в среде горожан-простолюдинов***

В раннем средневековье самую прочную, подлинно народную основу культа Велеса на обширных русских территориях представляло, разумеется, простое общинное население. Оно нуждалось в благосклонности Бога-угодника<sup>71</sup> в не меньшей степени, чем элита, а потому отдавало ему безусловное предпочтение. Об этом можно судить уже по одним только письменным средневековым источникам, где скорый насильственный или постепенный разрыв означенной сакральной связи считался главной целью для христианских проповедников всех рангов, от самого высокого до низшего. Мы же попытаемся продемонстрировать, как археологические материалы по культуре простого населения малого города отражают почитание Велеса в древнерусской провинции.

Начнем с того, что на территории посада домонгольского Плёса нами были обнаружены остатки раннесредневековых строительных жертвоприношений. Так в одной из усадеб на улице ювелиров под нижним бревном западной стены жилого дома (в специально выкопанной неглубокой ямке) была найдена керамическая миска странной формы, а внутри её – нож (рис. 74). Странной была как сама форма керамического изделия, так и способ ее изготовления: миску сделали на гончарном круге, сначала вращавшемся, а затем неподвижном, и в результате она получилась нарочито грубой, архаичной («под старину»), и более всего напоминала традиционную лепную посуду раннесредневекового коренного финского населения.

Зная многочисленные аналоги, мы не сомневаемся, что имеем здесь дело со строительной обрядностью. От хронологически более ранних и более поздних примеров ее отличают только отдельные моменты. В то же время с вышеописанной плёсской воинской жертвой 1410 года более раннюю посадскую роднит общий принцип выбора сосуда: «старый-добрый». И по тому же принципу, как мы увидим ниже, была использована в погребальном обряде плёсского домонгольского некрополя где-то найденная жителями города финская лепная керамика X–XI века.

В тех же целях, если обратиться к письменным памятникам, богатырь-змееборец для победы над драконом стремится стать обладателем именно старинного меча; у муромского князя Петра это Агриков меч. Похожие мотивы звучат в «Песне о Нибелунгах» и «Бевульффе»<sup>72</sup>. Русский же



***Рис. 74. Жертвенный сосуд из усадьбы плёсского раннесредневекового посада.***

***Рис. автора.***

средневековый автор выражается на этот счет совершенно конкретно: «Все новое добро есть, нь ветхое всего лучши и сильнеи»<sup>73</sup>.

Содержимое архаичной посадской миски – ритуальная пища – не оставило костей животных или рыб, равно как и других визуально различимых следов, что вновь приводит к мысли о традиционной ритуальной каше. Нож же, который никак не мог оказаться в миске под нижним венцом постройки случайно, либо символизировал орудие ритуального «убийства» (замены кровавой жертвы), либо, что вероятнее, выступал в качестве традиционного орудия «запираения» жертвы под землей. Возможно, он оказался бы не в миске, а над ней, в засыпке ритуальной ямки, если бы та была вырыта глубже, а не точно под размер сосуда (как и в 1410 году под нижним венцом дозорной крепостной башни).

По материалам археологических коллекций русских городов известны случаи использования жителями в качестве строительной жертвы конской, лосиной, медвежьей, собачьей головы или только нижней челюсти, которые укладывались в небольшую ямку под нижний венец сруба. Подобных примеров множество<sup>74</sup>. Так в Суздале, по свидетельству М.В. Седовой, отмечено 10 комплексов строительных ритуальных приношений. В основном это конские черепа, а в одном случае – в сочетании с керамической посудой<sup>75</sup>. Рассматривая данную тему, исследовательница делает вывод, что обряд, распространённый в Суз-

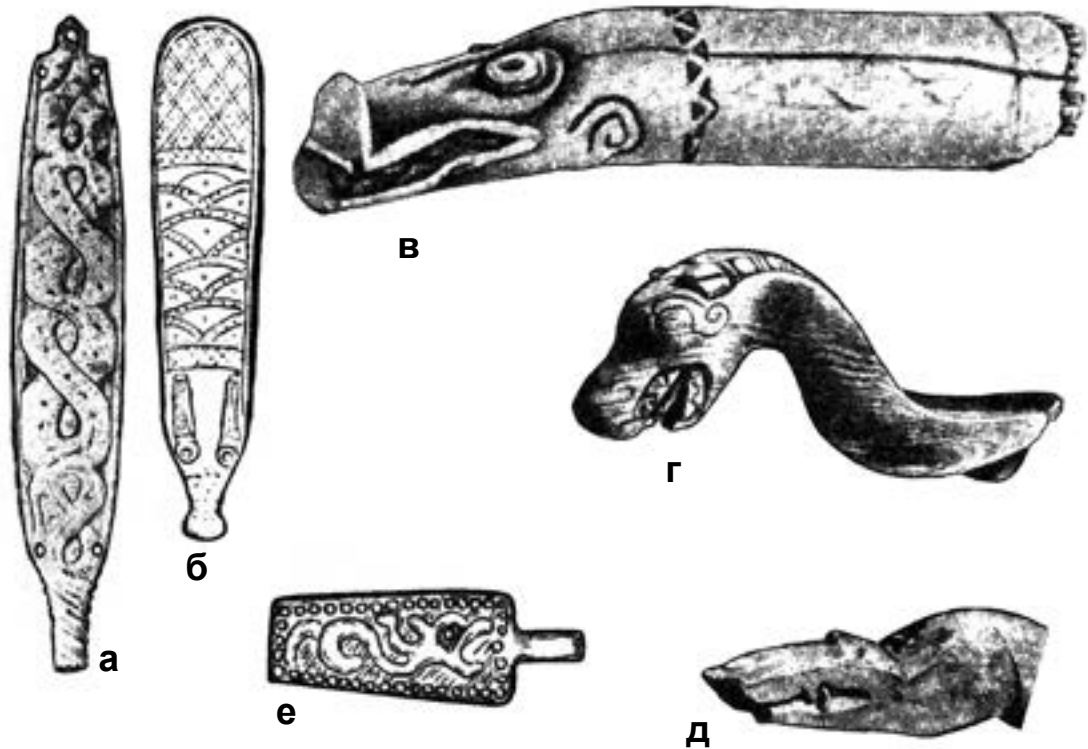
дале в XI–XII веках, к XIII веку исчезает; но применительно к малому городу, насколько мы можем убедиться, подобный вывод был бы не справедлив. В качестве аргумента приведём странную находку ещё в одной усадьбе улицы ювелиров. Это одиночный собачий череп, встреченный при исследовании участка, занятого когда-то постройкой начала XIII века<sup>76</sup>. Постройка жилая, она содержала обычные кухонные остатки и развал печи-каменки. И хотя отчетливых следов конструкции жилища не сохранилось, и мы не можем в точности сопоставить с ними местонахождение черепа, иные (кроме строительного жертвоприношения) способы использования в средневековом дворе отделённых от туловища собачьих голов нам не известны.

Разумеется, общение простолюдинов с Нижним миром одними строительными жертвоприношениями не ограничивалось. Там же, на территории посада малого города Плеса, нами было найдено абсолютное большинство из достаточно обширного перечня бытовых и ритуальных изделий, которые, так или иначе, отражали разнообразные отношения горожан с миром Велеса. Общее количество находок таково, что вполне позволяет разделить их тематически, то есть с их помощью отразить некоторые отдельные стороны культа Велеса в малом городе. Анализ артефактов, например, позволяет рассмотреть вопрос о том, как представлялся провинциалу-горожанину сам облик могучего и щедрого божества.

## ***Образы Бога Нижнего мира***

А. Голан в своем фундаментальном труде «Миф и символ» дал внушительный перечень зооморфных образов, которые, в представлении народов мира, принимает Чернобог, или божественный хозяин Преисподней. Это и змей, живущий в горе, и лягушка, это ящерица, крокодил, медведь, заяц, козел и осел, собака и волк, лев и кошка, бык и вепрь, ворон и черный петух<sup>77</sup>. Мы же выделим те из них, которые – на основании материалов малого города – могут быть связаны с мифологическими представлениями древнерусского провинциала.

**Ящер («зверь коркодил»)**. Как пишут в одном из своих исследований С.В. Студзицкая и С.В. Кузьминых, «существуют самые различ-



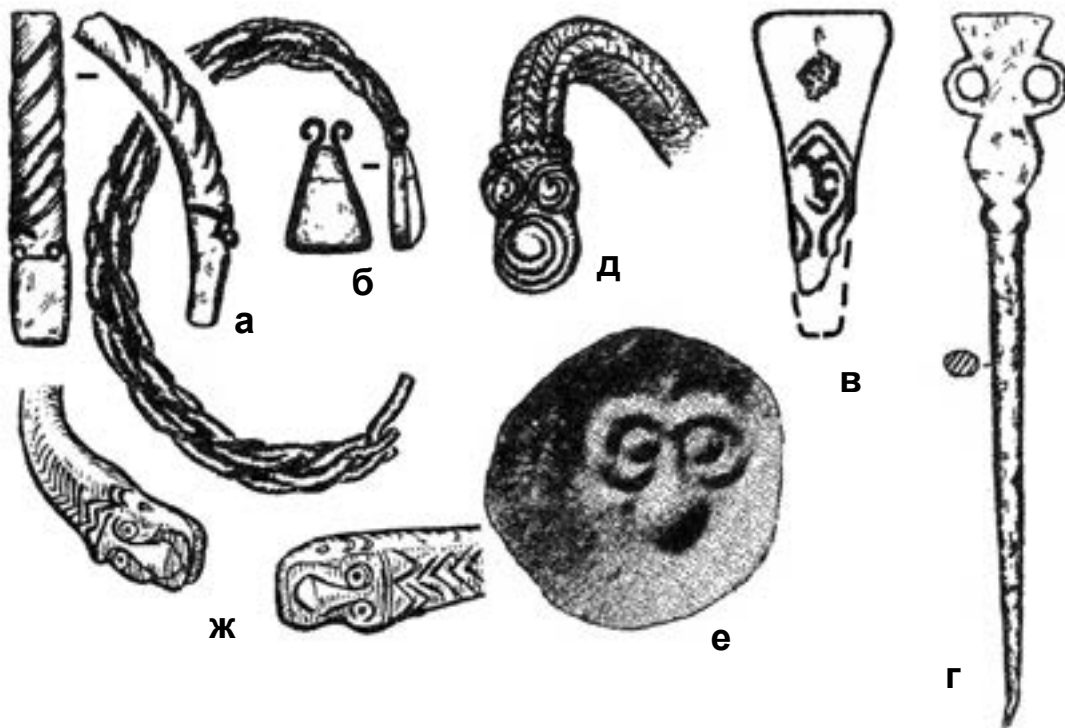
**Рис. 75. «Зверь-крокодил» из археологических коллекций:  
а, в, г, д – Новгорода (прорисовки с фотографий);  
б – Ростова (по А.Е. Леонтьеву); е – Плёса (рис. автора).**

ные мнения по поводу характеристики образа «ящера», однако все историки сходятся в одном: «ящер» – воплощение Нижнего (подземного, загробного) мира, его хозяин»<sup>78</sup>. Видимо, поэтому изображения хозяина подземно-подводного мира в образе ящера в домонгольских городских провинциальных и столичных древностях встречаются достаточно часто, пожалуй, чаще других. Наибольшее количество примеров дает Великий Новгород, и это не удивительно, если учесть особые консервирующие качества его культурных напластований, благодаря чему сохраняются деревянные изделия. Б.А. Колчин среди своих новгородских находок упоминает «скульптурное изображение крокодила»<sup>79</sup>. Очень выразительны деревянные ковши, увенчанные драконьей головой, которая напоминает одновременно крокодилью, поросячью и лошадиную: с утолщением-пяточком, с высоким лбом и прижатыми ушами, иногда завернутыми в колечки. Ручка ковша – это шея дракона, длинная, плавно изогнутая, украшенная гривой или орнаментальной плетенкой – символом водной стихии, где он и обитает.

На верхневолжской территории подобные деревянные находки пока отсутствуют, но виной тому служит, вероятно, худшая сохранность органики в культурных слоях известных на сегодняшний день средневековых археологических памятников. При этом есть изделия из других материалов, и они представляют знакомый образ. В виде головы дракона оформлены, например, тыльные стороны некоторых суздальских подвесок-ложечек и рукоятки ножей из кости и бронзы<sup>80</sup>. Интересна и ростовская костяная подвеска, изображающая, по всей видимости, плывущего «коркодила». Автор находки, А.Е. Леонтьев, подчеркивает сходство трактовки «голова дракона с характерными приплюснутыми очертаниями» с резьбой на рукоятках новгородских деревянных ковшей и на основе этого относит изделие к древнерусской культуре (рис. 75)<sup>81</sup>.

Чаще же всего в русских и финских древностях встречаются упрощенные, весьма условные изображения божества, призванные, очевидно, всего лишь дать тому или иному предмету семантическую окраску. В этом нас убеждает поясная гарнитура как финского грунтового Кочкинского могильника VII–VIII вв. н.э., так и «владимирских» курганов X–XIII веков<sup>82</sup>. То же мы наблюдаем в средневековом Плесе.

Самое отчетливое изображение ящера анфас в домонгольском Плесе присутствовало на днищах керамических сосудов – в виде клейм, которые могут рассматриваться одновременно и как производственные знаки, и как знаки-гербы рода, к которому принадлежит мастер-гончар (рис. 62). Интересующие нас клейма, скорее всего, имели отношение к кому-то из местных гончаров, поскольку керамическую посуду редко привозили на продажу издалека. О популярности подобного образа Велеса в Плесе свидетельствует и ранее упоминавшееся рельефное изображение на куске глины из жертвенной ямы городского домонгольского святилища, и специфическое оформление накладных головок-окончаний одной из разновидностей плёских браслетов. Лик ящера анфас можно встретить и на иных древностях Поволжья (рис. 76). Очень похожи на упомянутые плёские клейма, например, изображения с удельных монет рязанского княжества. Наличие этих знаков на монетах вполне логично: Велес выступал покровителем торговли и способствовал умножению богатств. На первый взгляд, долж-



**Рис.76. Ящер «анфас»: а-г – в плёсских древностях (рис. автора); д, ж – на финских браслетах (Максимовский могильник, по А.А. Спицыну, Борковский могильник, по В.В. Седову); е – на рязанской монете.**

но несколько смутить хронологическое несовпадение: рязанские знаки, например, относятся к региональной городской культуре XV века, а плёсские прочно датируются началом XIII-го. Но более поздние находки из нашего малого города снимают все вопросы по поводу устойчивости этой отнюдь не узкорегинальной традиции.

Во время раскопок 1991 г. на территории Плёсской крепости в слое первой половины XV века был найден инструмент для письма – писало, верхняя часть которого была стилизована в виде головы ящера анфас (рис. 76). Предмет длиной 10 см был выкован из железа и посеребрен. Глаза ящера обозначены двумя кольцами, а морда – овалом. То, что характерно для домонгольских вещей, как видим, сохранилось и в XV веке. Здесь можно отметить, что например, новгородские писала с изображением ящера в XIII–XV веках уже в большей мере стилизованы, то есть отличаются большей условностью (разительный контраст с очень реалистичными изображениями на писалах из того же Новго-

рода, но раннесредневекового)<sup>83</sup>. Таким образом, русская периферия XV века («казанская Украина») и в этом частном случае выступает консервативным хранителем культурных традиций.

Нельзя не заметить того постоянства, с которым многим средневековым инструментам для письма придавалось подобное семантическое оформление. Видимо, большая часть писал принадлежала детям-школьникам, и возможно, таким способом подчеркивалось покровительства божества обучению и получению знаний в целом. Как известно, даже церковь зачастую усматривала связь процесса познания с нечистой силой, то есть с Преисподней. А с точки зрения людей, долгое время открыто поклонявшихся дохристианским богам после официального крещения Руси, покровительство Велеса обучению должно было быть вполне естественным, поскольку обучение происходило зимой. Вспомним, что в русской традиции первый день учебы приходился на Наума Грамотника, на 1 декабря, то есть на 1-й день древнего календарного сезона Велеса. Да и знания в целом рассматривались как наследие предков и, таким образом, они должны были исходить от мира предков.

Как уже сказано выше, в Плесе на сегодняшний день среди находок нет сохранившихся деревянных ковшей с драконоподобной рукоятью. Однако некоторые находки, в том числе и плёссские, заставляют воспринимать как устойчивую средневековую традицию обозначение сосудов для воды знаком Велеса. Даже если не принимать во внимание обычную орнаментацию домонгольской посуды (знаки воды, стихии Велеса), то, например, на ручках некоторых кувшинов XI–XV веков мы видим знакомое изображение ящера анфас. На одной из ручек изображение сочетается с растительным орнаментом, выполненным с помощью ангоба. Форма головы ящера обычно придавалась и носикам ручной работы XV–XVII веков, причем подобные находки отмечаются не только в Плёсе (как минимум 3 экземпляра), но и в иных малых городах – в соседней Костроме, в Москве (рис. 77)<sup>84</sup>.

Орнаментика средневековых перстней зачастую являет собой космическую композицию, в которой Нижний мир обозначен изображением того же драконоподобного существа. Так, морда ящера анфас угадывается на боковых сторонах биллонового перстня с территории



домонгольского посада (о нём мы писали выше). Расшифровывая семантику вятичских ранне-средневековых семи- и трехлопастных височных колец, Б.А. Рыбаков увязывал изображения на них голов ящера с архаичным представлением людей о заходе и восходе солнца (божество глотает его вечером и изрыгает утром). На трехлопастном кольце из белевского клада мы видим знакомый очевидный контур ящера

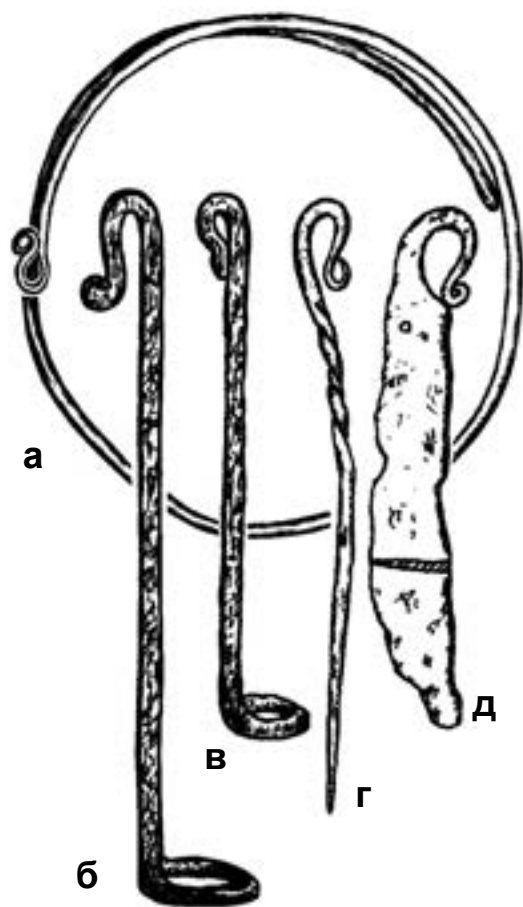


**Рис. 77. Стилизованные изображения ящера на посуде: а – из Костромы (по С.И. Алексееву); б – из Плёса (фрагмент, рис. автора).**

анфас. В то же время на семилопастном кольце из Зюзина рядом с солнечными символами на крайних лопастях, как нам представляется, также присутствует образ божества: намечен глаз, расширяющаяся морда, шея (дужка). Этим же способом дано семантическое оформление браслетообразных височных колец, имеющих эсовидный завиток на одном конце; а три таких кольца из белого сплава найдены уже в плёсском городском домонгольском некрополе. В общей композиции головного убора само кольцо символизировало восход и закат, а завиток указывал на непосредственное участие божества подземно-подводного мира в этом процессе (рис. 78).

Сказанное наглядно иллюстрируется тремя плёскими находками. Речь идёт о височных кольцах редкого типа, ранее встречавшихся в Усть-Шексне, Белоозере и в районе Великого Устюга в комплексах XII–XIII вв. Л.А. Голубева характеризовала их как подвески с разомкнутыми концами, на одном из которых имеется изображение, напоминающее «увенчанную рогами голову лося с раскрытой пастью».

Разумеется, подобные ассоциации могут вызвать недоумение: «лось с раскрытой пастью» с семантикой височных колец вряд ли каким-то образом может быть увязан, (как, видимо, и в целом со знаковой системой русского язычества). И только тщательная расчистка плёских находок позволила нам объяснить загадку «лося». На лопасти первого же кольца проявилось достаточно четкое изображение: зеркально рас-



**Рис. 78. Стилизованные изображения ящера в Плёсе: а – на височном кольце; б, в – на ключах; г – на прядильной булавке; д – на бритве. Рис. автора.**

положенные голова ящера и фигурка птицы (рис. 79). На втором плёсском кольце фигурка птицы читалась еще более отчетливо: у нее ясно обозначался клюв.

Так перед нами предстало изделие, имеющее, по сравнению с височными кольцами всех иных северных типов, едва ли не самую яркую семантическую окраску. Помимо солнца (кольцо само по себе), мастер-ювелир показал мир Небесный (птицу) и Подземно-подводный (ящера). Их живые символы размещены в композиции так, что миры противопоставлены один другому. Если височное кольцо находится в нормальном состоянии (кольцо подвешено к головному убору), то сидящая птица – вверх головой. Ящер же показан в перевернутом состоянии, и это тоже семантически безупречно: Нижний мир в древности часто изображался

вверх ногами. Подобная композиция, как представляется, очень ярко демонстрирует саму семантическую идею, само назначение височного кольца в костюме: в этом месте солнце пересекает границу миров, чтобы утром появиться на небе, а вечером вернуться в Нижний мир.

Ряд стилизаций изображения головы дракона в древностях малого города могут продолжить металлические предметы, которые принято считать булавками для закрепления пряжи на лопасти прялки (рис. 78, г). На тыльной стороне такая булавка несет эсвидное изображение, похожее по форме на то, что мы наблюдали на вышеупомянутых браслетообразных височных кольцах, хотя не исключено, что

широкий изгиб тыльной стороны булавки обозначает не морду, а шею драконоподобного божества, вытянутую над водной поверхностью; вода же обозначена перевитием стержня. А сама семантическая специфика прядельных булавок может объясняться тем, что, подобно школьным занятиям, прядение производилось в основном в зимнее время года. Плѣс в этом отношении вряд ли чем-то отличался от других городов, а булавок в нем найдено 9 экземпляров.

Знакомый волутообразный завиток присутствует на концах ведерных дужек, а очковидный профиль имеют железные петли емкостей для воды: ведер и котлов. Дополнительные комментарии, как представляется, здесь не нужны. Так же традиционен знак Велеса на концах железных бритв, поскольку, видимо, бритье и в средневековье было связано с водой и производилось, вероятно, в процессе мытья в бане.

Эсвидный знак встречен в Плѣсе и на тыльных сторонах ключей XII–XIII веков, и на концах архаичных калачевидных кресал. Здесь символ Велеса, возможно, приобретает несколько иное звучание. Кресало, как известно, используется для добычи огня и применяется в паре с кремнем. Кремень же семантически связан с небом (и с небесным огнём – молнией), что становится понятным, например, если вспомнить «лечебные» или «запирающие» свойства кремневых наконечников стрел в Древней Руси. Удары кремня по кресалу приводят к возникновению огня – то есть взаимодействие двух противоположных начал порождает некое новое качество (огонь как символ жизни?). Велес, таким образом, предстаёт здесь, как и в других случаях, в ка-



*Рис. 79. Плѣсские височные кольца с символикой Верхнего и Нижнего мира. Рис. автора.*

честве демиурга, и символическое его присутствие на предмете вновь вполне логично.

К образующейся таким образом семантической паре найдутся и фольклорные аналоги: перо и чернильница, стрела, летящая в мишень-кольцо, нож-свайка и начерченный на земле круг в известной игре<sup>85</sup>. В них подчёркивается символика плодородия:

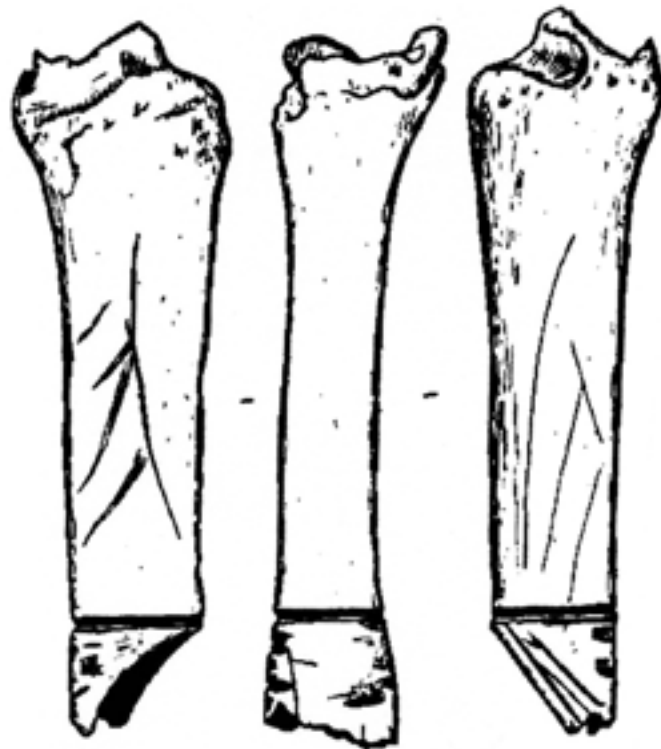
«Помнишь, Ставер, помятуешь ли,  
Как мы малыньки на улицу похаживали,  
Мы с тобой сваечкой поигрывали:  
Твоя-то была сваечка серебряная,  
А мое было колечко позолоченное?»<sup>86</sup>

К хорошо известному по былинам и обрядам перечню семантических пар относятся также замок и ключ. Эта пара фигурировала в заговорах и народных гаданиях Костромского края даже в XX веке («Суженый-ряженный, приходи замок открыть»)<sup>87</sup>. Что же касается средневековья, то уместно вспомнить о том, что на щитках плёских нутряных замков домонгольской эпохи вполне отчетливо просматриваются солярные символы. А потому и знаки Велеса на соответствующих ключах также вряд ли можно признать непонятными или неуместными: как и в гаданиях, они приобретают фаллическую (опять-таки, велесову) символику.

В этой же связи рассмотрим одну из наиболее интересных и редких находок, связанных с почитанием Велеса в средневековом Плесе: найденное в крепости скульптурное изображение передней части туловища ящера, вырезанное из трубчатой кости. Относящаяся к XIV–XV векам поделка, к сожалению, была сломана еще в древности, однако осталась вполне узнаваемой. На ней сохранилась голова с глазами; четким контуром обозначен переход от головы к шее; по обеим сторонам шеи прочерчена грива (рис. 80). Схематичность изображения наводит на мысль о сиюминутной потребности в изделии. Характерные же очертания и семантическая связь могут свидетельствовать о том, что эту вещь специально изготовили для исполнения распространенного в средневековье свадебного ритуала опускания в воду «срамных уд», что, по мнению Б.А.Рыбакова, должно было стимулировать пло-

дородие<sup>88</sup>. Фигурка, таким образом, служила в контексте обряда фаллическим символом, а в средневековом Плесе, по археологическим свидетельствам, и обряд этот был известен, и фаллическая символика распространена<sup>89</sup>.

Наконец, в рассматриваемой категории провинциальных древностей отдельного рассмотрения заслуживает серия найденных в Плесе звероподобных шумящих подвесок – бронзовых, полых внутри, отлитых по восковым моделям<sup>90</sup>.



*Рис.80. Ритуальный предмет с изображением ящера. Плеская крепость.  
Рис. автора.*

Еще за несколько лет до начала наших регулярных исследований обнаруженного домонгольского города Е.А.Рябинин заметил, что подобные изделия концентрируются в Колдомо-Сунженском курганном регионе (в устье р. Сунжи, недалеко от Плёса – П.Т.), и предположил, что где-то здесь они и изготавливались. В 1986 году был открыт домонгольский Плес – ремесленный центр, который, безусловно, и должен был обслуживать упомянутую сельскую округу, в том числе и ювелирной продукцией. А последовавшие за открытием раскопки в городе наилучшим образом подтвердили предположение А.Е. Рябина, предоставив на сегодняшний день среди находок три подобных изделия и, кроме них, как неопровержимое доказательство, – следы самого производства: испорченную отливку подвески.

Так называемые «уточки-барашки», о которых писал исследователь и которые производились в Плесе, если разобраться с их семантическим оформлением, представляют собой не что иное, как фигу-



**Рис.81. Объёмные подвески-«коньки» (изображения плывущего ящера-«коркодила»). Продукция плёсских ювелиров. Рис. автора.**

ру плывущего водяного дракона. Корпуса всех подвесок обрамлены идеограммой воды. Над водой возвышается голова и шея с гривой (как на древних ковшах). Обращает на себя внимание и то, как у одной из плёсских фигурок-подвесок обозначены кольцевидные уши: при развороте анфас мы тотчас узнаем образ дракона с вышеупомянутых гончарных клейм и писала из местной археологической коллекции (рис. 81).

В целом на территории Верхнего Поволжья найдено множество зооморфных подвесок, в том числе так называемые «коньки» не с одной, а с двумя головами. Последние характерны и для других обширных финских территорий. Достаточно привести в пример пермских ящеров, которые, по свидетельству Б.А. Рыбакова, также иногда изображались двухговыми в связи с мифологическим сюжетом восхода и захода солнца. Для сравнения, фигурки двухголовых птиц, по свидетельству Е.А. Рябиной и Л.А. Голубевой, среди шумящих подвесок встречаются крайне редко<sup>91</sup>.

Что же касается «коньков», то внешний облик и семантическое их оформление чаще всего вновь выдают в них изображение двуглавых ящеров. Так плоские двуглавые «владимирские коньки» орнаментированы почему-то символами воды (хотя, казалось бы, кони семантически связаны с небом и должны быть, с таким случае, отмечены небесной символикой). Морды их завершаются характерным для ящеров расширением, уши зачастую обозначены завитками, а грива напоминает гребень и тянется вдоль всего туловища (рис. 82). Впрочем,

это касается и одногла-  
вых плоских «коньков»,  
также являющихся,  
на наш взгляд, не чем  
иным, как изображени-  
ем «зверя-коркодила»,  
то есть ящера; часть та-  
кого конька обнаружена  
в ритуальном комплекте  
одного из плесских ран-  
несредневековых погре-  
бений.

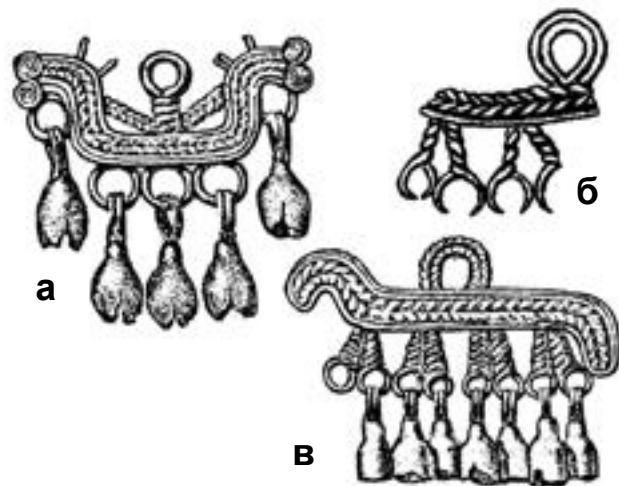
Остается выяснить,  
почему же в плёсских  
древностях божество  
Преисподней настолько

часто (и, пожалуй, преимущественно) предстает именно в образе яще-  
ра, а не иного существа из приведенного А. Голаном перечня (мед-  
ведь, волк, лев и т.д.)<sup>92</sup>.

Причина, возможно, кроется в неразрывной связи древних плесян с  
«большой водой», что так роднит их, например, с жителями древнего  
Новгорода, оставившего целую галерею «портретов» ящера. «Бытие  
определяет сознание». Сама близость большой воды – будь то река  
Волга, Волхов или озеро Ильмень – придавала образу жизни не только  
определенную хозяйственную, но и вполне ощутимую мировоззренче-  
скую специфику.

Вот интересный эпизод из былинного сборника Кирши Данилова,  
акцентированный фольклористом В.А. Смирновым. Отправляющегося  
в Новгород волжского купца Садко река Волга просит передать по-  
клон Ильмень-озеру:

«А и гой еси, удалой добрый молодец!  
Когда приедешь ты во Новгород,  
А встань ты под башню проезжую,  
Поклонися от меня брату моему  
А славному озеру Ильменю»<sup>93</sup>.



**Рис.82. Плоские подвески-«коньки»:**  
**а, в – из владимирских курганов**  
**(по А.С. Уварову); б – из Плёса**  
**(рис. автора).**

В представленном сюжете фольклорист совершенно справедливо усматривает «некую» (а с учетом новых наработок, вполне понятную) сакральную связь<sup>94</sup>. Связь архаичную, традиционную, что как раз и согласуется с тем, насколько часто божество Преисподней в Плесе изображалось именно в виде водяного драконоподобного существа, хозяина водного мира.

Более того: вполне очевидно, что в сборнике Кирши Данилова уже само упоминание великой русской реки зачастую приобретает вполне ощутимое сакральное звучание. Как правило, Волгу сказители не называют просто так, походя, небрежно. Они называют ее с уважением, величают: «славная Волга река», «матушка Волга», «матка Волга»<sup>95</sup>. Те же мотивы священной реки – а также жертвоприношений воде – не менее отчетливо звучат и в народных песнях Верхнего Поволжья («Посеяли девки лен...», «Из-за острова на стрежень...»), в заговорах и календарных обрядах<sup>96</sup>.

Разумеется, не только жители Плёса или Новгорода, но и в целом большинство русского средневекового населения должно было сохранять мифологический образ Хозяина вод, поскольку почти все поселения возникали на берегах водоемов. Даже относительно молодой город Иваново представляет интересный материал на эту тему. Я.П. Гарелин писал:

«Существовало еще, по мнению ивановцев, в больших реках водяное страшилище – чудо-юдо-рыба-рак, бесформенное, потому что фантазия даже затруднялась придать образ этому чудовищу – согласились только в одном, что этому чудовищу подчинено всё живущее в воде»<sup>97</sup>.

Вряд ли можно считать, что ящер-коркодил в глазах жителей средневековой Руси представал только злым демоническим существом, объектом всеобщей боязни. Нет, он был не только хорошо известен, но и любим. В противном случае не было бы такого количества его изображений. Из письменных же источников мы узнаем, что сравнения с ним могут быть лестны даже для князей. Так о прославившемся на рубеже XII–XIII веков князе Романе Волынском, объединившем юго-западные русские земли и распространившем свое влияние вплоть до Киева, в Галицко-Волынской летописи говорится в превосходных тонах: он





*Рис.83. «Яга-баба едет с коркодилом драться...»  
Лубок XVIII века.*

бросался на язычников (врагов – П.Т.) как лев, неистовствовал, словно рысь, нес разрушения, как коркодил...»<sup>98</sup>.

Сам термин и понятие «зверь-коркодил» (хозяин подводного мира) сохранились, как минимум, до XVIII века. Об этом может свидетельствовать лубочная (а значит, народная, всем понятная) картинка «Баба Яга едет с коркодилом драться...» (рис. 83). Интересен здесь облик «соперника» (а на самом деле, сексуального партнёра, о чём свидетельствует и надпись) Бабы Яги. Он изображен с характерной гривой по спине, драконьими передними лапами, но с лицом длиннорядого старика и нижней частью туловища то ли волка, то ли собаки, то ли медведя. Будто бы специально на картинке получился собирательный образ, составленный из различных ипостасей Велеса<sup>99</sup>! Под фигурой «коркодила» изображена водная стихия и корабль.

Нельзя не упомянуть, на наш взгляд, и одно современное странное и загадочное свидетельство. Оно, возможно, каким-то образом связано с

рассматриваемым мифологическим героем. Летом 1991 года плёсский рыболов-любитель Е.В. Гурьев видел в Волге необычное животное, примерно четырехметровой длины, похожее на змею. Согласно описанию, «голова этого речного чудища больше похожа на пороссячью морду, только меньших размеров. Тот же лоб, пяточок. Если смотреть на существо сзади, когда оно уплывает, то задняя часть напоминает крокодилий хвост. Жаль только, не удалось рассмотреть, лапы у него или плавники»<sup>100</sup>.

Приведенное описание обнаруживает просто поразительное сходство со средневековыми изображениями «коркодила»! Как знать, не сохранилась ли в волжских глубинах реликтовая особь некогда существовавшего биологического вида, который послужил прототипом мифологического образа? Каким бы фантастичным ни показалось это предположение, оно не может быть исключено. Во-первых, нам хорошо известен был сам свидетель-рыболов. Загадочное «нечто» он действительно видел, а не нафантазировал. Кроме того, вряд ли где-нибудь он мог точное описание вычитать, поскольку древней историей не увлекался и никакой литературы в этом роде не читал.

Во-вторых, есть и другие аргументы в пользу наличия живого прототипа мифологического дракона (или, во всяком случае, в пользу относительно недавнего его существования). Сбором письменных сведений на эту тему занимался Б.А.Рыбаков, который, между прочим, однажды заметил: «Современная зоология плохо помогает нам в поиске прообраза ящера»<sup>101</sup>. Академик привел отрывок из российских записей австрийского посланника Сигизмунда Герберштейна (первая половина XVI века):

«Там и ныне очень много идолопоклонников, которые кормят у себя дома, как бы пенатов, каких-то змей с четырьмя короткими лапами на подобие ящериц с черным и жирным телом, имеющих не более трех пядей в длину и называемых гивоитами (животными? – П.Т.). В положенные дни люди очищают свой дом и с каким-то страхом, со всем семейством благоговейно поклоняются им, выползающим к поставленной пище. Несчастья приписывают тому, что божество-змея было плохо накормлено». Сказанному вторит и псковская летопись:

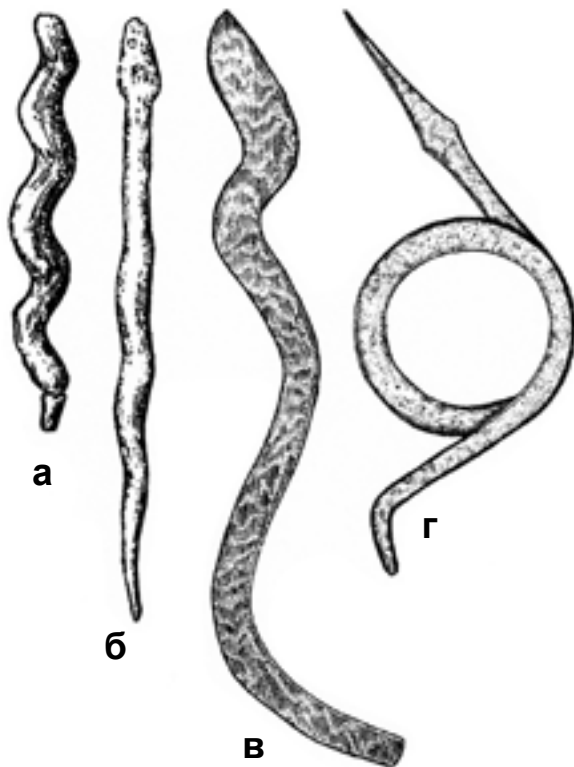
«В лето 1582 ...Того же лета изыдоша коркодили лютии зверии из реки и путь затвориша; людей много поядоша. И ужасошася людие и молиша бога по всеи земли. И паки спряташася, а иних избиша»<sup>102</sup>.

**Щука.** Для жителя побережья большой реки не может не быть близким известный по русским сказкам образ волшебной рыбы. В сборнике А.Н. Афанасьева мы находим сюжеты, в которых щука помогает герою в получении жизненных благ («По щучьему велению»). «Рыба – золотое перо» обеспечивает царю продолжение рода, даруя царице приплод. Щука, наконец, обладает даром возрождения, и прямо с костра, где ее уже зажарили, прыгает обратно в воду и оттуда говорит с людьми человеческим голосом («Диво»)<sup>103</sup>.

Волшебная сказка, как известно, отражает мифологические воззрения народа, и от нее, в этом отношении, легко перебрасывается мостик к персонажам известных эпосов. В эпосе «Калевала» мы находим сюжет, связанный с тем, что один из главных героев ловит щуку. Он получает такое задание – как считается, из разряда невыполнимых, однако, совершая подвиг, с работой справляется<sup>104</sup>. Главная трудность заключается в том, что эпическая щука-«собака» водится «в Туонелы потоках темных, в глубоких водах Маны», то есть в Преисподней. Она опасна, обладает страшной демонической силой. В эпосе в борьбу с ней вступает также небесный орёл. Здесь становится понятным, что происходит обычный для средневековой мифологии поединок Верха и Низа, и щука, таким образом, предстаёт в качестве символа Преисподней, в качестве образа хозяина Подземно-подводного мира.

Та же картина наблюдается и на другой, восточной оконечности финно-угорского мира. У хантов мифологическая щука рассматривается как «олицетворение нижних вод», то есть самых глубин Низа. Об этом пишет А.В. Головнёв, показывая, насколько материальное благополучие хантов зависит от рыболовства<sup>105</sup>. До сих пор и на Русском Севере распространён образ хозяйки реки – большой щуки. Она, заметим, обитает в самом глубоком из омутов, где «нет дна».

В древнерусском Плесе изображение щуки мы видим на двух гравированных камнях, описание которым дано в первой главе. В общей композиции туловище рыбы совпадает с символикой воды, опоясывающей замкнутое пространство «нашего» мира, выступая, таким обра-



**Рис.84.** «Змейки»,  
сопровождаявшие умерших в  
иной мир: а, б – в эпоху мезолита  
(Оленеостровский могильник,  
по Н.Н. Гуриной);  
в, г – в раннем средневековье  
(Сарское городище  
и владимирские курганы,  
по Л.А. Голубевой).

зом, в качестве символа мира внешнего (потустороннего). Аналогичная картина наблюдается и на ранее упоминавшемся камне из Старой Рязани. Ту же композицию видим и на скандинавских рунических камнях; она характерна для обширных территорий финского мира и всего средневекового севера в целом.

Интересным нюансом во всех этих примерах представляется непомерная длина щучьего туловища. И здесь образ рыбы семантически сопрягается ещё с одной ипостасью многоликого Чернобога европейской мифологии: змеёй, или змеем.

**Змея.** В карело-финском эпосе рассмотрим сюжет путешествия земного героя Лемминкяйнена в потусторонний мир, где герой почтил вниманием всех его обитателей. Но он оставил без внимания никчемного пастуха Похъёлы. Тот в отместку убил его с помощью змеи, применив её в качестве копья («трости») <sup>106</sup>. Обратим внимание на контекст:

Похъёлы старик ослепший,  
Встав у Туонелы потока...  
Взял он словно трость из моря,  
Из воды змею приподнял,  
Её в сердце он вонзает,  
Лемминкяйнену сквозь печень... <sup>107</sup>

Похъёлы старик ослепший,  
Встав у Туонелы потока...  
Взял он словно трость из моря,  
Из воды змею приподнял,  
Её в сердце он вонзает,  
Лемминкяйнену сквозь печень... <sup>107</sup>

Во-первых, в сердце и при этом сквозь печень означает снизу вверх, то есть из Нижнего мира. Во-вторых, заметим, что змея, как и щука-собака, также обитает в подземной реке и также смертельно опасна для жителей земли: она отправляет их напрямик в Нижний мир. И здесь эпический герой-охотник ничем не отличается, например, от эпического героя-князя, вещего Олега: последнего также препроводила на тот свет змея.

Известная исследовательница североевропейской культуры Е.А. Рыдзевская предлагает новые примеры подобного рода. В норвежской саге об Орвар-Одде вещунья предсказала герою смерть от укуса змеи, которая выползла из черепа его коня. Похоже дело обстояло в сербской сказке о султани и его коне, а также в английских и немецких преданиях. Исследовательница заключает, что история с укусом змеи является не фактом, а лишь кочующим из мифа в миф сюжетом<sup>108</sup>. И в «Калевале», что немаловажно, последними словами пораженного Лемминкяйнена было сожаление о том, что он не знает заклинаний от змеиного укуса. Во всех случаях – подведем итог – не важно, по какой причине умирает эпический герой, важно, что хозяин Преисподней препровождает его в царство мертвых, обернувшись змеей.

Приблизить описанные северо-западные и западные европейские средневековые реалии к нашему региону не составляет большого труда. Можно даже сразу привести более древние примеры, дабы не соблазниться мыслью о заимствовании русских традиций извне или об искусственной привязке аналогий. Так, средневековая мера, равно как и марийцы, обитатели соседних с Плёским Поволжьем земель, в могилу с погребенным клали змейку-проводника, вырезанную из металлического листа. Фигурка змеи, хоть и не металлическая, а косяная, обнаружена в захоронении эпохи неолита в нашем регионе (Сахтышский археологический комплекс), а более древние аналоги восходят ещё к эпохе мезолита (рис. 84). Налицо, таким образом, глубокая мифологическая традиция, которая нашла отражение и в городской древнерусской культуре. Её истоки нужно искать в той единой пракультуре, которая объединяла население огромных территорий в эпоху палеолита, и, например, вместе с переселенцами попала в Америку, где и сохранилась у коренных народов. Потому и в орнаментике



**Рис.85. Изображение  
Змея – хозяина  
Подземного мира у индейцев  
Северной Америки. Оджибва.  
По Ла Ван Мартинью.**

индейцев часто фигурирует змея (или змей) как хозяйка (хозяин) подземного мира (рис. 85)<sup>109</sup>.

Теперь вновь вернемся к плёсскому змеевику и к змеевикам в целом, которые получили название по характерным изображениям на оборотной стороне: головы змей указывают на оборотную сторону как на Преисподнюю. Змеевики использовались ещё в Древнем Риме в качестве одного из инстру-

ментов для постепенного внедрения христианства, поскольку изображения на аверсе и реверсе были связаны с новой и старой верой. Разумеется, население древнерусской провинции вряд ли воспринимало тыльные изображения змеевиков в русле античной мифологии, даже если вещь изготавливалась по древнейшим иностранным образцам. А значит, оно увязывало их с иным, более близким им персонажем.

В самом деле, общепринятая трактовка изображения на оборотной стороне как головы Медузы Горгоны вовсе не представляется убедительной. Во-первых, не факт, что голова именно женская. С бородой и усами, например. Вместо змеиных голов зачастую на змеевиках присутствуют головы драконы (с большими ушами и чем-то вроде бороды), что опять-таки не вяжется с Медузой Горгоной как таковой. Во-вторых, есть образцы, где среди змей (драконов) вместо головы присутствует человеческая фигура, и скорее не женская, а мужская, и даже фаллическая. Всё это – божественный Низ, мир Велеса, обозначенный его, Велеса, зооморфной символикой.

Есть варианты, где христианскому символу на лицевой стороне противопоставлено знакомое нам антропоморфное мировое древо на оборотной, но ветки древа, опять-таки, завершаются змееголовыми символами Преисподней (рис. 86). Что это, как не древо Нижнего мира? Наконец, в мастерских при соборах, вероятно, стали со временем разрабатываться и нарочито христианизированные варианты, где в центре «змеиного гнезда» помещен, по версии Т.В. Николаевой, лик

Феодора Стратилата, «освобождающего христиан от беса» (читай: от Велеса), и на оборотной же стороне присутствует христианский текст<sup>110</sup>. Но в древнерусской провинции, судя по археологическим данным, излишне христианизированные варианты популярностью не пользовались.

В виде змеиных голов в раннем средневековье часто оформлялись концы металлических разъёмных браслетов. Много подобных встречено в малых городах: в Плесе, Москве, Слободке, Ярополче и т.д. Головы могли быть и очень стилизованные, и вполне детализированные (рис. 76). Во втором случае может впечатлить и даже насторожить многообразие вариантов – если бы не тот факт, что все варианты имеют прямое отношение к одному и тому же семантическому истоку.

И вновь в оформлении браслетов наблюдается свободная заменяемость змеи и «змия»-дракона. Так, если рассмотреть два уникальных в своём роде плёсских образца стеклянных браслетов, то можно заметить, что место спайки двух концов оформлено в виде соединенных носами голов гривастого водяного «коркодила»<sup>111</sup>. Дракон угадывается также и на металлических (прежде всего цельнолитых) браслетах, древнерусских и финских, а на одном из экземпляров отчетливо просматривается даже львиная голова (рис. 76, ж).

**Лев.** Ещё одна ипостась Велеса, характерная для эпохи раннего средневековья. Такую трактовку мы уже допускали (но только допускали) в своих отдельных публикациях, посвященных и «очковидным» гончарным клеймам, и височным кольцам с «головой хищника». Надо ли в свете всего вышесказанного вновь констатировать свободную за-



*Рис.86. Древо Нижнего мира на оборотной стороне змеевика. Суздаль. По М.В. Седовой.*

меняемость образов одного и того же божества? Требуются здесь, видимо, только пояснения в связи с предпосылками появления изображений диковинного для русских лесов льва в культуре малого города.

Уже в раннем средневековье, во время расцвета русских княжеств в конце XII – начале XIII веков и расширения их международных контактов, в декоративно-прикладном искусстве Владимиро-Суздальской Руси, чаще всего, так сказать, «на государственном уровне», наблюдается постепенная частичная замена популярного в народе «коркодила» львом. Причина кажется очевидной: формирующийся аппарат государственной власти усиленно внедряет христианскую идеологию. Лев же в данном семантическом смысле более характерен, как указывает А. Голан, именно для христианской (а ранее – для греческой) мифологии<sup>112</sup>. Львы появляются на стенах белокаменных соборов (Дмитровский собор г. Владимира). Видимо, под их лапы стилизованы нижние части полуколонн. Однако эти изображения не могут служить прямым поводом для констатации активной смены русского политеизма христианством. Они используются пока ещё в контексте языческого мировоззрения.

Рассмотрим, для начала, новгородскую костяную поделку – наконечник ремня (или накладку) в виде головы льва анфас (рис. 87, а). А.В. Арциховский заметил, что он отдаленно напоминает маски владими́ро-суздальских рельефов. Но в изделии вполне угадывается всё тот же ящер: по меткому замечанию А.В. Арциховского, «гротескность изображения усилена всемерно»<sup>113</sup>.

В малых городах Волго-Клязьминского междуречья, образ «кошачьего хищника», как свидетельствуют артефакты, по-настоящему стал утверждаться уже позднее, в эпоху развитого средневековья, когда в провинции приживалось христианство, переосмысленное на «народный лад» (по-язычески). Внимание исследователей в этом отношении мог бы привлечь костяной наконечник ремня из слоя XIV–XV веков с территории плёсской крепости (рис. 87, б). Наконечник зооморфный, напоминает львиную морду с настенных рельефов владимирских соборов, и, может быть, демонстрирует сходство с ними даже большее, чем новгородский аналог. А между тем, нельзя забывать, что наконечники ремней в мужских костюмах имели вполне определённую символику,

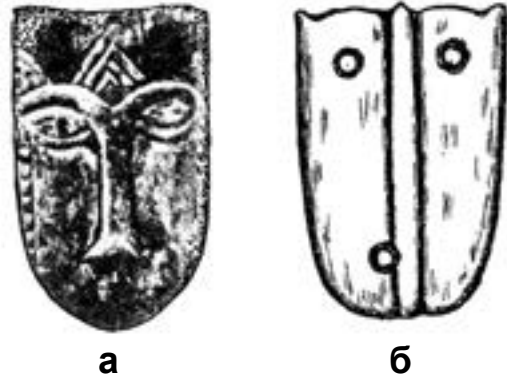


и символику такую, что попытка увязать её с христианством могла быть сочтена за богохульство.

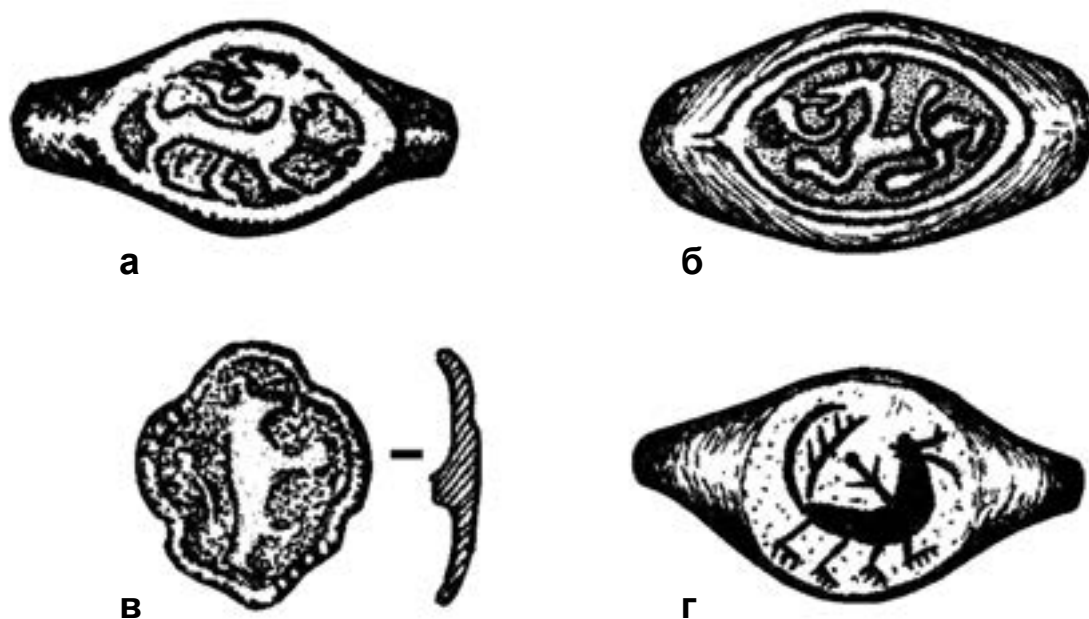
Никак не связаны с христианством и другие тематические изображения из плёсской крепости. Хищник выгравирован на щитке перстня-печатки, и такие кольца символизировали скорее богатство, идею собственности, но уж никак не религиозную принадлежность. Учтём также, что, в контексте общей символики костюма, перстень находился ниже пояса, в зоне Нижнего мира. А потому совершенно логичным смотрится, например, изображение ещё одного, похожего хищника, на поясной накладке из воинского парадного убора.

В то же время, есть необходимость заострить внимание на оригинальном рисунке очередного плёсского перстня. Здесь обозначен целый мифологический сюжет: человек едет верхом на звере. Точнее, похожее на человеческую фигуру мировое древо с солнцем на макушке стоит на спине обратившегося зверем хозяина Нижнего мира. Сюжет перекликается с композициями домонгольских шумящих подвесок – двуглавых и одноглавых коркодилов («коньков»). Перстень датируется началом XVI века, но вот определить, что за зверь выгравирован средневековым мастером в данном случае, просто невозможно: на раннесредневекового «коркодила» он похож даже больше, чем на характерного для более поздней эпохи геральдического хищника (рис. 88, г).

**Медведь.** Еще один символ, обозначающий Нижний мир в вещественных памятниках малого города домонгольской Руси. Медведь предстает одной из самых распространенных семантической фигур как для всего протофинского и финского мира эпохи средневековья, так и для Руси и Центральной России вплоть до сего времени. Пе-



**Рис.87. Образ хищника (льва?) на костяных поделках:**  
**а – из Новгорода (прорисовка по фотографии);**  
**б – из Плёса (рис. автора).**



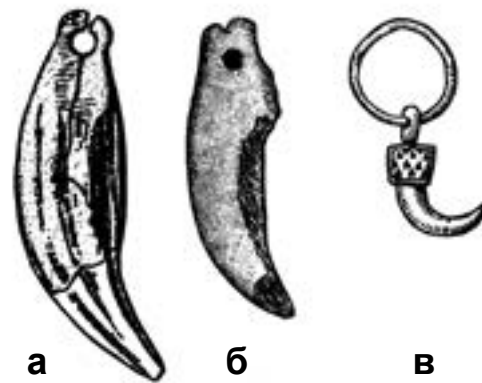
*Рис.88. Перстни и ремённая накладка (в) из плёсской крепости.  
Рис. автора.*

речень примеров может быть очень внушительным. В житии Сергия Радонежского известен сюжет о том, как Сергей приручил медведя, что символически должно было означать победу христианства над язычеством. Известны случаи изображения дьявола с медвежьей мордой (а в Верхнем Поволжье они не редки)<sup>114</sup>. В русских, марийских и удмуртских сказках медведь предстает защитником всех лесных жителей. Он выбирает себе невест из мира людей, подобно сказочному Змею, Кощею или Водяному царю, держит их в своём жилище (в своём мире), не выпуская на волю. Сказочный медведь может появиться как из леса, так и из подводного мира («Царь-медведь»), и он же оказывает помощь людям, в том числе и бегущим с того света<sup>115</sup>.

В рассматриваемом нами контексте этот образ попадает даже в классическую литературу. Вспомним сон Татьяны из поэмы А.С. Пушкина «Евгений Онегин». В сезон гаданий (древние обрядовые велесовы дни) Татьяна желает увидеть суженого-ряженого. Во сне она совершает волшебное путешествие к нему, в иной мир, а на границе миров ее встречает именно медведь<sup>116</sup>. Он помогает ей преодолеть границу – символическую водную преграду – и затем провожает и даже несёт в дом суженого...

Как известно, знаки медведя, специфические амулеты, пользовались чрезвычайной популярностью среди волжско-финского и древнерусского населения региона. Это прежде всего подвески из просверленных медвежьих клыков и когтей, что довольно часто встречаются на селищах и в курганах Владимирского ополья, в малых городах Верхнего Поволжья. В Плесе такой атрибут встречен на Холодной горе<sup>117</sup>. Популярность их в раннем средневековье возросла настолько, что в начале II тысячелетия н.э. вошла в обиход новая форма: уменьшенная металлическая копия (рис. 89)<sup>118</sup>.

Если же обратиться к иконографии образа (по материалам малого города), то, прежде всего, отметим, что в средневековых изобразительных стилизациях вид медвежьей морды чем-то напоминает и драконью, и львиную. Но с точки зрения семантики это, как уже говорилось, особой роли не играет. Среди находок, имеющих отношение к раннесредневековой провинции и приводимых И.И. Дубовым в его специальном исследовании, подвеска из сельского Нармонского могильника современной Татарии (изначально земли, заселённые марийцами). Ее отличает очень выразительная орнаментальная композиция, помещенная на туловище медведя и раскрывающая (в очередной раз) семантическую сущность образа. Здесь мы видим солнце, которое, однако, находится не в небе, а в Нижнем мире. Нижнюю границу обозначает прерывистый изгиб, который может трактоваться как гора с «дырой»-входом в Преисподнюю, в обители Божества. Контур горы повторяет изгиб всего медвежьего тела (сам зверь здесь, таким образом, – некое воплощение Преисподней). Вверх, к входу, ведет лестница, а вниз от него – плетенка (символ



**Рис.89. Подвески с «медвежьей» символикой:**

***а – с финского селища Унорож под Костромой***

***(по С.И. Алексееву);***

***б – из малого города Усть-Шексна (по И.И. Рыкуновой, А.Н. Рыкунову, Л.М. Иванову);***

***в – из кургана под Плёмом (по Е.А. Рябинину).***



**Рис.90. Подвеска-медведь с обозначением солнца в Нижнем мире. Нармонский могильник. Татария. По И.В. Дубову.**

воды), ниже которой уже находится и сам солярный знак (рис. 90)<sup>119</sup>.

Таким же отчетливым символом Нижнего мира, его хозяином, медведь предстает и на плёсской находке. Один из вышеописанных гравированных камней на лицевой стороне несёт изображение картины мира, а на оборотной – голову медведя, видимо, в качестве знака «оборотной

стороны» мира (как «дно» змеевиков) (рис. 54, б)<sup>120</sup>.

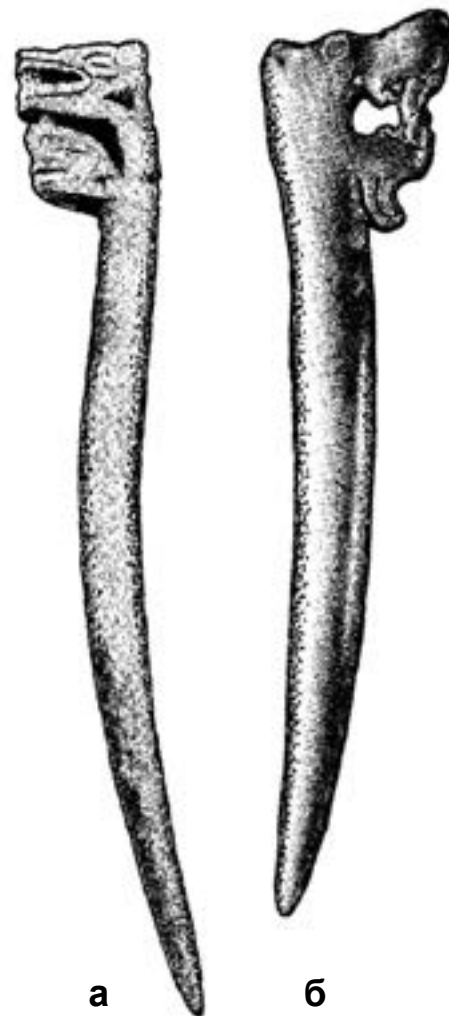
Рассмотрев вышеперечисленные образы Хозяина Преисподней в провинциальной городской среде, мы, с известной осторожностью, склоняемся к мнению о наличии здесь определенных приоритетов. Чаще всего Велес представляется в виде змея-дракона или медведя. Исследование на эту тему проводила в своё время Н.Н. Чеснокова. Её вывод звучит так: «оба основных образа – «медведя» и «ящера», видимо, имеют единую семантическую природу»<sup>121</sup>.

Нам причина такой избирательности в древнерусской провинции не кажется слишком таинственной. Ведь данные образы восходят ещё к пракультурам охотничьих народов Евразии, а сохранились они благодаря тому, что и в раннем средневековье, как и в эпоху камня, пищу провинциалу по-прежнему в изобилии давали лес и река. Если же обратить внимание, например, на искусство коренных американцев (некогда – переселившихся в Америку носителей упомянутой пракультуры), то и здесь, на Аляске, мы находим то фигурки «залегшего» змея-медведя, то знакомые нам зооморфные резные остря, зачастую атрибутируемые коллегами-археологами как костяные писала (когда рассматриваются русские городские древности) (рис. 91)<sup>122</sup>.

Завершая представление многообразия тех портретов, в которых жителю малого города виделось излюбленное их божество Нижнего мира, хотелось бы подчеркнуть два важных момента. Во-первых, мы

представили только те ипостаси божества, которые основательно (документально) увязываются с культурой именно малого города Древней Руси. Мы исключили, например, волка, – хотя он, безусловно, также входит в «русский список».

Во-вторых, совершенно необходимо ещё раз подчеркнуть, что все эти образы Велеса, без исключения, (а равно и те, что пока не нашли отражения в древностях раннесредневековых малых городов) фигурируют в ранних и поздних неклирикальных письменных памятниках преимущественно как добрые по отношению к человеку, как приносящие пользу – при условии ответного к ним уважения. Велес древнерусских летописей обеспечивал жизненное благополучие и рассматривался в качестве дарителя богатств. В образе водяника – «коркодила» он предоставлял в распоряжение жителей побережья богатства рек и озер. Как хозяин лесных угодий – медведь – он приносил удачу на охоте и при сборе грибов, ягод, меда диких пчел, охранял домашнее стадо при господствовавшем до недавнего времени лесном скотоводстве. С тем же божеством связан древний финский культ бобра<sup>123</sup>, а также сказочный и былинный образ помощника – волка и собаки. Даже проводница на тот свет – змея, судя по этнографическим материалам северных и некоторых центральных губерний, рассматривалась



**Рис.91. Зооморфные острия (детали ловушек на пушного зверя): а – с Аляски (по Ф. де Лагуна); б – из Новгорода (прорисовка с фотографии).**

в качестве своеобразного дворового или домового духа, а ее убийство вело к несчастьям («со двора – быть беде, а во двор – к радости»)<sup>124</sup>.

Давая всё для благополучной жизни человека, Велес же считался создателем и самого человека и отвечал за продолжение рода человеческого. С этим связана и его фаллическая символика, которая фигурирует не только в археологических материалах, не только в провинциальных гаданиях на суженого-ряженого и свадебных обычаях, но даже и в церковных ритуалах. Пасхальный кулич в окружении крашенных яиц, символ древнего, дохристианского главного праздника весны, связан с идеей весеннего пробуждения плодоносящих сил природы, а точнее, возрождения плодородия именно велесовой сферы макрокосма (земли, леса и т.д.). Уместно вспомнить, в связи с этим, и сказочную «рыбу-золотое перо», приносящую плодородие, а также щуку – охранительницу от болезней, то есть защитницу человеческой жизни, что отметила в своём этнографическом исследовании С.И. Дмитриева<sup>125</sup>.

Велес, наконец, принял образ святого Николы в христианстве. Он сохранил за святым функции бога-«угодника», отвечающего за все «угодья» окружающего мира, что сделало Николу любимым в народе святым. Об этом еще в XVII веке писал автор «Новой всеобщей архонтологии» Людвиг<sup>126</sup>. Ему вторят и многие современные исследователи; в частности, Н.Г. Порфиридов, определив патрональные изображения в средневековой русской каменной пластике и обратив внимание на изображения св. Николая, еще раз подчеркнул традиционное восприятие его как заступника людей от всех бед<sup>127</sup>. Подобная христианизация хозяина Нижнего мира произошла и у многих других европейских народов. Она, безусловно, состоялась и в Новом свете, где сегодня, например, можно услышать фамильярное название дьявола: «Old Nick».

Магические функции Велеса, таким образом, касались едва ли не всех сторон жизни человека средневековья, что нашло отражение в большой массе письменных и вещественных источников, подробный разбор которых, впрочем, выходит за рамки нашего исследования, посвященного малому городу Древней Руси. Нам же просто становится понятным, почему даже в том относительно небольшом собранном на

сегодняшний день объеме материалов, которые характеризуют духовный мир горожан-провинциалов, впечатляющая доля источников оказывается связанной именно с культом бога Преисподней.

---

<sup>1</sup> Голан А. Миф и символ. С. 205–220.

<sup>2</sup> Дубов И.В. И поклоняешься идолу камени... С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 83.

<sup>4</sup> Владыкин В.Е. Языческие святилища удмуртов // Полевой симпозиум. 1996. С. 19. Луппов П.Н. Христианство у вотяков. Вятка, 1892.

<sup>5</sup> Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 21. Интересно, что к таинственному божеству может иметь отношение знаменитая графская фамилия Шереметевых. Во второй половине XV века один из основателей рода, князь Андрей, находился на воинской службе и, воюя на Вятке, в Перми или на «казанской украине» с черемисами, мог получить за доблесть, бесстрашие, может быть, некое демоническое воздействие на врага это даже не прозвище, а скорее почётный титул: Керемет. Термин искажился для удобства произношения в русской речи, а потомки Андрея Шеремета стали Шереметевыми. Во 2 пол. XV в. христианизация населения Волго-Клязьминского междуречья – «Казанской Украины» – ещё не была завершена, и рассматриваемый термин мог быть напрямую связан с верованиями и обрядовыми действиями русского (бывшего финского) населения региона. // Травкин П.Н. Установление православия в Восточной части Волго-Клязьминского междуречья (XIII–XVII вв.). // Краеведческие записки. Иваново, 1995. Выпуск 2. С. 8–15.

<sup>6</sup> Макаров Г. Жертвоприношение // «Огонек», 1995. № 45.

<sup>7</sup> Ерофеева Е.Н., Травкин П.Н., Уткин А.В. Кочкинский грунтовый могильник // АиЭМК. Йошкар-Ола. 1988. С. 110.

<sup>8</sup> Калевала. С. 532.

<sup>9</sup> Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 127.

- <sup>10</sup> ПВЛ. С. 191.
- <sup>11</sup> Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. М., 1985. С. 66.
- <sup>12</sup> Миронова В.Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде // КСИА. М., 1961. Выпуск 61. С. 215. Следует заметить, однако, что символ мирового древа участники ритуала могли водружать уже после жертвоприношения, на его засыпанных остатках.
- <sup>13</sup> Мириманов В.Б. Искусство и миф. С. 12–13.
- <sup>14</sup> Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство... С. 91–92, 219–223; Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997. С. 94–120.
- <sup>15</sup> Калевала. С. 510.
- <sup>16</sup> Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 106–118.
- <sup>17</sup> Травкин П.Н. Отчёт Плёсской археологической экспедиции о раскопках в г. Плесе и на Пеньковском городище Приволжского района Ивановской области в 1995 году // Архив ИА РАН. Р-1. С. 21.
- <sup>18</sup> Макаров Н.А. Русский Север: таинственное средневековье. М., 1993. С.130.
- <sup>19</sup> Голан А. Миф и символ. С. 210.
- <sup>20</sup> Макаров Л.Д. О древнерусских культовых постройках Вятской земли // Полевой симпозиум. С.55.
- <sup>21</sup> Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Городище у д. Бабушкино // Чагодощенская земля: культура, история, люди. Вологда, 2004. С. 6.
- <sup>22</sup> Седова М.В. Работы во Владимире // Археологические открытия 1993 года. М., 1994. С. 92–93.
- <sup>23</sup> Седов В.В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде. С. 20–28.
- <sup>24</sup> Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию. Смоленск, 2003. С. 314–315.
- <sup>25</sup> Ахмед ибн Фадлан о руссах. // Хрестоматия по истории СССР. М., 1937. С. 21.
- <sup>26</sup> Луппов П.Н. Вотская языческая религия. //Памятники Отечества. М., 1995. Вып. 33. С. 20.
- <sup>27</sup> Башенькин А.Н. Исследования Северорусской экспедиции в бассейне р. Мологи. //Археологические открытия 1996 года. М., 1997. С. 24.
- <sup>28</sup> Данилов О.В., Макеев И.В. К вопросу об изучении зооморфных изображений на территории марийского Поволжья // Этнические и социальные процессы у финно-угров. Йошкар-Ола, 1987. С. 9.
- <sup>29</sup> Травкин П.Н. Отчёт Плёсского отряда Верхневолжской экспедиции ИА АН СССР о раскопках Плёсского и Пеньковского городищ в Приволжском районе Ивановской области в 1994 году. // Архив ИА РАН. Р-2. С. 32–33.
- <sup>30</sup> Травкин П.Н. Там же. С. 36–37.
- <sup>31</sup> Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И. К вопросу о мировоззрении древнего населения Прикамья и Урала. // Полевой симпозиум. С. 67.



- <sup>32</sup> Данилов О.В., Макеев И.В. К вопросу об изучении зооморфных изображений. С. 9.
- <sup>33</sup> Травкин П.Н. Зооморфная поделка с Микшинского селища. // СА. М., 1991. № 1. С. 267–268.
- <sup>34</sup> ПВЛ. С. 197.
- <sup>35</sup> Так лось или лосиха? Применительно к домонгольской Руси, по-видимому, выбор зависел от конкретной ситуации. Более понятным всё могло выглядеть в эпоху неолита: с Нижним миром сопряжён образ медведя, с Верхним – лосихи, о чём красноречиво свидетельствуют находимые при раскопках остатки ритуалов и многочисленные скульптурки животных. В дальнейшем последовали изменения, связанные, видимо, с процессом сложения классов, со стадией военной демократии, когда на сцену выходили обычно два мужских божества, два антипода. Так Небесную Богиню постепенно начал сменять Верховный Бог. Для лесных же охотников (а таковыми периодически становились даже горожане Древней Руси) трансформация божественного образа явно затянулась. Потому и исторические сведения неоднозначны. См.: Рыбаков Б.А. Новые данные о культуре небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57–63; Никитин А. Хождение за три моря Афанасия Никитина. М., 1980. С. 67.
- <sup>36</sup> Вавилова М.А. Крестьянский календарь Кадниковского уезда Вологодской губернии. // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С. 125.
- <sup>37</sup> Травкин П.Н. Отчёт о раскопках Пеньковского городища и плесского раннесредневекового посада в Приволжском районе Ивановской области в 1997 году. // Архив ИА РАН. Р-1. С. 8–10.
- <sup>38</sup> Смирнов В.И. Народные гадания в Костромском крае. Кострома, 1927. С. 27.
- <sup>39</sup> Макаров Н.А. Жертвенный комплекс конца XII – начала XIII вв. на Каргополье // КСИА. М., 1987. Вып. 190. С. 76.
- <sup>40</sup> Васкул И.О. Культурные памятники конца I тыс. до н.э. – первой половины I тыс. н.э. на территории европейского северо-востока // Полевой симпозиум. С. 17.
- <sup>41</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. Рис. 14.
- <sup>42</sup> Беляев Л.А. Проблема христианского и языческого в погребальном обряде средневековой Москвы: семантические элементы надгробий XIII–XIV вв. // Истоки русской культуры. МАР. М., 1997. С. 30–31. Нами же указанная особенность обряда была отмечена, в частности, при осмотре нарушенных средневековых захоронений древнего села Яковлевского (ныне Приволжск, территория монастыря).
- <sup>43</sup> Чудинов М. Вось и меря – обитатели Верхней Волги // Мифы древней Волги. Саратов, 1996. С. 278.
- <sup>44</sup> Николаева Т.В. Змеевики с изображением Феодора Стратилата // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 352.
- <sup>45</sup> Бланков Ж. Мелкая пластика Древней Руси: об энколпионе-змеевике // История Руси-Украины. Київ, 1998. С. 82–83; Седова М.В. Ярополч Залесский. М., 1978. С. 119.
- <sup>46</sup> Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. Л., 1987. С. 80–81.
- <sup>47</sup> Кирпичников А.Н. Ладога и ладожская земля VIII–XIII вв. // Труды пятого Международного конгресса славянской археологии. М., 1987. Т. 1. Вып. 2а. С. 107.

- <sup>48</sup> Слово о полку Игореве. С. 60.
- <sup>49</sup> ПВЛ. С. 188.
- <sup>50</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. М.; СПб., 1995. С. 317.
- <sup>51</sup> Мельников П.И. (Андрей Печёрский). Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 69.
- <sup>52</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. С. 154.
- <sup>53</sup> ПВЛ. С. 189.
- <sup>54</sup> Захаров С.Д. Древнерусский город Белоозеро. М., 2004.
- <sup>55</sup> ПВЛ. С. 190.
- <sup>56</sup> Там же. С. 191.
- <sup>57</sup> Там же. С. 47.
- <sup>58</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 254.
- <sup>59</sup> Там же. С. 268–269.
- <sup>60</sup> ПВЛ. С. 66.
- <sup>61</sup> Смирнов В.И. Народные гадания в Костромском крае. С. 44–45.
- <sup>62</sup> Даль В.И., Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т. 4. С. 105.
- <sup>63</sup> Макаров Н.А. Жертвенный комплекс. С. 76–77.
- <sup>64</sup> Гришкина М. Правда о вхождении в Русь. // Памятники Отечества. М., 1995. № 33. С. 44.
- <sup>65</sup> Дубов И.В. И поклоняешься идолу камену... С. 36.
- <sup>66</sup> Голан А. Миф и символ. С. 205.
- <sup>67</sup> В ночь на 25 декабря. О связи этого праздника с божеством Нижнего мира свидетельствует ряд однокоренных слов: Шорик-Йол (новогодний пир у марийцев), Йолло-Пукки (финский Дед мороз), Йомали (имя божества Нижнего мира у бьярмов), ёлка (как дерево Нижнего мира) и т.п.
- <sup>68</sup> Сага об Олаве Трюггвасоне // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия XI–XIV вв. М., 1978. С. 29.
- <sup>69</sup> «Сага о Йомских витязях» // Откуда пошла есть русская земля. М., 1986. С. 619.
- <sup>70</sup> Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 120–133.
- <sup>71</sup> Очевидно, под этим термином следует понимать: распорядитель угождами земли, воды, леса и т.п.
- <sup>72</sup> Жук А.В. Агриков меч (к проблеме протоархеологического сознания) // Историческое сознание: традиции и новации. Ижевск, 1993. Ч. 1. С. 66.
- <sup>73</sup> Наставление отца к сыну // ПЛДР. XIV – середина XV вв. М., 1981. С. 496.
- <sup>74</sup> Бакаев А.М. Древнерусские памятники Александровского района Владимирской области // Проблемы изучения эпохи первобытности. Иваново, 1996. Вып. 3. С. 80; Миронова В.Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде. С. 220–222.
- <sup>75</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. С. 208.

- <sup>76</sup> Травкин П.Н. Отчет о раскопках г. Плеса Приволжского района Ивановской области в 2000 году // Архив ИА РАН. Р-1. С. 8.
- <sup>77</sup> Голан А. Миф и символ. С. 188–220.
- <sup>78</sup> Студзицкая С.В., Кузьминых С.В. Галичский «клад» (к проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии) // Мировоззрение древнего населения Евразии. М., 2001. С. 145.
- <sup>79</sup> Колчин Б.А. Топография, стратиграфия и хронология Неревского раскопа // Труды Новгородской археологической экспедиции. МИА. М., 1956. № 55. С. 91.
- <sup>80</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. Рис. 26–27, 39.
- <sup>81</sup> Леонтьев А.Е. Ростовская подвеска времен Ярослава Мудрого // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1992. Вып. 3. С. 129–130.
- <sup>82</sup> Дубынин А.Ф. О племенной принадлежности населения северной окраины муромской земли // СА. 1966. № 3. С. 67–79; Ouvaroff A. Etude sur les peuples primitifs de la Russie. Atlas. М., 1898. Табл. VII, 40–44.
- <sup>83</sup> Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. М., 1985. Рис. 17.
- <sup>84</sup> Археология Костромского края. Рис. 55.
- <sup>85</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938. С. 70.
- <sup>86</sup> Ставр Годинович // Былины. С. 256.
- <sup>87</sup> Смирнов В.И. Народные гаданья в Костромском крае. С. 48.
- <sup>88</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 36.
- <sup>89</sup> Травкин П.Н. Плесская каменная иконка-оберег // Проблемы изучения эпохи первобытности. Иваново. 1994. С. 87–90.
- <sup>90</sup> Рябинин А.Е. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. Табл. XVIII–XXI.
- <sup>91</sup> Там же; Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров.
- <sup>92</sup> Голан А. Миф и символ. С. 188 и др.
- <sup>93</sup> Древние российские стихотворения. С. 181.
- <sup>94</sup> Литературное краеведение. Иваново, 1991. С. 12.
- <sup>95</sup> Древние российские стихотворения. С. 74, 79–80.
- <sup>96</sup> Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 57 и др.
- <sup>97</sup> Гарелин Я.П. Город Иваново-Вознесенск или бывшее село Иваново и Вознесенский посад (Владимирской губернии). Шуя, 1884. С. 58.
- <sup>98</sup> Цит. по: Riasanovsky N. A History of Russia. New York, 1984. С. 68.
- <sup>99</sup> Этнография восточных славян. М., 1987. Рис. 219.
- <sup>100</sup> Иванова Т. Чудовище в Волге // «Приволжская новь». Приволжск. 8 июня 1991 г.
- <sup>101</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 280.
- <sup>102</sup> Цит. по: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 281.
- <sup>103</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Л., 1983. С. 281.

- <sup>104</sup> «Калевала». С. 229–231.
- <sup>105</sup> Головнёв А.В. *Говорящие культуры*. С. 355
- <sup>106</sup> Интересная ассоциация: архимандрит Авраамий в языческом чудском конце Ростова «нанёс поражение» Велесу, якобы сбив его каменное (!) изваяние ударом копья: «и избоде его тростью во имя Иоанна Богослова». Налицо символика, сближающая древнерусскую повесть с финской эпической традицией. См.: «Повесть о водворении христианства в Ростове». // Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камени...» Приложение. С. 87.
- <sup>107</sup> «Калевала». С. 167.
- <sup>108</sup> Рыдзевская Е.А. *Древняя Русь и Скандинавия*. С. 186–191.
- <sup>109</sup> (Bad Spring Under Earth). Martineau La Van. *The Rocks Begin to Speak*. Las Vegas, 1994. P. 28–29.
- <sup>110</sup> Николаева Т.В. *Змеевики с изображением Феодора Стратилата*. С. 350.
- <sup>111</sup> Свободная заменяемость змеи и «змия»-дракона прослеживается даже в житиях святых. В районе миссионерской деятельности Тихона Луховского хорошо известен сюжет освобождения им местного населения от змей. А в «Житии Сергия Радонежского» читаем: «Многажды же диаволь хотя устрашити его, овогда же зверми, овогда же змиями претваряшеся» // Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. Конец XIV – середина XV века. М., 1981. С. 332.
- <sup>112</sup> Голан А. *Миф и символ*. С. 198.
- <sup>113</sup> Арциховский А.В. *Раскопки на Славне в Новгороде* // МИА. М.; Л., 1949. Вып. 11. Т. 1. С. 142.
- <sup>114</sup> Житие Сергия Радонежского. С. 313; Иванов В.В., Топоров В.Н. *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974. С. 57.
- <sup>115</sup> *Народные русские сказки*. М., 1982; Сабитов С.С. *Образ медведя в марийских и удмуртских сказках* // *Вопросы финно-угроведения*. Сыктывкар, 1979. С. 119–120.
- <sup>116</sup> Пушкин А.С. *Евгений Онегин* // Пушкин А.С. *Собрание сочинений в шести томах*. М., 1969. Т. 4. С. 92–93. Здесь, как и в других произведениях, ярко проявляются качества Пушкина – этнографа.
- <sup>117</sup> Лапшин В.А. *Население центрального района Ростово-Суздальской земли X–XIII вв. (по археологическим материалам)*. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1985. С. 11.
- <sup>118</sup> Леонтьев А.Е. *Археология мери*. Рис. 74, 18; Нефедов Ф.Д. *Раскопки курганов в Костромской губ.* М., 1899. Т. 5, рис. 24.
- <sup>119</sup> Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камени...» Рис. 3.
- <sup>120</sup> Пилюгина Н.Б. *Некоторые эстетические черты язычества* // *Археология и история Пскова и Псковской земли*. Псков, 1988. С. 41.
- <sup>121</sup> Чеснокова Н.Н. *Образ лежащего «зверя» в пермском и сибирском зверином стиле I тысячелетия н.э.* // *Археология и история Пскова и Псковской земли*. Псков, 1988. С. 57–59.
- <sup>122</sup> *Crossroads of Continents: culture of Siberia and Alaska*. Kingsport, 1988. P. 29, 59; *Древний Новгород*. С. 23.
- <sup>123</sup> Фехнер М.В. *Предметы языческого культа* // *Ярославское Поволжье в X–XI вв.* М., 1963. С. 87–88.

<sup>124</sup> Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 166.

<sup>125</sup> Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство... С. 62.

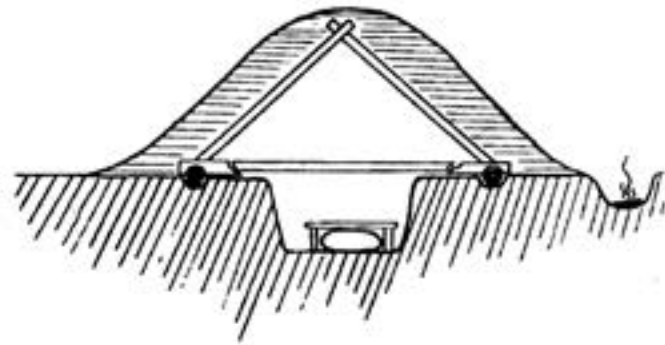
<sup>126</sup> Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 1999. С. 147.

<sup>127</sup> Порфиридов Н.Г. Древнерусская каменная пластика и ее сюжеты // СА. 1972. № 3. С. 200–207.



## *Глава III*

# *Дорога к предкам (погребальный обряд)*







Мифологические представления средневекового городского населения традиционно ярко отражаются в его погребальной обрядности. По мнению В.Б. Мириманова, «раньше всего в картину мира вошла смерть». Исследователь имеет в виду то, что первые, древнейшие из дошедших до нас, следы знаковой деятельности человека оказались связаны с погребениями. Он пишет: «Представления о Начале и Конце принадлежат к числу самых архаических элементов мифа» – а мы добавим: и к числу самых консервативных, о чем наглядно свидетельствуют последние столетия развития традиционных культур<sup>1</sup>. Вот почему обнаружить погребальный комплекс средневекового города считается большой удачей для археолога. В распоряжение исследователя попадает, как правило, богатый источник сведений о духовном мире древних горожан. И в таком случае при изучении памятника большое значение приобретает учёт абсолютно всех сторон обрядности: общей топографии некрополя и взаиморасположения отдельных захоронений, конструктивных особенностей погребальных сооружений, погребального инвентаря.

Плётский домонгольский некрополь, сохранившийся до наших дней без существенных повреждений, с полным основанием можно отнести к числу редких, если не сказать уникальных, археологических комплексов. В силу ряда обстоятельств, он на сегодняшний день оказался практически единственным источником по погребальному обряду

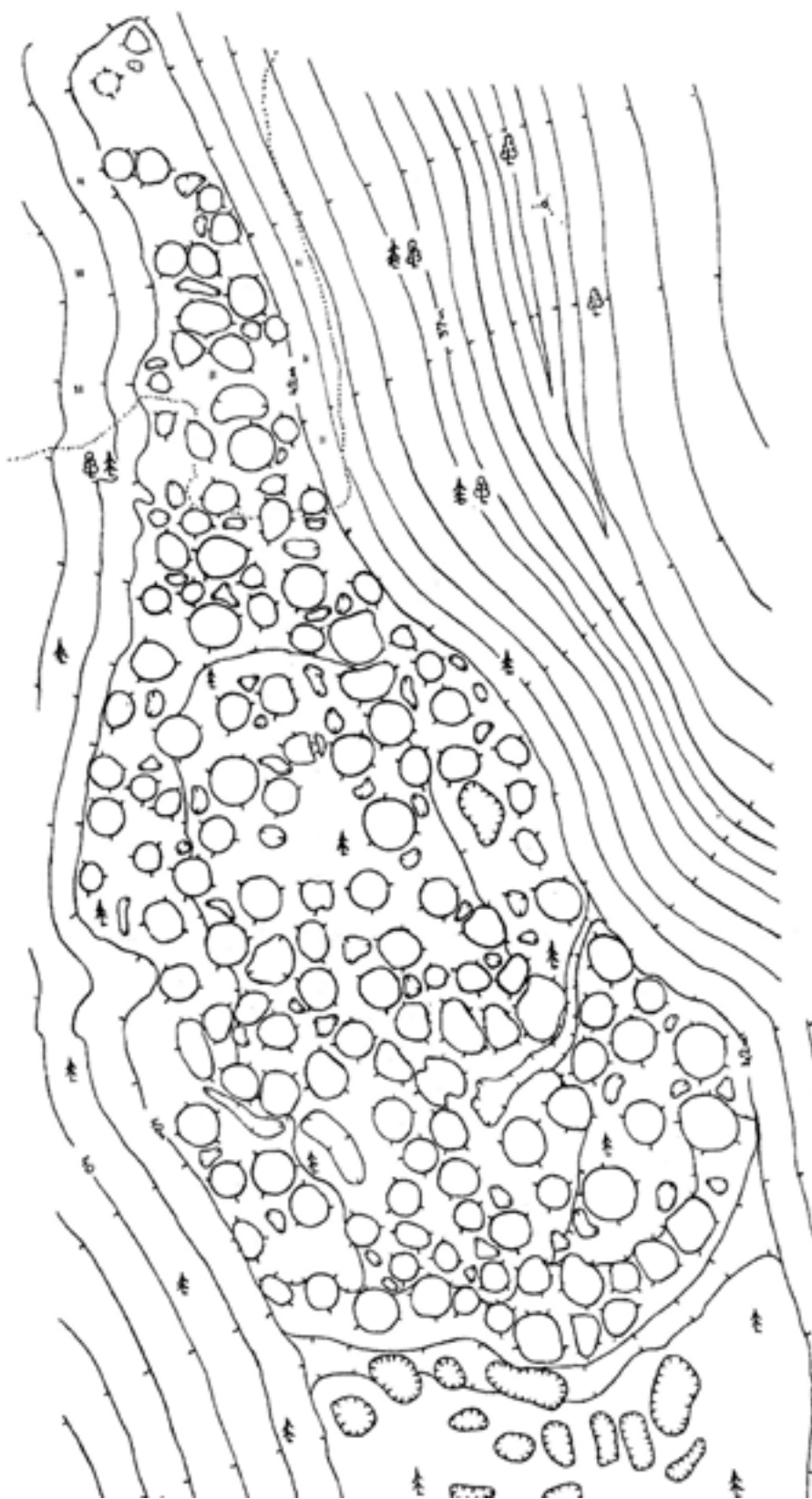
жителей малого города восточной части Волго-Клязьминского междуречья. Памятник расположен в черте современного города, в его парковой зоне, на горе Холодной. Это – восточная оконечность исторической части Плёса, и, таким образом, к моменту ордынского разорения могильник находился непосредственно над усадьбами домонгольского посада, шедшими цепочкой вдоль берега Волги.

Холодная гора представляет собой мыс коренного правого берега между двумя открывающимися в долину реки оврагами. Границей площадки, занятой курганными насыпями, с запада и востока служат крутые склоны, а с юга – группы больших ям, оставшихся здесь, по некоторым данным, после забора глины для гончарных работ в относительно недавние времена. Непосредственно между ямами и курганными насыпями хорошо прослеживается серповидной формы канава, идущая от одного оврага до другого. Канава имеет ширину 1,5 – 2 м и изогнута серединой в противоположную от курганов сторону (рис. 92).

Из вышесказанного два момента уже требуют осмысления. Прежде всего – само название «Холодная гора». На первый взгляд, наименование места лишено логики: Холодная гора ничуть не холоднее иных плёсских мысов («гор»). Господствующий северо-западный ветер, дующий вдоль Волги, наиболее неприятные ощущения доставляет на самой высокой горе – Соборной (это территория крепости), тогда как Холодная даже частично защищена от ветров соседней, Петропавловской (ныне гора Левитана). Так что название «Холодная», по всей видимости, очень старое, и носит не бытовой, а сакральный смысл. В нём отразились древние, раннесредневековые представления населения Плёса о мироздании, и мы не располагаем сведениями о каких-либо иных традиционных обозначениях этого места.

Между тем, в самом факте присутствия древнего наименования нет ничего парадоксального. Регион сохранил немало языческих топонимов: Ярилина горка, Панки, Паны, Волоотово, Ворожино и тому подобное<sup>2</sup>. Рассмотренный же нами термин связан, по всей видимости, непосредственно с некрополем как местом обитания умерших предков.

Известно, что в представлении жителей Древней Руси мертвые уходят в потусторонний мир, за границу земного бытия. «Вот все мои



***Рис.92. Некрополь домонгольского Плёса.  
Топосъёмка автора.***

умершие родственники, сидящие... Вот вижу моего господина сидящим в саду, а сад прекрасен, зелен» – говорила девушка средневековья, «заглядывая» через символическую изгородь в потусторонний мир<sup>3</sup>. Мир этот, в представлении многих народов, находится на севере, «на полночь». В эпосе «Калевала», например, северная страна Похьёла (или Сариола), где находятся «жилища умерших», холодна, мрачна, но между тем в ней, судя по описанию, такой же климат, растительность, пища, одежда и прочее<sup>4</sup>. И мрак (тьма), и холод, и север – в данном случае всё это понятия одного порядка, всё это просто указывает на потусторонний мир («Калма» того же эпоса буквально переводится как «земля смерти», «земля умерших»).

Нечто подобное, очевидно, заключено и в названии «Холодная гора». Оно, это название, в раннесредневековом Плесе могло просто указывать на «квартал мертвецов» или «жилища умерших», что буквально подтверждается обнаружением построек-«домов» под курганными насыпями и о чём будет подробнее сказано ниже. Как видим, сакральная зона потустороннего мира располагалась непосредственно в черте города, в качестве одного из его «кварталов», – но это подобно тому, как она обозначалась и в композиции составляющих частей древнего русского жилища и, например, в ансамбле ритуального костюма.

«Квартал мертвецов» домонгольского Плёса чётко отделялся от иных частей города визуальной различимой ритуальной границей. Мы имеем в виду упомянутый серповидный ров, ограничивающий кладбище с напольной части, то есть с юга. Ров сам по себе неглубокий, до полуметра, и тем понятней, что ему придавалось чисто символическое значение. Ближайшая же цепочка курганных насыпей, возвышающихся над рвом, производит впечатление относительно высокого вала (хотя в основании этих курганов очень невысокое всхолмление).

В целом всё вышеуказанное хорошо иллюстрирует известное средневековое представление о том, что опасный потусторонний мир отделён от мира живых именно валом и рвом. В старинных русских заговорах пастух, желая оградить скотину от болезней, просил «небесных заступников и покровителей» помочь ему «оборону чинить на милый скот», возвести «вал земляной, а вокруг вала реку огненную»<sup>5</sup>. Схо-

жую семантическую окраску имел и широко распространенный, вплоть до начала XX века, обычай вкруговую опахивать деревню или отдельную усадьбу с целью создания преграды от болезней (например, при появлении эпидемии на соседней территории). Ритуальными «фортификационными сооружениями» здесь служили борозда от пахотного орудия («ров») и отвал перевернутого лемехом пласта земли («вал»)<sup>6</sup>.

Обычай окружать кладбище рвами, а затем, с XIX века, и изгородью был широко распространен среди русских колонистов Западной Сибири<sup>7</sup>. Ограды вокруг старых кладбищ еще сохранились в Шуе и других малых городах региона, а также в сельской местности. Довольно отчетливый след узкого, не более метра в ширину, рва нами были отмечены и около открытой в 2000 году, ранее не известной курганной группы Плёс-III в лесопарковой зоне нашего города. Древнерусское, когда-то сельское, кладбище располагалось на мысовом останце коренного берега, и ритуальная преграда отделяла его от мира с напольной стороны – вполне по правилам раннесредневековой фортификации и по образцу соседнего городского некрополя. Наконец, нельзя не отметить и следы изгороди, которая отделяла раннесредневековое кладбище от жилой застройки в еще одном малом городе Древней Руси Ярополче Залесском, о чем пишет М.В. Седова<sup>8</sup>.

Далее приведём необходимые характеристики курганных насыпей. Они все расположены на подтреугольной по форме площадке, имевшей длину в 130 м (с севера на юг), с максимальным расширением до 48 м в южной части. В целом расположение насыпей можно назвать компактным, скученным. Ни одна из них не расположена в стороне от основного массива. Общая площадь городского некрополя составляла примерно 4,5 тыс. кв. м.

Сами курганные насыпи имели высоту не больше метра (обычно от 0,2 до 0,6 м) и диаметр от 2 до 6 м, но чаще всего в плане они были не круглые, а овальные, что ниже найдёт своё объяснение. Насыпи сооружались из материковой глины (в северной части памятника) или песка (в южной части), материал брался на месте, что подтверждается наличием вышеупомянутых ям. Такие ямы в большинстве своём не содержали следов возжигания огня и, следовательно, не могли представлять собой ритуальные прикурганные ровики.

Глазомерная съемка, проведенная перед раскопками, выявила 135 курганных насыпей. В сетку наших раскопов попали 22 насыпи, но число обнаруженных погребений оказалось неадекватно большим: 76! Они встречались как под курганами, так и – большей частью – вне их, в том числе в межкурганных пространствах и даже под имевшимися немногочисленными на данном некрополе ритуальными прикурганными ровиками. В чём причина? Нетрудно указать её, если учесть, что на обширной территории Волго-Клязьминского междуречья, к юго-востоку от Плёса, курганный обряд захоронения в средневековье и вовсе не успел привиться. Традиционный финский обычай грунтовых захоронений плавно перетёк в русский средневековый «посткурганный» обряд, с сохранением многих составляющих местного древнейшего погребального ритуала.

Могильные насыпи курганно-грунтового плёсского некрополя не обнаруживают в своём расположении какого-либо видимого порядка, тогда как все группы погребальных ям на плане выстраиваются в ряды, пусть и не всегда ровные. В раскопе на северной оконечности памятника могилы образовали три достаточно чётких ряда, вне зависимости от связи могил с курганными насыпями. И хотя почти каждой насыпи всё-таки соответствовало какое-то конкретное погребение взрослого или подростка, ситуация в целом наводит на мысль о соблюдении определенного порядка в использовании некрополя и не дает достаточных оснований говорить о стремлении горожан к обособлению групп погребений, относящихся к разным родам.

Аналоги рядным захоронениям мы находим в более древних финских некрополях региона. Так в Кочкинском грунтовом могильнике VII–VIII веков рядность могил также соблюдалась независимо от того, например, было погребение трупосожжением или трупоположением<sup>9</sup>. Аналогичные признаки отмечены и на кладбищах Белозерья начала II тысячелетия н. э.<sup>10</sup> К сожалению, ничего конкретного на этот счет нельзя почерпнуть из материалов исследований древнерусских курганных могильников восточной части Волго-Клязьминского междуречья: несмотря на кажущееся обилие раскопанных курганных групп, ни одна из них не была исследована полной площадью, и полученная в результате таких покурганных раскопок картина взаиморасположе-

ния погребений не может считаться достоверной. Намеком на сходство служит лишь, как правило, солидарная географическая ориентировка домонгольских захоронений в регионе: головой на запад, иногда с небольшими отклонениями к юго-западу, подобно тому, что мы отмечаем и в плёсских погребениях XII–XIII веков, и в более ранних финских памятниках региона<sup>11</sup>. Считать такую ориентировку «христианской» нет оснований.

Интересны и другие черты обрядности выявленного археологического памятника. Так на окрестных сельских могильниках курганные насыпи, как правило, имеют каменные выкладки у подошвы или даже целый каменный «панцирь» по всей поверхности. Эта особенность региональных сельских кладбищ домонгольского времени прослеживается достаточно отчетливо, и прежде всего как раз в районе Плёса, на костромско-кинешемском отрезке Волги (Е.А.Рябинин указывает на 40% всех документированных комплексов)<sup>12</sup>.

В самом же домонгольском волостном центре применение камней при сооружении насыпей являлось редкостью. В трёх случаях единственный крупный камень-валун присутствовал в основании кургана, с южной или северной стороны. Ещё в двух небольшие валуны представляли собой хаотичное скопление в западной или восточной части насыпи. То есть, никаких колец из валунов или сплошных каменных выкладок, в отличие от сельских захоронений, малый город не представляет. Правда, нельзя сказать, что ритуальная роль камней в провинциальной городской погребальной обрядности совсем сведена на нет. В одном из захоронений два крупных валуна отмечены в могильной яме прямо над головой погребенного, и это согласуется с хорошо известной финской (в частности, мерянской и марийской) традицией: голову покойника придавливать большими камнями (видимо, чтобы не вставал из могилы). Подобные случаи отмечены и в районе Плёса (Выгловский курганный могильник, в 2 км к западу от города), и, например, около г. Васильсурска<sup>13</sup>.

Не обойдём вниманием, в связи с этим, и другое погребение, где заполнением могильной ямы служила глина вперемешку с валунами, что напоминает ритуальную засыпку в исследованном нами плёсском городском святилище. Такие обрядовые вариации, вероятно, отражают

не столько этническую пестроту населения малого города (хотя такая не отвергается), сколько допустимую вариативность ритуальных действий (в зависимости от конкретного случая, возможно, от обстоятельств смерти) – естественно, при условии сохранения ясных представлений о ритуальной роли того или иного предмета или действия.

Упомянутые же случаи из плёсского некрополя, на наш взгляд, иллюстрируют стремление понадежней «запереть» покойника под землей магическими средствами и обезопасить от него, тем самым, мир живых, как это делали многие народы средневековой Европы<sup>14</sup>. Всё выявленное разнообразие подобных магических средств, применявшихся в домонгольском малом городе, нам предстоит рассмотреть.

При раскопках некрополя на Холодной горе исследовались не отдельные его курганы, а целые участки, включавшие, как уже сказано выше, межкурганные пространства. Применение этой сравнительно новой методики принесло свои плоды: одним из самых интересных открытий на Холодной горе стало обнаружение следов нескольких деревянных конструкций, к которым применимо известное археологам название «домики мертвых». Сооружения действительно представляли собой миниатюрные срубные постройки, которые предназначались для «жизни» умерших в потустороннем мире. В регионе подобные ранее уже встречались, однако только в сельских некрополях (Рыжково, Алешково, Пурово, Коряково). Следы их, к сожалению, не всегда были отчётливы<sup>15</sup>.

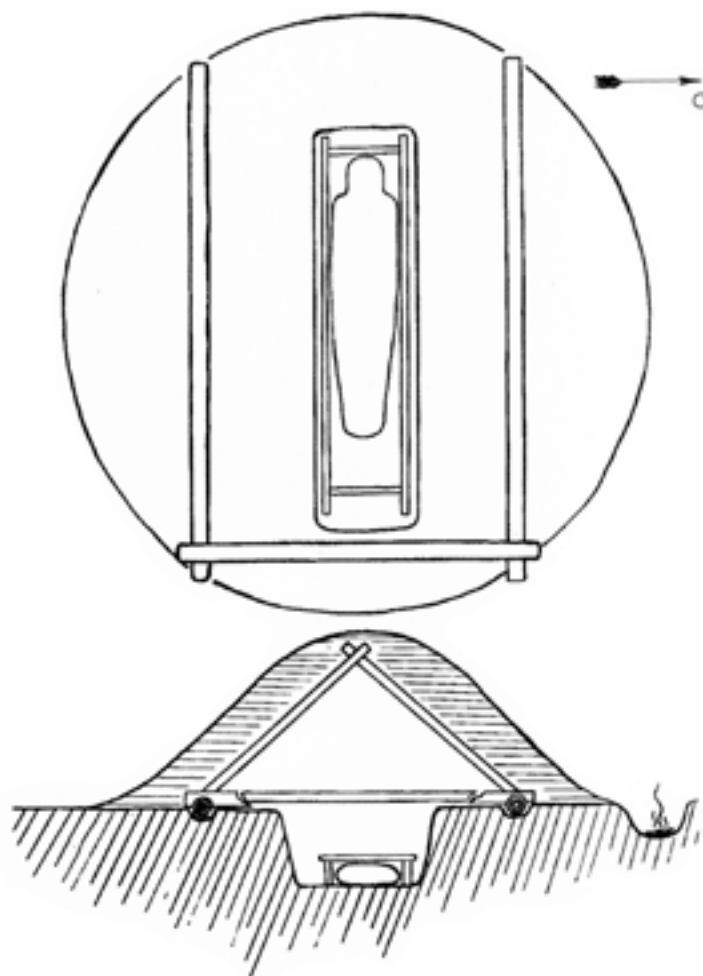
Устройство «домика», или голбца, можно восстановить, опираясь на остатки одного из захоронений в южной, более поздней части некрополя (нач. XIII в.). Сруб в один венец имел прямоугольный контур и размеры 3,8x2,5 м. Он был ориентирован своими длинными сторонами с северо-востока на юго-запад. Бревна венца были положены в канавки, вырытые в материковом грунте, а точнее, образовавшиеся после снятия полос дерна (с частичным захватом материкового слоя) по контуру будущего сооружения, как это делалось древним аборигенным населением еще в VI–VII вв. н.э.<sup>16</sup> Этот традиционный строительный приём сохранился и в домонгольском Плесе, что отчетливо прослеживается не только в некрополе, но также и на посаде, и в крепости. Внутри контура сруба, над слоем древнего погребенного дерна,



был прослежен тёмный гумусированный слой с угольками. В таком виде сохранились остатки пола и крыши сооружения; отдельно, двумя слоями, они просели в могильную яму. Вход в домик осуществлялся, по всей видимости, с западной стороны, на что указывает отсутствие следа западной (точнее, юго-западной) стенки (рис. 93)<sup>17</sup>.

Дополнить реконструкцию первоначального облика постройки помог и ее поперечный разрез, проведенный через курганную насыпь. Он отчетливо показывал, что основой сооружения был сруб всего в один венец, а на него опирался и пол, перекрывавший засыпанную могильную яму, и конусообразная крыша.

Исследование структуры курганных насыпей показывает также, что в ходе погребального ритуала каждая деревянная постройка-голбец в течение какого-то очень непродолжительного времени находилась в горящем состоянии. Горение прекращалось, судя по всему, оттого, что постройку забрасывали землей. Это могла быть земля из прикурганных ям, которые, как уже сказано выше, не всегда содержат признаки использования их в качестве специальных поминальных мест (ритуальных ровиков). Но возможно также и то, что постройку забрасывали пластами дерна. В стратиграфическом разрезе вышеупомянутого по-



**Рис.93. Схема курганного захоронения плёсского некрополя. Рис. автора.**

гребения с голбцом отчетливо прослеживалось, что погребенный дерн сохранился именно внутри контура сруба, тогда как за его пределами он оказался срезан; вероятнее всего, он пошел на сооружение курганной насыпи. Семантически такие действия вполне объяснимы, ведь погребенный оставался «жить» в потустороннем мире, а что, как не дерн, отделяет наш мир от мира подземного?

По поводу поджигания постройки нужно заметить, что, во-первых, в традиционном погребальном обряде многих народов мира огонь рассматривается как непреодолимая преграда между миром «нашим» и потусторонним. Во-вторых, огонь служит способом перенесения умершего из мира в мир. Здесь достаточно вспомнить обряд кремации как один из самых распространенных в прошлом и не исчезнувший до нынешних времен. Вполне логичным в данном контексте выглядит и кратковременное горение голбцов на Холодной горе. Раскоп наглядно демонстрирует, что «домики» поджигали отнюдь не для того, чтобы сжечь, а только чтобы обозначить перенесение их, вместе с погребаемым, в потусторонний мир. Курган оказывался насыпанным не над пепелищем, а над обугленным, но целым сооружением, «пригодным» для «жизни» умершего на том свете.

Огонь также не должен был позволять умершему «вставать» из могилы и беспокоить живых. В большинстве погребений умерших взрослых в этих целях использовалась и ранее упоминавшаяся в связи с плёсским святилищем «горячая» засыпка могильных ям. То есть могилы заполнялись землей, перемешанной с горящими углями. Мы наблюдали подобное во всех погребениях с «домиками мертвых», а, кроме того, и в иных, более ранних захоронениях (на северной оконечности некрополя), вне зависимости от того, имели последние курганную насыпь или не имели. «Горячую смесь» участники ритуала подготавливали, очевидно, в непосредственной близости от места захоронения, в специально выкапываемых неглубоких костровых ямах. Они найдены. Одна из таких ям на Холодной горе имела неправильную форму, размеры 2х1,5 м и линзовидное сечение.

«Горячая засыпка» могильных ям единодушно признается исследователями одним из ярких проявлений погребальной обрядности средневековых финнов, западных и восточных. Она наблюдается в

сельских захоронениях – как грунтовых, так и курганных (Скомороховский финский могильник XII–XIII веков в Фурмановском районе Ивановской области, раннесредневековые могильники коми-зырян, ярославские курганы и т.д.)<sup>18</sup>. Следы её отмечены в больших и малых русских городах (Суздаль, Ярополч Залесский)<sup>19</sup>. Благодаря распространению дружинной культуры, она продвинулась и на юг, практически до границ со степью<sup>20</sup>. В финских же землях «горячая засыпка» сохранилась вплоть до XVI–XVII веков (корела, весь, черемиса)<sup>21</sup>.

В некоторых комплексах плёсского некрополя в следствие воздействия горячих углей оказались обожженными даже кости умерших. В двух погребениях над лицевой частью черепа были прослежены скопления углей. Вряд ли подобное можно назвать случайным, хотя кострища как такового над лицом погребенного в них не отмечено. Видимо, действие ограничивалось просто навалом горящих углей на голову, что отмечалось и в муромских могильниках близлежащих территорий. Правда, финская погребальная традиция не исключала разведения огня непосредственно в яме над костяком – что А.Н. Башенькин наблюдал в курганах Вологодской области. Древнейший же известный нам пример отмечен на стоянке волосовской археологической культуры в Костромской области: разведённый над головой погребённого костёр почти полностью уничтожил черепную коробку (последнее столетие III тысячелетия до н.э.)<sup>22</sup>.

В плёсском некрополе дважды зафиксирован случай разжигания костра на месте будущей могильной ямы. Разумеется, мы не можем исключить необходимости прогреть мёрзлую землю в той ситуации, когда могилу надо копать зимой. Но было ли возможным проведение всего сложного обряда погребения в зимнее время и не оставались ли умершие зимой до более тёплого сезона? Во всяком случае, оба особенных захоронения некрополя были совершены не зимой; могильные ямы были сориентированы не на зимний восход солнца (без отклонения от востока к юго-востоку). Предполагая всё-таки сакральный характер упомянутых костров, мы учитываем, что они оба локализируются на древнейшей, мысовой части Холодной горы. Речь может идти о погребениях, оставленных первыми плесянами из числа ростово-суздальских колонистов. В Суздальской Руси был обычай

«освящать» огнем землю на месте захоронения. Так на суздальском раннесредневековом кладбище М.В. Седова отмечала следы кострищ, прорезанных могильной ямой<sup>23</sup>. То же отчётливо наблюдалось и в Кнутихинских курганах, обнаруженных нами на берегу Уводи и исследованных совместно с А.В. Уткиным<sup>24</sup>.

Для археологов столетней загадкой раннесредневекового погребального обряда рассматриваемого региона является наличие в некоторых курганных насыпях так называемой «заливки» – предположительно искусственного грунтового панциря или своеобразного прочного свода из смеси глины, песка и извести. Её впервые отметил в конце XIX столетия исследователь сельских курганов Плёско-Кинешемского Поволжья Ф.Д. Нефедов. Пристальное внимание труднообъяснимому явлению уделили затем Е.Н. Ерофеева, Е.И. Горюнова, П.Н. Третьяков, В.В. Седов, Е.А. Рябинин<sup>25</sup>. Последний, в конечном итоге, подчеркнул важность заключения Е.И. Горюновой о том, что погребения с упомянутым глиняным панцирем являются одним из наиболее ярких элементов субстратной финно-угорской культуры<sup>26</sup>.

Плёсский некрополь предоставил и нам возможность поближе познакомиться с «заливкой», провести наблюдения и предложить свою разгадку феномена, хотя, может быть, она покажется кому-то спорной. А разгадка, на наш взгляд, напрямую связана, во-первых, с «домиками мертвых», а во-вторых, с характером материкового грунта на кладбище.

На территории плёского некрополя «заливка» была прослежена только в тех погребениях, которые располагались на участках выходов материковой глины. Её же здесь, на месте, брали для засыпки могильной ямы и сооружения курганной насыпи. Как известно, под воздействием огня глина приобретает дополнительную прочность. Таковой она и становилась в тех случаях, когда ею забрасывали горящие «домики мертвых» или когда её смешивали с горящими углями для ритуальной засыпки могильных ям. Что же касается видимости присутствия в получившемся «сплаве» вышеупомянутой «извести», то эту видимость создавала зола, попадавшая туда естественным образом. В этом мы не раз убеждались на раскопе во время разборки пресловутой «заливки».

В самых же первых погребениях плёсского некрополя глиняные панцири отсутствовали. В этой части некрополя, на северной мысовой оконечности, грунт был не глинистым, а песчаным и супесчаным. К тому же в самых первых погребениях отсутствовали «домики мертвых» и засыпка с горящими углями. Все эти черты обрядности появились чуть позднее, когда в Плесе стали селиться выходцы из сельской финской округи. В их погребениях, после совершения ряда обрядовых манипуляций, естественным образом появлялся плотный глиняный панцирь. Наши материалы, таким образом, подтверждают справедливость суждения Е.И. Горюновой, В.В. Седова и Е.А. Рябикина о генетической связи «заливки» с культурой субстратного населения, а за счет его как раз и пополнялась городская община домонгольского Плёса.

Как показывают современные исследования, утвердившийся в домонгольском Плесе обычай строить подкурганные домики для обитателей «квартала мертвецов» не является оригинальным, и на этом хотелось бы ещё раз остановиться. Обобщая многочисленные примеры, А.А. Фролов пишет: «Традиция хоронить в срубах существует по всей территории Древней Руси»<sup>27</sup>. Рискнём уточнить: традиция в раннем средневековье распространилась по всей Древней Руси с огромного пространства финских земель, из ареала родственных космогонических представлений, в соответствии с которыми умершие живут в своём отдельном мире и в своих жилищах. Поэтому-то «домики мертвых» X–XIII вв. встречаются исследователям как в курганных, так и в грунтовых захоронениях.

В Корбальском грунтовом могильнике заволочской чуди остатки их отмечены в виде «сильно гумусированных прослоек, всегда направленных от верхнего края ям вниз к их середине»<sup>28</sup>. И это, на наш взгляд, не что иное, как просевшие в могилу остатки деревянных надмогильных построек; такая же картина наблюдается на разрезах плёских могильных ям. И в Нефедьевском могильнике белозерской веси следы срубной постройки в один венец отмечены в самой могиле, а, по предположению Н.А. Макарова, подобные могли быть изначально и над могилами, на поверхности земли<sup>29</sup>. Ранние курганы кривичей у села Избрижье наилучшим образом сохранили остатки «домов мертвых» уже под насыпями<sup>30</sup>. Достаточно отчетливы подобные остатки в

ярославских курганах<sup>31</sup>. Наконец, на юге и юго-западе означенный обрядовый признак в домонгольский период территориально простирался до Смоленского Поднепровья<sup>32</sup>.

В районе Москвы указанный элемент обряда фиксируется даже в письменных источниках. Имеется в виду известный эпизод из «Сказания об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы», где Даниил прячется от погони в «струбец» с мертвецом<sup>33</sup>.

Плёсские же материалы, наряду с курганами Плёско-Юрьевецкого отрезка Волги, по совокупности современных сведений, фиксируют юго-восточную оконечность ареала древнерусских курганов с доминианами, на границе с марийскими землями. У марийцев обычай возводить курганы не успел развиться, однако сооружение «жилищ» для покойников в эпоху средневековья, видимо, также практиковалось<sup>34</sup>. Налицо, таким образом, логическая цепочка в развитии финской, а затем, на этой основе, и древнерусской погребальной обрядности. «Дома мертвых», по свидетельству исследователя финских древностей К.А. Смирнова, известны еще в дьяковской археологической культуре<sup>35</sup>.

Нельзя исключить, впрочем, и того, что традиция восходит к палеокультуре первобытных охотников, перенесенной затем на огромные пространства разных материков. Вспомним описанный Л. Морганом погребальный обряд ирокезов, предусматривающий специальный дом для человеческих останков, а также организацию отдельной от живых сородичей «жизни» в тундре для умершего ненца<sup>36</sup>.

В раннем же средневековье, как было отмечено выше, «домики» присутствовали повсеместно, от корелы до мордвы<sup>37</sup>. Обычай сооружать их в XIX веке в рассматриваемом нами регионе был еще очень распространен, о чем писал В.И. Смирнов, приводя в пример Кинешемский уезд<sup>38</sup>. Как таковые, они перестали сооружаться, видимо, лишь в последние десятилетия XX века, сохраняясь кое-где и сегодня в виде «голубцов» на могилах старообрядцев (подобные нам приходилось видеть четверть века назад на одном из кладбищ Юрьевца, некогда средневекового малого города Верхнего Поволжья) (рис. 94). Ранне-средневековый Плёс, таким образом, фиксирует лишь очередную ступень развития указанной традиции: надмогильные сооружения стали

убирать под насыпь, буквально «отправляя» умершего, вместе с его новым домом, в подземный мир.

Глубина могильных ям плёского некрополя, как ни странно, тоже отражает особенности языческого мировоззрения раннесредневековой провинции. Здесь среди погребений нет ни одного, совершенного под курганной насыпью непосредственно на древней материковой поверхности. Яма во всех случаях выка-

пывалась, и почти всегда относительно неглубокая. В подавляющем большинстве для взрослого умершего – на глубину от 30 до 40 см, независимо от наличия курганной насыпи. То же, между прочим, мы можем наблюдать и в окрестных сельских курганах, материал которых проанализировал Е.А.Рябинин, указав на небольшой процент глубоких (более 50 см) могильных ям<sup>39</sup>. И у соседей, раннесредневековых марийцев, ямы погребений неглубоки, причём марийская этнография предлагает на этот случай, как кажется, исчерпывающее объяснение: выкапывая яму для покойника, нельзя вставить в неё ногами! Нежелательно, видимо, живому человеку, пришедшему туда, где обитают мертвецы, ещё и опускаться в могилу, в Нижний мир<sup>40</sup>. Стоя же на краю ямы, выкопать ее глубокой просто невозможно.

Существенной составляющей погребального обряда, как известно, является и внутримогильное сооружение. В Плесе прослежены различные варианты его устройства. Примечательно, что остатки, напоминающие гроб или колоду, встречены всего в одном случае. Большинство сохранившихся на Холодной горе внутримогильных конструкций представляли собой своеобразные короба из поставленных на ребро досок. В горизонтальном разрезе они образовывали прямоугольник (когда концы досок точно состыковывались), либо напоминали контур своеобразных носилок (когда концы длинных досок выходили за



*Рис.94. Домовина – столп.  
Солотча, близ Рязани  
(30-е годы XX в.).  
По Н.О. Фрейману.*

границы прямоугольника наружу). Все эти короба, за исключением трех, не имели дна. Их небольшая высота, видимо, была рассчитана только на то, чтобы покойника не касалась дощатая же, видимо, крышка – если таковая вообще имелась. Но в большинстве случаев и она не прослеживалась – даже, казалось бы, несмотря на наличие крепёжных гвоздей, что мы находили над углами коробов или в районе черепа погребенного. Наличие гвоздей здесь, вероятно, найдёт исчерпывающее объяснение в особенностях обряда ритуального запираания покойника.

Короба в могилах (или «бдыны», как их называла Е.Н. Ерофеева) характерны, опять-таки, в основном для исконно финских территорий, где они порой доживают до XVI–XIX веков<sup>41</sup>. Бдыны в раннем средневековье делали из досок как в землях марийцев, удмуртов, мордвы, вesi, – так и в Плесе, и, в некоторых случаях, в Суздале<sup>42</sup>. В археологических отчётах есть и многочисленные примеры изготовления их из плах или из бревен в виде срубов в один венец – чаще всего к северо-западу от нашего региона<sup>43</sup>. В Марьинском же могильнике Вологодской области отмечены случаи, когда короба изготавливались из слишком коротких досок, которые приходилось наставлять другими; здесь же встречены и двойные полосы досок. Во всех упомянутых вариантах наблюдается как будто бы просто стремление выстроить в могиле прямоугольную конструкцию, и подобные попытки наводят на мысль о том, что бдыны как таковые не только не заменяли гробы (как «жилище» мертвеца), но даже и символически не обозначали их. Они, возможно, представляли собой своеобразный знак Преисподней, прямоугольник (вспомним форму плёсского жертвенника Велеса)<sup>44</sup>.

Умерший укладывался в могилу, как правило, на постель, то есть на мягкую подстилку из бересты, луба, войлока, меха, лапника или мха. Эта погребальная черта также была характерна для обширных финских территорий<sup>45</sup>. Кроме того, несмотря на плохую сохранность органических материалов, в плёсском некрополе все-таки удалось зафиксировать древний и устойчивый обряд обёртывания покойника берестой. В нашем регионе это не самый древний пример: достаточно обратиться к материалам Кочкинского финского могильника VII–VIII веков н.э.<sup>46</sup> География этой стороны ритуала также обширна: го-



рода и сёла Северной Руси, земли марийцев, коми, вятичей, кривичей, веси, мери<sup>47</sup>. В домонгольской Москве, на месте древнего Успенского собора, обнаружены погребения, в которых покойники были обернуты берестой; по мнению Н.С. Шеляпина, захоронения относились даже к церковному кладбищу<sup>48</sup>. В Галиче, под насыпью основания Успенского собора, А.Г. Авдеев обнаружил захоронение преподобного Паисия (XIV век): сосновые колоды, перекрывавшие его могилу, также были обернуты берестой<sup>49</sup>. Наконец, в Муроме, в слое X века, даже захоронение собаки было совершено на бересте и покрыто берестой<sup>50</sup>.

Обычай оказался достаточно живуч и сохранялся вплоть до XX века, например, у саамов<sup>51</sup>. Не исчезло и понимание его сакрального смысла. Русская этнография и фольклор сохранили представление о березе как дереве потустороннего мира. Сравним древнее финское название березы («кёл») и слова: «околеть», «коляда». По этнографическим данным, колядчиков называли иногда словом «берёза» (изначально колядчики – это свита Велеса, собиратели продуктов для жертвоприношения божественному Нижнему миру), а Коляду – Берёзовым богом. В русском фольклоре сохранилось понятие «стать берёзой», то есть умереть. В одной же из купальских песен региона («Девки, бабы, на купальню...») есть слова:

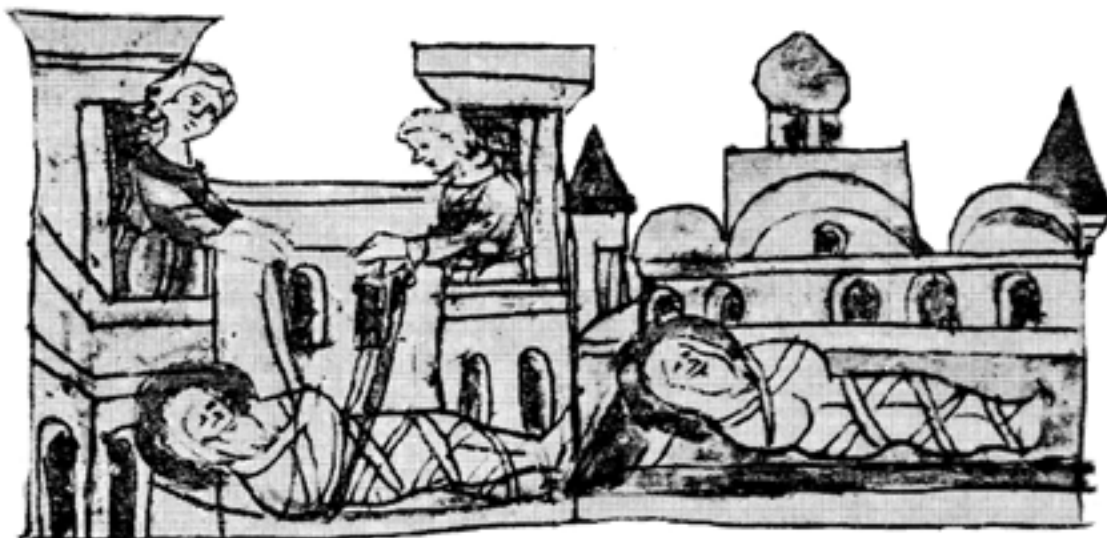
Кто не выйдет на купальню...  
А тот будет бел-берёза,  
А тот будет пень-колода.

Смысл здесь видится в следующем: кто не участвует в ритуальных праздниках, тот не жилец на этом свете, тот уйдет в иной мир (Семик, например, завершается отправлением в небытие весны – опять-таки в образе берёзы).

Таким образом, покойник, обернутый корой, принимает образ берёзы для перехода в иной мир. Обряд призван был способствовать благополучному переходу и, кроме того, он символизировал приобретение покойником статуса жителя иного мира, «объявлял» его неживым (возможно, для дополнительной гарантии, что умерший не будет вставать из могилы). Примечательно, что в древности берестой часто обертывались и вещи, отправляемые на тот свет с покойником, а также вещи-дары при совершении жертвоприношений. В марийских по-

гребениях в бересту (или, как вариант, в луб) заботливо обертывали металлические принадлежности костюма и котлы<sup>52</sup>. А на Алабужском (Пеньковском) городище, предшественнике Плеса, береста была нами отмечена в жертвенном комплексе в основании вала VI века.

Жители верхневолжских малых городов Древней Руси в своей погребальной обрядности уже не прибегали к практике трупосожжения, хотя в качестве пережитка в сельской местности он мог еще встречаться. В захоронениях на Холодной горе покойников в могиле укладывали на спину, головой на запад, а точнее, на закат, отчего и наблюдаются, видимо, обычные в таких случаях «сезонные» отклонения. Здесь вновь налицо сохранение местной традиции (см. материалы Кочкинского, Скомороховского могильников). Положение рук погребенных могло быть различным: обе вытянуты вдоль туловища, обе сложены на груди, одна ближе к голове, а другая ладонью на нижней части живота, одна на груди, а другая вытянута вдоль туловища, обе кистями у подбородка и т.п. Некоторые исследователи ищут в этом закономерность<sup>53</sup>. Следует ли искать? На наш взгляд, нет. Причина в том, что погребенных в раннее средневековье принято было пеленать и затем обматывать веревкой (связывать), о чем красноречиво свидетельствуют летописные миниатюры. Пожалуй, наилучшей, наиболее подробной в деталях иллюстрацией здесь могут служить два рисунка из Радзивилловской летописи, связанные с погребением князя Владимира в 1015 году (рис. 95). Все туловище покойного, кроме лица, туго обернуто белым полотном и обмотано веревкой или лентой крест-накрест. Косой крест в данном случае, видимо, выступает как ещё один знак земли, знак мира Велеса, а вся обвязка в целом служит дополнительным «смиряющим» фактором для покойника; у населения Нижегородского края, например, еще недавно принято было покойнику в этих целях дополнительно суровой ниткой перевязывать суставы<sup>54</sup>. Обращает на себя внимание положение рук князя: на первом рисунке они сложены на груди поперек туловища, однако на втором рисунке, где князь уже опущен на полотнищах в могилу, он лежит с руками, сложенными крестообразно, с остро выступающими на пелене контурами локтей<sup>55</sup>.



*Рис.95. Похороны князя Владимира. Летописная миниатюра.*

Понятно, что в такой ситуации положение рук при погребении могло и не иметь особого значения, поскольку оно нарушается при пеленании и иных погребальных манипуляциях, а в дальнейшем – при разложении трупа и от давления земли. Нам неоднократно приходилось в этом убеждаться, видя неестественно вывернутые или перемещенные от лучевых костей в любую сторону кисти рук погребенных или, например, руки, сложенные пополам, а кисти на плечах...

Своеобразны, и с точки зрения языческих традиций по-своему интересны, детские захоронения плёсского домонгольского некрополя. С одной стороны, они не изобилуют вещественными находками. Но с другой, в них очень ярко проявляются представления об особом статусе детей в обществе и, следовательно, уверенность в необходимости соблюдать специфические ритуалы при их безвременном уходе в иной мир.

Прежде всего, отметим, что на Холодной горе детских погребений, по сравнению с другими исследованными городскими некрополями, встречено необычно много. Секрет здесь прост: насыпать отдельные курганы для младенцев в раннем средневековье было не принято, но мы и вели раскопки некрополя не по курганно, а сплошной площадью.

Среди обнаруженных раскопками на Холодной горе 76 погребений детских (преимущественно младенческих) оказалось 34, или 45%. Наибольшая их концентрация наблюдалась на мысовой части памят-

ника, тогда как в южном раскопе не выявлено ни одного захоронения младенца. Непонятное, на первый взгляд, соотношение находит объяснение всё в тех же специфических религиозных представлениях древнефинского населения. Хоронить детей предпочитали отдельно от взрослых. Дети, особенно младенцы, по мнению финнов, были особенно опасны среди умерших, так как «еще не приобрели родства»<sup>56</sup>. Они не прошли инициации, обозначающей полноценную принадлежность к определенному роду. Становится понятным, почему среди погребений взрослых в финских могильниках региона (Попово, Скомохово, Кочкино, Хотимль и др.) детские захоронения не встречены. Ту же картину мы наблюдаем, просматривая материалы по курганно исследованных могильников Верхнего Поволжья: детские захоронения (как правило, впускные) неестественно редки<sup>57</sup>. А в Кнутихинском курганном могильнике на Уводи и в Семухинском на Тезе их не найдено вообще ни одного – и это при высокой младенческой смертности в эпоху средневековья (!)<sup>58</sup>.

Интересные материалы в данной связи предоставили погребальные комплексы на территории Плёсской крепости: имеется в виду могильник, функционировавший здесь, судя по стратиграфии, в течение непродолжительного времени сразу после ордынского разорения и сожжения цитадели. Здесь территориальное деление взрослых и детских захоронений еще более резко, чем на Холодной горе, – причем с сохранением той же тенденции: детские погребения сконцентрированы именно в северной части некрополя, на самом мысу! В разбитом здесь раскопе 1990 года их было девять из десяти. Раскопки же в центральной части крепости ежегодно выявляли в среднем три-пять захоронений, среди которых, наоборот, нет на сегодняшний день ни одного детского.

Таким образом, налицо явная тенденция хоронить детей в стороне от взрослых и, так сказать, «севернее», то есть, в сакральном смысле, как можно дальше в сторону того света (север – тьма – потусторонний мир). Они, младенцы, по сути дела, до обряда инициации оттуда еще до конца и не вышли и не стали полноценными жителями «этого» мира. Плёсский некрополь достаточно ярко иллюстрирует сказанное,

и он в этом смысле является на сегодняшний день бесценным и, к сожалению, пока единственным источником в Центральной России.

Рассмотрим и другие особенности организации похорон детей в раннесредневековом малом городе. Прежде всего, выделим погребения именно младенцев, умерших в первые месяцы или годы жизни. Самые миниатюрные по размерам костяки зачастую не имели даже могильных ям как таковых; их укладывали, судя по стратиграфии, практически прямо под дёрн. Если же на месте захоронения прослеживалась могильная яма, то она была очень неглубокой, с максимальным внедрением в материк на 15 см.

В северной части некрополя расположение детских погребений выглядит хаотичным. Мы не рискнём утверждать, что какие-то группы погребенных детей являются подзахоронением в конкретный курган по принципу родства, поскольку большая часть детей положена как раз вне курганов. К тому же они зачастую перекрывали другие погребения, как взрослые, так и детские, причём, чем севернее по территории некрополя, тем чаще. Следовательно, умерших детей (младенцев) сюда приносили и в поздний период функционирования кладбища, когда в южной части хоронили взрослых; там в расположении захоронений соблюдался порядок, и младенческие захоронения отсутствовали.

Младенцев, как и других умерших, пеленали и связывали. Но им, очевидно, не полагалось погребальных сооружений. Отсутствовали и какие-либо вещи (металлические детали костюмов или предметы быта), а также береста или «горячая засыпка». Ничего этого и не требовалось младенцам, еще не «состоявшимся» в мире живых, а потому легко этот мир покидающим. Нечто подобное по смыслу мы находим в записях Ф.Д. Нефедова из его этнографических наблюдений в районе Макарьева в 70-х годах XIX века. Здесь «до того времени, когда юный член семейства может сколько-нибудь помогать в работах отца, на ребенка не обращали никакого внимания. Говорят, что отец иногда забывает, как зовут его ребятишек»<sup>59</sup>. На похоронах детей не полагалось плакать<sup>60</sup>. С другой же стороны, в XIX веке к младенцам отношение было суеверное: большим грехом считалось «заспать» его (то есть если мать его задавит во сне), посылать к чёрту или «ругать чёртом»

(«тот его и утащит»); по смерти ребенка мать должна пройти особый обряд очищения<sup>61</sup>.

К детям более старшего возраста отношение в средневековом Плесе уже менялось, что находило отражение и в погребальной практике. Курганные насыпи для них по прежнему не возводились, но девочке ростом 75-80 см, со слабыми черепными костями и молочными зубами, уже полагались, как мы увидели в одном из захоронений, височные кольца и бусы, железный браслет. В другом захоронении ребенок чуть меньшего роста был положен в вышеописанное внутримогильное деревянное сооружение: короб из досок (с одним гвоздем). В деревянном же сооружении в неглубокой могиле был прослежен костяк длиной 130 см. Девушка была захоронена в праздничном костюме, от которого сохранились по 10 височных колец с каждой стороны головы, поясное кольцо и три ритуальных шумящих подвески, спускавшихся с пояса на кожаных шнурах (рис. 96).

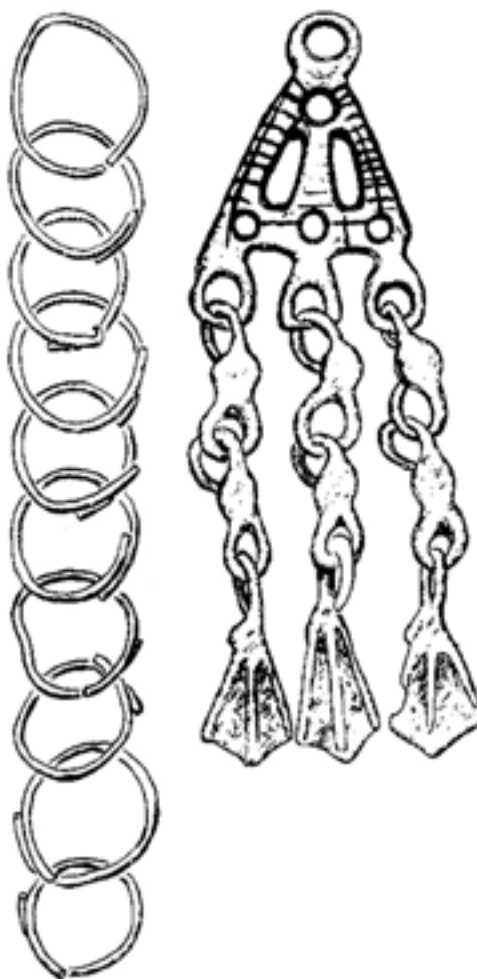
В целом создавалось впечатление, что в древнерусском обществе с особым вниманием относились к погребению девушек – возможно, как к достигшим максимального добрачного возраста и, соответственно, пика потенциальной колдовской силы. С ними мы находили наибольшее количество вещей (кроме вышеупомянутого это разных форм височные кольца, а также разнообразные бусы и крестовидная подвеска). Именно у девочки, миновавшей пору младенчества, заметим, на руке был встречен железный браслет, причем, что очевидно, вне ансамбля ритуального костюма. Вероятно, даже не женский – он находился выше запястья, то есть выполнял, скорее всего, сугубо ритуальную функцию: «сковывал», «запирал» умершую на том свете. Таким же образом откровенно диссонировал с богатым погребальным инвентарем, например, браслет из железа в курганном захоронении у с. Новоселки близ Суздаля<sup>62</sup>.

В.Я Петрухин (?) приводит ещё один интересный пример, мимо которого мы не можем пройти. В 1970 г. в одном из ярославских курганов рядом с погребенной девочкой-подростком были обнаружены остатки медвежьей лапы с серебряным перстнем на фаланге. Древнейшее свидетельство широко известной в финской (и русской) мифологии «медвежьей свадьбы»! Упуская подробности, вслед за В.Я Петрухи-

ным поясним, что умершая до замужества, не избыв жизненный срок, по древним поверьям лесных народов, считалась особо опасной после смерти. Она превращалась в злого духа, и чтобы нейтрализовать опасность, девушку «выдавали» за Хозяина потустороннего мира. Потому-то и наряжали её при похоронах – к свадьбе<sup>63</sup>.

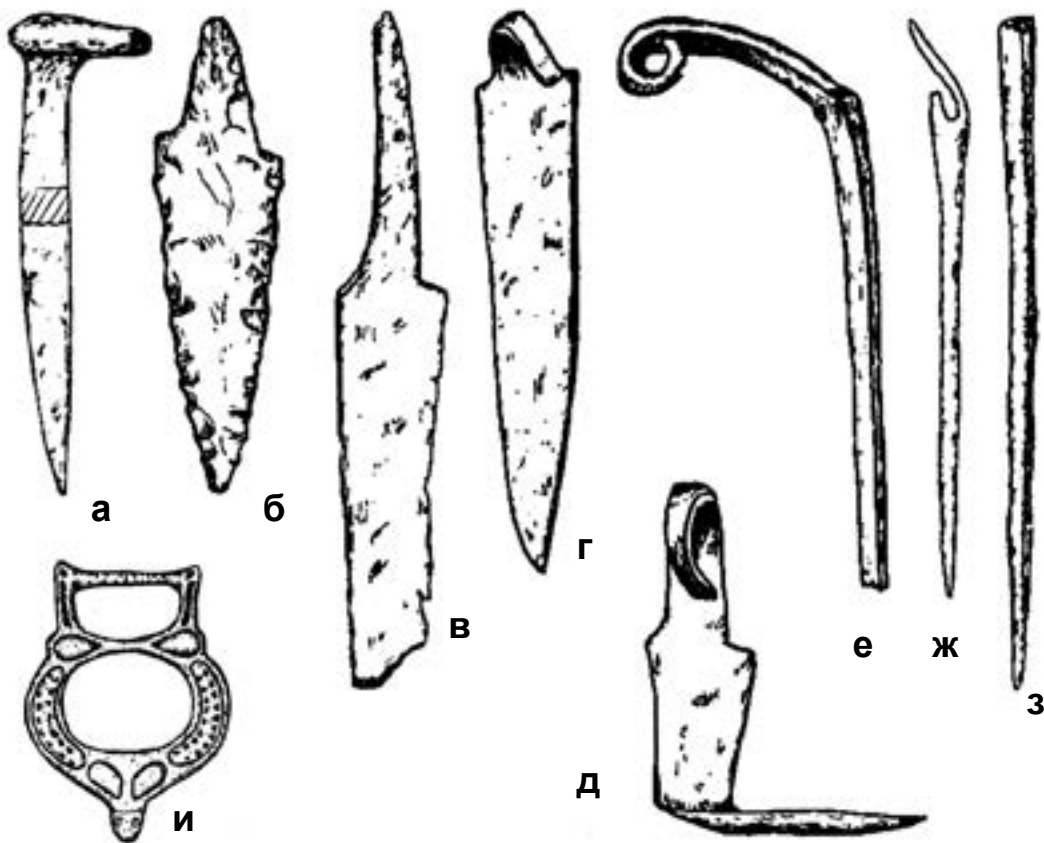
Возможно, такую же магическую функцию запора, как и браслеты, выполняли найденные нами гвозди в детских захоронениях. По крайней мере, в тех, где совершенно отсутствовали следы внутримогильных деревянных сооружений. Или в том захоронении, где деревянные остатки были, но обломок найденного гвоздя имел длину стержня всего в 1 см; он явно не мог быть использован для соединения досок.

Плётский некрополь позволил выделить целую серию предметов, которые были специально предназначены для «запирания» умерших на том свете и обеспечения, тем самым, спокойствия живых горожан (рис. 97). К таковым предметам можно отнести четыре ножа, обнаруженные в четырех разных погребениях. Они были найдены и непосредственно в засыпке могильных ям, и в полах курганов. Их отличительной особенностью было то, что ножи, использованные в ритуале, оказались деформированы в результате определенных манипуляций.



***Рис.96. Гирлянда перстнеобразных височных колец и подвеска из погребения девочки-подростка в плеском домонгольском некрополе.***

***Рис. автора.***



**Рис.97. Ритуальные «запирающие» предметы из погребений плёсского некрополя:  
а – гвоздь; б – кремнёвый наконечник стрелы; в-е – ножи;  
ж-з – иглы; и – пряжка. Рис. автора.**

У одного обломан кончик, у других трех – свернуты в кольцо черешки, а сами ножи – погнуты. Возможно, ножи вколачивали сильными ударами в дерево (в погребальное сооружение?). Что-то похожее отмечено Н.А. Макаровым в Нефедьевском грунтовом могильнике: здесь доски одного из гробов были скреплены не гвоздями, а вколоченными ножами, которые от ударов согнулись пополам и погнулись у конца черешка. Ножи явно использовались вместо гвоздей специально, в ритуальных целях<sup>64</sup>.

Интересно, что упомянутые согнутые подобным образом плёсские ножи найдены не по углам гробовых конструкций, то есть они не крепили конструкцию (вместо гвоздей). Тогда тем более очевидно, что их применение носило ритуальный характер. Не исключено, что они



были брошены (воткнуты) в засыпку могилы или в курганную насыпь уже предварительно деформированными. Иначе как объяснить, что такой же деформированный нож с черешком, свернувшимся в кольцо, мы нашли вне кладбища, на территории одной из посадских усадеб; нож явно предназначался для каких-то ритуальных манипуляций.

В качестве запирающего покойника «острого железа» (устойчивое словосочетание-рефрен ряда рун «Калевалы») в двух плёсских погребениях были использованы крупные швейные иглы, причем у обеих игл оказались сломанными тыльные концы. Обе же были обнаружены над могильными ямами, в основании курганных насыпей.

Иглы со сломанными ушками – также не исключительное явление нашего могильника. Достаточно широкий спектр их использования в качестве оберега (от дурных проявлений потустороннего мира) даже в XX веке у народа коми отмечал А.С. Сидоров<sup>65</sup>. Н.А. Лавонен называет их в числе предметов, спасающих, по представлениям карелов, от нечистой силы<sup>66</sup>. Сломанное ушко во всех случаях подчеркивается, а потому у нас нет оснований подвергать сомнению назначение подобных предметов в плёсских погребениях. Видоизмененные подобным образом предметы призваны были направлять магическую силу острия только в одном направлении – в сторону покойника.

В целом же сохранившийся и по сей день в народе обычай использовать магическую силу железа, как свидетельствуют археологические данные, уходит корнями в глубокую древность. В VII–XII веках нашей эры аборигенное население рассматриваемого региона «запирало» покойников под землей воткнутыми в дно могильной ямы топорами (Кочкинский могильник в Палехском районе), копьями и стрелами (Хотимль), брошенными в могилу замками и подковами (владимирские курганы)<sup>67</sup>. В рассматриваемом нами регионе обычай сохранился в виде целого пласта этнографических источников. Так в начале XX века в Костромской губернии, по сведениям В.И. Смирнова, во время шествия похоронной процессии принято было рубить землю топором и затем заметать след («холеру рубить и выметать»). Во время эпидемии сохранился обычай пропахивать борозду вокруг деревни с надеждой, что смерть не переступит через след, оставленный «острым железом»<sup>68</sup>. В Ивановской области до сих пор не забыты древние сва-

дебные правила оберегания молодых: втыкать в дверной косяк иглу или другой острый предмет (как только молодые переступят порог), жениху держать при себе нож, а невесте ножницы. Наконец, согласно специально проведенному нами в 1999–2000 гг. опросу, не только в Ивановской области, но и практически во всей России (в регионах преобладания русского населения от Калининграда до Сахалина) многие женщины вполне осознанно носят на домашней одежде, с левой стороны (у сердца) булавку – как оберег от дурного глаза («от сглаза»). Булавку по традиции пристегивают также на подол (с внутренней стороны) или у края полы распашной одежды, когда отправляются в дальнюю дорогу («чтобы в пути ничего дурного не случилось»)⁶⁹.

Возвращаясь к ритуальному использованию гвоздей, поясним, что на Холодной гор такие магические запоры отмечались не только в детских захоронениях, но и в погребениях взрослых. И здесь, судя по положению многих гвоздей *in situ*, они вряд ли предназначались для крепежа дощатых конструкций. В процессе исследования того или иного погребального комплекса гвозди могли встретиться, по одному, в курганной насыпи и засыпке ямы. Или, например, быть найденными непосредственно в районе головы и плеча умершего.

На протяжении многих столетий в ритуальной практике учитывалось, что самое прямое отношение к «острому железу» имеют точильные бруски. По представлениям народа коми, их магическая сила еще больше, поскольку они «грызут даже сталь»⁷⁰. Поэтому и находка точильного бруска в южной поле одного из плёсских курганов также не является чем-то исключительным (равно как и находка в числе «запирающих» предметов оселка в яме вышеописанного городского святилища).

Ещё одним отнюдь не случайным артефактом оказалась найденная в поле кургана лировидная пряжка (рис. 97, и). Она была без язычка, была не железной, а бронзовой, но оттого не теряла своих магических свойств как предмет, во всех отношениях «запирающий».

Перечень ритульных «запоров» городского провинциального некрополя включает в себя и другие предметы, в том числе вообще не имеющие никакого отношения к металлу. Кремневый наконечник стрелы, например, не мог попасть в курганную насыпь случайно: насыпь со-

стояла из стерильной материковой супеси (рис. 97, б). Нет сомнений, что средневековые плесяне такие предметы наделяли магическими свойствами, как это делали вятичи или белозерская весь, в погребениях которых также встречаются кремнёвые наконечники; и как новгородцы, которые оправляли подобные «громовые стрелки» в металл и использовали в качестве оберега от дурных проявлений потустороннего мира<sup>71</sup>. Каждый новгородец мог объяснить принадлежность такого наконечника к божественному Небу. Вспомним свидетельство Адама Олеария: «божество... имело вид человека с кремнем в руке, похожим на громовую стрелу (молнию) или луч»<sup>72</sup>.

В плёских жилых комплексах XII–XV веков нами были трижды встречены каменные топоры эпохи неолита-бронзы: вещи эти предназначались отнюдь не для вторичного утилитарного использования. «Вера в громовые стрелы и топорки» в средневековье была настолько распространенной, что о ней специально говорит в Домострое (разумеется, порицая) монах Сильвестр, причем в разделе о лечении болезней<sup>73</sup>. В марийских же средневековых могильниках было обычным магическое использование «громовых камней», видимо, так же, как и в Плёсе, для «запирания» мертвецов<sup>74</sup>.

Ряд этнографических свидетельств указывают на применение «громовых стрелок» в качестве традиционного народного средства лечения глазных болезней. Каменные топоры и стрелы, известные в народе как «громовые», до прошлого века использовались для борьбы с болезнями людей и животных, от сглаза и других нежелательных проявлений, связанных с воздействием «навий» (вредоносных душ чужих предков).

Теми же свойствами обладали и камни с естественными отверстиями, так называемые «куриные боги», вера в магию которых сохранилась как минимум до начала прошлого века<sup>75</sup>.

В целом же некрополь малого города Плеса, в том, что касается обряда «запирания» покойников, позволил выявить множество нюансов подобного рода. В совокупности с другими источниками, он предоставил целый перечень «запирающих» предметов, характерных для регионов с финской этнокультурной основой. В перечень вошли: ножи, иглы и булавки, боевое оружие (наконечники стрел и копий, топоры),

шилья, подковы, гвозди, поясные пряжки и застежки-сюльгамы, замки и ключи, куски железной крицы и точильные бруски, косы и серпы, а также всякого рода «наконечники молний» и «метательные молоты» небесных богов (кремневые наконечники стрел, каменные топоры, «куриные боги», камни-валуны, кистени и палицы).

Кстати, последние – кистени и палицы – встречаются в маленьких сельских некрополях Костромского Поволжья. Но вряд ли они могли быть просто «сопровождающим инвентарём», как если бы встретились в погребении воина<sup>76</sup>. В этой связи следует заметить, что и в плёсском городском некрополе отсутствуют откровенные признаки воинских захоронений (как то, доспехи или воинские наборные пояса). Нет их и на домонгольских городских кладбищах Верхнего Поволжья...

О сложности похоронного ритуала малого города Ростово-Суздальской Руси свидетельствуют и другие находки с Холодной горы. К ним можно отнести, например, обломок керамической свистульки-птички и яйца-писанки, а также фрагмент железной дужки ведра. Первые две вещи связаны с идеей возрождения. В ежегодном календарном цикле они являлись неизменными атрибутами праздников весенних, когда с юга прилетают птицы и пробуждаются плодоносящие силы земли (мира Велеса). Птички до сих пор фигурируют в весенних календарных обрядах, не уничтоженных и не слишком искаженных церковью.

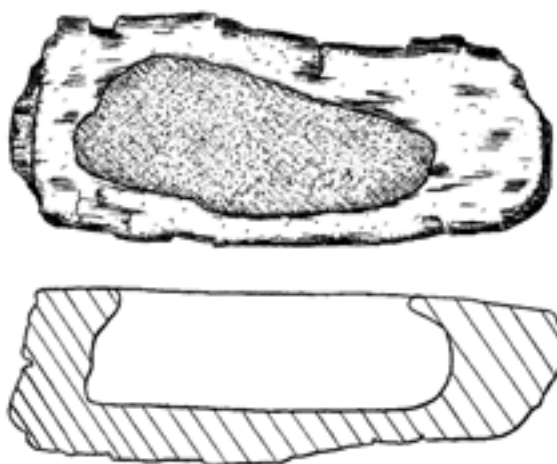
Ритуальные яйца оказались в дальнейшем частично включены в систему христианской обрядности. Имеются в виду «пасхальные» яйца, получившие соответствующую православную легенду. Строго говоря, они всегда и были атрибутом дохристианских весенних праздников пробуждения плодоносящих сил природы. Их ритуальный смысл становится понятным, если обратиться к сравнительно недавним (а кое-где ещё и не забытым) изначальным, языческим манипуляциям с крашеными яйцами. Их скармливали скоту перед первым выпасом, катали по свежевспаханному полю, погружали перед посевом в семена – всё для того, чтобы был приплод скота и урожай в новом году, всё к развитию новой жизни<sup>77</sup>. В погребальном же ритуале упомянутые символы, возможно, были призваны обеспечить благополучную жизнь умершего в ином мире. Либо мы можем говорить здесь о многовековых корнях современного обычая посещать могилы родственников

в праздничный весенний день и оставлять на могилах священные предметы (или остатки их после каких-то манипуляций).

Что же касается найденной дужки ведра, то ведро фигурирует в многовековом свадебном (и не только свадебном) ритуале магического воспроизводства человеческого рода. Ритуал нашел отражение в плёсских древностях XIV–XV веков, о чём ещё пойдёт речь в последующих главах<sup>78</sup>. Возможно, те же манипуляции, что и на свадьбе, совершали и в ходе погребального обряда, но деревянные его атрибуты в плёсском некрополе попросту не сохранились.

Деревянная вещь здесь была найдена всего одна, но весьма ценная в контексте нашего исследования. Редкая находка: выдолбленная из куска дерева модель лодки. К счастью, её изготовили из сырого материала, и потому в ходе ритуала, попав в огонь, она не сгорела полностью, а лишь обгорела (рис. 98).

Лодка, как считалось, необходима была умершему для переправы через мифологическую пограничную реку. В зимнее же время уходящий переправлялся по льду на санях. Так известно, что умершего зимой князя Владимира Святославича на санях внесли даже в церковь для отпевания<sup>79</sup>. По представлениям же обских угров, как свидетельствуют этнографические материалы XX века, «летом душа едет на лодке, ...поэтому покойника и хоронят в лодке...»<sup>80</sup>. Лодка-корабль фигурирует и в русском дружинном погребальном обряде, как о том писал Ахмед Ибн-Фадлан<sup>81</sup>. По материалам раскопок Ф.Д. Нефедова, в окрестностях Плёса сельские курганы также содержали (в ряде случаев) остатки обгорелых лодок и саней<sup>82</sup>. Плёсская же лодочка из городского некрополя свидетельствует, что вполне достаточно и просто обозначение предмета, его знак, а жить будет уплывший в построй-



***Рис.98. Лодка для путешествия в иной мир. Деревянное изделие из захоронения плёсского некрополя.***

***Рис. автора.***

ке-домовине. Добавим, что в городах Древней Руси «игрушечные» лодочки встречались и раньше: такое же изделие, но из сосновой коры, было найдено в захоронении представителя псковской знати XI века<sup>83</sup>.

Нельзя не упомянуть в этой связи очень интересный, на наш взгляд, этнографический источник, имеющий отношение непосредственно к Плёсскому региону. В своей работе «Клады, паны и разбойники» В.И. Смирнов изложил легенду о народном герое, волжском разбойнике. Подобно другим выдающимся личностям, разбойник был в народе мифологизирован, наделён сверхъестественными качествами<sup>84</sup>. Он умел «отводить глаза». Оказавшись в заточении, разбойник бежал из-под стражи, совершив магическое действие: «нарисовал лодочку и уехал»<sup>85</sup>...

По-своему интересна и заслуживает внимания керамическая посуда, которая, в виде обломков или даже развалов была встречена почти во всех погребальных комплексах некрополя на Холодной горе. Редкий городской или сельский некрополь эпохи Древней Руси не предъявляет подобных находок. Однако и сегодня, как ни покажется странным, нельзя со всей определенностью говорить о причинах этого явления. Возможно, причина кроется в том, что на протяжении веков организаторы похорон стремились избавиться от всех вещей, которыми пользовались при снаряжении умершего на тот свет, в том числе и от посуды, использованной при обмывании.

С другой стороны, есть основания полагать, что обычай бить посуду в древности мог восприниматься как необходимое магическое сопровождение перехода из одного мира в другой. Здесь мы отталкиваемся от сохранившейся традиции бить посуду на свадьбе, при переходе невесты в род жениха: в первую брачную ночь девушка «умирает» в своём роду, а на утро «просыпается» уже за-мужем (что подтверждается символической сменой определённых знаков её костюма). В этой связи уместно вспомнить древнее ассоциативное тождество «смерть-свадьба»: оно и до сих пор в русской провинции отражается в календарном празднике Семик (обрядовые действия с берёзкой).

Имеет право на существование также версия, согласно которой в глиняной посуде умершему давали пищу в дорогу. Смущает здесь,

опять-таки, лишь то, что керамика в погребениях чаще встречается в виде обломков. Не может исключаться и версия о посылке дара богу Преисподней в качестве платы за прием покойника. На мысль об этом наводит вышеописанные случаи обнаружения в подобных сосудах «запирающих» острых предметов; в таком виде обычно отправляли в Нижний мир сосуда с жертвенной пищей.

В дополнение к вышесказанному – ещё один занятный предмет с Холодной горы. Обычно в быту жители домонгольского Плеса использовали посуду, изготовленную на гончарном круге мастерами-ремесленниками. Между тем, в одном из погребений отмечена находка двух обломков финской лепной, явно более древней, гладкостенной посуды с архаичным орнаментом (рис. 46). Подобные при раскопках на посаде, в жилых комплексах, никогда не встречались.

Ответ на эту загадку подсказали довольно поздние аналоги из верхневолжских (марийских) захоронений XVI–XVIII (!) веков<sup>86</sup>. Обрядовая особенность оказывается связанной с понятием «старый, добрый»: вещь старая, «от предков», с большим успехом обеспечивает возложенные на нее магические функции. Каковы же эти функции в упомянутых случаях с посудой, повторяем, сказать определённо мы бы не рискнули. Остается лишь вновь указать на те примеры, когда нарочито грубо вылепленную (как бы «под старину») посуду в средневековом Плесе использовали для жертвоприношений Нижнему миру.

Разумеется, далеко не все стороны сложного погребального ритуала древнерусского малого города можно зафиксировать и реконструировать по археологическим данным. Какую-то помощь оказывают исследователю сведения, добытые при анализе письменных памятников раннего средневековья. Они, к сожалению, немногочисленны. Есть ещё этнографические источники, хотя степень их надежности порой подвергается сомнению ввиду существенного временного отрыва, не всегда обеспеченного цепочкой преемственности. Но преимущество данных этнографии в том, что они имеют прочную привязку к определенным территориям.

Идеальным вариантом можно считать совпадение разнородных источников. Так выше уже упоминалась летописная миниатюра, иллюстрирующая раннесредневековый обычай опускать покойника в моги-



*Рис.99. Похороны. Умершего несут на «новинах».  
Фото 2-й пол. XX в.*

лу «на полотенцах»<sup>87</sup>. Современная верхневолжская провинция (в том числе и Плѣс) помнит этот ритуал, что позволяет уточнить некоторые детали. Умершего не только опускали в могилу, но и несли к кладбищу – однако не на полотенцах, а на «новинах», то есть на чистых льняных холстах без вышивки (без магических охранительных символов жизни), что вполне логично в контексте обряда (рис. 99). И хотя материалы раскопок Холодной горы не содержат остатков погребальных новин, мы, с известной осторожностью, можем предполагать, что они использовались и в раннем средневековье.

В житии Александра Невского упоминается «разрешительная грамота», которую кладут в гроб и в которой говорится обычно о христианском вероисповедании покойного и отпущении грехов. Грамота адресуется Святому Николаю, который, как известно, вобрал в себя многие черты древнейшего Велеса, хозяина Преисподней. Архаичный, но дошедший до нас как в средневековых, так и в этнографических источниках, этот широко распространенный на Руси обычай считался иностранцами «суеверным и языческим»<sup>88</sup>. Разумеется, некий «про-



пуск в потусторонний мир», но еще в языческом варианте, мог сопровождать и умерших жителей Плёса. Выше уже говорилось, что даже еще в эпоху камня в регионе покойника в загробный мир могла сопровождать фигурка змеи или медвежьих кости<sup>89</sup>. Фигурки змей-«проводников» присутствовали и в некоторых марийских погребениях раннего средневековья. Плёсские «пропуска», возможно, из-за характера материала (береста с письменами или начертаниями, фигурки из органического материала...?) просто не сохранились, как могли просто не сохраниться следы ритуальных трапез или вещи, связанные с приготовлением умершего и затем положенные с ним в могилу (тряпки, обрезки ткани, гребень, щепки, оставшиеся при изготовлении могильных сооружений, и прочее).

Проведенные археологические исследования на Холодной горе и анализ полученных материалов, с привлечением археологических аналогий, древних письменных и этнографических источников, позволяют, на наш взгляд, более или менее отчетливо (хотя, разумеется, и не в полном объёме) представить процедуру погребения умерших жителей древнего Плёса – малого города Ростово-Суздальского княжества. Покойного, обмыв и совершив иные магические действия внутри дома, наряжали в ритуальную одежду в соответствии с его полом и возрастом. Видимо, сразу же вслед за этим туго пеленали в белую ткань, оставляя открытым только лицо, и крепко связывали веревкой. В таком виде его на носилках, на санях или в лодке везли (несли) на кладбище. Как вариант: умершего несли по городу на полосах ткани – новинах, а уже непосредственно на кладбище обеспечивали «лодкой» (миниатюрной моделью лодки) для форсирования пограничной реки Мира мертвых. В дороге, чтобы не оставить «след смерти» на улицах города, выполняли определённые магические действия: возможно, как и в более поздние времена, рубили землю топором и затем заматали путь похоронной процессии.

Уже непосредственно на кладбище место для могилы выбиралось с соблюдением рядности и обычно на краю одного из рядов, с южной стороны, поскольку точкой роста кладбища изначально был северный мыс Холодной горы. Место «очищалось» костром (в дальнейшем этот ритуал, характерный для колонистов из ростовских земель, в Плесе

не прижился). Выкапывалась неглубокая, обычно до полуметра, прямоугольная могильная яма, причем копающие в яму (в «подземный мир»), видимо, не спускались. На дне сооружалась особая деревянная конструкция: дощатый ящик без дна; в некоторых случаях её заменял гроб. Дно внутри конструкции выстилали тканью или войлоком, шкурами, стружкой или берестой. Покойного обертывали дополнительно берестой и на полотнах ткани (новинах) опускали в могилу; новины также оставляли в могиле. Где-то недалеко от места захоронения в яме разводили огонь и нажигали угли. Горящими углями посыпали покойника в могиле, преимущественно со стороны лица, и затем (не во всех случаях) закрывали короб с покойником досками, вколачивая один или несколько гвоздей, нож или иные острые предметы, «запирающие» покойника в Преисподней. Могилу заваливали землей вперемешку с горящими углями из упомянутого костра (или, как вариант, вперемешку с камнями), и в ходе засыпки в яму вновь бросали «запирающие» предметы и битую посуду.

Над местом погребения водружалась постройка («голбец», «струбец», «срубец»), представлявшая собой сруб в один венец, на бревна которого опирался настил (пол) и двускатная крыша. С западной стороны этот «дом мертвеца» имел «вход», здесь отсутствовало соответствующее бревно сруба. Все же остальные бревна были положены в канавки, образовавшиеся после снятия полос дёрна по контуру постройки.

Отправляя покойника в Преисподнюю вместе с его домом, постройку поджигали со всех сторон, а затем, когда пламя разгоралось, забрасывали землей и закладывали кусками дерна, который срезали в непосредственной близости от образовавшегося кургана. В ходе ритуала в насыпь вновь попадали вещи с магическим назначением: модель лодки для переправы через пограничную реку, игла, гвоздь или «громовая стрелка», призванные запереть покойника на том свете, ритуальные атрибуты плодородия, битая посуда.

В дальнейшем могилу навещали родственники, устраивая поминальные пиры-тризны, отмечая, совместно с умершим, календарные праздники. Для этого около кургана иногда разводили костер (в не-

которых случаях в ямке, оставшейся после забора земли); с помощью огня угощение для умершего переносилось в иной мир.

Определенные отличия наблюдались в ритуале захоронения детей. Умерших младенцев, как не состоявшихся членов рода, старались схоронить подальше от взрослых его представителей и поближе к потустороннему миру – в северной, самой старой части кладбища. Обёрнутых новинкой и связанных, их также помещали в неглубокие ямы, иногда буквально прямо под дёрн. Никаких погребальных сооружений, ритуальных «запоров» и тому подобного при похоронах не использовалось.

Детям повзрослее полагалось уже внутримогильное сооружение той же конструкции, что и взрослым, а также полагалось место в общем ряду погребенных взрослых. Подростков, в особенности девочек (девушек), отправляли в потусторонний мир с особой тщательностью, которая проявлялась в стремлении «не обидеть» мертвеца и получше отгородить его от мира живых сородичей; для этого усиленно применялось ритуальное запираение и, вероятно, иного рода магические действия, не нашедшие отражения в археологических остатках.

Некоторые отличия в проведении ритуала наблюдались в начальной стадии функционирования кладбища. Место захоронения «очищалось» костром. Вместо деревянного короба чаще использовался дощатый гроб и не всегда возводилась надмогильная постройка-голбец. Отсутствовала «горячая засыпка» могил. Судя по всему, эти захоронения оставлены первыми поселенцами-колонистами, выходцами из центрального района Ростово-Суздальской Руси.

В целом же погребальный обряд раннесредневекового Плёса во многом похож на похоронный обычай сельской округи. Хранителями местной старины в городе выступали новосёлы из деревень, активный приток которых способствовал разрастанию плёсской общины; оставались тесными и контакты города с селом (что подтверждают многочисленные археологические свидетельства).

В то же время, нельзя не отметить и некоторую разницу в организации сельского и городского погребальных ритуалов. Начнём с того, что городское кладбище использовалось гораздо более интенсивно. Ввиду ограниченности его территории, неизбежно на месте забытых

старых могил со временем появлялись новые. При этом, правда, нельзя исключить вероятность того, что некоторые погребения могли быть произведены в соответствии со старой финской традицией – без сооружения курганной насыпи, а просто с надмогильным деревянным сооружением, которое быстро ветшало и не оставляло следов (вспомним: на 22 исследованные курганные насыпи плёсского некрополя пришлось 76 погребений). Стратиграфия не позволяет во всех случаях сделать определенные выводы, и эту проблему плёсского некрополя пока нельзя считать решённой – в особенности с учетом того, что, например, юго-восточнее Плёса, в бассейне реки Лух и в низовьях реки Тезы, признаков наличия курганного обряда и вовсе не отмечено (он не успел здесь даже появиться).

Разница состояла и в том, что в плёсских городских погребениях, в отличие от местных сельских, заметно меньше встречено находок, в особенности связанных с костюмом. Комплексы погребений, найденные в малых городах, вообще менее выразительны по сравнению с сельскими. Однако перед нами свидетельство не бедности и не христианизации городского населения, а именно специфики (опережающего развития) погребального обряда города – даже малого, провинциального. Уменьшение количества вещей в захоронениях – общая тенденция того времени. Примеры можно найти в достаточно удаленных от Плёса малых городах Москве или Переяславле Рязанском<sup>90</sup>. К тем же выводам приводит знакомство с материалами ближайшего хронологически синхронного некрополя малого города Ярополча Залесского – не говоря уже о крупных, столичных центрах<sup>91</sup>.

Хоть и немного, но отличаются от найденных на сельских кладбищах и сохранившиеся в плёсском некрополе детали ритуальных костюмов. Здесь, например, нет архаичных, изящной выделки, стеклянных или металлических бус. Горожане, таким образом, и в этом демонстрируют меньший консерватизм по сравнению с селянами. В больших же городах, как это отметил Б.А.Рыбаков в отношении Чернигова, подобные различия еще более существенны<sup>92</sup>. Малый, провинциальный, занимает промежуточное положение.

Разница наблюдается и в том, насколько менее активно на городском некрополе Плёса в ритуальных целях применялись камни – тог-

да как на сельских кладбищах часто камнями покрывали либо весь курган (к востоку от Плёса), либо отдельные его участки (к западу)<sup>93</sup>. Да и сами городские курганные насыпи по размерам заметно меньше сельских. находка миниатюрной модели лодки – в отличие от следов целых лодок в сельских погребениях – также, возможно, иллюстрирует переход в городских условиях от полного обряда к своеобразному его обозначению или, так сказать, к упрощению с сохранением сакрального смысла.

Следует подчеркнуть, что в плёсском некрополе обозначилось неожиданно много специфических этнокультурных признаков финской погребальной обрядности. Вероятно, это как раз обусловлено его провинциальностью, а значит, и большей близостью к аборигенной этнокультурной среде. В качестве наиболее ярких назовём сохранившийся здесь обычай сооружать «домики мертвых» и общефинскую практику поджигать их перед насыпкой кургана, в результате чего появлялись «своды» из обожженной глины. Почти в каждой традиционно неглубокой могиле отмечена также мягкая подстилка, береста и «огненная» засыпка. Для финнов же характерен и доминировавший в Плесе в качестве внутримогильного сооружения дощатый короб, своим контуром напоминающий носилки, а также «запирание» мертвецов, и стремление к погребению младенцев в стороне от взрослых. Наконец, следует учесть мнение М.В. Фехнер и Н.Г. Недошивиной, считавших ориентирование могильных ям по линии восток-запад или северо-восток – юго-запад (что характерно и для Плёса) также финским признаком<sup>94</sup>.

Приводя выше аналоги отдельным сторонам погребальной обрядности из других максимально приближенных к Плесу малых городов Древней Руси (Ярополч Залесский, Москва), мы имели возможность убедиться в том, что и в них отсутствуют какие-либо сугубо христианские признаки и наоборот, присутствуют яркие проявления политеизма. Причем нужно отметить, что эти проявления также напрямую связаны с местной многовековой этнокультурной основой (что, в общем-то, вполне логично). Их было бы рискованно назвать «остатками язычества» и «остатками аборигенной культуры». Некорректность подобных формулировок объясняется тем, что в распоряжении исследователей еще нет достаточного корпуса источников для представления

полной этнокультурной характеристики региона и для полной уверенности в том, что регион действительно подвергся «добротной» христианизации и колонизации, связанной с притоком откуда-то извне большого количества нового населения с иной («славянской») культурой и с соответствующими «славянскими» инновациями. Напротив, исследование памятников предшествующего времени, как было сказано выше, постепенно выстраивает цепочку развития погребальной обрядности коренного населения; она и приводит, в конечном итоге, к той обрядовой практике, которую мы прослеживаем как в сельских, так и в городских некрополях кануна ордынского нашествия. Ощутимых разрывов в цепочке, на наш взгляд, не наблюдается.

---

<sup>1</sup> Мириманов В.Б. *Искусство и миф*. С. 10.

<sup>2</sup> *Ивановская область. Административно-территориальное деление*. Иваново, 1982.

<sup>3</sup> Ахмед Ибн-Фадлан о руссах. С. 574.

<sup>4</sup> Калевала. С. 202.

<sup>5</sup> Дурасов Г.П., *Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополья // Русские: семейный и общественный быт*. М., 1989. С. 271.

<sup>6</sup> Тульцева Л.А. *Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX–XX вв.* // Там же. С. 7.

<sup>7</sup> Сокоумов Д.В. *К методике изучения погребального обряда русских. // Интеграция археологических и этнографических исследований. Часть II*. С. 84–86.

- <sup>8</sup> Седова М.В. Ярополч Залесский. С. 62–71.
- <sup>9</sup> Ерофеева Е.Н., Травкин П.Н., Уткин А.В. Кочкинский грунтовый могильник. С. 126.
- <sup>10</sup> Макаров Н.А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997. С. 269.
- <sup>11</sup> Анучин Д. О культуре Костромских курганов и особенно о находимых в них украшениях и религиозных символах. //МАНВГР. М., 1899. Том III. С. 239.
- <sup>12</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 28–29.
- <sup>13</sup> Никитина Т.Б. Средневековые городища Волго-Вятского междуречья: проблемы и перспективы изучения //АиЭМК. Йошкар-Ола, 1994. Вып. 23. С. 75.
- <sup>14</sup> Grieg S. Gravpladsene i Lille Guldkronen og paa Berg // Oldtiden, X, 1. Kristiania, 1923. P. 32.
- <sup>15</sup> Уткин А.В., Ерофеева Е.Н. Курганный могильник близ д. Рыжково... С. 17; Леонтьев А.Е. Новые данные о костромских курганах // СА. М., 1984. № 4. С. 177.
- <sup>16</sup> Травкин П.Н. Исследования в Плёсском музее-заповеднике. // Археологические открытия Урала и Поволжья. Йошкар-Ола, 1994. С. 139.
- <sup>17</sup> Интересно, что этот нюанс отметил в XX веке Б.А. Рыбаков в Карелии, где он увидел и зарисовал надмогильный голбец – также без западной стенки // Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. Рис. 14.
- <sup>18</sup> Гадзяцкая О.С. Результаты археологической работы Верхневолжской экспедиции ИА АН СССР в 1962 году //Архив ИА АН СССР. Р-1, № 2522. С. 145; Савельева Э.А. Прибалтийско-финский компонент в этногенезе коми-зырян. // Древности славян и финно-угров. СПб., 1992, С. 132; Недошивина Н.Г., Фехнер М.В. Погребальный обряд Тимеревского могильника //СА. М., 1985. № 2. С. 109.
- <sup>19</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. С. 151–152; Седова М.В. Ярополч Залесский. С. 67–69.
- <sup>20</sup> Стародубцев Г.Ю. Работы Гочевской экспедиции //Археологические открытия 1996 года. М., 1997. С. 176.
- <sup>21</sup> Кочкуркина С.И. Языческие и христианские элементы обрядности древнего населения Карелии. //Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 25; Шикаева Т.Б. Памятники XVI–XVII веков Марийско-Чувашского Поволжья. //АиЭМК. Йошкар-Ола, 1985. Вып. 9. С. 100.
- <sup>22</sup> Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Исследования Северорусской экспедиции // Археологические открытия 1994 года. М., 1995, С. 21. Уткин А.В. Ещё раз о погребениях на стоянке Водыш. // Вестник Костромской археологической экспедиции. Кострома, 2001. С. 58.
- <sup>23</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. С. 148.
- <sup>24</sup> Уткин А.В. Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Увель // КСИА М., 1993. № 205. С. 93. Разумеется, нельзя исключить и тех случаев, когда огонь на месте копки могилы разводился зимой, для отогревания замерзшего грунта.
- <sup>25</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 45–47.
- <sup>26</sup> Горюнова Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья. С. 227, 233–235; Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 46.
- <sup>27</sup> Фролов А.А. Пережитки язычества... С. 295.
- <sup>28</sup> Назаренко В.А. Новый памятник чуди заволочской. //Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984. С. 145.

<sup>29</sup> Макаров Н.А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997. С. 112.

<sup>30</sup> Арсланова Ф.Х. Погребальные сооружения кривичей у села Избрижье // Памятники раннего железного века и средневековья на Верхней Волге и Верхнем Подвинье. Калинин, 1989. С. 33–38.

<sup>31</sup> Дубов И.В. Тимеревский комплекс – протогородской центр в зоне славяно-финских контактов // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 115.

<sup>32</sup> Шмидт Е.А., Курганы XI–XIII веков у д.Харлапово в Смоленском Поднепровье // Материалы по изучению Смоленской области. Смоленск, 1957. Вып. 2. С. 193.

<sup>33</sup> ПЛДР. XVII век. Книга первая. М., 1988. С. 124.

<sup>34</sup> Уткин А.В., Ерофеева Е.Н., Курганный могильник близ д. Рыжково... С. 17; Шутова Н.И. Погребальная обрядность финно-язычных народов Среднего Поволжья и Приуралья XVI–XIX вв. // АиЭМК. Йошкар-Ола, 1992. Вып. 21. С. 87.

<sup>35</sup> Смирнов А.К. Погребальный обряд дьяковской культуры // РА. М., 1990. № 2. С. 51–60.

<sup>36</sup> Морган Л.Г. Первобытное общество. СПб., 1900. С. 82; Головнев А.В. Говорящие культуры. С. 205.

<sup>37</sup> Смирнов К.А. Погребальный обряд дьяковской культуры. С. 58.

<sup>38</sup> Смирнов В.И. Народные похороны... С. 16.

<sup>39</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 35.

<sup>40</sup> Шапран И.Г. Предварительные итоги исследования Грековского могильника на Средней Вятке // Памятники железного века Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1984. С. 88.

<sup>41</sup> Шутова Н.И. Погребальная обрядность... С. 87.

<sup>42</sup> Седова М.В. Суздаль в X–XV веках. С. 151–152.

<sup>43</sup> Башенькин А.Н., Васенина М.Г., Исследования Северорусской экспедиции. С. 21; Макаров Н.А. Колонизация северных окраин... С. 112.

<sup>44</sup> Голан А., Миф и символ; Травкин П.Н. Особенности формирования верхневолжской городской провинциальной культуры // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. М., 1997. Том 2. С. 398.

<sup>45</sup> ААрхипов Г.А. Марийцы XII–XIII веков. Йошкар-Ола, 1986. С. 8; Седов В.В. Об одной особенности погребальной обрядности финно-угров // Древности славян и финно-угров. С. 93.

<sup>46</sup> Ерофеева Е.Н., Травкин П.Н., Уткин А.В. Кочкинский грунтовый могильник. С. 101, 122.

<sup>47</sup> Шутова Н.И. Погребальная обрядность... С. 87; Савельева А.Э. Прибалтийско-финский компонент в этногенезе коми-зырян // Древности славян и финно-угров. С. 132; Недошивина Н.Г. Курганный могильник у дер. Маклаково // Археология Рязанской земли. М., 1974. С. 212; Кольцов Л.В. Работы Калининской экспедиции // Археологические открытия 1986 года. М., 1987. С. 65.

<sup>48</sup> Шеляпин Н.С. Археологические наблюдения в Московском Кремле в 1963–1965 гг. // Древности Московского Кремля. МИА М. 1971. № 167. С. 146–148.

<sup>49</sup> Чалых Н.Е. Раскопки в Муроме // Археологические открытия 1986 года. М., 1987. С. 101.



- <sup>50</sup> Чалых Н.Е. Раскопки в Муроме // Археологические открытия 1986 года. М., 1987. С. 101.
- <sup>51</sup> Головнев А.В. Говорящие культуры. С. 510.
- <sup>52</sup> Архипов Г.А., Марийцы XII–XIII веков. С. 12.
- <sup>53</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 44–45.
- <sup>54</sup> Кремлева И.А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- <sup>55</sup> Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982, С. 563.
- <sup>56</sup> Черенецов Н.В., Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М., 1959. Том 2. С. 21; Троицкая Т.В., Бородовский А.П. Погребения младенцев в курганах VII века н.э. в Новосибирском Приобье. // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 161.
- <sup>57</sup> Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии, проведенные летом 1895 и 1896 гг. // МАВГР. М., 1899. Том III.
- <sup>58</sup> Уткин А.В., Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Уводь; Ерофеева Е.Н., Курганный могильник у д. Семухино на р. Тезе. // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976.
- <sup>59</sup> Нефедов Ф.Д. Глухая сторона // Губернский дом. Кострома, 1997. № 3. С. 62.
- <sup>60</sup> В Палехском районе Ивановской области ещё четверть века назад нам приходилось замечать, что старики и не стараются запомнить малыша-внука, называя его (её) просто: «оно» или «дитё» // Архив автора.
- <sup>61</sup> Нефедов Ф.Д. Указ. соч. С. 62.
- <sup>62</sup> Седова М.В. Исследования в Суздале и Суздальском районе // Археологические открытия 1986 года. М., 1987. С. 89.
- <sup>63</sup> Первухин В.Я. Мифы финно-угров. С. 56–57.
- <sup>64</sup> Макаров Н.А. Колонизация северных окраин... С. 112.
- <sup>65</sup> Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча... С. 87.
- <sup>66</sup> Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 74–75.
- <sup>67</sup> Ерофеева Е.Н., Травкин П.Н., Уткин А.В., Кочкинский грунтовый могильник; Граков Б. Отчет об археологических раскопках и разведках в 1926 году // Архив ИОМПИ, 07-3/2. 1926; Уваров А.С. Меряне и их быт по курганным раскопкам. // Труды Первого археологического съезда в Москве. М., 1871. Часть II.
- <sup>68</sup> Смирнов В.И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920, С. 9, 18.
- <sup>69</sup> Архив автора.
- <sup>70</sup> Сидоров А.С. .Знахарство, колдовство и порча... С. 186.
- <sup>71</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 151; Макаров Н.А. Колонизация северных окраин... С. 177; Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. М., 1985. С. 140.
- <sup>72</sup> Олеарий А. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. М.,

1870. С. 80–81.

- <sup>73</sup> Домострой. // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 99.
- <sup>74</sup> Никитина Т.Б., Инвентарь могильника «Нижняя стрелка» // АиЭМК. Йошкар-Ола, 1990. Вып.17. С. 81.
- <sup>75</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 9, 86–89.
- <sup>76</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 90.
- <sup>77</sup> Борисов В.А. Собрание трудов (материалов) в трёх томах. Иваново, 2005. Том 3. С. 229–230.
- <sup>78</sup> Травкин П.Н. Плёская иконка-оберег. С. 87–89.
- <sup>79</sup> Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 249, 268.
- <sup>80</sup> Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров. С. 19.
- <sup>81</sup> Ахмед Ибн-Фадлан о руссах.
- <sup>82</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 33.
- <sup>83</sup> Колосова И.О., Милютин Н.Н. «Большой курган» древнерусского некрополя Пскова. // Археологическое изучение Пскова. Псков, 1994. Вып. 2. С. 121.
- <sup>84</sup> Традиция сохранилась в Плесе и в XX веке. Такой же мифологизации подвергся и Ф.И. Шаляпин, несколько раз бывавший в Плесе буквально мимоходом // Архив автора.
- <sup>85</sup> Смирнов В.И. Клады, паны и разбойники // Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края. Кострома, 1921. Вып. XXVI. С. 39.
- <sup>86</sup> Шутова Н.И. Погребальная обрядность... С. 91.
- <sup>87</sup> Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества... С. 562.
- <sup>88</sup> Фролов А.А., Пережитки язычества... С. 304–305.
- <sup>89</sup> Крайнов Д.А. О религиозных представлениях племен волосовской культуры // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 38–44.
- <sup>90</sup> Судаков В.В. Славянский могильник Переяславля-Рязанского // Теория и методика исследований археологических памятников лесной зоны. Липецк, 1992. С. 173–175.
- <sup>91</sup> Седова М.В. Ярополч Залесский.
- <sup>92</sup> Рыбаков Б.А. Древности Чернигова // МИА. Выпуск 11. Том I. М.–Л., 1949. С. 19.
- <sup>93</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья.
- <sup>94</sup> Фехнер М.В., Недошивина Н.Г. Этнокультурная характеристика Тимеревского могильника по материалам погребального инвентаря // СА. М., 1987. № 2. 1987. С. 87.

*Глава IV*

*Космос  
древнерусского  
костюма*





Сразу оговоримся: речь не пойдёт о древнерусском костюме в целом. Во-первых, мы условились ограничиться в нашем исследовании малым городом, а во-вторых, в данной главе рассмотрим прежде всего то, как в ритуальном одеянии горожанина-провинциала (и просто в его повседневной одежде) отражались представления об окружающем мифологическом пространстве. Объектом нашего внимания станет плёсский раннесредневековый костюм – точнее, его атрибуты, сведения о которых на сегодняшний день удалось собрать в процессе археологических работ.

Одежду того или иного народа исследователи по праву считают одним из самых важных разделов его культуры. Если иметь в виду одежду в целом, то, как отмечает М.Г. Рабинович, «вместе с жилищем, орудиями труда и производственными навыками, пищей и утварью она образует широкую область материальной культуры народа». Однако при этом «она несет знаковую систему, позволяющую различать людей по полу и возрасту, по территориальной, этнической, религиозной, социальной принадлежности»<sup>1</sup>. Нас в первую очередь будет интересовать этнокультурная функция одежды. Раздел, посвящённый костюму, тем более актуален, что он напрямую связан с истоками русской культуры современной Ивановской области (восточная часть Волго-Окского междуречья), которую ещё называют текстильным центром России.

Здесь сама культура производства и обработки тканей с течением веков обрела достаточно ощутимый сопровождающий духовный пласт...

Итак, традиционный костюм региона есть один из самых ярких его этнокультурных признаков – и тем ярче, чем глубже в историю региона позволяют заглянуть находящиеся в распоряжении исследователей источники: письменные, этнографические, археологические. Что же касается периода раннего средневековья, то отличия в костюме проявлялись не только на уровне союзов племен, но даже и в рамках одного племени, состоявшего из нескольких родов. Их, как правило, нельзя назвать значительными: отличия могли объясняться, например, тем, как мастер-ювелир изготавливал отдельные ритуальные принадлежности костюма. Свообразием и консерватизмом отличалась, прежде всего, одежда небольших этнических групп, живших на периферии основной племенной территории и отделенных от нее какими-либо природными преградами. Основное же население (и особенно жители племенных центров, а в дальнейшем горожане), активно вступали в контакты с ближними и дальними соседями, что неизбежно отражалось на их внешнем виде.

Уже в эпоху неолита-энеолита житель побережья озера Сахтыш (Тейковский район Ивановской обл.) мог иметь в ритуальном костюме десятки нашивок и подвесок из прибалтийского янтаря. Начиная же с эпохи бронзы, костюм стал обогащаться разнообразными деталями из металла, хотя в нашем регионе их изготовление практически целиком базировалось на привозном сырье. При этом все инновации, как показывают исследования, быстро получали семантическое осмысление и свое определенное место в том сложном комплексе принадлежностей, которым и являлся ритуальный костюм, характерный для конкретного союза племен, племени или рода.

В целом едва ли не у всех народов костюм отражал общие представления о строении мира, о мировой гармонии, что было призвано, в первую очередь обеспечивать человеку, носившему его, магическую защиту и являлось своеобразным способом инициирования человека «в этом мире». Костюм представлял собой, по солидарному мнению историков (Б.А. Рыбаков, М.А. Сабурова, А.В. Арциховский, М.В. Седова, Ф.Х. Арсланова, Е.А. Рябинин и др.), своего рода модель Вселен-

ной, и в нем каждый элемент имел свое значение и находился в строго определенном для него месте.

Так, в верхней части русской средневековой женской ритуальной одежды вышивкой или металлическими деталями показывалось движение солнца по его ежесуточному пути. Височные подвески (височные кольца) символизировали восход и закат. Орнамент головного убора отмечал движение светила по небесному миру или указывал (на кокошниках) верхнюю точку его пути, то есть солнце в зените. Бусинное ожерелье или гривна были символически связаны с его ночным путем.

В то же время, символика нижней части костюма как вертикальной схемы мифологической картины космоса, была связана с Нижним миром. На концах поясных ремней, на браслетах и обувных подвесках мы встречаем изображение змеи или драконоподобного существа (одна из ипостасей Хозяина Преисподней). Мужские парадные ремни в средневековье украшались знаками земли, плодородия, мужской силы, и эти символы также были связаны с Хозяином.

«У большинства народов различается одежда мужская и женская, одежда детей, девушек на выданье, молодых женщин и старух...»<sup>2</sup>. Женщина средневековья, например, в течение жизни несколько раз меняла оформление праздничного костюма в соответствии с изменением ее жизненного статуса.

Костюм как таковой у нее появлялся в девичестве, когда она, по старинному языческому обряду, «впрыгивала в сарафан». Тогда же, возможно, на ее голову надевался венчик, который в дальнейшем, после свадьбы, сменялся на кокошник. К старости же менялась и форма головного убора, и количество височных колец, и система ритуальных принадлежностей в целом.

Весьма строго регламентировались в костюме и орнаменты; любой житель средневековой Руси мог «прочитать» их как своеобразную закодированную информацию. И потому, например, слово «украшения», применительно к раннесредневековому костюму, можно использовать с известной оговоркой и видеть в них, в первую очередь, священные, знаковые предметы.

Хорошо известные общерусские закономерности должны приобрести в нашем исследовании региональную конкретику. На сегодняшний день нами уже издана отдельная работа, посвященная раннесредневековому костюму Ивановского края: от волжско-финского периода (VI–XI века н.э.) до древнерусского (XII – начало XIII вв.)<sup>3</sup>. В данном же случае, как сказано выше, речь пойдет о костюме одного малого города домонгольской эпохи. Разумеется, обращаясь к его характеристике, невозможно будет не заметить многочисленных параллелей. Сходство форм одежды и металлической гарнитуры наблюдалось даже для весьма удаленных друг от друга регионов. Причиной тому стали, отчасти, обширные международные связи русских княжеств в ранне-средневековый период, но главным образом – уровень развития внутреннего рынка Северо-Восточной Руси, и, следовательно, заметная универсализация древнерусского (и в первую очередь именно городского!) костюма середины XII – начала XIII веков<sup>4</sup>.

Рассмотрение сакральной стороны древнего костюма можно начинать уже с материала, из которого он изготовлен. Парадная и повседневная одежда жителей средневекового Плёса изготавливалась преимущественно из тканых материалов. Образцов плёсских тканей XII – начала XIII веков на сегодняшний день насчитывается около десятка. Почти все они найдены при раскопках древнейшего городского кладбища на Холодной горе, а сохранились благодаря консервирующим свойствам непосредственно соприкасавшихся с ними металлических предметов, то есть металлических деталей праздничных (как и положено в таких случаях) костюмов. Остатки чаще всего представляли собой достаточно тонкую льняную ткань плотного и ровного переплетения, профессионально выделанную, возможно, городским ткачом-ремесленником. За долгие годы пребывания в земле ткань приобрела серый цвет.

Были подобные находки и на территории домонгольского плёсского посада. Так небольшой фрагмент довольно грубой ткани полотняного переплетения «прикипел» к соприкасавшемуся с ним железному навесному замку, благодаря чему и сохранился. А на некоторых фрагментах глинобитных печей посадских жилых домов отпечатались рогожа. Древнейший же из найденных в районе Плёса образцов отно-



сится к середине I тысячелетия н.э. Он был обнаружен под насыпью оборонительного вала Алабужского городища. Образец представлял собой совсем небольшой, 2,5х2 см, обугленный кусочек ткани достаточно плотного саржевого переплетения – это всё, что осталось от праздничного, вероятно, льняного платья, которое было положено на горячие угли жертвенного костра в основание оборонительного вала вместе с многочисленными металлическими деталями сложного ритуального костюма (упоминавшийся ранее «алабужский клад»)<sup>5</sup>.

Один из приведенных примеров, как нам кажется, заслуживает особого внимания. Речь идёт об оттиске ткани на поверхностях глинобитных печей. Разумеется, оттиск мог остаться просто вследствие уплотнения слоя глины через мокрую рогожу. Но важно то, что он остался не заглаженным – и здесь мы имеем все основания затронуть тему охранительных свойств ткани в мифологических представлениях дохристианской эпохи.

Начнём с того, что оттиском ткани или имитацией такового покрывались поверхности протофинской посуды и иных керамических изделий в эпоху бронзы – раннего железа (культура текстильной керамики на территории региона). «Присутствие» ткани (или, в равной мере, шкуры) предохраняло посуду от вредоносного воздействия навий, переносчиков болезней, то есть защищало человека, пользователя посуды, от заражения через находящуюся в посуде пищу. Подобные представления восходят ещё к эпохе камня, но они, похоже, не угасли и в средневековую эпоху. Яркий пример – находка на плёсском посаде керамического ритуального яйца шарообразной формы («шарыша»), который был покрыт частым точечным орнаментом (имитация шкуры, ткани). То же и с посадской раннесредневековой печью: отпечатки ткани на её поверхности могли, в представлении хозяев, оберегать содержимое печи (хлеб, кашу, хлёбово и т.п.) от поражения навьями.

Древние представления об охранительных свойствах ткани объясняются прежде всего ее прямым назначением: уберечь человека от болезни, причиной которой мог быть как холод, так и воздействие демонических сил. А потому даже процесс производства материи сопровождался сложными ритуалами, в результате чего ткань должна была остаться «чистой» и, следовательно, надёжной в качестве защиты.

Нет сомнений, что ритуалы соблюдались в каждом доме, поскольку, как свидетельствуют многочисленные археологические материалы, пряли и ткали в каждом доме, городском и сельском. Исследователи давно пришли к выводу: «Большинство населения Древней Руси носило одежду и обувь из материалов, производившихся в хозяйстве каждой семьи»<sup>6</sup>.

Ткани в эпоху раннего средневековья практически по всей Европе изготавливались из волокон льна, конопли и шерсти. Для обработки волокна имелись разнообразные приспособления, форма которых, а зачастую и орнаментация, были сходными независимо от взаимной удаленности регионов.

Самой распространенной категорией находок подобного рода служат веретенные грузики – пряслица; они надевались на веретено перед началом сучения нити. На территории Ивановской области пряслиц более всего найдено именно в Плесе – более сорока экземпляров, относящихся только к домонгольской эпохе. Глиняные, каменные или костяные – они встречались практически в каждом жилом комплексе.

Наиболее простые и часто встречаемые изготавливались самими пряжами из простого обломка глиняного горшка. Встречались и покупные, с торгового рынка. Речь идет о пряслицах из волынского поделочного камня – шифера. Материалом служил и местный камень мягких осадочных пород: такие изделия изготавливались плесскими мастерами на токарных станках.

Пряслица интересны тем, что на них зачастую наносились магические знаки, орнамент (рис. 42). Традиция эта восходит к временам начала ткачества в регионе: в протофинскую эпоху, например, орнамент имело большинство грузиков. Несмотря на очевидную тенденцию к затуханию, традиция не исчезла и в домонгольский период (образцы орнаментации рассмотрены в первой главе).

Процесс производства пряжи и последующий процесс изготовления ткани из нее сопровождался разнообразными ритуальными действиями. Среди них имелись определенные запреты, которые должны были соблюдаться пряжами и ткачихами. Исходя из этнографических данных, Е.Ф. Фурсова упоминает среди таковых запрет на работу в Пасху, на Благовещение, в родительские дни, запрет на прядение по

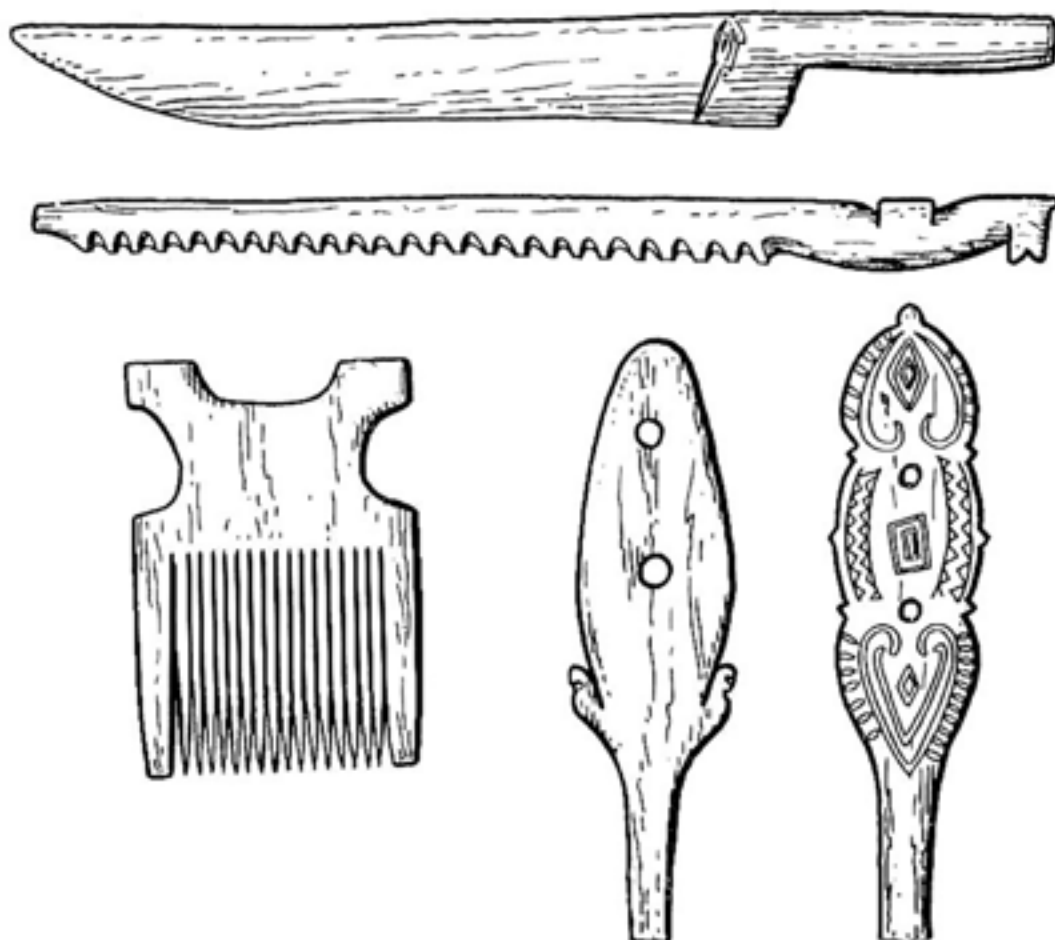
средам и пятницам, а также по вечерам постных дней и суббот, запрет на снование – по понедельникам<sup>7</sup>.

Естественно, что вся сложная система запретов-оберегов, сохранившаяся в отголосках в XIX–XX вв., сложилась в глубокой древности, ещё до начала эпохи средневековья, и в дальнейшем она, по мере изменения общественной жизни и начала христианизации, постепенно ослабевала, становилась менее четкой и полной. Отход от изначальных древних языческих правил наблюдался уже и в раннесредневековом провинциальном городе, и именно поэтому, видимо, количество пряслиц с орнаментом в плёских раскопах меньше, чем в доплёском алабужском протогородском центре.

К сожалению, отсутствует возможность проследить орнаментацию раннесредневековых деревянных орудий обработки пряжи и ткани: культурный слой в нашем городе плохо сохраняет органику. Среди материалов других древнерусских городов, больших и малых (Новгород, Берестье, Старая Ладога), подобные изделия имеются. Некоторые из них не несут на себе резной орнаментации – но могли быть расписаны красками (краски далеко не всегда сохраняются даже на сравнительно поздних городецких прялках). Лопастей древних новгородских прялок покрывались резьбой. Кроме того, важно учитывать, какую форму придавали тем или иным деревянным изделиям: в ряде случаев вполне ощутим семантический смысл самого контура изделия.

Так в раннем средневековье все известные трепала для льна были выполнены в форме меча, а он сам по себе уже являлся известным орудием змееборцев, символом защиты от негативных проявлений сил Преисподней (см. «Агриков» меч и т.п.). Форму ростка-кринки имели лопастей прялок. Головами коней венчались гребни и рукоятки некоторых чесал (рис. 100)<sup>8</sup>. Защитная функция орудий труда, по всей видимости, предполагалась, но выражалась в достаточно лаконичной форме. Начиная со второй половины XII века, с бурным ростом торговли и массового производства одинаковых изделий на продажу, тенденция к упрощению форм всех этих предметов стала очень заметна<sup>9</sup>.

Произведенной материи придавался определенный цвет, который также имел в костюме смысловую нагрузку. Головной венчик, например, связанный с семантикой Верхнего мира, не мог быть изготовлен



*Рис.100. Семантическое оформление средневековых орудий для обработки пряжи. По Б.А. Колчину.*

из тёмно-синей ткани. У финских народов это цвет предков, цвет Нижнего мира, как и чёрный. А «синие чулочки» (как у девушки в эпосе «Калевала»), синяя понёва или сарафан, напротив, никому в средневековье не показались бы странными.

Тонкая льняная ткань, как правило, не окрашивалась, а отбеливалась («бель»). Более грубую ткань из растительного волокна, а тем более шерстяную или полушерстяную, обычно окрашивали в яркие тона. Наиболее распространенными, по мнению М.Г. Рабинович, были красный, зеленый, желтый и черный цвет. Источники позволяют нам добавить к перечню и коричневый. Для его получения в рассматриваемом регионе традиционно использовали простейшие красители: сосновые шишки и кору, луковую шелуху. Как указывает известный

этнограф Костромского края В.И. Смирнов, на костромщине традиционными красителями считали ольховую кору и ольховые шишки<sup>10</sup>. В цветовой композиции костюма в целом было обычным сочетание белого и красного (либо других близких к нему тёплых тонов, от жёлтого до коричневого). Это, очевидно, соответствовало семантическому сочетанию женского и мужского начал.

Наряду с тканью, окрашивалась и пряжа. Изготовленная из разноцветных нитей ткань называлась пестрядью. Излюбленной комбинацией в переплетении цветных нитей была клетка. Интересно, что в регионе в раннем средневековье могла уже, видимо, использоваться и набойка, поскольку древнейшие образцы ее отмечены на археологических памятниках Нижегородского края (финский Кошибеевский могильник середины I тыс. н.э.).

Для изготовления праздничной одежды в Волго-Клязьминском междуречье часто использовалась и привозная, яркая дорогая ткань. Даже простолюдины использовали её в костюмах для отделки в виде небольших полос, нашитых преимущественно на ворот. Так на территории Плёса в женском захоронении домонгольского могильника Плёс-III ворот женского платья был обшит золототканой тесьмой, вероятно, византийского производства (орнамент «в елочку» был выткан золотой нитью по шелку)<sup>11</sup>. Через малые и большие города региона импортные ткани попадали в сельскую местность. В древнерусском Кнутихинском курганном могильнике на р. Уводь, на значительном удалении от известных древнерусских городских центров, сохранились фрагменты шелковой ткани («паволоки») с золотым шитьем; она была использована для отделки ворота платья, а также головного венчика<sup>12</sup>. В хронологически синхронном Антоновском курганном могильнике на р. Мурме (приток р. Молохты) Е.Н. Ерофеевой отмечено, кроме того, использование шелковой ленты в качестве украшения косы<sup>13</sup>.

Наконец, следует упомянуть и тесьму местного производства. Ее с древнейших времен изготавливали в домашних условиях практически на всей территории Волго-Окского междуречья. Изделия были преимущественно шерстяными, в виде орнаментированных узких полосок, которые использовались и как одежные пояса, и как нашивные детали костюмов на вороте, подоле, рукаве. Когда изнашивались сами платья

(рубахи), тесьму спарывали и пришивали к новым изделиям. В плёских этнографических материалах подобные изделия сохранились под названием «клопцы».

Главной составляющей как мужского, так и женского костюма в раннем средневековье была рубаха. Её название – «сорочка», «сорочица», «срачица», то есть буквально «закрывающая срам» – указывала на то, что это была самая нижняя, нательная одежда. Форма её в рассматриваемом нами регионе сложилась уже к раннему средневековью и в дальнейшем почти не менялась<sup>14</sup>.

Изготавливали рубахи преимущественно из льна и конопли, которые после соответствующей обработки обладали примерно одинаковыми качествами; не случайно в русских старинных песнях фигурирует объединенное понятие: «лён-конопель». С появлением городских жители их округа – а в первую очередь и сами горожане – получили возможность выбора: шить рубахи из своей, домотканой, или уже из покупной материи, произведенной городскими ткачами. К такой мысли склоняют, например, отдельные фрагменты материи, которые встречались при раскопках плёсского домонгольского некрополя и отличались тонкостью нити и плотным, ровным её переплетением.

О внешнем виде средневековых рубах позволяют судить древние изображения, в том числе летописные миниатюры. Как подметил А.В. Арциховский, длиннополую одежду носили князья, бояре, дружинники (специфическую и не в бою), богатые купцы, в то время как «короткие рубахи (выше колен) – у крестьян, ремесленников, землекопов, гребцов, плотников, каменщиков»<sup>15</sup>. Имеются в виду, конечно, мужчины. У женщин подол рубах доходил до икр или лодыжек.

Ворот рубахи-косоворотки застегивался разными способами; в основе этого может лежать древний семантический смысл: левое и правое тождественно женскому и мужскому. В распашной одежде, как нетрудно заметить, тождество закрепилось. С косовороткой дело обстоит сложнее. Кажется, именно в древнерусском городе практичность взяла верх над ритуалом: все косоворотки стали застёгиваться слева. А к концу домонгольской эпохи, судя по месторасположению пуговиц в курганных захоронениях, мода распространилась и на село.

До конца не выясненным остается вопрос о том, какими были рукава древнерусских рубах – а этот вопрос также отчасти связан с ритуалом. М.Г. Рабинович считает, что рукава шились очень длинными. «Спущенные, они намного превосходили длину руки», но «в домашнем быту» собирались в складки у запястья и сдерживались браслетами. Распускать же рукава полагалось только в торжественных случаях, например, при исполнении ритуальных танцев.

По нашему мнению, трактовка спорная. М.Г. Рабинович, видимо, в своем выводе опирается, прежде всего, на древние изображения танцующих женщин. Но, во-первых, имеется куда больше изображений, где рукава показаны нормальными по длине и, к тому же, с манжетами. Кроме того, на рисунках отчетливо видно, что удлиненные рукава танцующих женщин не цельные: «крылья» прикреплены к манжетам и имеют какой-то особый вид, особое оформление. Что же касается собранных в складку и закрепленных браслетами длинных рукавов, то «в обычном быту», надо полагать, праздничную одежду всё-таки не носили – как из чисто практических соображений, так и ввиду её именно ритуального назначения. Проведенные же нами опыты с точными копиями витых и пластинчатых браслетов показали, что подобные металлические изделия не могут удерживать собранный удлиненный рукав рубахи, особенно во время производимых руками интенсивных манипуляций. Так что и здесь соблюдался важный принцип сакрального оформления жизни наших предков: ритуал в жизни должен не мешать, а помогать.

В каком-то одном, отдельно взятом малом городе Древней Руси жители не выходили на праздник в совершенно одинаковых костюмах, даже если они представляли одно поколение и один и тот же социальный слой. Бурное развитие торговли в регионе (особенно с начала 70-х годов XII века), развитие культурных связей предоставляли им достаточно широкий выбор тканей, нитей, ювелирных изделий. Так, в погребениях и в культурных напластованиях поселений XII–XIII вв. встречаются десятки разновидностей височных колец, браслетов и перстней – гораздо больше, чем на более древних финских памятниках (хотя вновь заметим, что поволжские финны дорусской эпохи также не отличались культурной замкнутостью).



*Рис.101.*

*Костюм плёсской девушки XII–XIII вв.  
Реконструкция автора.*

зять, что он знает, как устроен мир.

На обширных пространствах финских земель, попавших в сферу древнерусской государственности, принципиально не изменились,

Насколько же серьёзно повлияло всё это обилие на сакральные основы ритуальных одеяний горожан? Как соблюдалась культурная самоидентификация?

Рискнём предположить, что племенную самоидентификацию жители этнически неоднородных городских сообществ хоть и постепенно, но переставали подчёркивать: их сакральным пространством становились их город и княжество. Другое дело – традиция, а также, несмотря на обилие «соблазнов», известный консерватизм. Главное же, что проходит красной нитью через все вариации городского костюма – это упорное соблюдение правил построения «мира по вертикали», то есть стремление хозяина костюма показать, что он знает, как устроен мир.



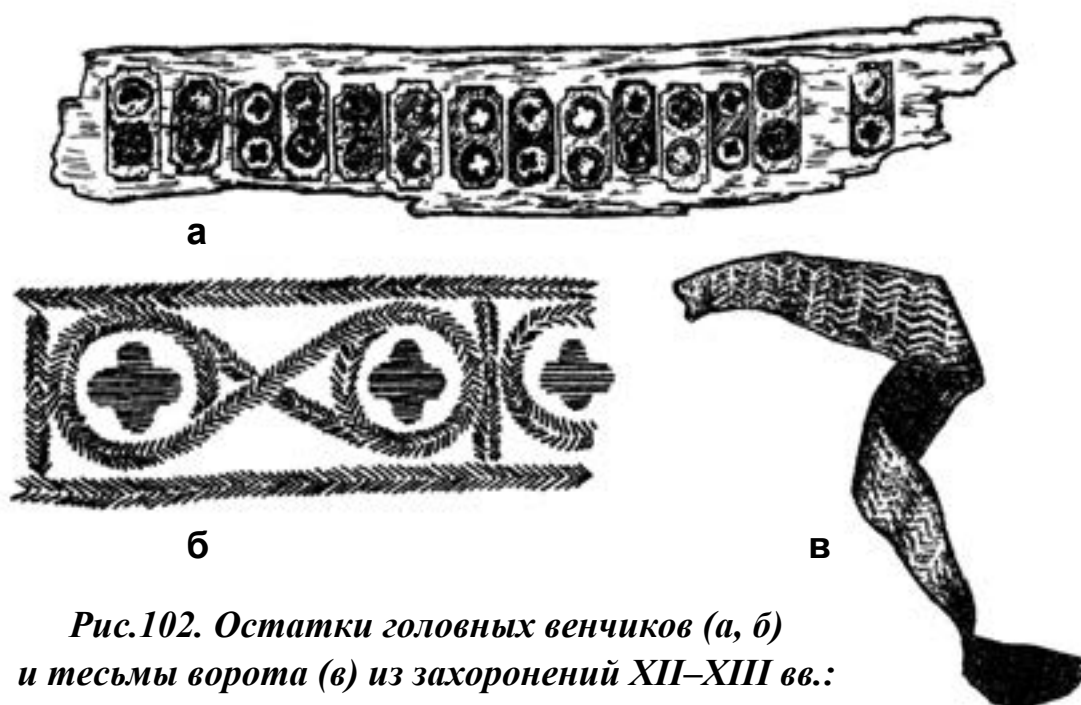
например, основные формы парадного женского головного убора. Голову девушки по-прежнему украшал венчик с височными кольцами, символами восходящего и заходящего солнца (рис. 101). Чаще всего венчик изготавливался из ткани, положенной на жесткую основу, которой служила береста, луб, а также, возможно, полосы войлока, грубой ткани или кожи (судя по находкам в плёсском некрополе и во «владимирских» курганах). Для обтягивания применялась льняная или шерстяная ткань, но гораздо чаще встречаются в захоронениях остатки шелка с золотой вышивкой. Лучший на сегодняшний день в нашем регионе образец такого изделия встречен в Кнутихинском курганном могильнике на реке Уводь. Вышивка золотом по шелковой ленте символизировала движение солнца по небосводу<sup>16</sup>.

В Антоновском могильнике на р. Молохте прослежена еще одна, более всего распространенная на финском северо-западе, модификация венчика – обруч из листовой меди, который охватывал голову девушки. Металлическая полоса являлась лишь накладной частью головной повязки из материи на жесткой основе, к которой крепились также и височные кольца.

В продолжение древних традиций венчик мог иметь отдельные металлические накладки. Таков образец из пустоши Алабуга близ Плёса: к узкой берестяной ленте было прикреплено 15 позолоченных бляшек с эмалью: изображение солнца в виде красного равностороннего креста в белом круге (рис. 102)<sup>17</sup>.

Гораздо меньше известно о головном уборе замужних женщин рассматриваемого региона. В отдельных случаях в археологических памятниках (в районе Плёса) сохранились подобные повязки (налобные венчики), которые с древнефинских времен служили частью не девичьего, а женского наряда. Такой венчик был виден лишь на лбу, а края его уходили под матерчатый головной убор, скрывавший волосы. Д. Анучин упоминает «узкий галун или позумент», которым украшался передний край головного убора<sup>18</sup>.

Очень четкие следы налобного венчика отмечены на черепе из раннесредневекового захоронения на Горе Левитана в Плёсе. Венчик был бронзовым и оставил на черепе полосу окисла шириной около 3 см. Полоса обрывалась с обеих сторон черепа в районе ушей погребен-

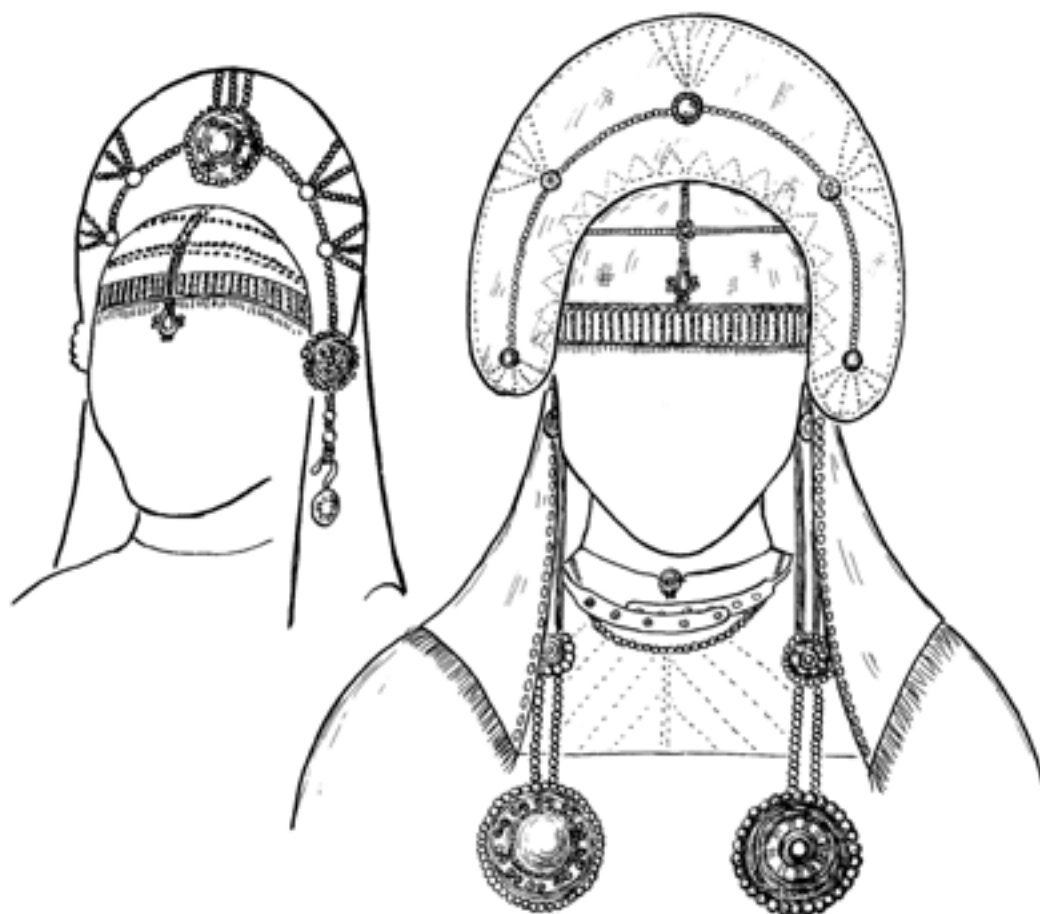


**Рис.102. Остатки головных венчиков (а, б) и тесьмы ворота (в) из захоронений XII–XIII вв.: а, в – курганы в окрестностях Плёса; б – Кнутихинский могильник на р. Уводи (а – по Ф.Д. Нефёдову; б, в – рис. автора).**

ной, что тоже говорит о сочетании его с матерчатым головным убором, закрывающим волосы (то есть убором женским).

Археологические материалы по окраинным (северным, финским) территориям Древней Руси убеждают исследователей в том, что девушки на голове носили не только венчики, но и «коруны» – более широкие, а точнее, высокие, головные уборы на жесткой основе. Пользовались ли таковыми плёские девушки, сказать трудно ввиду отсутствия на сегодняшний день подтверждающих материалов.

Что же касается еще более высокого, но уже женского головного убора, то его наличие в плёском парадном костюме как будто подтверждается косвенными данными. Речь идет о головном уборе, известном и сегодня под своим древнейшим названием: кокошник. Название имеет финское происхождение: «кёкко» – «курица», «кокош» – «петух»; старофинский термин применительно к домашним птицам использовался наряду с привычными сегодня русскими как минимум до XVII века, а в поговорках он сохранился и по сей день – подобно тому, как до сих пор используется в провинции термин «кока» (родная



***Рис.103. Головной убор жительницы Алабужского городка  
VIII в. н.э. Реконструкция автора.***

сестра матери). Курица была у финских народов особо почитаемой птицей за ее плодовитость, и такая ассоциативная привязка должна была способствовать выполнению женщиной в обществе ее главной, репродуктивной роли (рис. 103).

В языческой обрядовой практике девушку-невесту представляли как «утицу», «лебедь белую», что вполне объяснимо: невеста входила в дом жениха представительницей чужого рода, а значит, в образе водоплавающей птицы, что связано с представлением о Нижнем, ином мире. Но первая брачная ночь приобщала её уже к мифологическому пространству того общества, который представлял её жених. Статус менялся, и молодая превращалась из «утицы» в «курицу», представительницу нового для неё рода и продолжательницу этого рода. На голову, соответственно, водружался кокошник как стимул к плодородию новоявленной «курочки».

В финских материалах Верхнего Поволжья, в древних погребениях и иных археологических комплексах, имеются доказательства наличия кокошников<sup>19</sup>. В непосредственной близости от Плёса их следы обнаружены среди остатков костюма VI века на Алабужском городище. Благодаря металлическим деталям удалось проследить наличие такого рода головных уборов уже и в материалах древнерусского времени, например, в Смоленской и Вологодской областях<sup>20</sup>. В Плесе кокошников пока не найдено – ввиду плохой сохранности органических материалов и отсутствия достаточного для реконструкции количества металлических деталей.

Приобщив к вышеуказанным археологическим материалам этнографические сведения, мы представим плёсский кокошник как конструкцию на жесткой основе (береста, луб), обтянутой тканью. Убор был, скорее всего, лопатообразной формы, как в более позднее время – кокошник владимирско-нижегородского типа, с опускающимися книзу концами. Вышитый на ткани орнамент состоял из солярных символов и, возможно, знаков плодородия.

Потенциальную колдовскую опасность в средневековом обществе представляли распущенные женские волосы, а потому кокошник должен был водружаться на головной платок. Следы платков также отмечены, в некоторых случаях, в материалах раскопок древнерусских памятников<sup>21</sup>.

Ещё большее сходство с образом куриной головы придавали в финском костюме особые привески, известные у современных поволжских финнов под названием «кудрят». Такими «кудряшками» служили подвешенные к кокошнику птичьи перья или заменяющая их бахрама из нитей, а также металлические привески. Исследовательница древнерусского костюма М.А. Сабурова отметила подобное и в курганных захоронениях северорусских территорий: «спрятанные под головной убор волосы как бы заменяли «локоны», образованные из шерстяных нитей». Исследовательница также приводит пример того, как к шерстяным жгутам, составляющим бахрому, крепились кольца<sup>22</sup>. В наших же плёско-кинешемских курганах Ф.Д. Нефедов несколько раз обнаруживал такие мелкие колечки, прикрепленные по 12–15 штук в ряд к краю головного убора и обрамляющие лоб женщины от виска до ви-

ска. Понятно, что в других случаях, когда «кудряшки» колечками не заменялись, в археологических материалах они просто не оставляли никаких следов.

Претерпев некоторые изменения, рассматриваемый элемент головного убора замужней женщины сохранился в русском традиционном костюме вплоть до XX века. Роль «кудряшек» теперь стали выполнять «пронизи», то есть короткие снизки бус или бисера, спадающие с кошника на лоб и виски. Об этом, в частности, свидетельствует одно из сообщений, посланных редактору «Владимирских губернских новостей» в 1892 году<sup>23</sup>.

Теперь остановимся на височных кольцах – обязательных атрибутах женского костюма. Известность им принесли многочисленные споры о принадлежности колец определённой формы к какому-то конкретному племенному объединению. Исследователи в недавние времена даже были более категоричны, применяя выражение «славянские височные кольца» и предлагая определять по ним границы славянских племён. Подчеркивая этноопределяющую роль височных колец, Б.А. Рыбаков писал: «Височные кольца восточных славян в XI–XIII веках обладают интересной... особенностью: у каждого племенного союза на значительной территории (три-четыре современных области) существовал свой, особый тип... женские украшения как бы играли роль опознавательного знака того или иного племенного союза»<sup>24</sup>. Он же привёл мнение П.Н. Третьякова о том, что единство стиля височных подвесок объясняется их изготовлением в едином центре – в столице княжества.

По мере пополнения (в ходе раскопок) общего количества разнообразных височных колец стала, видимо, возникать иллюзия чрезмерной активности и даже агрессивности славян. В традиционно финском Волго-Клязьминском междуречье появились откуда-то височные кольца кривичей, новгородских словен. Так укрепилась и даже получила «нужное» политическое звучание стройная теория о славянской колонизации мерянских и муромских земель...

Времена проходят. Сегодня можно уже спорить, являются ли на самом деле славянами те самые кривичи и новгородские словене. А в экспозиции Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина как стояла, так и продолжает стоять голова египетской женщины со

«славянским» кольцом в мумифицированном ухе. «Нашлись» височные кольца у финнов: в мерянских землях их, неславянских, можно насчитать до десятка разнообразных форм. Может быть, кто-то уже подсчитал и количество разновидностей височных колец, найденных в одном только Новгороде. Мы же потрудились подсчитать кольца, найденные на сегодняшний день в провинциальном городе Плесе: при общем количестве в 154 экземпляра они образуют 15 разновидностей! Среди них: браслетообразные или перстнеобразные кольца с заходящими или сомкнутыми концами, с петлеобразным концом или двойным кольцом на конце, с петлёй и крючком на концах, с напускной металлической или стеклянной бусиной, с несколькими металлическими бусинами...

Самый распространенный вид – обычные проволочные колечки с заходящими один за другой концами. Их среди находок подавляющее большинство: 130 экземпляров. Всё объясняется способом их ношения. В женских погребениях на Холодной горе встречались порой целые гирлянды таких колечек, по 8–10 у одного виска. Археологи давно заметили особенности ношения височных колец в древнерусский период. Всего по одному кольцу у каждого виска носили обычно старые женщины. Значительно больше их было у девушек: небольшие перстневидные колечки вплетались в волосы у висков, иногда в неравном количестве слева и справа. Что же касается замужних женщин, способных к деторождению, то они имели пышный головной убор с гирляндами колец по обоим вискам. В плёсском некрополе такие гирлянды (рясна) внизу могли завершаться особо красивыми кольцами с напускными бусинами. В некоторых случаях удавалось заметить, что гирлянды формировались из сцепленных между собой перстнеобразных височных колец, верхние из которых крепились к головному убору (рис. 104). Иногда кольца продевались в свисавшие с головного убора кожаные ленты. Наконец, археологически прослежены случаи, когда кольца продевались в мочку уха (причем сразу несколько экземпляров в одном ухе), однако практиковалось ли подобное в Плесе, пока не ясно.

Нижние кольца в упомянутых гирляндах были украшены, как правило, нанизанной на них бусиной. Символический смысл становится по-

нятным, если обратиться к местной финской традиции нанизывать на височные кольца, кроме бус, миниатюрные колечки, металлические спиральки, а в предмонгольский период в районе Плеса – даже крестики и круглые металлические иконки вне зависимости от изображения. Всё это солнечные знаки, а восходят они к дорогим «штучным» ажурным изделиям протофинского населения эпохи раннего железа, в которых нельзя не узнать солярный символ.



**Рис.104. Разновидности плёских височных колец и способы их ношения.**

*Рис. автора.*

Напускные бусы на плёских височных кольцах часто были металлическими. Иногда это просто бронзовая или свинцово-оловянная гладкая пронизка, иногда с напаянными колечками-глазками (знаками солнца). На поверхности одной из металлических пронизок из плёского некрополя отмечены не колечки, а редко посаженные выпуклости-«жемчужины» диаметром всего около миллиметра. Ложнозерненую бусу из недорогого цветного металла изготовили, очевидно, местные мастера, как и в других городах, практиковавшие производство упрощенных подражаний изделиям княжеско-боярского убора<sup>25</sup>.

В некоторых случаях бус на кольце было три. Они разделялись между собой намотанной в виде спиралек тонкой проволокой. А в одном из погребений мы встретили две цельнолитые подвески с тремя массивными гладкими утолщениями-бусинами на каждой. Подвески изготовлены из дешевого сплава, и вновь это были подражания: ближайшим аналогом мы можем назвать серебряное позолоченное изделие из

Кнутихинского могильника на реке Уводь<sup>26</sup>. Ложнобусинные кольца, подобные плёским, как свидетельствует В.П. Левашова, встречены в районе Шексны и Белого озера, имеются они и перечне древностей Владимирских курганов; однако большее их количество обнаружено Ф.Д. Нефедовым в околосплёских курганах, в выделенном Е.А. Рябиным «колдомо-сунженском курганном регионе». Наличие «грубых подражаний», по мнению В.П. Левашовой, характеризует этот регион «как глухую окраину Руси в XI–XIII вв.»<sup>27</sup>. Новые же находки таких изделий именно в городском некрополе, на наш взгляд, вполне могут свидетельствовать, во-первых, об их местном изготовлении, а во-вторых, о хороших связях Плёса с Северо-Западом Руси и центром Владимиро-Суздальской земли, на что указывает и Е.А. Рябинин<sup>28</sup>.

Некоторые плёские височные кольца заставили нас призадуматься. Это проволочные изделия, оформленные так, чтобы с них не слетела напускная бусина. Наличие утолщения на одном конце или наличие крепёжного замка, а также коленчатые сгибы проволоки явно свидетельствовали, что бусина когда-то на кольце была. Вопрос: куда она делась? Точнее, как её могли, например, снять с кольца, не выпрямив коленчатый сгиб? Получалось, что бусина с кольца исчезала сама собой, «растворялась»?

По всей вероятности, она действительно – буквально – растворялась, просто попав в местную кислую почву. Это происходило в том случае, если бусина была изготовлена из речного жемчуга, который с древних времён был популярен в прикладном искусстве Центральной России. Подобным образом в кислой почве могли бесследно раствориться и другие жемчужные элементы костюма: вышивка, ожерелья или уже существовавшие в раннем средневековье вышеупомянутые поднизи головного убора.

Встречены в малом городе и кольца из цветного стекла, что само по себе необычно. Мы привыкли к находкам стеклянных браслетов и перстней, но плёский посад и в этом отношении преподнёс сюрприз. Собранные в одном месте тонкие круглые в сечении обломки сложились в кольцо диаметром 3,1 см. На тот же диаметр указывали изгибы обломков других найденных в Плёсе экземпляров. Такое кольцо не наденешь в качестве браслета ни на одну руку, а для пальца оно явно



велико. В самый раз – в качестве височной подвески. И символика её была бы понятна каждому средневековому горожанину.

Но самую яркую семантическую окраску среди височных колец, может быть, всего региона имеют кольца с изображением символов Нижнего и Верхнего мира – драконоподобного существа и птицы. В Плесе их найдено уже три экземпляра, а недавно первая такая находка была сделана в Усть-Шексне. Изделия эти в скором времени, видимо, уже нельзя будет назвать редкими. Их символика получила подробное описание во второй главе нашей книги. Повторим главное: на кольце обозначен переход солнца из Нижнего мира в Верхний или наоборот, то есть восход и закат солнца. В этом и заключается смысловое назначение височного кольца в ритуальном костюме, какому бы финскому или славянскому племени костюм ни принадлежал – тем более с началом стирания граней между племенами в составе древнерусской народности.

Что же касается височных колец конкретного малого города, то большая часть плёских вариантов, на наш взгляд, восходит к финским древностям – как местным, так и общефинским (северо-восток и северо-запад). Это популярные у многих древних народов кольца с напусковыми бусами, а также со спиральками, с запором на концах и, вероятно, с зооморфными изображениями. Солярная символика на такого рода изделиях также очень характерна для финских культур. Достаточно вспомнить вышеупомянутые умбоновидные солярные подвески Верхнего Поволжья и бассейна р. Москвы. Они имели здесь хождение вплоть до VII–VIII веков н.э. (Алабужское городище в непосредственной близости от Плеса, Троицкое городище в Подмосковье)<sup>29</sup>. К концу I тысячелетия н.э. в финском костюме стала просматриваться тенденция к упрощению такого рода изделий. В VII–X вв. у мери и муромы это уже преимущественно провололочные височные кольца, часто с напусковыми элементами. Дальнейшая эволюция повлекла за собой и уменьшение диаметра кольца, и увеличение количества разновидностей, что, на наш взгляд, окончательно отвергает возможность предполагать жёсткую зависимость формы височного кольца от племенной принадлежности его хозяйки.

Разумеется, серьезные рассуждения по поводу того, кто колонизировал регион, отталкиваясь от разновидности височных колец, сегодня теряют всякий смысл. Вот о чём действительно могут свидетельствовать все эти плёсские разновидности знаков солнца, так это о сохранении их семантической роли в космологическом построении костюма, об интенсивности культурных контактов малого города с обширными русскими территориями и, наконец, о высоком уровне развития ремесла и торговли, то есть о массовом производстве изделий для продажи в городе и сельской округе.

Важную сакральную роль, как и в более древние времена, в общем древнерусском уборе играла прическа. Длинные женские волосы зачесывались прямо назад и собирались в одну косу. Косу носили сзади или перекинутой через плечо (по имеющимся археологическим данным – через левое). В нашем регионе это касалось как девушек, так и женщин. В раннесредневековых захоронениях региона не раз встречались сохранившиеся фрагменты волос, и черных (Антоново), и светлых (Плёс, Кнутиха), в том числе с остатками вплетавшейся в косу ленты (Антоновские курганы).

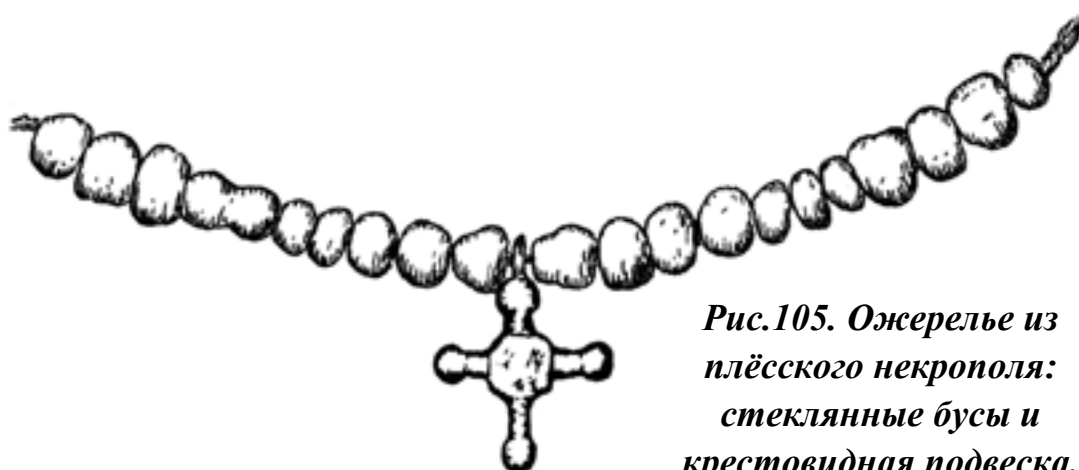
Древний финский обычай вплетать кожаные шнуры с подвесками-колокольчиками постепенно в регионе стал исчезать, хотя не исключено, что по-прежнему косы украшались кистями – но уже без популярных ранее металлических колпачков-колокольчиков, так что проследить археологически эту деталь костюма просто не представляется возможным. Зато совершенно неожиданным и столь же явным стало новое веяние времени: косы зачастую украшались миниатюрными иконками-подвесками и крестиками (крестовидными подвесками). Они были одинаково популярны и в малом городе (следы их производств отмечены нами в Плёсе), и в сельском Верхневолжье<sup>30</sup>. Кроме того, в оформление косы попадали одиночные бусины. Все эти атрибуты, надо полагать, нанизывались на цветные шерстяные шнуры, которые затем уже вплетались в волосы.

По-прежнему, отмечается большое внимание женщин города и села к украшению костюма в области шеи и груди – к декорированию и одновременно семантическому оформлению верхнего «входа в одежду». Парадная рубаха всегда имела вышитый ворот, отдельные фрагменты

которого иногда сохраняются в погребениях. Ворот предполагал, как и головной убор, жесткую основу из бересты или кожи. В Кнутихинских и Антоновских курганах берестяная основа была обтянута шелковой материей. По шелку вышивали цветными нитями, а чаще всего золотными. Во «владимирских» курганах, кроме того, орнаментальную композицию дополняли металлические бляшки и жемчуг. Нередко следы золотного шитья по шелку отмечаются в области груди погребенных. Остатки нагрудников наблюдали Ф.Д. Нефедов, а также Л.А. Евтюхова во время раскопок курганов на Волге.

Нагрудник встречен и Е.Н. Ерофеевой в Антоновских курганах в верховьях р. Уводи: «В области шейных позвонков и верхней части груди – остатки шелковой ткани с вышитым золотными нитями геометрическим орнаментом в виде треугольников и ромбов»<sup>31</sup>. Поперечные нагрудники безусловно, бытовавшие и в Плесе, восходят к более древним, дорусским формам, с той лишь разницей, что к древнерусским рубахам они прочно пришивались (а не подвешивались тем или иным способом, как у финнов более ранние времена). Сохранение же поперечной формы вполне объяснимо, если учесть, что рубахи чаще всего надевались под тёплую верхнюю одежду, под сарафан, и парадная верхняя часть рубахи, включая воротник-стойку и нагрудник, точно вписывались в вырезы или между проймами; орнаментированные предплечья, запястья и подол также оказывались на виду.

Огромное количество археологических примеров в рассматриваемом регионе свидетельствует, что как мужские, так и женские древнерусские рубахи были косоворотками и, как сказано выше, застегивались почти всегда слева. На смену небольшим застёжкам-сюльгамам для соединения краев разреза повсеместно в регионе пришли – и почти совсем их вытеснили – металлические пуговицы. Случилось это ещё в X–XI веках. С появлением городских центров посадские ремесленники поставили на поток производство максимально упрощенной формы пуговиц: грибовидной. Вероятно, исходной формой для таковых послужили миниатюрные шаровидные бубенчики, о чем свидетельствуют некоторые «владимирские» и одна плёсская находка: в виде цельнолитого шарика с припаянной петлей<sup>32</sup>. Пуговицы (в подавляющем большинстве грибовидные) по одной-две встречаются в погребениях



*Рис.105. Ожерелье из  
плёсского некрополя:  
стеклянные бусы и  
крестовидная подвеска.  
Рис. автора.*

плёсского некрополя у левого плеча покойного. В одном случае выявлены четыре пуговицы, все в ряд на косоворотке с левой стороны. Вероятно, самостоятельную магическую роль такие элементы костюма уже постепенно начинали терять.

Этого нельзя сказать о других застёгивающих приспособлениях – подковообразных фибулах, или скульгамах. Хотя и в меньшем количестве, они по-прежнему присутствуют в XII–XIII веках среди верхневолжских древностей: больше в сельской местности, меньше – в городах. В Плесе целая скульгама найдена пока в единственном экземпляре, но такие найдены и в других малых городах (Усть-Шексна, Ярославль). Как уже сказано выше, в ритуальном смысле кольцо скульгамы обозначает суточный путь солнца, проём – «дыру» в Нижний мир. Представленная таким образом модель Вселенной играла в костюме охранительную роль – и в том случае, когда застёжка скрепляла полы одежды (охраняя «вход»), и тогда, когда она крепилась (как и сегодня, по древней традиции) на одежде у сердца («от сглаза»).

В XI–XII веках в нашем регионе, кроме того, вошли в моду застёжки другого облика: в виде крупного, овального или круглого, скорлупообразного щитка. Парные овальные скорлупообразные фибулы могли использоваться для крепления пройм сарафана; подобные изделия чаще всего встречаются на Северо-Западе, и моде на них, как говорят

исследователи, мы обязаны скандинавам. Судя по тому, что они имеются и в курганах около Плёса, подобные вещи для сельской округи могли изготавливаться плёскими мастерами. Малый город был в курсе культурных новшеств. Это не кажется невероятным даже потому, что такие находки имеют очень характерный для региона упрощенный вид: подражание более ранним, изящным и дорогим оригиналам. Во владимирских курганах, где в погребениях мерянской родовой элиты было заметнее влияние дружинной культуры, подобные застёжки более изысканы, в некоторых случаях со следами позолоты<sup>33</sup>.

Среди шейных украшений самыми популярными в Плесе были бусы. Они встречаются почти во всех женских погребениях региона и отличаются в сельских погребениях несравненно большим разнообразием, чем в городских, хотя бусин в ожерелье обычно немного: до десятка штук.

В довольно ранних «владимирских» мерянских курганах XI–XII веков еще встречаются глазчатые арабские бусы. Сельские жительницы плёсской округи позволяли себе и бусы из полудрагоценных камней: сердолика, горного хрусталя. Стекланные бусы селянок отличались разнообразием (по цвету и форме). Самые дорогие из них и уже архаичные для древнерусской эпохи в регионе имели впаянную внутрь золотую или серебряную фольгу. Однако в XII веке фольгу заменила желтая краска; началась эпоха имитационных украшений. И, судя по изделиям плёских ювелиров, она началась при активном участии ремесленников малых городов.

Со второй половины XII века в регионе наблюдается тенденция к максимальному упрощению стекланных бус, и если на селе еще берегли дорогие стекланные изделия, то в городах посадские жители пользовались по преимуществу дешевым «ширпотребом». Провинциальный Плес наглядно это иллюстрирует. Найденные в его некрополе бусы не отличались ни разнообразием расцветки, ни изяществом форм. На месте посадских усадеб домонгольского времени также встречались дешевые, в основном стекланные бусы. Они изготавливались путем наматывания на палочку стеклнной нити, чаще всего наспех и небрежно, а потому обычно имели весьма неопределенную форму (рис. 105).

В плёсском некрополе на Холодной горе бусы встречены в семи погребениях, порой всего по одной-две в комплексе (хотя не исключено, что ожерелье было дополнено жемчужными, которые не сохранились). В трех погребениях обнаружены ожерелья, насчитывающие 5, 13 и 22 бусины из стекла. В самом же большом ожерелье между бусинами помещалась крестовидная подвеска. Здесь, как представляется, отражено изначальное, семантическое значение бусинных ожерелий: показано движение солнца по его ежесуточному ночному пути и акцентирована нижняя точка его пребывания в подземном мире. Не случайно, в связи со сказанным, некоторые средневековые бусы имеют странную, на первый взгляд, окраску: они очень тёмные и даже черные. Так одна из бус с Холодной горы и одна посадская изготовлены из черного стекла. Еще одна, найденная на посаде, – керамическая и покрыта черной поливой (подобные известны в Белозерье).

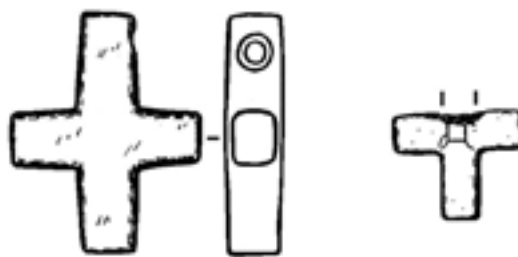
Той же символикой суточного пути солнца отмечены и другие шейные украшения: металлические гривны. Их довольно много было в регионе в финский период, но и в древнерусское время в курганных могильниках плёсской округи они еще встречаются. Отсутствие же подобных находок в самом Плёсе можно объяснить, прежде всего, большими размерами самой вещи в сочетании с ее ценностью: такую вещь трудно потерять, а в случае порчи она шла на переплавку. Не обнаружено гривен и в плёсском некрополе, но в данной ситуации нужно учесть, что гривны, по ряду признаков, были символами знати, а на Холодной горе ни одно из погребений не отличается особым богатством: городскую знать, вероятно, хоронили в каком-то другом месте.

К категории шейных украшений, которыми охотно пользовались и селяне, и жители городов, относятся разного рода подвески. Центральная подвеска в ожерелье, в контексте знаков суточного пути солнца, могла символизировать либо само солнце в полночь (солярный знак), либо дыру в Нижний мир, куда светило опускается после хождения по небу, либо, наконец, сам Нижний мир (варианты рассмотрены выше). Популярность таких атрибутов костюма подтверждается и большим количеством находок в курганах, и, соответственно, следами их производства в близлежащем малом городе: на улице ювелиров плёсского посада, где в одной из посадских усадеб обнаружено прямое

свидетельство их массового производства: упомянутая каменная литейная формочка, рассчитанная на многократное использование (рис. 19).

Крестовидные изделия изготавливались также из камня или глины. В Плесе встречено 5 таких изделий. Одно было задумано мастером явно с расчётом на использование в составе бусинного ожерелья: его верхняя лопасть по длине превышала три остальные, равные между собой (рис. 106). На трех крестах в центре были процарапаны знаки земли, или так называемого освоенного пространства: подобное языческое «освящение» исключает понимание этих символов как христианских.

Конец раннего средневековья – «курганный» период – ознаменовался в регионе новым, последним подъемом в производстве и использовании в costume финских шумящих подвесок, чему способствовали, с одной стороны, известный консерватизм жизненной философии языческого населения, а с другой – начало массового производства серийных вотивных изделий городскими ремесленниками. У жительниц малых городов шумящие подвески по-прежнему были популярны, в этих же городах изделия и появлялись на свет. За примерами можем обратиться к археологическим материалам Ярославля, Владимира, Костромы<sup>34</sup>. И, что неоспоримо, одним из таких центров в Верхнем Поволжье оказался Плес. Посадские ювелиры наладили здесь массовое производство разного вида изделий, в том числе шумящих подвесок-уточек, а также «полых коньков» или «барашков», а на самом деле – изображений плывущего по воде ящероподобного божества, хозяина подземно-подводного мира<sup>35</sup>. В costume их носили на поясе, на кожаных ремешках, зачастую унизанных металлическими колечками и спиральками (рис. 81). На территории плесского посада объемные подвески-ящеры найдены трижды. Не менее отчетливы и следы



***Рис.106. Каменные крестовидные подвески. Плесский посад. Рис. автора.***

их производства: находка бракованной отливки корпуса подвески и заготовок шумящих привесок-лапок к ним.

В вышеупомянутом погребении девочки-подростка на Холодной горе присутствовала шумящая подвеска в виде своеобразного ажурного треугольника (рис. 96). По нашему мнению, это стилизованное изображение лапы водоплавающей птицы, что делало её положение в костюме ниже пояса (в зоне подземно-подводного мира) вполне уместным.

Похожи на неё и так называемые «треугольные каркасные подвески», но в костюме они располагаются в иной сакральной зоне, уже выше пояса. Корпуса их составлены из спаянных между собой колечек. Такие в целом незатейливые подвески (скорее всего, мерянское наследие), более всего характерны для Восточной части Волго-Клязьминского междуречья (современная Ивановская область). Самые древние из них (XI век) на сегодняшний день отмечены на посадке Клочковского финского протогорода (Шуйский район, низовья р. Тезы). Более же всего их найдено на Плёско-Кинешемском отрезке Волги; есть они и в вознесенских (г. Иваново), в кнутихинских, семухинских курганах, во «владимирских» курганах бассейна Нерли. Подвески обычно носили на груди, слева. Известны, правда, случаи их нахождения на висках, где они крепились к головному убору и служили, видимо, своеобразными ряснами. Но поскольку треугольник в волжско-финской орнаментике мог символизировать солнце (в данном случае восходящее и заходящее), то семантический смысл подвесок у висков соответствовал назначению височных колец, что не нарушало логики космического построения костюма (рис. 39).

В тех же курганах прослеживается общая северно-финская традиция носить на поясе праздничного платья нож, игольник (футляр для иглы), гребень. В праздничном варианте эти предметы имели не утилитарное, а ритуальное назначение: «острое железо» служило защитой от навий, гребень же выполнял функцию оберега, создававшего «непреодолимую преграду» для враждебных сил потустороннего мира, подобного тому, как это звучит в русских волшебных сказках.

В плёских захоронениях такого рода атрибутов уже не встречается, что, на наш взгляд, иллюстрирует процесс упрощения погребальной



обрядности малого города, но отнюдь не свидетельствует об исключении упомянутых принадлежностей из ритуального костюма в целом. Подтверждением тому служат находки в Плесе гребней, остатков наборных рукоятей ножей и элементов ножен с явными признаками того, что их стремились орнаментировать, то есть выделить из ряда просто утилитарных вещей. Кроме того, уместно будет вспомнить здесь и то, насколько активно, например, нож и игла использовались в плёсской обрядовой практике.

Традиционно необходимыми в праздничном наборе оставались браслеты и перстни. Своей ритуальной роли они не теряли. Как минимум с I тысячелетия н.э. сохранялась «змеиная» символика браслетов. Другое дело: с развитием производства массовой товарной продукции во второй половине XII в. из всего их разнообразия по своей популярности стали выделяться две основные: витые браслеты из проволоки и пластинчатые с орнаментом на внешней поверхности, причем довольно часто их носили одновременно: на одной руке пластинчатый, на другой – проволочный.

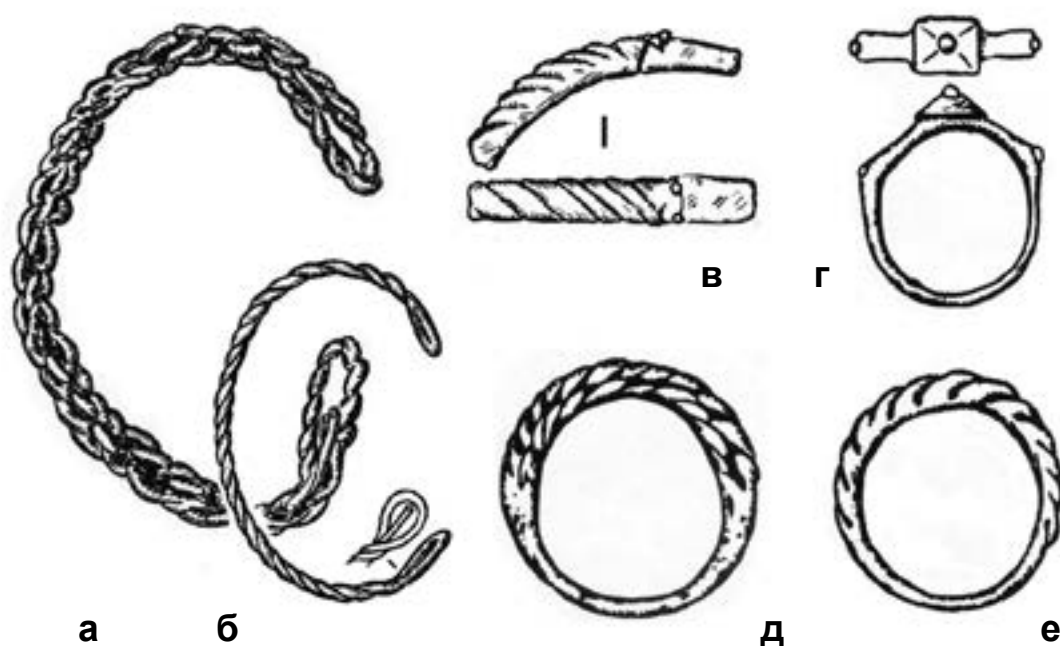
Обе разновидности мы встречаем в плёсских древностях. Пластинчатые браслеты изготавливались из бронзы и орнаментировались полосами неглубоких насечек, которые образовывали ромбы, зигзаги, треугольники. На концах таких изделий орнамент напоминал контур вышеупомянутой змеиной (драконьей) головы. В отдельных случаях концы браслетов загибались в трубочку.

Серию же более многочисленных витых изделий открыла с началом раскопок в Плесе находка детского петлеконечного браслета, свитого из сложенной втрое медной проволоки. Концы его были оформлены в виде стилизованных «змеиных» голов<sup>36</sup>. Затем среди ежегодных археологических артефактов стали встречаться и другие разновидности. Можно было видеть, например, комбинации из нескольких проволок разной толщины. На месте работ одного из посадских ювелиров найдены приготовленные для переплавки фрагменты браслета, имевшего сложное переплетение и трехгранную в сечении форму. А в женском погребении могильника Плёс-III браслет имел дополнительную тонкую витую нить и своеобразные каплевидные накладки из цветного стекла на петлеобразных концах (рис. 76, б).

Наблюдение за расположением вещей в погребениях заставляет остановиться на одной интересной проблеме: как носили в нашем регионе браслеты в XII–XIII веках? А.С. Уваров и Ф.Д. Нефедов, независимо один от другого, не раз отмечали странное положение браслетов на руке погребенного: не только на запястье, но и у локтя, на локте и выше локтя, куда они явно не могли сместиться в погребении, находясь изначально на запястье. То же мы наблюдали и в плёсском некрополе. Разумеется, можно допустить, что такие непривычные для нас способы ношения браслетов практиковались в раннем средневековье. Но нельзя исключить и того, что браслет на локте погребенного мог предназначаться для его запираания (сковывания, смирения) в могиле, тогда как при жизни такие изделия носились привычно, на запястье.

Возможно, именно в силу вышесказанного, в погребениях гораздо реже встречаются браслеты стеклянные, находки которых в жилых комплексах никак нельзя назвать редкостью. В Плесе из десятков найденных стеклянных обломков трудно найти два фрагмента, одинаковых по цвету и форме. Необычайно популярные в домонгольское время, стеклянные браслеты изготавливались ремесленниками из горячих цветных нитей, сложенных и перевитых в определенной последовательности, как бы в подражание металлическим проволочным изделиям. Интересно, что стеклянные браслеты обнаруживаются в Плесе даже в слоях XV–XVI вв. Однако более поздние находки имеют серьезное отличие: почти все они не витые, а гладкие – тогда как изделия домонгольского времени в подавляющем большинстве своем сохраняют семантическое оформление: перевитие как символ воды, сферы Хозяина подземно-подводного мира. Стеклянные браслеты, производимые в огромных количествах ремесленниками крупных древнерусских русских городов, сохраняли подчеркнутую языческую символику!

В этой связи следует заострить внимание на одном найденном в Плесе весьма своеобразном стеклянном изделии. Речь пойдет об обломке из домонгольского слоя крепости. Он был, вероятно, частью не обычного сомкнутого браслета, а браслета разомкнутого или, по крайней мере, с обозначенными, в подражание медным изделиям, двумя концами. Последние оказались оформлены в виде головы знакомого



*Рис.107. Плѣсские браслеты и перстни. Рис. автора.*

драконоподобного существа (рис. 107, в). Отчетливо, в традиционной манере, обозначена морда, два каплевидных глаза и грива. Нечто подобное, с обозначением глаз около уплощенной обломанной части браслета (обозначение морды «коркодила»?) мы наблюдали и на одном из стеклянных фрагментов, обнаруженных на усадьбе домонгольского посада; ещё на одном обломке косыми насечками, вероятно, была обозначена грива.

Среди городских древнерусских перстней самой распространённой формой (опять-таки в силу развития ремесла и торговли) со 2 пол. XII в. стали ложновитые изделия из бронзы (меди), в редких случаях – с позолотой. Они представляли собой имитацию двух узкоконечных сплетенных проволок, но изготавливались в литейных формочках, где переплетение обозначалось лишь небольшими углублениями. Такого рода изделия преобладают среди находок и в «костромских» курганах, и в малом городе Плесе. В последнем ремесленники производили также пластинчатые перстни, доказательством чему служат два найденных на посаде полуфабриката: отлитая фигурная пластина и уже готовое, орнаментированное, но ещё не согнутое в кольцо изделие. Один изготовленный экземпляр сохранил орнаментальную компози-

цию в виде прямоугольника с косым крестом в центре. В контексте плёсских символов знак понятный.

Гораздо реже встречаются пластинчатые перстни с отчетливо выраженным фигурным щитком. Эти более дорогие изделия выполнялись из серебра или свинцово-оловянного сплава, реже из бронзы (меди). На их щитке обычно имелось изображение или стеклянная вставка. Так один из плёсских экземпляров имел три синих стеклянных глазка, а другой – сложный растительно-зооморфный орнамент<sup>37</sup>. Последний, что интересно, можно назвать дешевым подражанием определённой форме дорогих перстней из боярско-княжеского убора: в районе Киева в богатых кладах имеются его серебряные аналоги (рис. 107, г; рис. 23)<sup>38</sup>.

Подобно стеклянным браслетам, в русской провинции в обиходе были такие же хрупкие перстни. Малый город (Плёс, Слободка, Москва и др.) предоставляет тому доказательства. Отметим и способы ношения перстней (стеклянных и металлических). У женщин чаще всего, по сведениям из того же некрополя, перстень находился на безымянном пальце правой руки. Но это лишь один из вариантов: в погребениях таковые встречались и на левой, и на обеих сразу. В единичном случае перстнем был увенчан средний палец правой руки.

К концу раннего средневековья женщины Волго-Клязьминского междуречья почти перестали носить ранее популярные кожаные пояса. Их одежда теперь подпоясывалась цветным – видимо, довольно сложного переплетения – шерстяным шнуром или шерстяной орнаментированной тесьмой. Остатки поясной тесьмы широко известны в археологических материалах Древней Руси, в том числе и в нашем регионе. Матерчатый женский пояс иногда скрепляла пряжка или застёжка-сюльгама, как это отмечено в курганах плёсской округи. Но чаще всего пояс завязывался (слева), причём иногда с помощью металлического кольца, на которое, к тому же, крепились всякого рода ритуальные принадлежности (например, шумящие подвески).

Кольца зачастую представляли собой красивые орнаментированные изделия, что наглядно демонстрируют курганные находки. А вот в Плесе встречены два оригинальных экземпляра. В одном случае роль поясного кольца выполнял крупный (мужской?) ложноплетеный пер-

стену (рис. 107, д), в другом это было височное кольцо (погребение девочки-подростка).

**Мужской костюм** изучен несколько хуже, что связано с особенностями погребения мужчин древнерусской провинции, и особенно городов: почти полное отсутствие вещей. Мужчины, видимо, носили и перстни, и браслеты, и даже, по древней же традиции, ожерелья<sup>39</sup>. Однако в погребениях их нет. Следует оговориться, что курганные захоронения элиты («владимирские» курганы) еще содержат довольно много дорогих вещей, но в малом городе Плесе погребений знати, как выше отмечалось, пока не найдено.

В некоторых мужских захоронениях в районе Плеса, там, где вел раскопки Ф.Д. Нефёдов, отмечен убор «из охватывающего голову ремня, украшенного несколькими бронзовыми проволочными колечками»<sup>40</sup>. Убор этот, разумеется, парадный, и носили его селяне-мужчины на длинных, до плеч, волосах. Соблюдался ли этот местный финский обычай в городском центре, нельзя сказать с определённой уверенностью – равно как и то, для чего служили упомянутые Д. Анучиным мелкие колечки. По-прежнему, как и в финские времена, небольшое колечко, чаще серебряное, мужчина мог носить в одном ухе.

Несколько пуговиц у левого плеча – это всё, что остаётся в погребениях от мужских рубах-косовороток. В редком случае в регионе отмечались остатки шёлка с золотой вышивкой на воротнике или нагруднике. В плёских городских погребениях следов вышивки обнаружено не было – как нет их и в женской погребальной одежде; мы по этому поводу воздержимся от каких-либо комментариев, просто констатируя факт.

В малом городе элементы элитного костюма фигурируют среди археологических материалов из раскопок местной крепости. Они связаны, как правило, с воинским поясом – особой ритуальной принадлежностью представителей дружинного сословия.

В районе древнейшей городской стены найдена вышеупомянутая металлическая накладка – наконечник ремня (рис. 68, а). На железном изделии мы видим символы земли – ромбы. В то же время сам наконечник является фаллическим символом, что опять-таки связано

с культом Хозяина Преисподней. Когда пояс был в застёгнутом состоянии, конец ремня свободно свисал спереди, под пряжкой.

Пряжка – также атрибут мужского пояса. Все три плёссские домонгольские находки – лировидные, причем одна из них (с Холодной горы) изготовлена в модной для воинской среды варяжской орнаментальной манере (рис. 107). На Холодной горе она выполняла роль ритуального запора – может быть, и над могилой воина, однако более никаких специфических военных атрибутов здесь прослежено не было.

Надо сказать, плёссские пояса XII–XIII вв. не претерпели, по сравнению с финскими VII–X вв., существенных изменений<sup>41</sup>. Сохранилась традиция застегивать их с применением узкого, чуть более сантиметра, дополнительного ремешка (в ширину проема небольших лировидных пряжек). Ширина же самого пояса, исходя из размеров вышеописанного наконечника, достигала 2,5 см, что, впрочем, неудивительно: слишком много вещей приходилось воину носить на поясе. Конструкция, кроме того, утяжелялась за счёт фигурных накладок, разделительных колец и тому подобных атрибутов.

Разделительные кольца мужских поясов, опять-таки, были крупнее женских, поскольку к ним подвешивался более тяжелый груз: приспособления для добычи огня (кремени в мешочке, кресало, футляр для трута и игла к нему), точильные бруски, ножи и, видимо, кинжалы. Подобные находки встречены в плёссских древностях, и прежде всего в крепости. Шумящих же подвесок на поясе мужчины, в отличие от женщин, не носили.

Обобщение собранного тематического материала позволяет, на наш взгляд, в общих чертах получить представление о праздничном костюме жителя малого города Плёса. Конечно, характеристика ни в коем случае не может считаться полной – препятствием чему является, в частности, упрощение погребального обряда и минимализация количества вещей в погребениях городского населения. Костюм был гораздо богаче, о чём свидетельствует множество находок его атрибутов вне погребальных комплексов и вообще мест погребения.

Как и любая сторона жизни сообщества, ритуальное одеяние населения подвержено изменениям. В данном случае мы вправе говорить об изменениях не революционных, а эволюционных. XII век (и осо-

бенно его вторая половина), в Волго-Клязьминском междуречье ознаменовался новым ростом торговли и ремесленного производства. В костюме горожан-провинциалов оказалось много атрибутов и материалов, производимых ремесленниками в массовом количестве, на продажу. Это ткани, всевозможные стеклянные изделия, металлические детали костюма. Заметен импорт: шелк, парча, стекло. При этом металлические атрибуты костюма если не полностью, то в подавляющем большинстве производились местными ремесленниками-ювелирами. В Плесе таковыми являлись выходцы из местной финской среды. Ювелиры стремились максимально ускорить процесс производства и, соответственно, упрощали формы изделий. Некоторые изготовленные ими элементы костюма с трудом воспринимаются эстетически: они сделаны небрежно и, вероятно, призваны были выполнять сугубо ритуальные функции.

Мы с уверенностью констатируем, что по сравнению с условным «финским» периодом развития регионального костюма (до середины XII в.), древнерусское плёское ритуальное одеяние кардинальных изменений не претерпело. Формы одежды (как ритуальной, так и повседневной) остались практически прежними, то есть в первую очередь оптимальными для конкретных природно-климатических условий. Залогом такого консерватизма стало как сохранение базового этнокультурного пласта, так и отсутствие какого-либо ощутимого притока населения извне. К моменту ордынского разорения малый город Плёс (не говоря уже о сельской округе) населяли представители местных поволжских финнов, которые быстро поглотили ту небольшую группу колонистов, что прибыла из ростово-суздальского центра для постройки новой крепости.

Костюм отразил явную преемственность ритуальных атрибутов: ювелиры либо просто копировали традиционные, более древние изделия, либо существенно упрощали их. Неизбежные инновации не меняли общей сакральной композиции костюма, в котором каждая вещь находилась на своем месте, а все они в совокупности являли мифологическую картину мира. Сохранение данных представлений не могли не иметь в обществе постоянную «идеологическую подпитку». Как уже сказано выше, значительную роль здесь играли производители

ритуальных принадлежностей костюма – ремесленники-ювелиры, в среде которых культивировались традиции волхования.

Отнюдь не мифическая массовая христианизация (как это представляют себе Г.К. Вагнер и Н.Н. Велецкая), а новое время – время экономического и культурного процветания, широких внутренних и международных связей Северо-Восточной Руси – служило залогом известной демократизации общества, что нашло своё отражение и в городском провинциальном костюме<sup>42</sup>. Нельзя не заметить, что горожане-простолюдины стремились подражать элите. Отсюда использование упрощенных копий перстней, браслетов и иных принадлежностей богатого костюма. Появляются христианские атрибуты – но используются они не канонически, а как предметы, напоминающие языческие символы солнца, горизонтального пространства и т.п.

С другой стороны, как наглядно показал Б.А. Рыбаков, даже «украшения» костюма самой городской элиты по-прежнему сохраняли своё языческое ритуальное звучание. И происходили они от более древних и порой более простых, «народных» образцов. Всё это по-прежнему объединяло знать и простолюдинов в их принадлежности к единому космогоническому пространству города и округи – бывшей племенной территории.

Наконец, нельзя не заметить, что в верхневолжском костюме финального периода раннего средневековья в большом количестве присутствовали ритуальные атрибуты, характерные как для данного региона, так и для северо-западного центра Руси (докиевской). Но все они, на всех этих обширных территориях от Балтики до Волги, вполне гармонично вписывались в традиционные местные уборы – вне зависимости от того, где впервые появлялись такие новые формы изделий. И предъявлять их в нашем регионе в качестве доказательства колонизации, смены местного населения пришлым, сегодня, наверно, уже не имеет смысла – тем более что плёссские материалы постепенно обретают аналоги в болгарских, марийских и иных землях с иной, восточной стороны. Костюм подтверждает высокий уровень раннесредневековой автохтонной культуры, которая развивалась, без риска быть искаженной или уничтоженной, благополучно вбирая в себя новшества – либо отвергая их.



- <sup>1</sup> Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986. Вступление. С. 4.
- <sup>2</sup> Там же.
- <sup>3</sup> Травкин П.Н. Древний костюм Ивановского края. Раннее средневековье. Иваново, 1999. К моменту переиздания книги «Язычество древнерусской провинции» вышла в свет книга, в которой автор охватывает весь средневековый период истории костюма в регионе: Травкин П.Н. Верхневолжский средневековый костюм. Ивановский край. Иваново, 2012.
- <sup>4</sup> Даркевич В.П. Международные связи // Древняя Русь. Город. замок. Село; Гуляева В.В. Развитие предпринимательства на территории Древнерусского государства (IX – начала XIII вв.). Автореф. дисс. доктора историч. наук. Иваново, 2000; Сабурова М.А. Древнерусский костюм // Древняя Русь. Быт и культура; Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества...; Щапова Ю.Л. О ремесле Древней Руси // «Слово о полку Игореве» и его время. С. 385.
- <sup>5</sup> П.Н. Травкин. Работы экспедиции Плесского музея-заповедника. // Археологические открытия 1997 года. М., 1998. С. 87.
- <sup>6</sup> Рабинович М.Г. Древнерусская одежда IX–XIII вв. // Древняя одежда народов восточной Европы. С. 41.
- <sup>7</sup> Фурсова Е.Ф.. Запреты-обереги на женские работы со льном. // Историческое познание: традиции и новации. Ижевск, 1993. Часть I. С. 106–107.
- <sup>8</sup> Колчин Б.А. Ремесло. // Древняя Русь. Город. замок. Село. Табл. 108–109; Кирпичников А.Н. Раннесредневековая Ладога. // Средневековая Ладога: новые археологические открытия и исследования. Л., 1985. Рис. 28.
- <sup>9</sup> Щапова Ю.Л. О ремесле... С. 385–389.
- <sup>10</sup> Сведения по Палехскому и Приволжскому р-нам Ивановской обл. // Архив автора. Смирнов В.И. Население Костромского края. Кострома, 1926. С. 81.
- <sup>11</sup> Травкин П.Н. Отчет об археологических исследованиях в Приволжском районе Ивановской области в 2000 году. // Архив ИА РАН. Р-2.
- <sup>12</sup> Уткин А.В. Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Увоть. С. 93–100.
- <sup>13</sup> Ерофеева Е.Н. Курганный могильник близ д. Антоново в бассейне р. Тезы. // АПВКМ. Иваново, 1989. Выпуск I. С. 25.
- <sup>14</sup> Травкин П.Н. Древний костюм... С. 22–23.
- <sup>15</sup> Арциховский А.В. Одежда. // Очерки русской культуры XIII–XV вв. М., 1969. Часть 1. С. 227.
- <sup>16</sup> Травкин П.Н. Древний костюм... Рис. 17, 2.
- <sup>17</sup> Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губернии... Табл. 6, 42.
- <sup>18</sup> Анучин Д. О культуре Костромских курганов... С. 246.
- <sup>19</sup> Травкин П.Н. Древний костюм... С. 34–35.
- <sup>20</sup> Сабурова М.А.. Одежда // Древняя Русь. Быт и культура. С. 97.
- <sup>21</sup> Там же. С. 95–97.
- <sup>22</sup> Сабурова М.А. Древнерусский костюм. С. 96.
- <sup>23</sup> Борисов В.А. Собрание трудов (материалов) в трёх томах. Иваново, 2005. Том 3. С. 229.

- <sup>24</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 521–522.
- <sup>25</sup> Седова М.В.. «Имитационные» украшения Древнего Новгорода. // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 419.
- <sup>26</sup> Уткин А.В. Курганный могильник близ д. Кнутихи на р. Уводь. Рис. 1, 2.
- <sup>27</sup> Левашова В.П. Височные кольца. С. 23, 38.
- <sup>28</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 58.
- <sup>29</sup> Древнее поселение в Подмосковье. М., 1970. Рис. 16.
- <sup>30</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. С. 76.
- <sup>31</sup> Ерофеева Е.Н. Курганный могильник близ д. Антоново... С. 26.
- <sup>32</sup> Травкин П.Н. Древний костюм... Рис. 22, 7–8.
- <sup>33</sup> Рябинин Е.А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Табл. 4,10,20; Etude... IV. 47–50.
- <sup>34</sup> Археология Костромского края. Кострома, 1997. Рис. 46, 53.
- <sup>35</sup> Травкин П.Н. Исторические корни плесского ювелирного искусства. // Плесский сборник. Плес, 1995. Выпуск 2. С. 12–13.
- <sup>36</sup> Травкин П.Н. Раскопки плесского посада в 1989 году. //АПВКМ. Иваново, 1989. Вып. 2. Рис. 1, 6.
- <sup>37</sup> Травкин П.Н. Древний костюм... Рис. 21, 15, 18.
- <sup>38</sup> Макарова Т.И. Перстни с геральдическими эмблемами из киевского клада. // Древности славян и Руси. С. 241–246.
- <sup>39</sup> «Мужское ожерелье жемчужное». См.: Старинные акты, служащие преимущественно дополнением к описанию г. Шуи и его окрестностей. М., 1853. С. 106.
- <sup>40</sup> Анучин Д. О культуре Костромских курганов...С. 242.
- <sup>41</sup> Древняя Русь. Культура и быт. Табл. 61, 3.
- <sup>42</sup> Вагнер Г.К., Велецкая Н.Н. Становление личности в нравственном сознании Киевской Руси. // Истоки русской культуры. МАР. М., 1997. № 3. С. 21–28.

*Глава V*

*Портрет  
провинциального  
волхва*





Что известно российской науке о городских волхвах раннего средневековья? По справедливому суждению Б.А. Рыбакова, не так уж и много. Обращаясь к теме жреческого сословия, историк с сожалением констатировал скудность письменных сведений: «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»<sup>1</sup>.

За всё то время, которое прошло с момента публикации исследования Б.А. Рыбакова, письменных источников о раннесредневековых русских волхвах почти не прибавилось. Если же сузить тему до рамок средневековой провинции, то нам остаётся едва ли не единственное, более или менее подробное, летописное известие о восстании под предводительством волхвов в 1071 году. В этой ситуации для изучения темы точкой опоры вновь становятся археологические сведения. В отличие от древних письменных свидетельств, они неуклонно, год за годом, пополняются, и к тому же, как правило, удачно сочетаются с источниками иного рода, которые удаётся собрать исследователю.

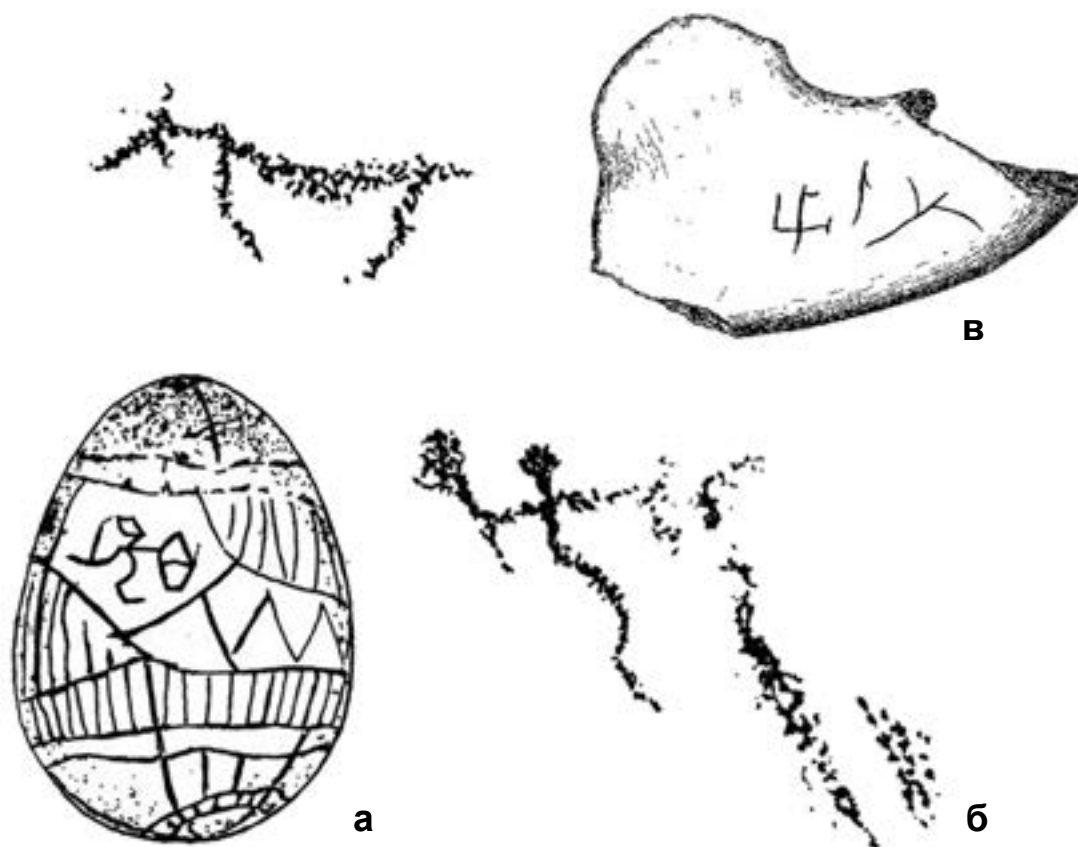
Начнём с портрета провинциального волхва. Буквально. Такую возможность нам преподнёс всё тот же посад малого города Плёса, где однажды среди находок был обнаружен обломок керамического сосуда с процарапанным на поверхности изображением. Перед нами



**Рис.108. Фрагмент  
раннесредневекового сосуда с  
изображением волхва. Плёсский  
посад. Рис. автора.**

предстал портрет, может быть, даже автопортрет, выполненный «неизвестным провинциальным художником» около восьми столетий назад. Основанием для датировки находки послужили вещи из соответствующего напластования культурного слоя. Впрочем, красноречив в этом отношении оказался и сам предмет, ведь рисунок был нанесён на фрагмент типичного горшка домонгольской эпохи (с характерными добавками в керамическое тесто и с традиционным линейным орнаментом на внешней поверхности) (рис. 108).

Крупное и отчетливо процарапанное каким-то острым предметом изображение представляло волхва в процессе ритуального действия. Мы видим человека в долгополой, возможно, подпоясанной одежде: на уровне пояса фигуру пересекает прочерченная горизонтальная линия. Его руки расставлены в стороны; они обозначены схематично, двумя пересекающими фигуру параллельными горизонтальными полосами. Окончание правой руки вышло за пределы изобразительного пространства. В левой же человек держал перед собой бубен. Может быть, автор рисунка хотел изобразить его в виде овала, но овал для начертания технически труден, как и любые закругления; получился пятигранник. Впрочем, известны бубны и такой формы, они действительно выглядят как пятигранник с закруглёнными углами (например, у якутов или юкагиров). Голова нарисованного человека также обозначена отчетливо, но лаконично (угадывается профиль лица с акцентированным носом). На голову водружена конусообразная шляпа с полями (рис. 109).



**Рис.109. Изображения камлающих волхвов:**  
**а** – раннесредневековый Владимир (по Д.Н. Григорьеву);  
**б** – Руокоалахти (по Т. Миеттинен);  
**в** – Алабужское городище (рис. автора).

Судя по летописным миниатюрам и граффити, долгополая одежда с рукавами была традиционна для древнерусского жреческого сословия. Правда, её можно было бы считать обычной верхней одеждой, в целом характерной в те времена для всех слоев русского народа; пожалуй, единственным исключением стали бы профессиональные военные, для которых она неудобна, поскольку сковывает движения в бою (воины в качестве верхней одежды предпочитали плащи). Но эта деталь нам как раз и важна: на обломке посуды нарисован волхв с бубном, а не воин со щитом, как может показаться на первый взгляд.

Головным убором здесь также является отнюдь не воинский шлем, а шляпа с полями или колпак с отворотами. Подобный убор мы можем видеть в разных вариантах и на тех древнерусских рисунках, которые

исследователи увязывают с изображениями волхвов. Так, человек в шляпе был кем-то нарисован в XIII веке на стене знаменитого Софийского собора в Новгороде – исследовавшая его Ю.И. Никитина не без основания говорит о рисунке скомороха (волхва)<sup>2</sup>. Убедителен в своей интерпретации и В.П. Даркевич, говоря об изображении, выполненном на браслете-наруче из Старой Рязани: «в средней арочке браслета музыкант в скоморошьем колпаке играет на крыловидных пятиструнных гусях»<sup>3</sup>. Исследователь подтверждает традиционность такого головного убора для людей, напрямую связанных с организацией языческих культовых действий. И верно: на наруче, 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 плёсским изображением (сходство определяется выступающей нижней частью лица, от кончика носа до подбородка).

Что касается бубна, то он опять-таки традиционен и для сибирского шамана, и для верхневолжского волхва. Об этом уже говорилось выше, в связи с описанием одного из плёсских гравированных камней. Дополнительные, и весьма убедительные свидетельства тому мы находим и в древнерусских летописных миниатюрах<sup>4</sup>.

С.И. Дмитриева пишет, что название шаманского бубна «куддес» имеет прямую связь с кудесами, упоминаемыми в Стоглаве и в 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»<sup>5</sup>. Здесь нетрудно догадаться, почему волхвов так часто называли «кудесники».

В практике волхования в малых и больших древнерусских городах бубен с колотушкой следует признать традиционными принадлежностями. Мы уже нашли множество примет этнокультурной преемственности древнерусского Плёса и финского Алабужского городка. Будем же последовательны и здесь, вспомнив соответствующие алабужские находки: модель бубна и костяное основание колотушки, которой пользовался один из чудских волхвов, алабужский житель<sup>6</sup>. Любой взыскательный учёный может пойти и дальше, проследив прямую ге-





***Рис.110. Изображения камлающих шаманов. Сибирь.  
По Ю.В. Гричан.***

нетическую связь древнерусских волхвов с шаманизмом эпохи неолита-бронзы в данном регионе<sup>7</sup>.

При всей удивительной лаконичности рассматриваемого нами рисунка, он очень выразителен и динамичен, и такое может быть, если художник в процессе работы находился в возбуждённом состоянии. Он рисовал в порыве чувств, на каком-то душевном подъеме, – вероятнее всего, в процессе эмоционального рассказа, камлания. Таким образом, в провинциальном Плесе мы обрели ещё один яркий образец «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.

Поищем аналоги плёсскому рисунку. Для начала вновь обратимся к серии гравированных камней, собранных Ю.В. Гричан, и здесь сразу обнаружим и изображения кудесников, и черты сходства с плёсским рисунком (как минимум по двум позициям) (рис. 110). Во-первых, и верхневолжский кудесник, и сибирский шаман с бубном, колотушкой

или луком в руке изображались обязательно в профиль. И, во-вторых, начертанная фигура всегда обращена лицом вправо (относительно зрителя)<sup>8</sup>. Интересно, что всё это повторяется и на упомянутой выше древнерусской летописной миниатюре, изображающей волхва с бубном! А вот и пример с западной оконечности финского мира, из Суоми: наскальный рисунок на горе Колмикёйти-Сиенвуори является частью композиции, иллюстрирующей «хождения» кудесника-волхва за пределы Среднего мира<sup>9</sup>. Изображение фигуры с бубном и колотушкой очень лаконично, но вполне узнаваемо. Те же атрибуты и поворот вправо (относительно зрителя), по траектории движения солнца (рис. 109, б).

Возьмем на себя смелость усмотреть в такой закономерности изображения наличие некоего древнего канона (каноны характерны, конечно, не только для православных икон). Он, вероятно, имел широкое распространение в северной лесной зоне Евразии, а в русскую культуру мог перебраться из культуры автохтонной, финской. В подтверждение приведём два примера уже непосредственно с рассматриваемых территорий.

Среди недавно опубликованных новых археологических материалов из центральной части г. Владимира наше внимание привлекло расписное керамическое яйцо домонгольской эпохи<sup>10</sup>. Опубликованное почему-то в перевернутом виде – в нормальном положении оно великолепно иллюстрирует финский миф о творении мира из яйца. Солярными символами помечена «верхняя крышка», из которой, если цитировать «Калевалу», «появился свод небесный». Столь же чётко обозначена «нижняя крышка» с дырой в Нижний мир. А центральное изображение между ними – волхв, исполняющий свой священный ритуал. Вновь он развёрнут вправо, посолонь, в левой руке держит бубен, в правой колотушку (рис. 109, а). Рисунок лаконичен, и даже в таком виде понятен современникам.

Но бывает, оказывается, и ещё лаконичнее! Всего несколько соединённых прямых линий – и перед нами понятный символ, быстро начертанный на кости кем-то из обитателей Алабужской крепости. Контекст изображения отбрасывает все сомнения, поскольку камлающий волхв является частью целой композиции: перед ним мы видим столь же

быстро начертанные знаки мирового древа (священная роща?) (рис. 109, в). Велик соблазн называть такие значки рунами. Очень может быть, но в таком случае в них видятся своего рода иероглифы, понятные жителям не только отдельных племенных территорий. Если же говорить о той эпохе, когда объединённая Русь активно стирала племенные границы, то вновь возникает необходимость затронуть давно известную в среде исследователей русских древностей проблему «чудского волхва» (чудского, разумеется, в широком понимании).

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»<sup>11</sup>.

С трудом можно себе представить, что события 1071 года, в особенности сложные ритуалы жертвоприношений, происходили с участием только пришлых волхвов из малого города Ярославля. Не обошлось и без местных кудесников – держателей традиций в любом провинциальном городке. Городок, в отличие от столицы, всегда более тесно связан с аборигенной культурой, а хранители обычаев и организаторы ритуалов были теми же горожанами и жили бок о бок с такими же выходцами из местной этнокультурной среды.

Впрочем, языческие священники имелись и в больших городах, также населенных, в значительной степени, местными финнами: в Новгороде, например, в Чудском конце, или Ростове, где «чюдескый конец поклоняшеся идолу камену»<sup>12</sup>. Житель большого города (вне зависимости от того, вынужден ли он носить христианский крест) также не мог обойтись без их ритуальных услуг. Если же горожанин оказывался за пределами своего города, то он искал возможность пообщаться с местными волхвами, как некий новгородец в чудских землях «приде к кудеснику, хотя волхованья от него»<sup>13</sup>.

И нет, наверное, ничего удивительного в том, что новгородец и кудесник в данном случае могли не быть соплеменниками. Во-первых, именно финские волхвы считались на Руси наиболее искусными, а во-вторых, напомним, Северо-Восточная Русь, предшественница Ки-

евской, представляла собой, главным образом, объединение народов с общей финской этнокультурной основой<sup>14</sup>. Так что новгородец с одинаковым успехом мог обратиться к услугам кудесника из эстов (в раннем средневековью их называли чудью), корел, ижоры, суоми, мери: все они были в волховании искусны и общались с богами посредством понятных ему ритуальных манипуляций. Он даже мог далеко от своего города и не ездить, поскольку живущими «особо» (вне русских городов и совершенно не соприкасаясь с христианством), как писал С.А. Токарев, могли оказаться обитатели любой пригородной деревни<sup>15</sup>. Сельский погребальный обряд в XI–XIII веках, судя по курганам и грунтовым могильникам Верхневолжья и Северо-Запада, оставался ещё подчёркнуто финским.

Проходили столетия. В Московском государстве в XVI веке, казалось бы, окончательно укрепились центральная власть и государственная христианская религия. Однако при этом великий князь Василий Иванович, стремясь получить желанного наследника от Елены Глинской, всё так же, по той же традиции, прибегает к волхованию, собирает чародеев. Летопись уточняет – «аж до Корелы»<sup>16</sup>. Наследник появился, вырос, стал государем Иваном Грозным. И вот уже его корит за непоследовательность в одном из своих писем просвещенный христианин Андрей Курбский: «...собираешь чародеев и волхвов из дальних стран»<sup>17</sup>. Перечень конфузных для русской церкви примеров на этом не заканчивается.

### ***Посадские волхвы***

В больших и малых городах Древней Руси подавляющее большинство населения составляли простолюдины. И простые горожане, в отличие от городской верхушки, даже в столицах на начальной стадии христианизации имели возможность не столь усердно демонстрировать свою лояльность к официальной государственной религии. Именно они чаще всего прибегали к ритуальным услугам кудесников. Можно ли, в таком случае, сомневаться в том, что среди посадских жителей были свои кудесники? Разумеется, нет. Да к тому же во всех древнерусских городах волхвы порядком «наследили». Каким образом – подсказывают материалы археологических исследований.



*Рис.111. Бесы с бубнами и гусями.  
Древнерусская летописная миниатюра.*

В домонгольском Плесе следы специфической деятельности дохристианских священников слишком явны, чтобы их не заметить. Остатки ритуалов, потерянные ритуальные вещи и свидетельства их производств, следы камланий и, наконец, факт наличия общегородского святилища – мы не будем подробно на этом ещё раз останавливаться, поскольку всё, так или иначе, отражено в предыдущих главах. Располагая археологическими сведениями, рискнём даже указать, где жили плёссские кудесники, и где, спустя десятилетия после возникновения малого города, уже к началу ордынского разорения, находился свой «чудской конец», такой же, как в Новгороде или Ростове<sup>18</sup>.

«Чудским концом» с полным основанием можно именовать упомянутую плёссскую улицу ювелиров и в целом, вероятно, всё раннесредневековое Заречье. Данный квартал находился в некотором удалении от центра (крепости). Они даже разделены городской речкой, что в мифологическом сознании обретает значимый ритуальный подтекст. Именно здесь, под боком у новой власти, но в то же время несколько отдаляясь от неё, в XII веке предпочли поселиться бывшие обитатели



*Рис.112. Народный праздник. Ритуальный танец.  
Древнерусская летописная миниатюра.*

древней финской Алабуги – ювелиры, творцы языческих волшебных атрибутов. В этой же части города располагалось и кладбище с ярко выраженными чертами местной древней погребальной обрядности.

Своеобразный «квартал Чернобога», плёсская «Велеша» – даже спустя столетия Заречье оставалось районом, по-своему оппозиционным городскому центру. На льду «пограничной речки» Шохонки ещё в XX веке происходили ежегодные кулачные бои «зареченских» с «городскими»<sup>19</sup>. До последнего сохраняли оппозицию официальной церкви староверы: к 1917 году единственным старообрядческим храмом в Плесе оставалась деревянная Петропавловская церковь (известная по картине И.И. Левитана «Над вечным покоем»).

Здесь, в Заречье, мы получили в результате раскопок наибольшее количество материальных свидетельств шаманских ритуальных действий. Весомым свидетельством можно считать находку варгана. Отсюда же происходят первые и основные образцы плёсской коллекции камней и керамики с начертаниями. Посадские кудесники иллюстрировали своё виртуальное путешествие по мировому древу, к богам Верхнего и Нижнего мира. «Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити (не обязательно в связи с военными действиями, как в «Слове...» – П.Т.), то растекашется мысию по древу, серым волком по земле, шизым орлом под облакы»<sup>20</sup>.

Процитированное «Слово о полку Игореве» 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. Таким «строит мир» волхв-сказитель Вяйнямёйнен финского эпоса и старый Браге в поэзии скальдов. 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 шаман<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>.

Переведём с языка старинной былины на современную прозу: в десятилетнем возрасте Волх учился шаманскому камланию (волхованию). Учился превращаться соколом для полёта к богам Верхнего мира, волком – для путешествия в мир Нижний. Но, оттолкнувшись и здесь от былинных героев из воинского сословия, мы хотели бы подчеркнуть иное. В эпоху расцвета русского эпоса, когда даже номинально призванные насаждать христианство государственные деятели и их ближайшее окружение не могли обходиться без мифологических построений, без 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 нуждалось в духовных лидерах «русское большинство» – простолюдины древнерусской провинции (рис. 112). Они, простолюдины, по свидетельству христиан-священников, даже перед лицом вооруженной дружины

принимали сторону волхвов, они собирались на свои ритуалы в таком количестве, «что давили друг друга» (в то время как «церкви пусты стоят»). Они испытывали в волхвах постоянную потребность<sup>23</sup>. «Посадские люди», последовательно демонстрируя традиционное мифологическое мышление, заказывали «песни» (по сути, сеансы 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 мифологического мира, свидетельством чему служат образцы «мобильного искусства» из столичных Новгорода, Суздаля, Рязани, из малого города Берестья или Плёса. А потому в городских волхвах недостатка не должно было ощущаться.

Разумеется, мы говорим сейчас не о тех профессионалах, которые были «приставлены» к большим святилищам и, вероятно, получали полюдную десятину. Много ли их могло быть в малом городе, при городском святилище? Куда больше работы местного масштаба, в рамках уличанской общины или даже отдельной семьи, выпадало посадским волхвам, что занимались 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-Печёрского, где он упоминает служителей культа разных рангов, а также, разумеется, обратить внимание на непреложное правило, согласно которому и современный таежный шаман делает и должен уметь делать всё, что и его соплеменники, только лучше их<sup>24</sup>.

В малых русских городах XII–XIII веков администрация, разумеется, не обладала той силой, что и в княжеских столицах. Простое население имело гораздо больше свободы в своих религиозных политеистических проявлениях. Соответственно более высокой была и потребность в служителях культа. У нас есть основания полагать, что даже в малом городе волхвы имелись в каждой уличанской общине, на каждой улице. Как уже сказано, следы волхований в Плёсе мы находили в наибольшем количестве на улице ювелиров. Но тот же портрет волхва на керамике найден в удаленной от нее усадьбе –



без следов занятий ювелирным делом, но с подозрительно большим количеством остатков сапожного кроя. Отдельно, по всей видимости, на посаде жили гончары – и их родовые знаки (гончарные клейма) также отражали в разных вариациях единый мифологический сюжет: рассказ о сотворении мира (ныряющая птица – творец земли). И среди гончаров, вероятно, лучшие, самые уважаемые были служителями культа, «велесовыми внуками», и для них был очерчен круг каких-то священных обязанностей внутри общины. Не они ли избрали себе особую форму клейма: личина Велеса в образе зверя? Обломки соответствующей керамики технологически ничем среди других не отличаются, не выходят за пределы плёсской гончарной традиции, то есть они местные, плёссские. Так что своеобразный гончарный знак вполне мог свидетельствовать об особом статусе его обладателя, о близости его к Велесу, божественному покровителю города Плёса.

И.И. Срезневский, а затем и Б.А. Рыбаков, разделили древнерусских волхвов по «специализации» (облакогонители, чаровники и т. д.). Особое место среди них Б.А. Рыбаков отвел «хранильникам», изготовителям талисманов. Таковыми и являлись ювелиры, выполнявшие, кроме того, и мелкие кузнечные работы. «Все виды работ с металлом, – пишет историк, – в древности были связаны со множеством обрядов, поверий и представлений, перераставших в мифы»<sup>25</sup>.

Следуя этой логике, мы также поддадимся соблазну на материалах малого города выделить особую категорию посадских волхвов. На фоне того внушительного отряда провинциальных служителей культа, что изо дня в день обеспечивали единство духовного и материального по канонам жизни в мифологическом пространстве, речь пойдёт, конечно же, о ювелирах, обитателях окраины плёсского раннесредневекового Заречья. Среди посадских они по праву могли считаться самыми сильными. Обладая секретами самого сложного городского ремесла, ювелиры-кузнецы, с точки зрения язычника, были ближе всех к богам; боги открывали им секреты! Давайте учтём и то, какого рода продукцию изготавливали мастера: в подавляющем большинстве магические предметы, 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, *volens nolens*, 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. Вероятно, именно к волхвам-ювелирам приносили древние жители Плёса покупные каменные (шиферные) крестики и пряслица. В рамках обряда особым начертанием кудесник превращал «чужую» вещь (от «иных языцев») в «нашу», связанную с мифологическим миром хозяина. Так, волынский шиферный крест, изготовленный, может быть, и для потенциального христианина, особым начертанием в его центральной части превращался в языческий символ горизонтального мирового пространства (рис. 106, б). Шиферному пряслицу, прежде чем использовать его по назначению, придавали охранительные свойства, и делал это, возможно, тот же посадский ювелир (даже если на веретено затем пряслице надевала жительница крепости).

Провинциальные ювелиры, как никакие другие ремесленники, в своих изделиях демонстрировали мастерское владение языком орнамента. Они могли создавать сложные знаковые композиции или, наоборот, при необходимости, быть лаконичными – в тех случаях, например, когда орнаментированный предмет должен был стать составной частью единого сакрального комплекса (женского костюма с множеством металлических принадлежностей). Далеко 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 плёсских «уточек-барашков» (по терминологии А.Е. Рябинина), то есть вышеописанные подвески, наделенные атрибутами водного дракона как образа Велеса.

От глагола «ковать» происходит слово «коварство», что издревле означает «мудрость». Как пишет Б.А. Рыбаков, в «христианской» Руси

XI–XIII веков, «коварные» златокузнецы в совершенстве знали языческую символику»<sup>26</sup>. Жители малого города Плёса, надо полагать, 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 отделенного 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 плёских археологических находок эпохи развитого средневековья. Приводим ее описание.



*Рис.113. Иконка с магическими начертаниями.  
Плеская крепость.  
Рис. автора.*

В 1988 году в ходе раскопок на территории плёсской крепости в слое первой половины XV века была обнаружена небольшая (4x4 см) 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 постороннее, дополнительное начертание, сделанное уже после изготовления предмета и явно не рукой мастера-камнереза (рис. 113).

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 чаще всего обозначавших воду. В контексте сакральной композиции две вертикальные двойные линии, слегка выгнутые в противоположные стороны, призваны были обозначать сосуд (ведро?) с означенной водой.

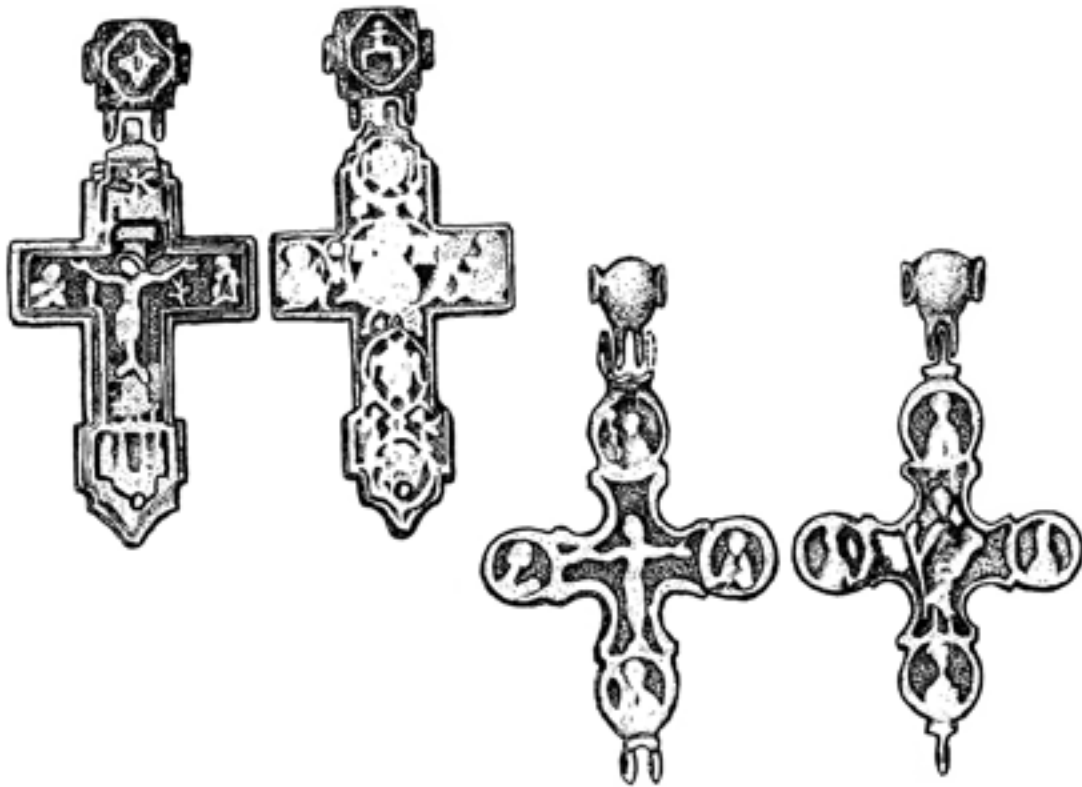
Смысл композиции понятен. Наиболее яркое проявление она находит в известном древнерусском свадебном ритуале опускания в воду (в ведро с водой) «срамных уд»<sup>27</sup>. Так на свадьбе манипулировали соответствующими символами, обозначавшими мужское и женское начало, для обеспечения потомства в семье. Похожие аллегории, как уже сказано выше, можно найти и в русских былинах («Ставр Годинович»), и в гаданиях на суженого-ряженого (конь и колодец)<sup>28</sup>.

Упомянутые свадебные атрибуты применялись в Древней Руси не только на свадьбах. Так в курганных насыпях региона исследователи не раз находили уцелевшие металлические детали ведер<sup>29</sup>. 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. Идею возрождения мы усматриваем и в начертании на иконке. Она была найдена в одной из крупнейших крепостей XV века, на месте частой дислокации войск, в доме, где размещались на постоянной основе ратники. Найденная среди атрибутов воинского снаряжения, иконка и принадлежала одному из ратников.

В силу потенциальной опасности своей профессии, русские воины очень часто пользовались всякого рода оберегами, призванными защитить от ран или принести быстрое исцеление при ранении. В качестве словесных оберегов выступали заговоры:

«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»<sup>30</sup>.

Этот или подобный этому заговор мог быть написан на бумаге и вложен внутрь ладонки. Известны примеры, 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. Николаева, с началом распространения христианства на Руси постепенно стали использоваться христианские атрибуты с подходящим контекстом (рис. 114)<sup>31</sup>.



*Рис.114. Кресты-складни (с полостью между двумя створками).  
2 пол. XIY–XУ вв. Рис. М.Н. Михайловой.*

Так и мифологическая сцена поклонения гробу Господню в языческой среде (или полуязыческой, формально христианской) приобрела политеистическое звучание. Коллеги-историки заметили бы по такому случаю: «Самые разные источники показывают, что процесс христианизации был длительным, мучительным и противоречивым»<sup>32</sup>. Этнографы в дополнение предложили бы взглянуть на современные христианские обряды... Освящённый, к тому же, волхвом, атрибут получал дополнительную волшебную, охранительную силу.

На плёсской 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 телом (накануне воскрешения). И, наконец, специальным, совершенно неприемлемым в контексте библейского сюжета и оскорбительным с точки зрения ортодоксального христианина начертанием, выполненным, опять-таки, на саркофаге.

Обладатель иконки, как видим, ничего оскорбительного в ней не находил. Наоборот: он сделал так, чтобы стать обладателем как можно более сильного, трижды сильного оберега. «Последнюю силу» оберегу дал, разумеется, не христианский священник, хотя христианские атрибуты положено было освящать в церкви. В нашем случае, очевидно, иконка, непосредственно перед ее использованием в качестве оберега, прошла дополнительное, языческое освящение, и выполнил его хранитель дохристианских традиций.

Приверженец исконной веры в XV веке мог бы позавидовать своему раннесредневековому предшественнику. В поисках волхва тому не пришлось бы даже выходить из крепости. Никто не помешал бы ему воспользоваться услугами жрецов, состоявших при городском святилище Велеса, непосредственно на территории цитадели. Но период развитого средневековья стал временем укрепления государственной власти и, соответственно, государственной идеологии даже в русской глубинке, на «казанской украине», где находился и Плёс. Святилища Велеса в крепости не стало, а культ Николы, его христианского преемника, из городского центра переместился в консервативное, как говорилось выше, посадское Заречье (где сегодня сохранилась часовня св. Николая). По всей видимости, обладатель иконки там, в Заречье, и нашел хранителя языческих традиций, колдуна, «держателя» старины, который с помощью магических символов сделал иконку «правильной» и «сильной». Может быть, воин решился на ритуал в преддверие опасного военного похода. В XV–XVI веках, о чём я уже упоминал выше, Плёс, наряду с другими верхневолжскими городами, играл роль и пограничного военного города, и промежуточного опорного пункта для организации московских колонизационных походов в Приуралье и далее на восток<sup>33</sup>. Вполне допустимо, что такой ритуал и был возможен вдали от больших городов с крепкой церковной властью, где ношение подобного «богохульного» предмета могло не остаться безнаказанным.

## ***Волхвы в раннесредневековой воинской среде***

Говоря о посадском городском язычестве, мы уже невольно коснулись традиции волхования в среде домонгольской городской элиты. К этой теме не раз обращались историки: в большей мере Б.А. Рыбаков, в несколько меньшей – Д.С. Лихачев, В.П. Даркевич, В.В. Мильков, Н.А.Макаров... К сожалению, довольно часто исследования ограничивались творчеством сказителей (баянов), имевших отношение к созданию «Слова о полку Игореве» и иных эпических произведений русского средневековья. Видимо, узкий круг источников не позволял расширить сферу тематического изучения.

Б.А. Рыбаков, исходя из имеющихся в его распоряжении сведений, сделал попытку продемонстрировать истинную роль жреческого сословия в жизни городской элиты и, следовательно, в серьёзном влиянии на жизнь городских общин. Он использовал все прямые и косвенные свидетельства для получения хотя бы общего представления о вопросе и касался роли волхвов как в управлении государством, так, скажем, и в княжеской погребальной обрядности. По-видимому, переводя вопрос в плоскость малого города, следует пойти тем же путём, то есть изыскивать любые более или менее отчетливые свидетельства из любой категории источников.

В своей попытке добавить ещё несколько штрихов к портрету древнерусского волхва (касаясь уже его роли в жизни провинциальной знати), мы оттолкнёмся от того, что жизнь провинциальной элиты, на микроуровне, была проекцией многих сторон жизни элиты столичной.

Известно, например, какой серьёзной настрой получал князь Владимир после посещения языческого храма, то есть как воздействовали на него храмовые жрецы<sup>34</sup>. Нетрудно догадаться, что и провинциальная плёсская знать получала определённый настрой после посещения того же велесова городского святилища. О наличии в древнерусском обществе незаурядных идеологов-волхвов и способности их воздействия на умы правителей свидетельствует и высказывание арабского путешественника Ибн Русте: «Есть у них знахари, из которых иные повелевают царём»<sup>35</sup>.

На пиры всё тот же князь Владимир, пишет Е.А. Рыдзевская, в качестве почетных гостей всегда приглашал «волхов-волшебников»<sup>36</sup>. Остановимся вновь на пирах. Понятно, что здесь мы имеем дело не просто с формой организации отдыха, а с серьёзным политическим мероприятием, которое и проходило, вероятно, по весьма сложному ритуальному «сценарию». Здесь, в определённой последовательности, произносились пророчества и здравицы, а волхвы, как «хранители старины», следили за общим ходом праздника или даже, может быть, выступали в роли ведущих. Они же, как посредники между людьми и богами, должны были выступать и в качестве свидетелей договорных клятв. На пирах же, среди прочего, осуществлялся ритуал приглашения на воинскую службу, о чём подробнее уже было сказано выше.

Так вот, из письменных источников известно, что ритуальные пиры устраивали не только великие князья, но и их высокопоставленные военные слуги. В «Круге земном» приводится описание пира в Гардарике (в Стране Городов, то есть в Руси), но на этот раз не у князя Ярослава, а у находящегося у него на службе конунга Олава, к которому «прибыли зимой на Йоль» (вероятнее всего, в Старую Ладугу) уже его «богатыри»<sup>37</sup>. Но и те «богатыри» имели своих военных слуг. Приходил черёд и их пира. Не так ли, на пирах в малых городах Древней Руси, набирались небольшие дружины из числа финской родовой знати? И кто, как не местный жрец, мог выступать здесь в качестве «тамады», следить за правильностью исполнения ритуала?

Свидетельством пиров в разных городах Древней Руси служат обломки бокалов для вина – стеклянные и керамические. Есть они и в Плёсе, среди археологических остатков на месте домов знатных горожан. Чем может закончиться пир – понятно, о какой бы эпохе ни шла речь. На месте размещения ратников в плёсской крепости XV века – в просторных домах для воинского начальства – случалось находить не только битые бокалы и припрятанные наборы для запретных азартных игр, но и поломанные кресты, которые «расшалившиеся» бойцы срывали друг с друга молодецкой рукой, да так, что выворачивали петли для шнура.

Куда пристойнее проходили и, видимо, заканчивались большие жертвоприношения на домонгольском святилище, где собиралась,



опять-таки, судя по археологическим находкам, в первую очередь городская знать. Остатки жертвоприношений свидетельствуют о сложности ритуала, а потому вновь необходим был тот, кто руководил бы всем этим действием. Обитатели крепости – выходцы из местных «чудских» родов – были приверженцами старинных устоев и не могли не относиться к ритуалу с особой щепетильностью. Следовательно, и здесь на первый план выступал священник-политеист, и, наверняка, из местной же финской среды. Как раз такие финны-кудесники могли состоять при городском святилище, живя за счёт получаемой с общинников «десятины». Городская община наверняка «располагала необходимыми материальными средствами для содержания профессиональных служителей культа»<sup>38</sup>. Не исключено также, что в малых городах, как и в больших, такие жрецы были выборными.

Как и на посаде, в провинциальной крепости во время раскопок встречаются освящённые волхвами магические предметы. Среди них – камни с ритуальными начертаниями. Один найден непосредственно на месте жилища достаточно состоятельного горожанина, что свидетельствует о камлании в богатой семье (рис. 48). Были и иные, наверняка освящённые, предметы сугубо ритуального назначения, а также бытовые вещи с магическими рисунками (например, пряслице с нацарапанными знаками Верхнего мира).

Другие малые города региона дополняют картину. В древностях Ярополча имеется крестовидная подвеска с процарапанным на ней знаком. В раннем Белоозере среди находок есть и крестовидные подвески, и кремневая стрелка в металлической оправе, и целая серия пряслиц с магическими символами<sup>39</sup>. Нанесённые на предмет рукой волхва, все эти знаки приобретали «волшебную» силу (обратим внимание на само происхождение слова).

Без волхвов, разумеется, не обходились самые серьёзные события в жизни воинского сословия, особенно те, что были связаны с риском для жизни. Согласно мифологическим представлениям средневековья, успех в сражении, а заодно и сохранение самой жизни воина, в значительной мере зависели от поддержки со стороны предков-богатырей. В этих целях накануне битвы принято было устраивать священное песнопение. Смысл его заключался в том, чтобы для обеспе-

чения победы «связать обе полы времени» и вызвать из прошлого божественную силу предков-богатырей. Без этой своеобразной психологической подготовки, очевидно, не начиналась ни одна серьезная военная кампания. А проводил её такой рассказчик («боян»), который смог бы «сходить» в мир предков, который умел путешествовать по мирам-временам, – то есть всё тот же кудесник-волхв («Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мысию по древу...»).

Нечто подобное, судя по построению мифологических песен Старшей Эдды, происходило и у викингов, а в целом, если посмотреть шире, входило в тот комплекс разнообразных ритуалов, которые, как пишет А.В. Головнёв, «нагнетали боевой дух» и считались у многих народов необходимыми накануне сражений<sup>40</sup>.

О том, как это делалось, вполне можно судить по единственной дошедшей до нас русской волшебной песне домонгольского времени. Мы только что вновь вынуждены были её процитировать. Как заметил В.В. Мильков, «Слово о полку Игореве» было типичным для своего времени, а потому, заметим, оно имело прямое отношение и к волхвам-боянам малых городов Руси.

Прежде всего, обратим внимание на самое начало «Слова» и возьмём на себя смелость заявить, что нас не совсем устраивает традиционный перевод первого предложения: «Не лепо ли ны бяшет братие начяти старыми словесы трудных повестий о полку Игореве, Игоря Святославлича»<sup>41</sup>. Нам здесь видится сослагательное наклонение («хорошо было бы...») с акцентом на «старые словесы», и понимать фразу следует как сожаление певца о том, что он не может, подобно бояну, исполнить песнь «старыми словами», то есть по древнему канону, как положено.

С тем, что исполнитель – не боян, исследователи согласны<sup>42</sup>. Мало того, Д.С. Лихачев даже высказал предположение, что «Слово» было написано для исполнения 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 происходили<sup>43</sup>. Мнение академика заслуживает уважения, хотя

для нас оно не бесспорно. Не совсем понятно, например: если певцов должно быть двое, как рунопевцев по дошедшей до нас (с какого времени?) северо-западной традиции, то почему они ссылаются на одного исполнителя-баяна? В русской традиции сказитель обычно один. Но суть не в этом. Здесь важно то, что автор «Слова» – не волхв, а, скорее всего, находящийся на службе у князя молодой книжник (как Даниил Заточник, например). Д.С. Лихачев утверждал, что в XII – начале XIII веков наличие у князей таких светских «хотей» (любимцев, приближенных грамотников) стало делом обычным. Исследователь назвал имя одного из них («словутный певец Митус»), автора же «Слова» он считал «хотем» князя Игоря<sup>44</sup>.

Представляется вероятным, что в какой-то нестандартной ситуации накануне сражения молодой книжник неожиданно для него был «назначен» волхвом, вынужден был заменить волхва и исполнить для воинов священную «песнь». Роль для него несвойственная, и он прямо сожалеет о том, что не может спеть (а сначала, видимо, написать для своего же исполнения) «по замыслению бояню», но будет стараться подражать. Что особенно ценно, автор по ходу своего повествования объяснял, как всё, согласно канонам, делал бы боян.

С подачи книжника мы узнаем: следуя канону, боян бы начал исполнение песни, по сути дела, с камлания. Он отправился бы за истиной к богам Верха и Низа (обернувшись, соответственно, орлом и волком) по мировому древу (в образе белки). «Пообщавшись» с богами, боян бы торжественно изрекал слушателям о получении заветных знаний «о первых времен усобицах» и после этого приступал непосредственно к повествованию о событии.

Новый певец с сожалением также сообщает, что он вынужден всё-таки петь «по былинам сего времени», то есть выбирать героя из совсем недавнего прошлого. Боян бы пел о временах более древних, ведь он помнил даже о первовременах. А «первых времен усобицы» – это, заметим, вовсе не междоусобные войны XII века, как представляют В.В. Мильков и А.И. Макаров<sup>45</sup>. Речь идёт о временах первопредков, которые фигурирует и в других эпических сказаниях, и первопредки те столь могучи, что вступали в спор с богами. Именно их сила при-

звалась волхвом-бояном на помощь современным ему воинам, что собрались слушать его песнь.

Молодой автор «Слова» из былинного (для него) времени выбирает поход князя Игоря. Выбор, казалось бы, парадоксален: ведь битва была Игорем проиграна, а сам князь едва спасся! Однако в мифологическом преломлении все выглядит по-иному, и автора эпического сказания, совершенно очевидно, не интересуют военные стратегические аспекты. Наш молодой книжник, прилежно подражая волхву, подает событие как хождение эпического героя во враждебный потусторонний мир и благополучное его оттуда возвращение. А это уже не что иное, как символ торжества нашего мира над чужим. Это декларация: «Мы сильнее и всегда были сильнее!» И разве не такой мыслью должны были проникнуться воины накануне битвы?! Молодой книжник, таким образом, вполне понимает, чего от него хочет князь, и находит способ решения поставленной перед ним задачи.

Он не случайно делает Игоря в повествовании не только былинным героем, но и, как положено, князем-волхвом, применяющим в нужный момент дар оборотня. Возвращаясь из враждебного мира, Игорь горностаем и волком бежит по чужой земле, гоголем преодолевает водную границу чужого и своего мифологического пространства. Дальше он уже летит соколом, избивая гусей и лебедей (переводя с языка мифа, уже на своей территории он побивает вторгнувшихся туда врагов)<sup>46</sup>.

«Слово» предстаёт перед нами не как историческое повествование, а как эпическое сказание с уже знакомым нам словесным воссозданием мифологической картины мира. Оно, надо сказать, в этом отношении мало чем отличается и от более поздней «Задонщины», и от тех былин, которые в дальнейшем имели большую популярность как минимум до XVIII века. Почему так долго? Да потому, что они по-прежнему не теряли своего буквально «прикладного» значения в военном деле!

Не случайно, подобно тому, как в X веке свои волхвы были у князя Олега (или сам он, «вещий», входил в круг волхвов), своих скоморохов в XVII веке имел и российский герой князь Дм. Пожарский<sup>47</sup>. Чей-то скоморох упоминается в источнике XVII века по селу Иванову. А когда небезызвестный протопоп Аввакум пытался выгнать скоморохов

боярина Шереметева из его вотчины, села Лопатницы, разгневанный хозяин едва не лишил его жизни<sup>48</sup>. Боярина можно понять. Не сегодня-завтра ему вести людей на войну: кто подымет боевой дух воинов «славной» песнью о героях былых времён накануне битвы? Как в раннем средневековье, так и спустя многие века, князья не порывали с традициями волхования.

На протяжении всего средневековья основы русского язычества наилучшим образом сохранялись в провинции. Как показывают исследования, благодаря провинциальному традиционализму в рассматриваемом нами регионе вплоть до XVII–XVIII веков процветало мифотворчество. Здесь жили 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). Потребность в воинских «славах», в былинах здесь особенно была острой.

О роли малого города в продолжении традиций мифотворчества (а значит, и волхования) убедительно свидетельствует, на наш взгляд, записанный на Урале цикл «древних российских стихотворений» Кирши Данилова. Как справедливо заметил ивановский исследователь В.А. Смирнов, вошедшие в него былины слагались в древних владимирских землях, а затем уходили в сторону Урала вместе с переселенцами-колонистами, скоморохами<sup>49</sup>. Интересно, что в сборнике Кирши Данилова фигурируют уже и местные, верхневолжские князья, ставшие эпическими героями для нового поколения слушателей.

Мы же в своё время обратили внимание на тот факт, что в сборнике присутствуют волжские особые речные термины («свинец чебурецкий», например). А это значит, что былины рождались у нас на Волге: в Плесе, разумеется (поскольку он прямо упоминается в былинах), в Кинешме (здесь записан интересный вариант с кинешемским Ильёй Муромцем), возможно, в Юрьевце. Эти города, как уже отмечалось, служили перевалочными пунктами на путях восточной и северо-восточной колонизации.

Ко всему вышесказанному следует добавить, что в раннем средневековье волхвы-бояны не только настраивали на победу воинов в крепостях, на месте сбора дружин перед походом, или непосредственно перед боем. 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»<sup>50</sup>. 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. Вновь это были провинциальные волхвы.

### ***Волхвы и церковь***

Существует ещё один серьёзный аспект, который мы рискнём хотя бы в общих чертах осветить в связи с ролью волхвов в древнерусском малом городе. Речь пойдёт о взаимоотношениях представителей традиционной и новой религии, а также о том влиянии, которое волхвы, держатели традиций, оказывали на процесс внедрения христианства в древнерусское общество в целом и в провинциальные общины в частности.

Как известно, активная миссионерская деятельность началась в Ростово-Суздальских землях с больших городов, где она получала наиболее прочную поддержку в лице княжеской власти. Но и здесь, непосредственно в городских общинах, весомое слово принадлежало старикам, старейшинам, «держателям традиций». Они имели непосредственное отношение к жреческому сословию.

Судя по житию Леонтия Ростовского, на первых порах общения с христианским миссионером старики проявляли определенную веротерпимость, хотя, видимо, обладали реальной возможностью сразу поднять против него всё общество. Но сделали они это лишь тогда, когда увидели, насколько успешно Леонтий вербует сторонников среди юных горожан<sup>51</sup>. А надо заметить, что, по некоторым признакам, проблема молодежи в изменяющемся (феодализирующемся) обществе в XI–XII веках начинала приобретать ощутимую остроту. Подраста-

ющее поколение, в своём обычном стремлении к познанию окружающего мира, получала всё больше возможности выходить за узкие этнокультурные рамки бывших племенных территорий, приобщаться к новым культурным ценностям, воспринимать веяния моды, становиться «книжниками». Столичная община постепенно теряла былое влияние на молодёжь. Процесс этот наблюдался и в провинции, но изменения там происходили не со столь очевидной быстротой. Судя по хронике событий 1071 года, знатная молодёжь верхневолжских общин жила в своём сообществе по законам предков, выходила вместе со всеми на общественные молебны. Однако, находясь при этом на службе, молодые воины, как мы помним, во время восстания приняли сторону Яня Вышатича, то есть пошли наперекор общине, старикам и волхвам.

Но чем более удаленным от столиц было сообщество, тем большую роль в нём могли играть держатели традиций. Под их прямое влияние попал, например, известный нам «княжий милостивец», оставивший о себе память в знаменитом «Молении Даниила Заточника». Воспитанный в атмосфере книжности и прекрасно знавший библейскую литературу, Даниил вдруг оказался удален из княжеского окружения. Свои послания князю, бывшему покровителю, он писал, по всей вероятности, из какого-то малого города на Лаче-озере (вряд ли из деревни, где, будучи хорошо образованным, но лишенный возможности применить свои способности, он был бы лишен и средств к существованию). И вот здесь, как уже сказано, на столичного книжника прямое влияние оказали местные волхвы-сказители. Основанием для такого вывода служит само «Моление...», точнее, тот стиль, в котором оно написано. Увлекаясь, молодой человек забывал об апокрифических литературных канонах своего времени (сравним с «Поучением Владимира Мономаха»)<sup>52</sup>. В послании князю он заговорил языком волхва:

Кому Боголюбово, а мне горе лютое;  
Кому Бело-озеро, а мне оно смолы черней;  
Кому Лаче-озеро, а мне... плач горький;  
Кому Новый Город, а у меня в доме и углы завалились...<sup>53</sup>.

Явное скоморошество, скажем мы, сравнив текст с народной литературой последующих эпох. Совершенно верно: и в последующие

эпохи своеобразным, неповторимым стилем русских певцов-скоморохов, «велесовых праправнуков», оказались пропитаны даже «исторические песни», эпические сказания с политической основой. Та же традиция:

Шурьев царь дарил,  
Азвяк Таврулович,  
Городами стольными:  
Василья на Плесу,  
Гордея к Вологде,  
Ахрамея к Костроме<sup>54</sup>.

Несмотря на то, что в целом в верхневолжской провинции в XII–XIII веках тон общественной жизни задавали идеологи политеизма, в некоторых малых городах присутствие христианства уже становится заметным. Для археолога – на уровне конкретных находок, которые прямо указывают на наличие храма и проведение христианских общественных молений. Так в списке археологических древностей городища Слободка (летописный городок Болдыж) фигурируют обломки колокола и лампада<sup>55</sup>. Вероятно они имеют отношение к тем храмам, которые возводились Андреем Боголюбским в городах его княжества в связи с его своеобразной программой христианизации.

Имеются в виду церкви в честь Богородицы. Как известно, Андрей Боголюбский объявил Богородицу святой покровительницей своего княжества и провёл ряд соответствующих мероприятий. Архитектор и историк А.Б. Дьяков заметил, что если нанести на карту все богородицкие соборы Центральной России, то таким образом окажется маркирована вся территория домонгольской Владимирской Руси.

С чем связан выбор князя Андрея? Дело в том, что образ Богородицы удачно соединялся с широко распространенным среди финского населения культом Небесной Праматери<sup>56</sup>. И Андрей Боголюбский, что называется, на государственном уровне обозначил стратегию постепенной адаптации нововводимой религии к местному политеизму. Причём мы далеки от мысли, что князь самостоятельно разработал здесь программу действий. Кто он? Выходец из варяжской среды (по терминологии Повести временных лет, «находник») в мерянском обществе, где он повёл себя недальновидно по отношению к местной



знати и, в конечном итоге, поплатился за это жизнью. Но культ Богородицы ввести успел! Как нам представляется, не без посторонней помощи. В его окружении наверняка были специалисты, которые хорошо разбирались в тонкостях местного политеизма. Речь может идти о неизвестном нам реформаторе-волхве.

Или даже о вполне известном. В 1164 году «всеми людьми суздальскими», то есть городским суздальским вече, без разрешения Константинополя, но при поддержке Андрея Боголюбского, епископом Владимиро-Суздальской земли был избран Феодор, получивший красноречивое прозвище Волхв. Выбирая себе духовного лидера, общинники древнерусских городов продолжали придерживаться старинных традиций и не желали признавать идею «вертикали власти». Согласно летописным данным, с 1156 г. епископа сами себе избирали новгородцы, с 1183 г. – ростовчане. Так же, как раньше голосовали за глав городского жреческого сословия. В такой ситуации на месте епископа действительно вполне мог оказаться бывший общественный лидер-политеист<sup>57</sup>.

Своими действиями на высоком посту Феодор убеждает нас в том, что «волхв» применительно к нему – это не просто прозвище. Его служение продемонстрировало пример временного соединения функций жреца и христианского священника и ознаменовалось страшной, с точки зрения церкви, «хулой на Господа». Следуя исконным представлениям о мироздании и, вероятно, выполняя волю избравшей его общины, Феодор Волхв провозгласил Богородицу выше Христа! А местные храмы, где верные Константинополю священники вели службу, с его точки зрения, «неправильно», он попросту закрывал.

Деятельность волхва-епископа, в конечном итоге, способствовала тому, что во Владимиро-Суздальской Руси сложился богородичный культ, который не укладывался в рамки византийского христианства. По мнению Н.Н. Воронина, в нём вообще было мало христианского. Праздник рождества Богородицы совместился с роженичными трапезами, а сама мать Христа стала покровительницей беременных женщин. Средневековая Владимирская икона сохраняла полуязыческие черты женского божества, действуя, по существу, как оберег. Освященная ею вода обладала магической исцеляющей силой. Сама она,

как некий магический щит, призвана была охранять от врагов город и княжество.

Подвижничество Феодора имело для него трагические последствия. Народного епископа хитростью выманили в Константинополь, где «за хулу на Господа» он был расстрижен и казнён<sup>58</sup>. Сегодня, по истечении многих лет, можно с уверенностью сказать, что церковь недооценила заслуги таких волхвов, как Феодор, в деле христианизации Древней Руси. Благодаря их гибкому мышлению и истинной мудрости, возможно, было спасено немало жизней – как священников-миссионеров, так и мирян. Волхвы, как местные духовные лидеры, на наш взгляд, обеспечивали относительно мирное внедрение государственной идеологии в древнерусское общество. Посмотрим, как это выглядело в малом городе.

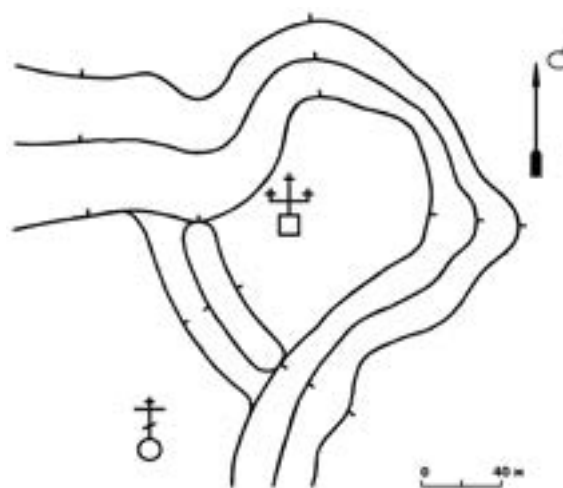
Многолетние археологические исследования в плёсской крепости позволяют говорить о наличии здесь в домонгольский период своеобразного сакрального комплекса, плода деятельности священников-политеистов по безболезненной «подгонке» христианства к системе местных верований и святынь. Рассматривая его, мы должны отталкиваться от основных представлений о мифологической картине мира и, разумеется, от конкретной политической обстановки, от необходимости для княжеской власти возведения символа новой государственной религии в одном из малых городов княжества.

Идеологический расклад в Плёсе, мягко говоря, был не в пользу христианства. Ситуация не напоминала даже ту, что наблюдалась в это время в столице, где народ сам избрал себе епископа-волхва. Но факт остаётся фактом: христианский храм – и даже именно Богородицкий – в домонгольском Плёсе наверняка существовал, на что указывает характер археологических находок.

Как уже было отмечено, древнерусских христианских атрибутов в плёсской крепости найдено всего два, причём оба они напрямую связаны с культом Богородицы (впрочем, как напрямую связаны и с так называемым «двоеверием»). Напомним о них. Первый представляет собой створку креста-энколпиона. Предмет хоть и отличается плохой сохранностью, однако его форма и остатки силуэта на внешней поверхности выдают в находке распространённый в ту эпоху энколпион

с Богородицей (рис. 70). Повторим, что такие двухстворчатые кресты жители древнерусских городов использовали как своего рода ладонки, совершенно язычески помещая в специальную полость между сомкнутыми половинками какой-нибудь предмет-оберег (вновь вспомним приведённое мнение Н.Н. Воронина) (рис. 114)<sup>59</sup>. Второй предмет, также с изображением Богородицы, представлял собой змеевик, обратная сторона которого была посвящена Нижнему миру. И обе находки были встречены около святилища бога Нижнего мира. Христианский же храм оказался не только в стороне от центрального святилища, но и вообще за пределами крепости домонгольского Плёса<sup>60</sup>. Там ему было определено место – в полном соответствии с религиозными представлениями местного населения! А точнее, в соответствии с правилами организации сакрального пространства (рис. 115).

Многочисленные письменные свидетельства демонстрируют бесцеремонное отношение миссионеров средневековья к святыням местного населения. Христианские храмы часто возводились на месте языческих святилищ и, соответственно, сопровождалась публичным (во имя торжества новой религии) разрушением последних. В домонгольском Плёсе, как видим, подобного не случилось, велесово святилище некоторое время оставалось не разрушенным. И это не исключение. Из житийной литературы известно, что обитатели Муром, куда более крупного городского центра, долгое время успешно сопротивлялись возведению здесь христианского храма<sup>61</sup>. В нём, видимо, как и в Плёсе, главное место в самом центре города, в крепости, было занято святилищем. Когда же храм все-таки был возведен именно там, в кре-



**Рис.115. Взаиморасположение святилища Велеса и храма Богородицы в раннесредневековом Плёсе. Реконструкция автора.**

пости, то языческий центр, очевидно, переместился на посад, создав естественный (с точки зрения политеиста) противовес.

Иного быть просто не могло, учитывая специфику мифологических представлений того времени. А представления эти предусматривали обязательное наличие в космогоническом построении двух оппозиционных центров: божественного Верха и Низа. Наличие только одного компонента (например, одного христианского бога, «иже еси на небеси») означало бы хаос, безжизненность. И если в представлении политеиста Христос занимал место верховного, небесного божества, то в образующейся вертикальной схеме мироздания было бы обязательным наличие его антипода, божественного хозяина Преисподней. В христианском учении фигурирует Антихрист, и таковым, как известно, русская церковь назвала Велеса, борясь с ним, но вынужденно признавая его божественную суть.

Итак, разрушения святилища Велеса и создания в городе однополярного сакрального мира (а точнее, хаоса) «держатели старины» в домонгольском Плесе каким-то образом сумели не допустить. Святилище находилось в крепости, христианский храм – вне её. Но не только вне, но ещё и южнее, что важно с точки зрения политеиста. Ведь таким образом на священном пространстве центра города была создана правильная вертикальная ось Верх-Низ (верхняя точка в языческой философии соответствует и югу, и полудню в сутках, и макушке лета). Кто знает, может быть, где-то в районе храма какое-то время существовало и ранее основанное святилище небесной богини, а ритуалы в честь неё постепенно стали перетекать в храм, пропитывая местной символикой молодое древнерусское христианство. Так или иначе, небесный храм оказался с юга, а святилище Велеса, соответственно, с северной, «полунощной» стороны, со стороны сакрального Низа<sup>62</sup>.

Два противостоящих божественных центра на мировой оси, к тому же, оказались естественным образом разделёнными крепостным валом и рвом. И здесь всё так же мифологически безупречно, поскольку граница миров должна быть непременно обозначена какими-то преградами. Рассматривая погребальный обряд, мы убедились, что граница «квартала мертвецов» в домонгольском Плесе была обозначена условным, символическим валом и рвом, подобно условным рубежам в

заговорах или сказках. Здесь же, в сакральном центре города, рубеж оказался настоящим фортификационным сооружением. Надо полагать, такая серьёзная преграда между двумя мифологическими мирами в глазах провинциала-язычника приобретала ещё большую волшебную силу<sup>63</sup>.

Российской исторической науке и ранее были известны примеры средневековой сакральной организации конкретных территорий. Изначально эти построения были политеистическими, затем, в раннем средневековье, синкретическими, а в дальнейшем уже официально христианскими, но, строго говоря, всё с той же языческой подосновой<sup>64</sup>.

Наглядным примером может служить сакральное осмысление территории в районе Старой Ладogi, которое оказалось разгадано Г.С. Лебедевым. В раннем средневековье оппозиционными центрами здесь выступали «Княщина» (с юга) и Велеша (с севера). Княщина ассоциировалось с «перуновым верхом» и верховной властью, в зоне же Велеса изначально было место проживания населения и располагался могильник как территория Нижнего мира, где, судя по всему, был похоронен в свое время и Вещий Олег<sup>65</sup>. Через Княщину, соответственно, протекала с юга «Верхняя река», а через Велешу, с северо-запада, – «Нижняя река» (перевод названия с финского)<sup>66</sup>.

Центр современной Москвы (Кремль – Красная площадь) сохранил уже формально христианскую сакральную организацию территории. Как известно, она связана с образом Небесного града<sup>67</sup>. Плёт же демонстрирует нам процесс «оязычивания» христианства и начала признания его местным населением именно в таком адаптированном виде. Нетрудно догадаться, что организационную работу по «правильному» размещению священных мест в русских городах, везде, где могли, проводили местные духовные лидеры – волхвы. Благодаря им могли появляться такие комбинированные построения, которые включали и святилища, и христианские храмы. Церковь же, на первых порах, вынуждена была соглашаться на подобный компромисс, тем более что в дальнейшем, рано или поздно, на главном месте в городе всё-таки возводился новый идеологический оплот княжеской власти.

В XI веке в Ростове сначала символ христианства – храм, место богослужений епископа Леонтия – находился на окраине города и в оппозиции языческому городу (и его культовому центру). Затем, при Авраамии, христианство утвердилось в центре, а где-то в чудском конце было организовано святилище в честь Велеса.

В упомянутом Муроме, по свидетельству ещё одного жития, князь Глеб, которого не пускали в город, по свидетельству жития, два года прожил в 12 поприщах (сакральное число) от города<sup>68</sup>. Возможно, кстати, здесь мы сталкиваемся не с историческим фактом, а с плодом уже церковного мифотворчества (не редкость в средневековой литературе)<sup>69</sup>. Но важна символика: в данном случае это противопоставление нового небесного символа (Глеб – святой, он выступает как знак христианства) старому земному (муромскому языческому сакральному центру). Спустя некоторое время князь Константин Святославович всё-таки воздвиг «в старом городищи первоначалны храм Благовещение Пресвятыи Богородицы», а языческий центр, надо полагать, переместился куда-то в посадскую часть, где летописи чаще всего и отмечают местонахождение велесова святилища, – как в вышеупомянутом Ростове или Киеве<sup>70</sup>.

Итак, городским волхвам, волей-неволей, приходилось участвовать в христианизации населения и тем самым гарантировать постепенность и мягкость внедрения новой веры. Обеспечивая нужный религиозный противовес христианству, производя действия, понятные народу, они уходили в тень, на позиции неформальных лидеров. Компромисс с их стороны был неизбежен, ведь новая идеология опиралась на военно-полицейскую силу государства; с такой поддержкой, чаще всего агрессивно настроенные, священники были менее склонны к уступкам. Может быть, поэтому в раннем средневековье, а, судя по источникам, и в более поздние времена, священники не сумели приобрести той популярности, которой неизменно пользовались волхвы среди представителей всех сословий Руси. Соответственно, не имели они и той поддержки в обществе, которой пользовались народные лидеры политеизма, неизменно собиравшие на ритуальные праздники, особенно в провинции, большинство населения.

Давайте, в подтверждение, сравним по двум письменным источникам события, разделенные, ни много ни мало, половиной тысячелетия. Под 1071 г. в «Повести временных лет» пишется: «Видим ведь игрища, на которых топчутся, и людей множество на них, так что давят друг друга, устраивая зрелища, бесом задуманные, – а церкви пусты стоят»<sup>71</sup>. А вот впечатления игумена Елизаровской пустыни Памфила о событиях в русских городах уже 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 том же XVI веке новгородский архиепископ Макарий сетует, что «христиане» приглашают чудских волхвов на мольбища, похороны и т.п.<sup>72</sup> Да что простой народ – царь Иван Грозный, как уже сказано, часто обращался к услугам волхвов. Даже в самом конце жизни, чувствуя приближение кончины, он поселил в Москве специально собранных 60 кудесников из провинции, которые, кстати, и предсказали ему точный день смерти<sup>73</sup>.

Церковь не укротила «бесовство» и в XVII столетии, когда «тишайший» Алексей Михайлович сжигал на кострах не только старообрядцев, но и народных лидеров язычества. Между тем, кто-то вновь и вновь организовывал массовые ритуалы, календарные праздники. Послание царя в г. Шую живо повествует о том, как даже в столице в календарные праздники народ собирается «на игрища», «скоморохи с домрами и с дудами и с медведи ходят», «да пьяные же ходят на Москве попы и иноки»<sup>74</sup>.

И даже «просвещенный» XVIII век преподносит нам, мягко говоря, необычные свидетельства. Составители воинского устава 1716 года, видимо, не без основания, вынуждены были внести в него официальное распоряжение, что если кто из воинов будет «чернокнижник, заговорщик ружья и богохульный чародей, то наказывать его шпицрутенами и заключением в железах, или сожжением» (!)<sup>75</sup>.

Волхвы раннего средневековья, как бы это казалось парадоксальным, не только качествами лидеров, но и интеллектуальными качествами 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. Подобная жизненная практика в народе всегда ценилась выше, чем христианская книжная мудрость.

Во-вторых, сама письменная культура началась на Руси отнюдь не с началом христианизации, как не только с библейской литературой она была связана и в дальнейшем. Д.С.Лихачев в своих комментариях к «Домострою» в очередной раз обратил 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, звездочетье<sup>76</sup>. Горожане с удовольствием всё это читали, 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»<sup>77</sup>. 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 плёсской крепости книжных застёжек остались именно от церковных книг: ведь в тех же жилых комплексах наряду с книжными застёжками в ходе раскопок было обнаружено достаточно много магических предметов, так что религиозные предпочтения обитателей жилищ не вызывают сомнений.

И вот здесь следует задуматься над тем фактом, что всю эту большую работу по созданию и распространению такого рода нецерковной литературы постоянно, из столетия в столетие, производили какие-то грамотные, образованные люди, обладающие специфическими обширными знаниями. Но не христианские священники! Учитывая направленность литературы, мы неизбежно укажем на носителей волшебных знаний, то есть волхвов, в данном случае волхвов-книжников. Иссле-



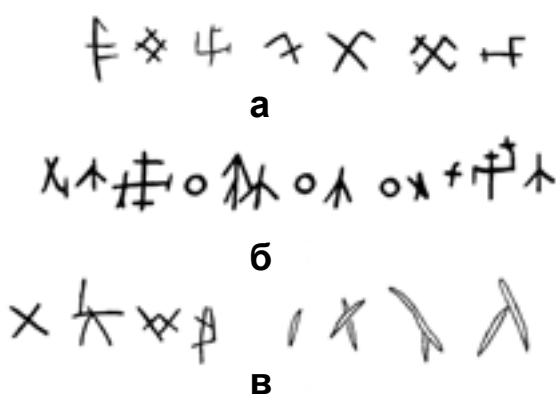
дования показывают: их культурный уровень был столь высок, что они знали мировую литературу и вносили новые знания в свои книги<sup>78</sup>. Перед нами предстаёт одна из масштабных, но почти не затронутых проблем средневековой русской культуры, которая, очевидно, будет решаться по мере накопления новых источников.

В этой же связи нужно отметить заслугу волхвов и как первых хранителей (а также, видимо, разработчиков) ранних форм письменности. Применительно к нашему региону это так называемые восточно-европейские руны, находящиеся в настоящее время в стадии собирания и расшифровки<sup>79</sup>. Основными источниками новых сведений здесь становятся материалы археологических раскопок, и главные надежды на новые образцы письменности следует, видимо, увязывать с финскими протогородами – культурными центрами, где роль волхвов была особенно велика.

Один из таких центров – предшественник Плёса, Алабужский городок, предоставивший около десятка прочерченных и вырезанных (в зависимости от материала) знаков (рис. 116, а). Некоторые «черты и резы» повторяются, что, безусловно, в дальнейшем окажется полезным для расшифровки.

Аналоги алабужским начертаниям имеются среди материалов городищ Подмосковья (Щербинское, Старшее Каширское)<sup>80</sup>. Найдены они в рязано-окских финских древностях I тыс. н.э., а также на территории Вологодской области<sup>81</sup>. Наибольшее же сходство алабужские знаки обнаруживают с рунами загадочной и до сих пор также не расшифрованной надписи XI века из Великого Новгорода, а особенно – со знаками древних удмуртов<sup>82</sup>.

Мы не станем отклоняться от заданной темы к вопросам лингвистики, оставив их специалистам. Просто обратим внимание на то, что



**Рис.116. Рунические знаки:**  
**а – Алабужское городище (рис. автора); б – Алеканово на р. Оке (по В.А. Городцову); в – Плёс (рис. автора).**

загадочные для нас знаки встречаются и по одному, и группами (очевидно, образуя надписи). То есть знаками этими, «чертами и резами», пользовались и для передачи информации, и в ритуальных действиях: «чертами и резами писаху и гадаху». Руны имели прямое отношение к практике волхования, а значит, и к волхвам. Что, впрочем, характерно и для других народов: у викингов руны также были связаны с магией и магами. Подтверждение найдётся, например, в саге об Эгиле<sup>83</sup>.

В процессе замещения финских протогородских центров опорными пунктами Ростово-Суздальской Руси знаки рунического письма, вместе с их носителями, попадали в малые города. Здесь, по мере распространения более удобной международной кириллицы, они постепенно превратились уже в отдельные магические символы. Подобные начертания мы находим в Плесе (рис. 116, в). С.В. Томсинский указывает на такие находки в малом городе Угличе<sup>84</sup>. Встречены они и в Ярославле, о чем писал обнаруживший их Н.Н. Воронин<sup>85</sup>. Есть, разумеется, соблазн соотнести верхневолжские руны с теми самыми «русьскими письмены», которые в 861 году в Крыму, в Херсонесе, видел Константин (Кирилл) Философ; об этом сообщается в его «Житии». Полную ясность, однако, на этот счет может внести только открытие новых источников<sup>86</sup>.

Умение читать и писать – прежде всего, бытовая потребность. Она особенно ощущается, если ты горожанин, активно общаешься, производишь ремесленную продукцию и продаёшь её, покупаешь сырьё для работы, вещи и продукты питания для семьи. О грамотности посадского населения Древней Руси свидетельствуют тексты на бересте. Берестяные грамоты встречаются не только в столичных, но и в малых городах (Старая Русса, Витебск и другие). Также практически везде в городских материалах присутствуют инструменты для письма – писала<sup>87</sup>. В Плесе единственную пока найденную кириллическую надпись, состоящую всего из двух букв, оставил на днище сосуда в начале XIII в. какой-то гончар в целях маркировки производимой им посуды. Особенности начертания букв определенно указывают на привычку мастера к письму по бересте (рис. 117). Интересно в данной ситуации то, что гончарство в посадской среде никогда не относились к числу элитных ремёсел. Скорее, наоборот. Но в малом городе, как мы видим,

даже горшечник оказался грамотным – что же говорить о других посадских жителях, представителях более сложных профессий?

Интересно и то, что отдельные древнейшие кириллические буквы и кириллические надписи в малых городах оказываются связаны в подавляющем большинстве с сугубо бытовыми предметами. Равно как таким же бытовым вещам сопутствуют магические знаки, те же значки-руны. Может быть, одни замещаются другими. Но, так или иначе, и те, и другие имеют прямое отношение к деятельности местных волхвов, которые участвовали и в домашних магических обрядах, и в обучении грамоте.

Поскольку грамотность горожанам-язычникам нужна была, в первую очередь, для ведения хозяйства и ремесленной деятельности, её распространение не было напрямую связано с христианством и проповедниками. Кириллица, уже как новая, удобная, общепринятая форма письменности, распространялась в русской провинции независимо от деятельности (и даже наличия) христианских священников. Последних в домонгольских малых городах было совсем немного, скорее всего, единицы, а кириллическое письмо успешно осваивалось новыми поколениями горожан. И это означает, что учителей письма и чтения на городских посадах должно было хватать и хватало. По нашему мнению, в качестве хранителей и распространителей этой новой «премудрости» могли выступать, по традиции, те же посадские мудрецы-волхвы.

Вероятно, благодаря именно волхвам, блюстителям старинной общественной морали, в малых городах Владимиро-Суздальской Руси общественная атмосфера оставалась более здоровой, чем в столи-



*Рис.117. Буквы на днище сосуда (зеркальное отображение знака на гончарном круге). Плёский раннесредневековый посад.*

*Рис. автора.*

це, Владимире, где активное насаждение новой религии в XIII веке привело к подрыву вековых моральных устоев. Не случайно епископ Серапион, сетуя на разложение столичного общества, ставил в пример христианам-владимирцам именно политеистов: «Даже язычники, божьего слова не зная, не убивают единоверцев своих, не грабят, не обвиняют, не клеветают, не крадут, не зарятся на чужое; никакой неверный не продаст своего брата, но если кого-то постигнет беда – выкупят его и на жизнь дадут ему, а то, что найдут на торгу, – всем покажут; мы же считаем себя православными, во имя божье крещенными и, заповедь божию зная, неправды всегда преисполнены, и зависти, и немилосердия...»<sup>88</sup>

Далеко не случайно с глубоким уважением о волхве (бояне) говорил и 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, летописец 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...»<sup>89</sup>.

Тот же летописец признавал, 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?»<sup>90</sup>. Красноречивы и 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)<sup>91</sup>. «Они же кинулись на Яня <...> и убили тут Янева попа» (события в Белоозере в том же 1071 году) (рис. 118)<sup>92</sup>.

Зачастую священники средневековья вызывали неприязнь населения тем, что противопоставляли себя общине и волхвам, не считаясь с традициями и не уважая общественного мнения. Требуя повиновения, они, естественно, опирались на силу княжеской дружины. Дело



ники вынуждены были приспособляться к обстоятельствам и даже откровенно подражать волхвам. Провинциальные священники средневековья участвовали в народных (языческих) праздниках, несмотря на категорические запреты церковного начальства, доносившиеся из столицы<sup>95</sup>. Они культивировали отношение к христианской атрибутике как к оберегам. «Некоторые же невегласи попы в великий четверг соль подь престоль кладут и до седьмаго четверга по Велице дни тако держать, и ту соль дают на врачевание людемъ и скотомъ»<sup>96</sup>.

С окончанием эпохи средневековья ситуация, по большому счёту, не изменилась, и признаки «странного православия» не остались в далеком прошлом. Попы по-прежнему освящали языческие в своей основе ритуалы<sup>97</sup>. Они смиренно сносили даже весьма неприятные архаические обрядовые манипуляции. Так в Костромской губернии еще около века назад широко практиковался обряд «катания батюшки». Суть его состояла в том, что женщины-селянки приводили священника на свежевспаханное поле, сбивали его с ног и с усердием кувыркали по пашне, как если бы катали пасхальное яйцо. Смысл тот же: стремление обеспечить урожай с божьей помощью, через его посредника<sup>98</sup>.

Интересен в этом отношении и пример из совсем недавнего прошлого, когда в Плесе среди верующих был необычайно велик авторитет старого сельского священника отца Василия (умершего несколько лет назад). Несмотря на обилие церквей в самом городке, православные предпочитали ехать к нему, в ближайшее к городу село Спасское. Среди преимуществ этого «настоящего» священника перед городскими («какими-то ненастоящими») упоминалось, например, следующее: если крестить младенца, то непременно у отца Василия, потому что он молитвой заговаривает младенцев от болезней<sup>99</sup>.

Возвращаясь от современности к средневековью, зададимся вопросом: где же берёт начало процесс адаптации христианского священнического служения к языческой среде древнерусского общества? Может быть, ответ подскажет нам известный памятник литературы: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Напомним, что Иларион был первым, после греческих, русским митрополитом на Руси. Он, по всей вероятности, просто не мог не сохранить в себе усвоенные в детстве дохристианские мировоззренческие основы.

И действительно: в его проповеди иноземной веры вполне отчётливо просматривается знакомое языческое понимание правил взаимоотношения с богами. «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...». Иларион настойчиво призывает Всевышнего помогать людям на том простом основании, что они признают его за бога (пусть даже не все и не в полной мере). Что это, как не знакомый по ранее приведённым примерам договор: ты мне – я тебе (!?) Иларион требует у бога покровительства над Русью, он, кажется, даже наставляет его: «в меру наказывай, но безмерно милуй, в меру уязвляй, но милостиво исцеляй»<sup>100</sup>. Словом, митрополит разговаривает с ним на языке волхвов. Так все политеисты усматривали за богами обязанности волшебных помощников! Вспомним, в какой форме звучат старинные заговоры: не как нижайшие просьбы, а именно как требования, даже приказы. В.В. Мильков и А.И. Макаров отметили бы, в этой связи, что Иларион откровенно гордится за дохристианское прошлое Руси. Он подчёркивает «превосходство языческих князей над христианской Византией»<sup>101</sup>.

Давая характеристику раннесредневековому провинциальному волхву, 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...»<sup>102</sup>. Если же говорить о волхвах малых древнерусских городов, то следует к этому прибавить еще и знание ими тонкостей сложных городских ремесел, и в первую очередь (что демонстрирует Плётч) секреты ювелирного дела, напрямую связанного с атрибутикой политеизма. Рискнем их назвать еще и «книжниками» своего времени, хранителями древних форм письменности и распространителями ее новых форм. Наконец, отдадим должное служителям дохристианских культов как регуляторам «психической стабильности» общества, создателям (по А.М. Кузнецову) «нормальных условий функционирования сознания»<sup>103</sup>.

Волхвы малых городов – безусловно, люди особенные; интеллектуальные и моральные качества делали их настоящими лидерами

средневековых сообществ. В своих исследованиях по проблематике, связанной с русской интеллигенцией, В.С. Меметов, на наш взгляд, совершенно справедливо поставил вопрос о перспективности поиска корней феномена в значительно удалённых эпохах и в сферах, не зависимых «от власти князя и даже бога». «А была ли, собственно говоря, интеллигенция в средневековой Руси? На мой взгляд, ответ должен быть утвердительным»<sup>104</sup>. Нельзя не присоединиться к такому мнению. Постепенно расширяющийся круг источников позволит, со временем, всесторонне и адекватно осветить фигуру представителя, так сказать, народной интеллигенции раннего средневековья. Скромное (на общем фоне) собрание древностей малого города и в этом отношении вселяет оптимизм.

---

<sup>1</sup> БРыбаков Б.А. *Язычество Древней Руси*. С. 294.

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

<sup>3</sup> Даркевич В.П. *Музыканты в искусстве Руси и вещей Боян*. // «Слово о полку Игореве» и его время. С. 325.

<sup>4</sup> *История культуры Древней Руси*. М.; Л., 1951. С. 82.

<sup>5</sup> Дмитриева С.И. *Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера*. М., 1988. С. 224.

<sup>6</sup> Травкин П.Н. *К истории строительных обрядов*. С. 96.

<sup>7</sup> Студзицкая С.В., Кузьминых С.В. *Галичский «клад» (к проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии)*. // *Мировоззрение древ-*



него населения Евразии. М., 2001; Kostyleva E., Outkin A., Ramseyer D. *Fiche masque sur bois d'elan* // Societe Prehistorique Francaise. Paris, 2001.

<sup>8</sup> Гричан Ю.В. Новые материалы... Рис. 6, 17.

<sup>9</sup> Миеттинен Тимо. Новые находки наскальных изображений в Финляндии. // Древности славян и финно-угров. СПб., 1992. С. 27.

<sup>10</sup> Григорьев Д.Н. Раскоп 2007 г. на Нижегородской ул. Г. Владимира. // Археология Владимиро-Суздальской земли. Материалы научного семинара. М., 2008. Вып. 2. С. 102.

<sup>11</sup> Фроянов И.Я. Древняя Русь. С. 145.

<sup>12</sup> ПВЛ. С. 194; Повесть о водворении христианства в Ростове. // Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камену...». С. 87.

<sup>13</sup> ПВЛ. С. 192.

<sup>14</sup> Главным объединяющим фактором нам здесь видятся общие мифологические представления. На их консолидирующую силу – но применительно к городам-государствам Древней Греции – указывала Паола Дмитриевна Волкова. Нельзя отрицать и значения общего языка для нового североевропейского государственного объединения. Важно только учесть, что славянский язык в данную эпоху выступал в качестве международного языка на обширных пространствах Европы, от Балтики «до Венгрии и Греции», как писал Адам Бременский. Необходимый для участия в международной торговле, он вначале был освоен пёстрым в этническом отношении Новгородом, и затем распространялся в глубины финского мира по мере вовлечения последнего прежде всего в сферу новгородских торговых интересов. Никакой «новгородской колонизации» и массового перемещения населения данный процесс не предусматривает. См.: Адам Бременский. Деяния гамбургских архиепископов. // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2010. Том IV. С. 125.

<sup>15</sup> Токарев С.А. Сущность и происхождение магии. С. 38.

<sup>16</sup> Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство...С. 221.

<sup>17</sup> Третье послание Курбского Ивану Грозному. // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 103.

<sup>18</sup> В данном случае понятие «чудь» уже не ассоциируется напрямую с древними эстами, как в конце I тыс. н.э.

<sup>19</sup> Смирнов Л.П. Плёс. К истории города. // Архив ПГИАХМЗ. Фонд № 10, опись № 12. С. 58.

<sup>20</sup> Слово о полку Игореве. С. 47.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> Былины. М., 1957. С. 232.

<sup>23</sup> ПВЛ. С. 185.

<sup>24</sup> Мельников П.И. Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 64–69; Басилов В.Н. Избранники духов. С. 159–167.

<sup>25</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 297.

<sup>26</sup> Там же. С. 287.

<sup>27</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 36.

<sup>28</sup> Былины. С. 256–257.

- <sup>29</sup> Археологическая карта России: Ивановская область. М., 1994. С. 49.
- <sup>30</sup> Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 56.
- <sup>31</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // САИ. М., 1983. Е1–60. С. 31.
- <sup>32</sup> Мильков В.В., Макаров А.И. «Слово о полку Игореве» – памятник синкретической культуры переходного периода // Древняя Русь: пресечение традиций. М., 1997. С. 114.
- <sup>33</sup> Травкин П.Н. Плес и Плесская волость в XV–XVI веках. // Иваново-Вознесенский край: история и современность. Иваново, 1992. С. 21–22.
- <sup>34</sup> Сага об Олаве Трюггвасоне. // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия XI–XIV вв. М., 1978. С. 34.
- <sup>35</sup> Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 394.
- <sup>36</sup> Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. С. 191.
- <sup>37</sup> Снорри Стурлусон. «Отдельная сага об Олаве Святом», «Круг земной» // Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1994. С. 80.
- <sup>38</sup> Тимошук Б.А. Языческое жречество Древней Руси // РА. 1993. № 4. С. 120.
- <sup>39</sup> Седова М.В. Ярополч Залесский. Табл. 12, 18; Голубева Л.А. Вель 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.
- <sup>40</sup> Прорицание Вельвы // Корни Иггдрасиля. М., 1997. С. 7; Головнев А.В. Говорящие культуры. С. 149.
- <sup>41</sup> Слово о полку Игореве. С. 47.
- <sup>42</sup> Мильков В.В., Макаров А.И. «Слово о полку Игореве» – памятник... С. 87.
- <sup>43</sup> Лихачев Д.С. Предположение о диалогическом строении «Слова о полку Игореве» // Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 3. С. 198–220.
- <sup>44</sup> Лихачев Д.С. Размышления об авторе «Слова о полку Игореве» // Лихачев Д.С. Избранные работы. С. 169.
- <sup>45</sup> Мильков В.В., Макаров А.И. «Слово о полку Игореве» – памятник... С. 88.
- <sup>46</sup> Слово о полку Игореве. С. 67; Гуси и лебеди в данном случае – весьма распространенный мифологический образ врага, представителя чужого мира в «нашем» мифологическом пространстве.
- <sup>47</sup> Устюжская летопись // ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 19. Скрынников Р.Г. Минин и Пожарский. М., 1981. С. 346.
- <sup>48</sup> Наш край. Иваново, 1926. С. 50; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С. 161.
- <sup>49</sup> Смирнов В.А. Фольклор Ивановского края. // Литературное краеведение. Иваново, 1991. С. 5–12.
- <sup>50</sup> Новгородская пятая летопись. Вып. 1 // ПСРЛ. Петроград, 1917. Т. 14. Ч. 2. С. 190.
- <sup>51</sup> Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М., 1991. С. 146–147; Киево-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 483.
- <sup>52</sup> Поучение Владимира Мономаха // ПЛДР. XI – начало XII века. М., 1987. С. 393–413.

- <sup>53</sup> Моление Даниила Заточника // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 391.
- <sup>54</sup> Щелкан Дюдентевич // Древние российские стихотворения... С. 21.
- <sup>55</sup> Никольская Т.Н. Городище Слободка... Рис. 75.
- <sup>56</sup> Рыбаков Б.А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57–63.
- <sup>57</sup> Дворниченко А.Ю., Кривошеев Ю.В. Древнерусская церковь и архаические традиции // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 7.
- <sup>58</sup> Введение христианства на Руси. С. 269–271.
- <sup>59</sup> Древняя Русь. Быт и культура. Рис. 104, 5.
- <sup>60</sup> Главным храмом Плёса всегда был Успенский собор. Сегодня он каменный (постройка 1699 г.). Согласно документам XVII в., его предшественники были деревянными. В пределах домонгольской крепости никаких храмовых построек не обнаружено.
- <sup>61</sup> Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 101–102.
- <sup>62</sup> Schmidt Eva. Bear cult and mythology of the northern ob-ugrians // Uralic mythology and folklore. Budapest – Helsinki, 1989. P. 191; Никитинский И.Ф. Тиунское святилище // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. Рис. 10.
- <sup>63</sup> Такие же преграды возводились и на святилищах. См.: Тимошук Б.А. Сакральные границы языческих святилищ // История русской культуры. МАР. М., 1997. Вып. 33. С. 64–67.
- <sup>64</sup> Для христианства подобное, в целом, не ново. З.В. Удальцова отмечает сильнейшее политеистическое влияние на ортодоксальную религию в Византии, несмотря на то, что «второй Рим» для Руси, как принято считать, являл каноны вероучения. // Удальцова З.В. Византийская культура. М., 1988. С. 42.
- <sup>65</sup> «И абие изыде из главы из коневы из сухие кости змии, уязви Ольга в ногу по словеси волховы... И оттоли же розбалесе и умре. И могила его в Ладозе». См.: Устюжская летопись // ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 19.
- <sup>66</sup> Лебедев Г.С. Ладога – торговый, политический, сакральный центр словен новгородских // Труды пятого международного конгресса славянской археологии. М., 1987. Том 1. Вып. 2а. С. 138–139.
- <sup>67</sup> Бидерман Г. Энциклопедия символов. С. 61.
- <sup>68</sup> Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 101–102.
- <sup>69</sup> С позиций мифологического мышления не важно, например, на самом ли деле перед Куликовской битвой состоялось 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 мышлением. // Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 10.
- <sup>70</sup> Там же. С. 103.
- <sup>71</sup> ПВЛ. С. 185.
- <sup>72</sup> Послание игумена Памфила // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI веков. М., 1984. С. 319; Смирнов В.И. Народные гадания в Костромском крае. С. 22.
- <sup>73</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. М., 1986. С. 97–98.
- <sup>74</sup> Сахаров И.П. Сказания русского народа. С. 388–390.

- <sup>75</sup> Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1992. С. 232.
- <sup>76</sup> ПЛДР. Середина XVI века. Комментарии. М., 1985. С. 584.
- <sup>77</sup> Уникальный исторический источник древней Руси. Беседа с академиком В.Л. Яниным // Вестник РАН. М., 2003. Т. 73. № 7. С. 608–609.
- <sup>78</sup> Ходжиев И. К вопросу о восточных предшественниках псковской гадательной книги // Археология и история Пскова и псковской земли. Псков, 1988. С. 55–56.
- <sup>79</sup> Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 144.
- <sup>80</sup> 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.
- <sup>81</sup> 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.
- <sup>82</sup> 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.
- <sup>83</sup> Утевская П.В. Слов драгоценные клады. М., 1985. С. 135.
- <sup>84</sup> Томсинский С.В. «Сродственник» княгини Ольги – Ян Плесковитич – основатель Углича // АИППЗ. Псков, 2001. С. 146.
- <sup>85</sup> Воронин Н.Н. Раскопки в Ярославле // МИА. М.; Л., 1949. № 11. Рис 8, 2; 9.
- <sup>86</sup> История СССР. М., 1974. С. 83.
- <sup>87</sup> Янин В.Л. Новгородские берестяные грамоты // Древняя Русь. Быт и культура. С. 130.
- <sup>88</sup> «Слова» Серапиона Владимирского // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 455.
- <sup>89</sup> ПВЛ. С. 55, 193.
- <sup>90</sup> Там же. С. 183.
- <sup>91</sup> Там же. С. 195.
- <sup>92</sup> Там же. С. 189.
- <sup>93</sup> Пролог.
- <sup>94</sup> Слово о полку Игореве. С. 68; Киево-Печерский патерик // ПЛДР. XII век. С. 537.
- <sup>95</sup> Поучение Даниила, митрополита Всея Руси // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 523–529.
- <sup>96</sup> Стоглав. Глава 40 // Сахаров И.П. Сказания русского народа. С. 392.
- <sup>97</sup> Смирнов В.И. Народные похороны и причитания. С. 22.
- <sup>98</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. С. 164.
- <sup>99</sup> Архив автора.
- <sup>100</sup> Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати // ПЛДР. XVII век. Книга третья. М., 1994. С. 614–616.

<sup>101</sup> Мильков В.В., Макаров А.И. «Слово о полку Игореве» – памятник... С. 129.

<sup>102</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 302.

<sup>103</sup> Кузнецов А.М. Шаманизм как антропологическое явление // Личность. Культура. Общество. М., 2000. Т. II. Вып. 4. С. 49.

<sup>104</sup> Меметов В.С. К дискуссии о времени появления и формирования российской интеллигенции // Некоторые современные вопросы анализа российской интеллигенции. Иваново, 1997. С. 20.



Язычество провинциальных городов Древней Руси предстаёт перед нами как очередная ступень многовекового развития мифологических воззрений, позволявших человеку ощущать необходимую духовную связь с окружающим миром. Все его проявления в малом городе в полной мере соответствовали тому, насколько прочно в тот или иной период провинция входила в орбиту древнерусской государственности, каковы здесь были формы общественной организации, сколь высокой являлась степень зависимости горожанина от окружающей природной среды и среды социальной, от развития торговых связей и т.п. Иными словами, политеизм для древнерусской провинции оставался явлением естественным и гармоничным. С позиций современных знаний и современных требований веротерпимости нет никаких оснований называть русского язычника человеком бездуховным, безнравственным, «не ведающим бога», как это, к сожалению, принято по сей день в церковной традиции.

Изучение одного только малого города наглядно демонстрирует, сколь широки были в жизни провинциала проявления той древней духовности, на которой, по большому счёту, базируется современная русская культура. И если сегодняшний багаж знаний по средневековому русскому политеизму предполагает лишь начало разработки важнейшей темы, то какой же может представиться глубина этой древней философии через десятки лет целенаправленных исследований? Пока

же и малый город позволяет с уверенностью заявлять: мифология древнерусского политеизма во всех отношениях была, как минимум, не примитивнее, не беднее христианской. Она же, по нашему мнению, послужила своеобразной опорой для относительно мягкого (хоть и затянувшегося по времени) вхождения христианской идеологии в русское средневековое общество.

Плётские археологические материалы свидетельствуют, что многообразие форм мифологической организации пространства в представлении жителя малого города базируются на всеобщей двуединой модели макрокосма: восприятие мира в горизонтальной плоскости и в вертикальном трехчастном построении.

Космическая вертикаль обычно связывалась с символикой мирового древа. Горожане представляли его в образе собственно дерева (чаще всего ели), которое уходит корнями в мир Нижний, а вершиной – в мир Верхний. Представляли также как мировой столп, как древо антропоморфное (выраженное фигурой женщины или мужчины-первопредка, творца-птицы или распятого Христа), знали, наконец, древо подземного мира. Безусловно, в обозначении этих форм раннесредневековые горожане пользовались иной, своей терминологией, которая, возможно, для нас уже навсегда утеряна.

В горизонтальном построении человек в качестве исходной позиции стремился обозначить свой мир, своё «освоенное пространство». Он представлял его неким островом в окружении «внешнего мира», но за пределами своей территории в мифотворчестве зачастую обозначал «на все четыре стороны» чужие, но такие же живые миры.

Анализ древностей малых городов выявил интересную особенность регионального политеизма: насколько неясны следы культовых действий, посвященных Верхнему миру, настолько же отчетливы проявления подчеркнутого уважения к миру Нижнему. Мы склонны признать это заключение справедливым как в отношении населения городского посада, так и в отношении обитателей крепости. Таким образом, известные, распространенные представления о тесной связи дружины с культом Перуна, по крайней мере, применительно к региональным провинциальным цитаделям XII–XIII веков, на сегодняшний день не находят реальных подтверждений. Плёское же городское святилище



напрямую указывает на связь местной городской элиты с культом Велеса, о чём свидетельствуют и некоторые письменные источники.

Обращает на себя внимание и тот факт, что в провинциальных городских древностях знаки Велеса, во-первых, встречаются особенно часто, а во-вторых, отличаются особым разнообразием. Древнему жителю Волго-Клязьминского междуречья божество Преисподней представлялось в образе змея (преимущественно водяного дракона, летописного «коркодила»), медведя, льва, змеи, щуки, фалла, а по мере распространения христианства – в образе святого Николы Угодника (или «Николы-бога»). Всё вышеизложенное позволяет предположить, что Велес мог быть божественным покровителем домонгольского Плёса, а в целом для провинциала-горожанина Волго-Клязьминского междуречья являться богом наиболее почитаемым. И для селян, и для горожан-провинциалов лесной зоны Восточной Европы природный фактор продолжал играть весьма существенную роль в обеспечении жизненного благополучия (присваивающее хозяйство едва ли не доминировало). Хозяйственная деятельность была напрямую связана с лесом и рекой – «угодьями» Велеса. Ни один посадский житель, судя по окружающим его вещам, не занимался одним только ремеслом.

Особенность эпохи – сложение русского государства и необходимость наличия какого-то «божественного единоначалия» – породило противостояние трёх претендентов на звание «главного» бога. Велес – один из них, что отразилось, вероятно, и в его имени. Не следует увязывать его напрямую со скотоводством и покровительством животному миру, отталкиваясь от известного летописного выражения «скотий бог». Во-первых, в раннем средневековье слово «скот» обозначало богатство, деньги, а не домашних животных<sup>1</sup>. Во-вторых, многообразие исторических сведений заставляет обратиться к понятию «велий» – великий, главный, всеобщий, всеобъемлющий<sup>2</sup>. Таким он и представлялся жителю Древней Руси. Отказав ему в признании, государственная власть породила «двоеверие», которое, с одной стороны, вело к искажению христианского вероучения (ради приспособления к исконному политеизму), а с другой – не смогло предупредить последующее многовековое противостояние государственной идеологии и народного мировоззрения.

Первые попытки христианизации не поколебали культ Велеса. Применительно к раннесредневековому малому городу их еще пока нельзя считать существенными. Плёссские древности не позволяют нам признать наличие в городе сколько-нибудь значительной группы приверженцев христианства – даже несмотря на вероятное присутствие в городе Богородицкого храма. В то же время, они подтверждают прежние заключения историков о постепенном замещении Небесной богини христианской Богородицей и распространении нового государственного культа на территории Великого княжества. Потому-то и Богородицкий храм в Плесе мог занимать своё должное место – в качестве одного из компонентов организованного мифологического пространства в центральной части города.

Археологические источники малого города позволили нам, по крайней мере, в общих чертах представить фигуру провинциального волхва. «Велесовы внуки» выступали в качестве знатоков едва ли не во всех сферах жизни городских общин. Они развивали технологию самого сложного в провинции ювелирного ремесла, производя ритуальные изделия, руководили сложными обрядами, следили за психологическим климатом в обществе и за соблюдением сложившихся оптимальных норм общественной жизни. В отличие от христианских миссионеров, они пользовались безусловным авторитетом большинства и были способны своим словом консолидировать массу сторонников на обширных территориях. Духовные лидеры русского народа – кудесники умели снискать уважение и у военной городской элиты. Без них не обходилась столь же традиционные для знати, как и для простолюдинов, древние обрядовые стороны быта. Наконец, волхвы-бояны по-прежнему вдохновляли и поддерживали воинов в самые трудные моменты их жизни: в канун и в ходе военных сражений.

Феномен «чудского» волхва, сохранявшего свою самобытность и авторитет, судя по письменным данным, как минимум до XVI века, позволяет нам убедиться в глубокой преемственности духовной культуры жителей малого города и древнего автохтонного населения. Сравнивая культуры Плеса и местного доплёссского центра, Алабужского городка, мы обретаем основания считать эту пару связанной генетической преемственностью, а финский протогород, соответственно,

называть колыбелью местной городской духовной культуры. К. Мейнандер пишет: «принято, что если один из критериев указывает на преемственность населения данной области, то она считается доказанной»<sup>3</sup>. Проведенное нами исследование обнаруживает в духовной сфере не одну, а множество линий преемственности. Не остаётся никаких сомнений в том, что древнерусская культура региона базируется на местной финской этнокультурной основе. Истинную же глубину и мощь её духовных корней позволят постичь, на наш взгляд, только новые археологические изыскания.

---

<sup>1</sup> «Начаша скот събирати от мужа по 4 куны, а от старост по 10 гривен, а от бояр по 18 гривен. И приведоша варягы, и вдаша им скот, и совокупи Ярослав воя многы». Перевод: «Стали собирать деньги от мужа по четыре куны, а от старост по десять гривен, а от бояр по восемнадцати гривен. И привели варягов, и дали им деньги, и собрал Ярослав воинов много». См.: Повесть временных лет. // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 158–159.

<sup>2</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.–М., 1880. Том I.

<sup>3</sup> Мейнандер К. Финны – часть населения северо-востока Европы // Финно-угорский сборник. М., 1982. С. 11.

- АВП – Археология Верхнего Поволжья*
- АПВКМ – Археологические памятники Волго-Клязьминского междуречья*
- АиЭМК – Археология и этнография Марийского края.*
- АИППЗ – Археология и история Пскова и Псковской земли*
- ГИМ – Государственный исторический музей.*
- ИА РАН – Институт археологии Российской Академии наук*
- ИОМПИ – Ивановский обл. музей промышленности и искусства им. Д.Г. Бурдылина*
- ЖМП – Журнал Министерства просвещения*
- КСИА – Краткие сообщения Института археологии РАН*
- КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры*
- МАВГР – Материалы по археологии восточных губерний России*
- МАР – Материалы по истории России*
- МИА – Материалы и исследования по археологии СССР*
- МИАМ – Материалы и исследования по археологии Москвы*
- МИГМ – Музей истории города Москвы*
- ПВЛ – Повесть временных лет*
- ПГИАХМЗ – Плещский историко-архитектурный и худож. музей-заповедник*
- ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси*
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей*
- ПСКОВ – Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии.*
- РА – Российская археология*
- РФ – Русский фольклор*
- СА – Советская археология*
- САИ – Свод археологических источников*

Введение . . . . .	5
Глава I. Картина мира в представлении горожанина-провинциала . . . . .	27
Глава II. Культ Велеса . . . . .	93
Глава III. Дорога к предкам (погребальный обряд) . . . . .	167
Глава IV. Космос древнерусского костюма . . .	211
Глава V. Портрет провинциального волхва . . .	251
Заключение . . . . .	303
Список сокращений . . . . .	308

## Об авторе:



*Травкин Павел Николаевич – археолог, кандидат исторических наук, автор более восьмидесяти научных публикаций, в том числе трёх монографий. Руководитель археологических экспедиций в 1984-2005 гг. Область научных интересов автора: древняя история Верхнего Поволжья, история религии.*

*ДЛЯ ЗАМЕТОК*

