

ГЛАВА II.

КУЛЬТ ВЕЛЕСА В МАЛОМ ПРОВИНЦИАЛЬНОМ ГОРОДЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ.

Исследователь русского политеизма Б.А. Рыбаков, обобщив имевшиеся в его распоряжении источники, сделал попытку представить древнерусский языческий пантеон. За неимением достаточного количества прямых (письменных или вещественных) свидетельств, исследователь использовал косвенные. По этому поводу он писал: «очень фрагментарный археологический материал всегда оживал, когда удавалось осветить его более красочными и многогранными археологическими наблюдениями»¹. Отдельные положения рыбаковской концепции почти сразу были подвергнуты критике². Насколько же попытка в целом оказалась удачной, вероятно, можно будет судить по истечении ряда лет (если не десятилетий) накопления и обобщения новых разнородных источников. Но при всем этом, как представляется, уже сегодня вряд ли может вызвать сомнение вывод академика о подчеркнутом внимании населения Древней Руси к божеству Нижнего мира. В этом выводе Б.А. Рыбаков оказался не одинок. Независимо от него другой современный исследователь сакрального мира, А. Голан, в своем фундаментальном исследовании также обратил пристальное внимание на Бога Преисподней (Чернобога), отметив распространение его культа практически во всех цивилизациях³.

За годы, прошедшие с момента опубликования концепции Б.А. Рыбакова, интересующие нас в первую очередь материалы по провинциальному язычеству Древней Руси заметно пополнились исследованиями в Суздале, Владимире, Костроме и других малых городах рассматриваемого региона. Но так же, как и в Плесе, среди этих материалов на фоне достаточно отчетливых ритуальных остатков, связанных с поклонением Нижнему миру, **практически полностью отсутствуют** следы ритуала почитания божественного Верха. Данное об-

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 356.

² Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 15–21.

³ Голан А. Миф и символ. Иерусалим-Москва, 1994. С. 205–220.

стоятельство определило тематику отдельной главы нашего исследования, где прежде всего, как представляется, необходимо определиться, каким именем нам следует называть всеильного в глазах жителя Древней Руси бога Преисподней, иными словами, под каким именем он был известен в исследуемом нами регионе в эпоху раннего средневековья.

В древнерусских письменных источниках владыка Нижнего мира чаще всего фигурирует как **Велес**, причем имя это в полной мере распространяется и на рассматриваемый нами регион. Хорошо известна «Повесть о водворении христианства в Ростове», апофеозом которой является свержение архимандритом Авраамием каменного изваяния Велеса в Чудском конце Ростова¹. 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...»².

Однако фигурирующее в отрывке слово «**кереметь**», или «керемет», - это еще и другое имя божества, под которым хозяин Преисподней был известен на обширных финских территориях как минимум, начиная с болгарской эпохи³. По Волге до Чувашии, в Белозерье, в Прикамье Керемет - это грозное и сильное божество, демонический символ, связанный с Преисподней.

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 смерть⁴. Не исключено даже, что и фамилия бывшего владельца села Иванова, графа Шереметева, также каким-то образом регионально локализует рассматриваемый термин. Вспомним, что она произошла от прозвища, полученного предком, князем Андреем, который во 2 половине XV века находился на воинской службе и, скорее всего, воевал на Вятке, в Перми или на

¹ Дубов И.В. И поклоняешься идолу камену... СПб., 1995. С. 87.

² Там же. С. 83.

³ Владыкин В.Е. Языческие святилища удмуртов // Полевой симпозиум. 1996. С. 19.

⁴ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 21.

«Казанской украине» с черемисами¹. Там он мог получить это даже не прозвище, а скорее почетный титул: Керемет. Термин искажился для удобства произношения в русской речи, а предки князя Андрея стали Шереметевыми. Таким образом, в рассматриваемом регионе в древнерусский период божество Преисподней могло называться населением двояко: и Велес, и Керемет. Мы же будем отталкиваться от наиболее распространенного имени, в процессе исследования затрагивая перипетии его появления в отдельных регионах. Представление же материалов о культе Велеса в малом городе целесообразнее всего начать с введения в научный оборот уникального, на сегодняшний день, для малого города Древней Руси комплекса, напрямую связанного с почитанием Нижнего мира.

Плесское святилище Велеса.

Святилище было обнаружено в 1996 году и исследовалось в 1996-97 годах. Оно было выявлено в центре северной (мысовой) части Соборной горы, которая являлась местом основания и точкой роста цитадели. Ранее здесь уже были прослежены остатки первой крепостной стены (XII век) и часть домонгольской жилой застройки. 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 и делали это неоднократно. Наиболее отчетливо выявились следы двух жертвоприношений: первого и последнего. Остатки иных ритуалов также присутствовали, но уже в сильно перетленном и разрозненном состоянии, объяснимом необходимостью расчищать яму перед новым священными действиями.

Наиболее отчетливыми и впечатляющими были остатки первого, древнейшего комплекса жертвоприношения, благодаря чему мы имеем возможность в общих чертах воспроизвести ход обряда (рис. 29).

¹ Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV– первой трети XVI в. М., 1988. С. 189.

На дне ямы был разведен огонь, настолько сильный, что он довел суглинистые стенки ямы практически до состояния обожженной керамической посуды; глубина обжига составляла до 3 см. К тому моменту, когда от костра остались раскаленные угли, на них были помещены те части жертвенного животного, которые непосредственно предназначались богу. Судя по остаткам, жертвенным животным оказался крупный лось-самец с мощными рогами. Мясо его, по всей видимости, предназначалось для совместного поедания участниками ритуала (ритуального пира, известного по русским былинам и остающегося традиционным даже для современных марийских языческих праздников прославления того или иного божества)¹. А на раскаленные угли жертвенного костра, в центре ямы, были помещены, и в процессе раскопок прослежены в сильно перегоревшем состоянии, голова и, по некоторым признакам, возможно, конечности лося, от копыта до колена. По остаткам же отчетливо прослеживалось, что рога животного предварительно были отделены от черепа и порублены на части.

В 0,7 м к юго-западу от кучи обгоревших костей на кострище встречен миниатюрный сосуд горшковидной формы, какие использовались в средневековье в качестве бокалов для питья. Сосуд был помещен на угли таким образом, что оказался лежащий вверх дном, что, как представляется, было сделано намеренно. От соприкосновения с горящими углями он частично ошлаковался (следовательно, температура в яме в момент жертвоприношения превышала 850 градусов), и процесс шлакования мог происходить одновременно с горением кусков жертвенной туши жертвенного животного.

Положив богу ритуальную еду и питье, участники праздника позаботились о ритуальном же «запирании» жертвенного места. Непосредственно на сгоревшие кости была помещена связка из 13 ключей, в юго-западный угол ямы – тесло и точильный брусок, а в непосредственной близости от костей и ключей оказались две глыбы железного шлака весом 3 и 10 кг. Кроме того, в юго-восточном и юго-западном углах ямы на кострище найдены плохо сохранивши-

¹ Макаров Г. Жертвоприношение // «Огонек», 1995. № 45.

еся фрагменты навесного замка или нескольких замков. В кострище же оказались обломки домонгольской керамики «курганного» типа: возможно, битье посуды и сбрасывание ее обломков в яму были таким же непременным атрибутом обряда, как и при похоронах.

Заслуживает внимания и то, как производилась засыпка жертвенного костра: она оказалась достаточно сложной, неоднородной. Для ее осуществления у западного края ямы, на самом краю, загодя была приготовлена куча валунных камней; кучу эту в нужный момент свалили в яму. С востока и в центре яма оказалась засыпана слоем своеобразной смеси: глиной вперемешку с горячими углями 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.

Жертвоприношение, по всей видимости, завершилось тем, что в свежую засыпку ямы в качестве действенного ритуального запора был положен, **верхней частью вниз, боевой топор**, как делали коренные жители региона еще в III–VIII веках н. э. во время похорон, «**запирая**» покойника в потустороннем мире¹. Само положение топора в засыпке заставляет обратить внимание на фрагмент финского эпоса «Калевала», где вход в Нижний мир запирался, то есть заговаривался, через круглую (в средневековых формах этого изделия) скважину топора². Ритуальный же контекст не вызывает сомнений: как показали исследования плесского домонгольского некрополя, в малом городе сохранилась древняя финская традиция оберегать живых горожан от покойников, «запирая» последних под землей воткнутыми иголками, ножами, гвоздями и даже кремневым наконечником стрелы («громовой стрелкой, которая, как писал В.И. Смирнов, считалась хорошим средством излечения от болезней, то

¹ Ерофеева Е.Н., Травкин П.Н., Уткин А.В. Кочкинский грунтовый могильник // АйЭМК. Йошкар-Ола. 1988. С. 110.

² Калевала. С. 532.

есть, по древним поверьям, от воздействия мертвецов)¹.

В многократно переотложенном пестром углистом слое (мощностью около 20 см), выше упомянутой засыпки, были встречены отдельные свидетельства иных, **последующих жертвоприношений**: обломки керамической посуды, железный гвоздь, два куска железного шлака, валунные камни. Вполне очевидно, что яма использовалась многократно и каждый раз, по всей видимости, накануне нового священнодействия она немного углублялась, вычищалась до какого-то уровня, ни разу не достигавшего, правда, слоя первого жертвоприношения.

Практически же у самой поверхности ямы отмечены следы **последнего**, не потревоженного перекопами ритуала. Вновь это было кострище, мощностью до 20 см, перекрытое сверху землей вперемешку с валунами (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. И вновь, как и в первом случае, **ритуальным запором** служил встреченный в засыпке костра боевой топор-секира, верхняя часть которого вновь, как и в вышеописанном случае, была обращена вниз и лезвие, соответственно, в сторону. Рядом с оружием найден обломок горшка с прикипевшим к нему железным шлаком (так выглядят остатки посуды после производства в ней цементации железа, то есть производства стали) и остатки нутряного замка. Кроме того, у южного края ямы обнаружен крупный точильный брусок, предназначенный для наточки больших лезвий, а у западного края, среди валунов сильно коррозированный железный предмет, претерпевший интенсивное термовоздействие от ритуального костра, а потому не поддающийся атрибуции.

Отдельно следует остановиться еще на одной находке. Под упомянутой своеобразной крышкой жертвенного горшка, на уровне его устья, был обнаружен обломок плоского куса глины, получившего непроизвольный обжиг, видимо, в ходе ритуала, а потому сохранившийся. На его поверхности хорошо за-

¹ Смирнов В.И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 5.

метен рельеф - отпечаток геометрических очертаний, более всего напоминающий форму одного из плесских гончарных клейм (рис. 12). Речь идет о клейме **в виде головы ящера анфас** (ниже этот вопрос будет рассмотрен подробнее). Изображение, таким образом, представляет собой **один из образов Велеса**, хозяина подземно-подводного мира, что, как представляется, не может не быть серьезным аргументом в вопросе об интерпретации жертвенника в целом.

Святылище, однако, представляло собой более сложный комплекс, не ограничивающийся одним жертвенником. Очень существенным, на наш взгляд, дополнением к восприятию всего ритуального комплекса являются **две округлые в плане ямы**, диаметром 22 и 24 см, которые отчетливо прослеживались у северо-западного угла заглубленного жертвенника, в непосредственной близости от его края. В одной из них сохранились остатки древесины с вертикально направленными волокнами – остатки вкопанного столба. Ямы, таким образом, были столбовыми, и, вероятнее всего, по крайней мере во время прохождения ритуалов, в них находились какие-то возвышающиеся над землей деревянные **изваяния**. Заметим, что изваяния оказывались слишком близко к мощному пламени, чтобы не сгореть в нем, а в более мелких ямах-жертвенниках, по данным других территорий, столбы могли вкапываться непосредственно в дно, на месте будущего костра¹. Таким образом, ритуал предусматривал такого рода нюанс.

Изваяния же, скорее всего, изображали **мировой столп** или **мировое древо**. Судя по письменным и изобразительным источникам, комплекс святылища Велеса наличие подобного атрибута предусматривал. Так летописный сюжет белозерского восстания под предводительством волхвов дважды являет древо как составную часть велесовой керемети. В самом Белоозере, судя по летописной миниатюре, обличение волхвами «лучших жен» происходило перед каким-то особым деревом с обрубленными нижними ветками (характерное

¹ Миронова В.Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде // КСИА. М., 1961. Выпуск 61. С. 215.

оформление модели мирового древа)¹. Вторым местом общения с Велесом в описании восстания стало то место, куда по Волге привезли плененных волхвов и казнили, подвесив **на дереве** (дубе), откуда их и забрал бог в образе медведя².

Также в непосредственной близости от упомянутой большой квадратной ямы, с северо-восточной стороны, была прослежена еще одна яма, обширная, но гораздо менее глубокая. Она была подпрямоугольной формы, размерами 1,3 x 1,5 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, в яме найдены куски железного шлака, в том числе крупный (шириной до 24 см) монолит, под которым оказалось «похоронено» крупное звено фигурной бронзовой цепочки, какие в раннем средневековье могли использоваться как для подвешивания ножа к поясу, так, например, и для подвешивания церковных лампад³.

Судя по характеру заполнения и даже по конфигурации, эта яма использовалась тоже как ритуальная. Ее заполнение в большей мере совпадало с заполнением и еще одной, третьей в скоплении, но уже округлой и совсем не глубокой костровой ямы диаметром около 80 см, расположенной южнее основной и вновь частично перекрывавшей ее. В углистом слое третьей ямы также присутствовал железный шлак в виде крупного монолита, но других находок не было. Рискнем предположить, что эти последние два заглубленных кострища, непосредственно примыкавшие к основной квадратной, были предназначены **не для совершения жертвоприношений**. Судя по их содержимому, они были связаны с **обрядовым врачеванием**, лечением больных, то есть со своеобразным обрядом «похорон болезни». Суть его сводится к тому, что болезнь, а точнее, дух болезни или переносчика болезни («шеву», «навью»), можно изгнать

¹ Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 127.

² ПВЛ. С. 191.

³ Рябинин Е.А. Ножны и литые рукоятки ножей северо-западных районов Руси // КСИА. М., 1989. Вып. 195. Рис. 2, 8; Седова М.В. Ярополч Залесский. М., 1978. Рис. 3, 5.

из тела больного, «переселить» в какой-нибудь предмет и с ним отправить в потусторонний мир, то есть схоронить. Обряд известен, например, 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»¹. 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.²

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, вне зависимости, в Верхний мир или Нижний). Также **запирали** там болезнь, или запирали ход в Преисподнюю, вновь в качестве действенных запоров используя железосодержащие шлаковые глыбы. 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, почти неприметный воло-

¹ Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 91-92, 219-223; Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997. С. 94-120.

² Калевала. С. 510.

сок)¹.

Логично было бы предположить, что болезни старались отправить не туда, где «живут» хоть и умершие, но родственники – иными словами, ритуал совершался не в плесском «квартале мертвецов», не на городском кладбище (где мы следов его и не обнаружили). Местом его избрали главный (в данном городе) официальный «вход» прямо в Нижний мир, то есть городское святилище Нижнего мира.

Святилище, таким образом, представляло собой достаточно сложный комплекс. Возможно, даже более сложный и обширный, чем можно себе представить по сохранившимся следам. Нужно учесть, что его местоположение – территория крепости – во все эпохи отличалось плотной застройкой, оставившей после себя многочисленные материковые ямы и перекопы. Они окружали изученный нами комплекс со всех сторон и, вполне вероятно, уничтожили часть его; как раз то, что они не уничтожили его полностью, можно считать счастливой случайностью. Сохранившиеся же материалы, способные существенно пополнить сведения о духовном мире жителей малого города, заслуживают более пристального детального рассмотрения.

Однако прежде было бы целесообразным определить более точно хронологические рамки и хронологические особенности использования святилища. Даже судя по **стратиграфии**, святилище относится к самым нижним культурным напластованиям, то есть к домонгольскому периоду². Этому не противоречат и **формы найденных здесь вещей** (замки и ключи, топоры, «курганная» керамика). Святилище, таким образом, может быть датировано XII-м и, возможно, началом XIII века. Последнее не исключено, поскольку гончарное клеймо на днище одного из сосудов, использованных в ритуале, находит аналогии среди клейм посуды посадских усадеб Плеса как раз кануна ордынского нашествия 1238 года.

¹ Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 106-118.

² Травкин П.Н. Отчет Плесской 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.

Верхняя хронологическая граница функционирования святилища может быть определена даже с большей точностью. Заполнение близлежащих врачевных ям практически сливается с заполнением жертвенной, без прослоек, но при этом фиксируется и несколько выше; следовательно, ямы появились в первой половине XIII века. Одна из них, в свою очередь, перекрывается захоронением, появившимся сразу после ордынского нашествия (в течение непродолжительного периода после февраля 1238 года крепость была в запустении и использовалась как кладбище). Таким образом, ритуалы исцеления могли совершаться в **самый канун ордынского разорения**. В целом же хронологическая последовательность использования священного места плесской крепости может выстроиться следующим образом. Святилище, где совершались коллективные жертвоприношения, функционировало здесь **со второй половины XII века** (а не исключено, что и с середины) и **до ордынского нашествия**. Особой массовостью действия, количеством участников ритуалы отличались на ранней стадии функционирования. На позднейшей же стадии в непосредственной близости от жертвенного места и как бы в соприкосновении с ним (но не на нем! – следовательно, оно не прекратило выполнять свои функции) стали производиться священнодействия уже и другого рода.

Трудно предположить, **сколько всего** жертвенных ритуалов за это время было произведено в квадратной яме святилища, которую, как было отмечено выше, в процессе подготовки неоднократно вычищали. 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 продолжение тех лет, когда в яме производились жертвоприношения.

У нас не вызывает сомнения, что обнаруженный **жертвенник был посвящен божеству Преисподней**: Велесу, или Керемету. На принадлежность

указывают многие элементы ритуала. Прежде всего, важно, что приношения отправлялись в нижний мир - помещалась в яму, то есть ниже уровня «нашего» мира. По древним верованиям саамов, как пишет Н.А. Макаров, «если жертвенное животное помещается в яму, это означает, что приношение посвящено подземным богам». В каргопольских средневековых заглубленных жертвенниках тот же способ засыпки ямы (с использованием валунов), те же магические запоры и так же божеству полагалась чаша с ритуальным напитком¹.

Кроме того, плесская 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 народов считается символом божества Преисподней, которое одновременно является хозяином земли, обеспечивая ее плодородие².

И вновь можно привести примеры с финских территорий: Л.Д. Макаров дает описание прямоугольной жертвенной ямы с характерным «набором» находок (кальцинированные кости животных в сочетании с железными шлаками) уже на Вятке³. А.Н. Башенькин предлагает описание квадратной жертвенной ямы в бассейне р. Мологи⁴. Непосредственно же в нашем регионе прямоугольная яма с остатками жертвоприношений была прослежена В.В.Седовой во Владимире и относилась к той эпохе в его развитии, когда он был еще малым городом (середина XII века); яма была похожа на плесскую, имела размеры 2 x 1,5 м и глубину около 1 м⁵.

В целом же, если говорить об аналогах, то современная историческая наука накопила определенный запас сведений о средневековых жертвенниках, хоть и не тождественных плесскому, но очень похожих. Причем эти материалы

¹ Макаров Н.А. Русский Север: таинственное средневековье. М., 1993. С.130.

² Голан А. Миф и символ. С. 210.

³ Макаров Л.Д. О древнерусских культовых постройках Вятской земли // Полевой симпозиум. С.55.

⁴ Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Исследования Северорусской экспедиции // Археологические открытия 1994 года. М., 1995. С. 24.

⁵ Седова М.В. Работы во Владимире // Археологические открытия 1993 года. М., 1994. С. 92-93.

отражают жизненные воззрения как **сельского** (финского и русского) ранне-средневекового населения, так и населения **больших городов**, прочно связывая с ними и культуру **малого города**.

Ритуал общения с Нижним миром представлен в новгородских материалах В.В. Седова. Исследователь дает описание остатков «языческой братчины», которые представляли собой яму с двумя **рогатыми бычьими** черепами на дне; рядом с ними «лежал деревянный ковш, перевернутый (как и в жертвоприношении, открытом в 1953 г.) вверх дном»¹. Добавим: и подобно тому, что мы видели в Плесе. Вообще же братчины в средневековье были популярны для территории всей лесной зоны России, в равной мере для Новгорода Великого и Новгорода Нижнего. В письменных памятниках доминируют сведения о **Никольских** братчинах, а это напрямую связано именно с Нижним миром, с Велесом, который в результате религиозных преобразований постепенно приобрел новую, «христианскую ипостась». Не случайно, таким образом, новгородское жертвоприношение сделано в яме: оно было адресовано в Преисподнюю, то есть Николе-Велесу.

Очень кстати здесь будет вспомнить один важный штрих из материалов плесского 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 происходило, скорее всего, осенью или в начале зимы, то есть в начале календарного сезона Преисподней. 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.

Почему именно лось был выбран плесянами в качестве жертвенного животного? Как представляется, в силу провинциального консерватизма; этот ню-

¹ Седов В.В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // КСИА, М., 1957. Выпуск 68. С. 20-28.

анс лишний раз демонстрирует в культуре малого города, находящегося вдали от древнерусских столиц, в финском сельском окружении, отражение несколько большего автохтонного **традиционализма**, чем, например, в упомянутых больших столичных городах, Новгороде и Владимире. Во-первых, подобные жертвоприношения в лесной зоне Восточной Европы производились **зادолго 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 нее **рогатым черепом лося**¹. Не оставим без внимания и лосиные черепа в основании жилищ эпохи раннего металла в марийском Поволжье.² И самый близкий к Плесу пример: на мысовой части Алабужского городища в период начала его функционирования (то есть около IV века до н.э.) было также совершено жертвоприношение в яме, оставившее после себя в углистом слое кости крупного **лося**³.

Во-вторых, в тех же финских древностях **образы коня и лося**, по совокупному мнению исследователей, семантически являются тождественными. И подобно тому, как в основании построек древнего Новгорода в качестве строительной жертвы наиболее часто встречаются черепа коней, - на исследованном нами Алабужском городище, предшественнике Плеса, в основании вала VII века н.э. также были положены жертвенные кони⁴. При этом исследователи, 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. Таким образом, плесяне - организаторы жертво-

¹ Башенькин А.Н., Васенина М.Г. Исследования Северорусской экспедиции. С. 24.

² 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.

³ Травкин П.Н. Отчет Плесского отряда Верхневолжской экспедиции ИА АН СССР о раскопках Плесского и Пеньковского городищ в Приволжском районе Ивановской области в 1994 году. // Архив ИА РАН. Р-2. С. 32-33.

⁴ Травкин П.Н. Отчет Плесского отряда ... в 1994 году // Архив ИА РАН. Р-2. С. 36-37.

приношения, выбрали лося, возможно, просто следуя **принципу «старый – добрый»**, как это делали и жители других регионов - вятских, марийских земель, причем даже и в более поздние века¹. Плес же в данном случае является лишь одним из примеров **соблюдения этого принципа в обрядовой практике малого города** (ниже будут приведены и иные примеры).

Наконец, в-третьих, как представляется, организаторы не могли **не знать о мифологической основе** своего выбора. У тех же марийцев, с культурой которых живо перекликается культура раннесредневекового населения района Плеса, лось представлялся покровителем первых людей на земле, его рога считались непременным атрибутом главного божества, бога начал, а в более позднее время (XVIII-XIX века) здесь был известен образ божества Вадыш, «оленья-человека».² Таким представлениям вторит и уникальная находка, обнаруженная в 50 км от Плеса, на Микшинском мерянском селище X-XI веков: представляя собой сочетание скульптуры лося и фаллического изображения, она явно отражает символику плодородия³. Лось, таким образом, согласно архаичным представлениям финнов, семантически отвечает за благополучие рода человеческого, опекает людей, дает им жизнь и жизнеобеспечение в виде еды.

Подобная мысль может быть подкреплена даже письменными источниками, на которые пристальное внимание обратил Б.А. Рыбаков. В новгородской записи от 1114 года говорится о том, как Небесная лосиха посылает на землю добычу для людей-охотников: «спаде туча и в той тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, а възростыши и расходится по земле».⁴ Тот же Б.А. Рыбаков обратил внимание на совпадение письменного свидетельства о посылке на землю небесной праматерью лосят (оленят) с мифологическим сюжетом изображений на металлических раннесредневековых бляхах - «сюльдэ» лесных

¹ Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И. К вопросу о мировоззрении древнего населения Прикамья и Урала // Полевой симпозиум. С.67.

² Данилов О.В., Макеев И.В. К вопросу об изучении зооморфных изображений. С. 9.

³ Травкин П.Н. Зооморфная поделка с Микшинского селища // СА. М., 1991. № 1. С. 267-268

⁴ Повесть временных лет. М.; Л., 1950. С. 197

охотников Русского Севера и Прикамья, а также, вслед за А.Ф. Анисимовым, обратил внимание на сходство представлений северных лесных народов о небесной божественной лосихе с лосенком – той самой, о которой упоминает и Афанасий Никитин, имея в виду нынешнее созвездие Большой Медведицы.¹ Не менее красноречивы и достаточно распространенные этнографические записи с Русского Севера о том, как лосиха приводила ежегодно лосенка, оставляя его для общего пира, а когда, после людской провинности, перестала это делать, люди стали взамен забивать для пира быков (вспомним здесь новгородские материалы В.В.Седова)².

Совершая, таким образом, в соответствии с мифологическими основами, ритуалы жертвоприношения, средневековые плясье раз за разом отражали и важную особенность мифологического мышления, ту, что В.Б. Мириманов назвал «литургией повторения» - повторения акта сотворения мира в процессе ритуала³. В свете высказанного предположения, над жертвенной ямой святилища могло находиться изображение мирового столпа или мирового древа. В таком случае жертвенный лось в яме в контексте ритуала оказался положен **в основу мироздания**, что действительно подчеркивает его сакральную роль. И этому нисколько не препятствует тот факт, что лось связан с символикой **Верхнего** мира. Здесь нужно учитывать вполне логичную особенность жертвоприношений: общаясь с божеством одного мира, человек **приносит ему в жертву символы другого мира**, выражая тем самым свое особое уважение, предпочтение (в данный момент). Примеров тому множество, и вот один из наиболее ярких: совершая строительную жертву в основании вала, жители Алабужского городка среди прочих подношений положили ювелирные изделия, и это были **только небесные (солярные) символы**: деталей нижней части ритуального

¹ 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.

² Вавилова М.А. Крестьянский календарь Кадниковского уезда Вологодской губернии // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С.125.

³ Мириманов В.Б. Искусство и миф. С. 12-13.

набора костюма среди них не было¹. Обращаясь к этнографическим собраниям региона, приведем пример того, как во время святочных гаданий девушка укладывала на санный след своего предполагаемого свадебного пути **лошадиную голову и конечности** с пожеланием, чтобы по ним проехали сани; указанные атрибуты, таким образом, ложились в основу ее будущей семейной жизни².

Еще одним заслуживающим внимания элементом обряда является **способ засыпки жертвенного комплекса**. Как представляется, в Плесе он прослеживается достаточно отчетливо и даже может отчасти упорядочить отрывочные сведения из других регионов. Наличие **валунов** исследователи отмечают как в заполнении могильных ям, так и в жертвенниках. Н.А. Макаров специально подчеркивает обряд забрасывания камнями жертвенной ямы близ Лаче-озера.³ То же мы видим в жертвенном заглубленном кострище на р. Печере, причем валуны концентрируются в западной части кострища⁴. Даже у карельских кладбищенских наземных домовин XIX века, как следует из рисунка, приведенного в исследовании Б.А. Рыбакова, с западной стороны имеется скопление валунов.⁵ Во всех случаях камни выполняют вполне определенную сакральную роль: **они «запирают» вход** в иной мир. Вход этот семантически расположен на западе (на закате солнца в преддверии ночи), и именно поэтому камни в засыпке плесского святилища оказались сконцентрированы с западной стороны.

Несколько проще в смысле интерпретации дело обстоит с **«огненной» засыпкой**. Ее, применительно к рассматриваемой территории, отнюдь нельзя назвать чем-то уникальным, что подтверждается материалами плесской ранне-средневековой погребальной обрядности. Находящая истоки в автохтонной

¹ Травкин П.Н. Отчет о раскопках Пеньковского городища и плесского ранне-средневекового посада в Приволжском районе Ивановской области в 1997 году. // Архив ИА РАН. Р-1. С. 8-10.

² Смирнов В.А. Народные гадания в Костромском крае. Кострома, 1927. С. 27.

³ Макаров Н.А. Жертвенный комплекс конца XII – начала XIII вв. на Каргополье // КСИА. М., 1987. Вып. 190. С. 76.

⁴ 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.

⁵ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. Рис. 14.

финской культуре, данная обрядовая черта, как пишет Л.А. Беляев, в постмонгольское время в результате семантической подмены даже стала составной частью христианской погребальной обрядности и фигурировала в городских некрополях¹.

Однако даже этнографические материалы свидетельствуют, что очистительная магическая сила огня применялась отнюдь не только непосредственно на месте погребения покойника. Это могло быть **любое место, где происходило общение с потусторонним миром**. Так в обычае верхневолжской чуди было обязательное разведение костра над закопанной ямкой, в которую выливали воду после обмывания покойника - «чтобы огнем очистить это место».² Ранне-средневековое жертвоприношение Велесу становилось не чем иным, как таким же вынужденным общением с Нижним миром. Живые, *volens nolens*, для совершения ритуала вынуждены были открывать вход («дыру») в мир предков, то есть выкапывать яму, спускаться (или спускать покойника) ниже границы земного и подземного мира, обозначать общение с Преисподней, но затем обязательно принимать меры к предотвращению последствий пагубного общения. Прежде всего, нужно было накрепко **запереть ход в иной мир**, обезопасив себя и окружающих от дурных его проявлений. Ритуальная огненная засыпка, таким образом, подобно камням и «запирающим» предметам, в данном контексте становилась столь же необходимой равно в плесском некрополе и в плесском святилище.

Как следует из всего вышесказанного, обнаруженное святилище практически **каждым своим признаком** демонстрирует яркую **этнокультурную окраску**. С одной стороны, она общефинская, поскольку отражает материалы финских древностей от Прибалтики до Зауралья. Но наряду с этим имеются и такие признаки, которые характерны для древней духовной культуры **именно**

¹ 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.

² Чудинов М. Весь и мера – обитатели Верхней Волги // Мифы древней Волги. Саратов, 1996. С. 278.

местного населения. Мы можем назвать вышеозначенную «заливку», распространенную в курганной погребальной плесского Поволжья. Признаком служит и жертвенный горшок, накрытый сверху, как крышкой, нижней частью другого горшка, что находит аналогии в материалах исследованных Ф.Д. Нефедовым сельских курганов. Наконец, совокупность нюансов общения с Нижним миром, как представляется, прочно увязывает плесский ритуал с ритуальными действиями населения его предшественника на данной территории – Алабужского городища.

Культ Велеса в провинциальной дружинной среде. Материалы плесского святилища содержат некоторые немаловажные сведения, отражающие духовный мир провинциального дружинного сословия, хотя следует оговориться, что о какой-то более или менее полной характеристике, за неимением достаточных данных, речи пока быть не может.

Местную военную элиту и ее активное (вероятно, даже основное) **участие в обрядах, посвященных Нижнему миру**, выдает специфика находок, встреченных на святилище. Прежде всего, это два топора, которые могут быть отнесены к боевым: скошенное вниз лезвие, с выступающим верхним углом, у одного и молоткообразное утолщение и расширение лезвия у другого (в последнем можно увидеть прототип бердыша). Необычно крупные ключи на ритуальной «запирающей» связке в яме были напрямую связаны с каким-то богатым домом – скорее всего, находящимся в крепости, где проживала военная элита; подобные крупные ключи для посадской части Плеса, как показывают исследования, не характерны. Обращает на себя внимание, наконец, и та щедрость, с какой в ритуалах использовались некоторые отнюдь не дешевые для раннего средневековья изделия.

О приверженности плесского 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, где находились только воины-мужчины. Среди

находок с семантической окраской не было **ни одной**, связанной, например, с почитанием Перуна или Божественного Неба в целом (топорики, громовые стрелки и т.п.). Но две вещи из сугубо воинского набора оказались отмечены **символикой Велеса**. Одна из них – накладка на конскую сбрую, выполненная в модном для XI-XII веков скандинавском стиле. Она имела форму креста с **фаллическими** окончаниями (символика Бога Преисподней, по мнению исследователей)¹.

Другая – наконечник воинского пояса, который сам по себе также имел фаллическую символику, символику мужской силы. И, кроме того, с миром Велеса этот железный наконечник был связан своим орнаментом, представлявшим цепь просечных **ромбов** – «миров» (рис.32). Добавим, что и более поздние наконечники, найденные в крепости и относящихся уже к XIV-XVI векам, также несут на себе символику Велеса.

Наконец, весьма красноречивы вещи, явно потерянные на месте ритуальных действий рядом со святилищем. Это домонгольский **крест-энколпион и подвеска-змеевик**. Подобные атрибуты исследователи увязывают в первую очередь с военным сословием². Один из них, крест-мощевик (энколпион) вообще является **единственным собственно христианским атрибутом, найденным в домонгольском Плесе**. С одной стороны, в центре города, в крепости, должен был находиться символ насаждаемой христианской религии, храм, и его прихожанами, хотя бы формально, должны были быть основные обитатели крепости, то есть дружинники. Они же - и носители христианской атрибутики (повторим: на посаде следы христианства просто отсутствуют). Но с другой стороны: как осмысливались эти атрибуты в свете доминировавшей в ту эпоху традиционной философии? Совершенно не обязательно, что они использовались именно как христианские (о чем мы уже писали выше).

Что же касается **подвески-змеевика**, то это предмет, издавна привлекающий пристальное внимание исследователей, в контексте поднятого вопроса

¹ Голан А. Миф и символ. С. 194-197.

² Николаева Т.В. Змеевики с изображением Феодора Стратилата // «Слово о

можно назвать просто знаковым, ибо он по самой сути своей дуалистичен: одна его сторона несет на себе христианское изображение, другая – языческое (рис. 30)¹. Так и дружинники, являясь формально опорой государственной власти (а значит, и официальной, государственной христианской религии), выступают, между тем, самыми активными участниками и даже, очевидно, **организаторами** молений в честь Велеса-Керемета. Следовательно, призванные насаждать христианство в силу, так сказать, своих служебных обязанностей, они в малом городе **выступают самой мощной, самой прочной опорой традиционного политеизма**. Причину подобного явления, очевидно, можно понять, если вновь обратить внимание на этническую окраску обряда. Организовать священнодействие в полном соответствии с традиционной 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 - Плес. И она здесь не может не быть оправданной: изначально финские городки были местом обитания правящего рода, военной элиты местного финского общества. В Алабужской крепости, таким образом, напрямую следует искать корни дружинной культуры нового малого города Владимиро-Суздальской Руси. Плесская **дружина набиралась из местной родовой знати**. Даже княжеский наместник в Плесе либо был ее представитель, либо, по меньшей мере, никак не препятствовал (не мог?) соблюдению древних традиций.

Чтобы найти дополнительное подкрепление такому выводу, достаточно вспомнить, насколько неуютно в чужом окружении чувствовал себя, например, князь Андрей Боголюбский. А он, между тем, жил отнюдь не в глубокой провинции, а в столице, главном опорном пункте государственной власти, и имел свою боевую дружину. Но от местной родовой знати - и, по мнению Ю.А. Лимонова, от местного общества, - его не спасли даже стены Боголюбовского зам-

полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 352.

¹ 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.

ка¹, поскольку, как говорит исследователь, в дружине было какое-то количество «местных бояр» - а вероятнее всего, все-таки решающее количество. Следовательно, правителя, входящего в серьезный конфликт с окружением, от смерти отделяли не крепостные стены, а лишь ненадежные двери собственной спальни. Ведь нельзя забывать, что мерянская военная группировка в военнополитическом объединении Русь, в преддверии образования Владимиро-Суздальского княжества, по степени военной мощи уступала только центральной северо-русской, варяжской². И мощь эта в XII веке никуда не пропала: она вливалась в русские дружины и поддерживала правителей, умевших находить общий язык с местным социумом. Трудно себе представить, чтобы из наемников-чужестранцев состояло, например, то войско князя Всеволода Большое Гнездо, о котором автор канонического (по язычески) «Слова о полку Игореве» писал:

«Ты бо можеша Волгу веслы раскропити,
а Дон шеломы выльяти».³

Сказанному нетрудно найти подтверждение и в других письменных источниках. Обратимся к известным событиям 1071 года, к движению под предводительством волхвов на Верхней Волге. Весьма путаное и непоследовательное сообщение «Повести временных лет» разными исследователями понимается по-разному. Нам представляется, что в далекой от Владимира 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 (наказания обществу от бога).¹ Проявившие активность ярославские волхвы взялись организовывать обычные в таких случаях жертвоприношения, дабы смирить божественный гнев и выявить его причины (выявить тех, кто «держит обилие»).

¹ Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. Л., 1987. С. 80-81.

² Кирпичников А.Н. Ладога и ладожская земля VIII-XIII вв. // Труды пятого Международного конгресса славянской археологии. М., 1987. Т. 1. Вып. 2а. С. 107.

³ Слово о полку Игореве. С. 60.

Не поделившись с голодающими соплеменниками, как того требует обычай, богатые хозяйки, между тем, не посмели не выделить продукты для общинного жертвоприношения - а судя по нюансам обряда, это было жертвоприношение **именно Велесу**, одинаково почитаемому, таким образом, и простолюдинами, и знатью. Женщины своими действиями выдали себя, обнаружив, на фоне общего голода, сам факт наличия («держания») в их хозяйстве 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, подобное убийство может рассматриваться как жертвоприношение с целью смирения священного гнева): «Она же (волхвы – П.Т.) в мечте прорезавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и именье их отъимашета себе»².

Здесь, кстати, важно отметить искажения, допущенные летописцем и поэтому не позволяющие воспринимать повествование буквально. Волхвы не отнимали себе имущество женщин: они лишь забирали принесенное в мешках для жертвоприношения, и не себе, разумеется, а богу. Кроме того, волхвы могли указать обладательниц запасов **не заранее**, а только тогда, когда ознакомились с содержимым их мешков с дарами (веревки, на которых висели мешки, как раз и «прорезали за плечами» - см. описание обряда, сделанное И.П. Мельниковым-Печерским)³.

Следовательно, мужья, сыновья и отцы убитых женщин, «лучшие люди», приводили их отнюдь не для расправы (как это представляет И.Я. Фроянов)⁴. Вероятнее всего, они **сами** поощряли снаряжение мешков с продуктами для пожертвования любимому, но грозному божеству, дающему урожай. Представители белозерской знати могли прийти вместе с женщинами на место организации общего жертвоприношения, инициированного ярославскими волхвами, а когда увидели роковой поворот событий, то родственниц, при большом стече-

¹ Фроянов И.Я. Древняя Русь. М.; СПб., 1995. С. 317.

² ПВЛ. С. 188.

³ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск, 1981. С.69.

⁴ Фроянов И.Я. Древняя Русь. С. 154.

нии экзальтированного ритуалом народа, уже спасти не могли. Мсть наступила только с прибытием военной дружины Яня Вышатича, который и организовал расправу над волхвами. Заняв свое место в дружине (в качестве гребцов на боевых ладьях), «лучшие люди» истязали волхвов по дороге к месту казни, а затем убили их и тем самым, согласно закону, осуществили свое право мести.

«И рече Янь повозником: «Ци кому вас кто родинъ убьень от сею?». Они же реша: «Мне мати, другому сестра, иному роженъ». Онъ же рече им: «Мьстите своих».¹ Здесь хотелось бы обратить внимание на то, что сама форма расправы, учиненной родовой знатью, была произведена **по языческим канонам**. Она даже отчасти перекликается с ритуалом жертвоприношения викингов: человеческую жертву подвешивали на ветвях священного дерева, как «плод», предназначенный богу. Убитых волхвов подвесили на дубе (очевидно, выступившем в качестве символа мирового древа), и Велес забрал их в потусторонний мир.

«убиша я и повесиша я на дубе..., в другую ночь медведь възлезъ, угрызъ ею и снестъ».²

Подчеркнем: медведь их, как следует по тексту, унес, а не съел, что зачастую ошибочно пишется в переводе¹. Следовательно, речь идет не просто о медведе, а о **божестве в образе зверя** (живой медведь не стал бы их перетаскивать поочередно). Обстоятельства, как видим, дошли до летописца уже в мифологическом оформлении (возможно, даже вопреки фактам). Но такая форма расправы, с учетом мифологического мышления современников, не могла не казаться действительно страшной мстью и суровым назиданием окружающим. Ведь казненные ушли не на родовые кладбища, а просто в ту самую «дыру» в Преисподнюю, куда, например, выбрасывались болезни.

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,

¹ ПВЛ. С. 189.

² ПВЛ. С. 190.

что называется, из народа, от многочисленных местных родов (то есть как раз **провинциальным ее большинством**). Вот сцена договора князя Олега с греками в 912 году:

«А Ольга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружиемъ своимъ, и Перуномъ, и Волосомъ, скотьемъ богомъ...»²

Разумеется, первым по ранжиру здесь упоминается Перун (Перкунас, Тор). Но это объяснимо: на Руси он был официальным покровителем князей-правителей, 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».³ 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 мира и одновременно знак Велеса. Не забудем также что и на месте перунова капища около Новгорода, согласно исследованию Б.А.Рыбакова, ранее находилось святилище в честь божества Нижнего мира, а после свержения Перуна – церковь Николы, христианского преемника Велеса⁴.

Надо ли говорить о том, насколько в глазах **провинциальных** дружинников Перун проигрывал в популярности Велесу: в тех же малых городах находки изображений Перуна и его атрибутов отнюдь не изобилуют: их почти нет, и это даже с учетом моды на скандинавские вещи и их подражания в XI-XII веках. Рассмотрим, однако, следующий летописный эпизод - ритуал закрепле-

¹ ПВЛ. С. 191.

² ПВЛ. С. 47.

³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 254.

⁴ Там же. С. 268-269.

ния 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...»¹.

Обратим здесь внимание на существенный факт: некрещенные русские, чтобы принести клятву, слагают оружие и **снимают с себя «опоясывающее»**. Последнее в контексте нашей проблемы особенно важно, поскольку так полагось делать именно перед началом общения с Нижним миром - для обеспечения сакральной связи. И правило с течением веков не исчезло; оно сохраняется и до сих пор, например, при проведении святочных гаданий (требовалось снять пояс, развязать тесёмки, расстегнуть пуговицы).² Летописец же не вдаётся в подробности и не перечисляет богов, именами которых клянутся язычники. Он лишь грозит карой Перуна (верховного бога, «надзирателя») тем, кто клятву нарушит.

Есть и еще один нюанс, он касается вышеупомянутого летописного термина «рота». В летописи «хождение к роте» означает хождение к присяге. В словаре В.И. Даля рота – клятва, божба, особый вид заклинания. Из пояснений В. И. Даля также понятно, что рота **противопоставляется крестному целованию**, а ротники отличались тем, что они «крест целуют накривь», а за это они были обязаны платить особую пошлину – подобно тому как пошлиной облагались иноверцы, старообрядцы³. Соединим эти данные с тем, на что обращает внимание исследователь Русского Севера Н. Макаров: у саамов (и, очевидно, не только у них одних) Rota был **богом подземного мира**, смерти и болезней.⁴ Здесь мы обретаем еще одно имя Хозяина Преисподней, наряду с Велесом и Кереметом. Оно употреблялось территориально ближе к центру военной группировки Северной Руси, а потому вошло в дружинную терминологию, видимо, раньше Велеса, и хождение к роте – клятва на святилище бога Преисподней –

¹ ПВЛ. С. 66.

² Смирнов В.И. Народные гадания в Костромской губернии. С. 44-45.

³ Даль В.И., Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т. 4. С. 105.

⁴ Макаров Н.А. Жертвенный комплекс. С. 76-77.

была, таким образом, **обязательной** для всех дружинников. Нельзя забывать, что даже сам специфический быт воинов-профессионалов с хозяином Нижнего мира был связан гораздо более тесно, чем представляется на первый взгляд.

Во-первых, в контексте мифологического мышления, от благосклонности его напрямую зависела надежность место обитания воина – крепость. Поэтому именно строительство фортификационных сооружений всегда отличалось особенно сложным и затратным обрядом жертвоприношения богу Нижнего мира, призванному «держат» крепостной вал и стены, служить гарантом их прочности.

Традиция **военной строительной жертвы** в нашем регионе прослеживается как минимум с VII и до XV века. К сожалению, крепость домонгольского Плеса пока еще подобных свидетельств не предоставила, что вполне объяснимо: местонахождение первого плесского крепостного вала не изучено (не попало в сетку раскопа), а крепостная стена исследована лишь на небольшом участке. Но одна из плесских 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. 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 ритуальной пищей (кашей?). По всем признакам это именно строительная жертва, и она удивительным образом повторяет нюансы 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 может свидетельствовать 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 воинский 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 доплесского, Алабужского военного центра.

В VII веке н. э. в цитадели был насыпан новый крепостной вал, в основание которого на протяжении всех 35 м его длины были сложены богатые дары Потустороннему (Нижнему) миру. В северном его конце отмечены два метровых в диаметре кострища, в 9 м один от другого. На каждое из них был помещен череп и крупные кости (в том числе конечности) коня, вероятно, белого, как это требовал ритуал даже в XIX веке¹. 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 куса, но аккуратно собранный в единое целое. Вокруг располагались 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 ритуальное изображение (божества или мирового столпа?), на что указывала столбовая яма, а рядом был воткнут серп, «запиравший» жертвоприношение.

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 был примечателен, в частности, тем, что в нем присутствовали вещи, относительно времени совершения ритуала уже древние, со следами ремонта и сильно истертые, вероятно, отобранные по принципу «старый-добрый». Вокруг находились обломки верхней части ручной мельницы, а также две фитильные трубки, шило и втулка копья. О серьезности события свидетельствует также челове-

¹ Дубов И.В. И поклоняешься идолу камени... С. 36.

ческая жертва: судя по всему, юноша-подросток, чужеземец, возможно, пленный. Здесь уместно будет вспомнить, что (согласно письменному свидетельству, представленному И. Смирновым) в XVII веке зауральские финны-остяки для жертвоприношения покупали где-то далеко, на стороне, юношу, собирая для этого деньги целыми волостями¹.

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** (может быть, впрочем, только в контексте обряда). Они пожертвовали Низу важные **небесные символы**: коней, металлические солярные изображения (в кладе были атрибуты только **верхней** части костюма) и, наконец, жернов как эпический символ благополучия, который семантически рассматривался в качестве дара людям опять-таки от божественного Неба (что хорошо известно из «Калевалы»).

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 Велеса¹. 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 станови-

¹ Смирнов И. Наброски по истории финской культуры // Этнографическое обозрение. М., 1891. № 2. С. 64.

лись и торговыми путями, 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, промышлявшего прежде всего службой в составе княжеской дружины, приобретал **главный праздник сезона Велеса**, совпавший в дальнейшем с 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**² 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»³.

Ценным дополнением к сведениям, почерпнутым из «Саги об Олаве Трюггвасоне» становится 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»⁴.

Итак, речь идет о главном годовом празднике воинов, куда они съезжа-

¹ Голан А. Миф и символ. С. 205.

² 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.

³ Сага об Олаве Трюггвасоне // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия XI-XIV вв. М., 1978. С.29.

⁴ «Сага о Йомских витязях // Откуда пошла есть русская земля. М., 1986. С. 619.

лись 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, акцентируем лишь несколько моментов: на пиру богатыри докладывали о своих подвигах («хвастали»), князь их жаловал за службу и давал новые поручения тем, в чьих дальнейших услугах нуждался¹. Таким образом, **в новогодний праздник**, в самый пик сезонных ритуалов в честь Божества Низа, мужчины из знатных родов нанимались к князю **на ежегодную воинскую службу**, и в этом состояло, на наш взгляд, главное значение пира. Безусловно, по традиции заключался договор, который не мог не скрепляться клятвой – **«ротой»**.

В свете вышесказанного трудно переоценить **теснейшую духовную связь воинского сословия с Нижним миром**. И несмотря на двойственность положения (официальные проводники политики христианизации – и хранители старины, о чем еще будет сказано ниже), именно социальная элита на протяжении многих веков могла негласно задавать тон уважительного отношения к Велесу всему русскому средневековому обществу, и в особенности, конечно, провинциальному обществу как наиболее консервативному.

Культ Велеса в среде горожан-простолюдинов

Простое общинное население на обширных русских территориях в раннем средневековье представляло собой, по всем признакам, прочную, самую широкую, именно **народную основу культа Велеса**. Оно не в меньшей степени, чем элита, нуждалась в благосклонности бога-угодника,² а потому отдавало ему **безусловное предпочтение**. Об этом можно судить даже по одним только письменным средневековым источникам, где скорый насильственный или постепенный разрыв означенной сакральной связи считался главной целью для

¹ Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. С. 120-133.

² Очевидно, под этим термином следует понимать: распорядитель угождениями

христианских проповедников всех рангов, от самого высокого до низшего. И вводимые в научный оборот материалы по культуре простого населения малого города, как представляется, в еще большей степени, чем элитные, отражают почитание Велеса в древнерусской провинции.

Начнем с того, что, в отличие от домонгольской крепости Плеса, на территории посада нами обнаружены прямые свидетельства **раннесредневековых строительных жертвоприношений**. Так в усадьбе № 2 под остатками нижнего бревна западной стенки жилой постройки в специально выкопанной неглубокой ямке была встречена странной формы миска. Внутри ее находился нож. 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**, и более всего напоминала лепную посуду коренного финского населения УП-ХП веков.

На фоне многочисленных аналогий нет оснований сомневаться в том, что здесь мы имеем дело именно со строительной обрядностью. От хронологически более ранних и более поздних примеров ее отличают только нюансы. Так под основание построек рубежа нашей эры в доплесском Алабужском городке для жертвоприношения использовалась не керамическая, а берестяная посуда (ту-ес). В то же время с вышеописанной плесской воинской жертвой 1410 года посадскую роднит общий принцип выбора сосуда: «старый-добрый». И по тому же принципу, как мы увидим ниже, была использована в погребальном обряде плесского домонгольского некрополя специально где-то найденная жителями города финская лепная посуда X-XI века. В тех же целях, если обратиться к письменным памятникам, богатырь-змееборец для победы над драконом становится обладателем старинного меча, а муромский князь Петр – Агрикова меча. Похожие мотивы звучат в «Песне о Нибелунгах» и «Беовульфе».¹ Русский же средневековый автор выражается на этот счет совершенно конкретно: «Все но-

земли, воды, леса и т.п.

¹ Жук А.В. Агриков меч (к проблеме протоархеологического сознания) // Исто-

вое добро есть, нъ ветхое всего лучши и сильнеи»¹.

Содержимое 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 «запирания» 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 русских городов хорошо известны случаи использования в качестве строительной жертвы конской, лосиной, медвежьей или собачьей **ГОЛОВЫ** или даже только нижней челюсти, которые укладывались в небольшую ямку под нижний венец сруба. Подобных примеров множество.² Только в Суздале, как пишет М.В. Седова, отмечено 10 случаев строительных жертв. В основном это конские черепа, а в одном случае – в сочетании с керамической посудой.³ Рассматривая данную тему, исследовательница делает вывод, что обряд, распространенный в Суздале в XI-XII веках, к XIII веку исчезает, тогда как применительно к малому городу, насколько мы можем убедиться, подобный вывод был бы несправедлив. В дополнение к вышесказанному мы можем вспомнить странную находку в пятой усадьбе плесского посада. Это одиночный собачий череп, встреченный при исследовании участка, занятого когда-то постройкой начала XIII века⁴. Последняя не оставила следов наземной деревянной конструкции, однако содержала остатки кухонных работ и развал печи-

рическое сознание: традиции и новации. Ижевск, 1993. Ч. 1. С. 66.

¹ Наставление отца к сыну // ПЛДР. XIV- середина XV вв. М., 1981. С. 496.

² 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 // КСИА. М., 1961. Вып. 61. С. 220-222.

³ Седова М.В. Суздаль в X-XV веках. С. 208.

⁴ Травкин П.Н. Отчет о раскопках г. Плеса Приволжского района Ивановской

каменки или очага. Строительная жертва при таких постройках могла быть вполне уместной, и мы склонны видеть в найденном черепе как раз ее остатки, поскольку никаких других костей скелета рядом не было, а иные, кроме строительного жертвоприношения, способы использования в средневековом дворе отделенных от туловища собачьих голов нам не известны.

Именно на посадской территории малого города Плеса встречено **большинство** из достаточно широкого перечня бытовых и ритуальных изделий, которые так или иначе отражают многогранные «связи» горожан с миром Велеса. Общее количество подобных находок таково, что оно вполне позволяет **разделить их тематически**, то есть с их помощью отразить некоторые стороны культа Велеса в малом городе. Анализ артефактов, например, позволяет рассмотреть вопрос о том, **как представлялся провинциалу-горожанину сам облик могучего божества**.

Образы бога Нижнего мира.

В своем фундаментальном исследовании А. Голан на широком источниковом фоне дает внушительный перечень зооморфных образов, которые, в представлении народов мира, принимает Чернобог, или божественный хозяин Преисподней. Это и змей, живущий в горе, и лягушка, ящерица, крокодил, медведь, заяц, козел и осел, собака и волк, лев и кошка, бык и вепрь, ворон и черный петух¹. Мы же выделим те из них, которые на основании материалов малого города могут быть связаны с мифологическими представлениями древнерусского провинциала.

Ящер. Как пишут в одном из своих исследований С.В. Студзицкая и С.В. Кузьминых, «существуют самые различные мнения по поводу характеристики образа «ящера», однако все исследователи сходятся в одном: «ящер» – воплощение Нижнего (подземного, загробного) мира, его хозяин»². Видимо, поэтому

области в 2000 году // Архив ИА РАН. Р-1. С. 8.

¹ Голан А. Миф и символ. С. 188-220.

² Студзицкая С.В., Кузьминых С.В. Галичский «клад» (к проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии) // Мировоззрение древнего

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, сохраняющих деревянные изделия. Б.А. Колчин среди своих новгородских находок упоминает «скульптурное изображение крокодила»¹. Очень выразительны деревянные ковши, увенчанные драконьей головой, которая напоминает одновременно крокодилию, поросычью и лошадиную: с утолщением-пяточком на конце, с высоким лбом и прижатыми ушами, иногда завернутыми в колечки. Ручка ковша – шея дракона, длинная, плавно изогнутая, украшенная гривой или орнаментальной плетенкой – символом водной стихии, где он и обитает².

На рассматриваемой нами территории подобные деревянные находки отсутствуют, но виной тому служит, как представляется, только худшие качества культурного слоя. Знакомый образ несут сохранившиеся вещи, изготовленные из иных материалов: подобным образом, например, оформлены тыльные стороны некоторых суздальских подвесок-ложечек и ножей из кости и бронзы.³

Интересна ростовская костяная подвеска, изображающая, по всей видимости, плывущего «крокодила». Автор находки, А.Е. Леонтьев, подчеркивает сходство трактовки «головы дракона с характерными приплюснутыми очертаниями» с резьбой на рукоятях новгородских деревянных ковшей. Приводя спорные, на наш взгляд, аргументы, исследователь относит изделие не к финской, а к древнерусской культуре, признавая при этом близость орнаментальных мотивов⁴.

Чаще же всего в русских и финских древностях встречаются упрощен-

населения Евразии. М., 2001. С. 145.

¹ Колчин Б.А. Топография, стратиграфия и хронология Неревского раскопа // Труды Новгородской археологической экспедиции. МИА. М., 1956. № 55. С. 91.

² Седова М.В. Суздаль в X-XV веках. Рис. 26-27.

³ Там же. Рис. 26-27.

⁴ Леонтьев А.Е. Ростовская подвеска времен Ярослава Мудрого // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1992. Вып. 3. С. 129-130.

ные, 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 V-II века н.э., так и «владимирских» курганов X-XIII веков¹. То же мы наблюдаем в средневековом Плесе.

Самое отчетливое изображение ящера анфас в домонгольском Плесе присутствовало на днищах плесских сосудов - в виде клейм, которые могут рассматриваться одновременно и как производственные знаки, и как знаки-гербы рода, к которому принадлежит мастер-гончар (рис.12). Клейма, скорее всего, оставлены **кем-то из плесских 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 плесских браслетов. Более же всего на упомянутые плесские клейма похожи изображения с удельных монет рязанского княжества - и наличие этих знаков именно на монетах вполне логично: Велес выступал покровителем торговли и способствовал умножению богатств. Обращает на себя внимание лишь хронологическая разница: рязанские знаки относятся к региональной городской культуре XV века, а плесские прочно датируются началом XIII-го. Но **устойчивость региональной традиции** подтверждается и более поздними плесскими источниками.

Во время раскопок 1991 г. на территории Плесской средневековой крепости в слое первой половины XV века был найден инструмент для письма - писало, верхняя часть которого была стилизована в виде головы ящера анфас (рис.33). Предмет длиной 10 см был выкован из железа и посеребрен. Глаза ящера обозначены двумя кольцами, а морда – овалом. Подобная форма изображения ящера ан фас больше характерна для домонгольских вещей, но в XV веке

¹ Дубынин А.Ф. О племенной принадлежности населения северной окраины муромской земли // СА. 1966. № 3. С.67-79; Ouvaroff A. Etude sur les peuples

она, как видим, еще фигурирует. Следует заметить, что, например, новгородские писала XIII-XV веков, также несущие изображения ящера, уже стилизованы в большей степени, то есть изображения на них отличаются большей условностью – разительный контраст с древними очень реалистичными изображениями на писалах из того же Новгорода, но еще раннесредневекового¹. Средневековая русская периферия («казанская Украина» XV века), таким образом, и в этом частном случае выступает консервативным хранителем автохтонных культурных традиций.

Нельзя не отметить 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 покровительство 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 после официального крещения Руси открыто поклонявшихся силам природы, 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 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 нет находок сохранившихся деревянных ковшей с драконоподобной рукоятью. Однако некоторые находки, в том числе и плесские, заставляют воспринимать как устойчивую средневековую традицию **обозначение сосудов для воды знаком Велеса**. Если даже не принимать во внимание устойчивый орнамент домонгольских сосудов (знаки воды, стихии Велеса), то, например, на ручках некоторых кувшинов XIV-XV веков мы видим знакомое изображение ящера анфас. На одной из ру-

primitifs de la Russie. Atlas. М., 1898. Табл. VII, 40-44.

¹ Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. М., 1985. Рис. 17.

чек изображение сочетается с растительным орнаментом, выполненным с помощью ангоба. Форму головы ящера обычно также приобретали и носики ручкомойников XV-XVIII веков, причем подобные находки отмечаются отнюдь не только в Плесе (как минимум 3 экземпляра), но и в иных малых городах - в соседней Костроме и в Москве.¹

Орнаментика средневековых перстней зачастую являет собой космическую композицию, в которой Нижний мир обозначен изображением того же драконоподобного существа. Морда ящера анфас угадывается на боковых сторонах биллонового перстня с территории домонгольского посада.² В сочетании с растительным орнаментом она присутствует и на бронзовом перстне-печатке из плесской крепости. Расшифровывая семантику вятичских раннесредневековых 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 очковидный контур ящера 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 плесском городском домонгольском некрополе.

В общей композиции головного убора само кольцо обозначало восходящее и заходящее солнце, а завиток указывал на непосредственное участие божества подземно-подводного мира в этом процессе.

Наиболее наглядно последняя мысль иллюстрируется довольно редким типом височного кольца, встреченного в плесской крепости в количестве двух экземпляров. Кольца, о которых пойдет речь, в целом довольно редкие, хотя и не уникальные; такие встречались и ранее, однако не в Верхнем Поволжье, а на

¹ Археология Костромского края. Кострома, 1997. Рис. 55.

² Голубева Л.А. Весь и славяне на Белом озере X-XIII вв. М., 1973. С. 46.

инных территориях. Согласно публикации Л.А.Голубевой, два экземпляра подобных найдено в горизонте XIII века на Белоозере, и еще один - в погребении XII-XIII вв. Лосминского могильника в районе Великого Устюга. Исследовательница характеризует 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 плесских находок позволила нам объяснить загадку «лося». На лопасти первого же кольца проявилось достаточно четкое изображение: **зеркально расположенные голова ящера и фигурка птицы** (рис. 31). На втором плесском кольце фигурка птицы читалась еще более отчетливо: у нее ясно обозначился клюв.

Таким образом, 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 птица видится, как и должно, сидящей. 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 costume: в этом месте солнце пересекает границу миров, чтобы утром появиться на небе, а вечером вернуться в нижний мир.

Указанные два височных кольца интересны еще и тем, что профильное изображение ящера на них несколько не соответствует верхневолжской иконографии, но зато находит сходство с северными, а также с северо-западными и

северо-восточными образцами. Лучшим (кроме аналогичных колец) сравнением, пожалуй, может служить уже упоминавшееся новгородское писало XII века, а также рукоятки некоторых новгородских же деревянных ковшей. Объяснение мы находим в том, что данный тип височных колец был более распространен как раз в землях севернее Верхневолжского региона. В Плес же кольца могли попасть в результате широких торговых связей малого город; важно, что **семантически они не противоречили мифологическим представлениям населения** и оказались вполне совместимы с местным костюмом.

Ряд стилизаций изображения головы дракона в древностях малого города могут продолжить металлические предметы, которые принято считать **булавками** для закрепления пряжи на лопасти прялки. 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 прядильных булавок может объясняться тем, что, подобно школьным занятиям, прядение производилось в основном в зимнее время года. Плес в этом отношении вряд ли чем-то отличался от других городов, а булавок в нем найдено 8 экземпляров.

Знакомый волютообразный 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, может быть, в процессе мытья в бане; традиционную для мужчин того времени бороду требовалось только «подправлять», для чего вполне хватает, как известно, еженедельной процедуры.

Кроме того, в Плесе эсвидный знак встречен и на тыльных сторонах **ключей XII-XIII веков**, и на концах единственного пока найденного архаичного **калачевидного кресала**. Здесь же, как представляется, символ Велеса приоб-

ретаает несколько иное звучание. Кресало, как известно, используется для добычи огня и применяется в паре с кремнем. Кремень же семантически связан с небом, 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, выступает здесь уже в качестве демиурга**, и символическое его присутствие на предмете вновь вполне логично.

Образующейся таким образом **семантической паре** имеются сакральные фольклорные аналоги: перо и чернильница, нож и круг, стрела и кольцо.¹ 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 веке¹. Что же касается средневековья, то уместно вспомнить о том, что на щитках плесских нутряных замков домонгольской эпохи вполне отчетливо просматриваются солярные символы. А потому и знаки Велеса на одновременных ключах также вряд ли можно признать непонятными или неуместными: как и в гаданиях, они приобретают фаллическую (опять-таки, велесову) символику.

Безусловно, одной из наиболее интересных и редких находок, связанных с устойчивым культом Велеса в средневековом Плесе, может считаться **находка скульптурного изображения верхней (передней) части туловища ящера**, вырезанного 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.34). 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

¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938. С. 70.

средневековые свадебного ритуала опускания в воду «срамных уд», что, по мнению Б.А.Рыбакова, должно было стимулировать плодородие². Фигурка, таким образом, служила в контексте обряда фаллическим символом, а в средневековом Плесе, по археологическим свидетельствам, и обряд этот был известен, и фаллическая символика распространена³.

Наконец, в рассматриваемой категории провинциальных древностей отдельного рассмотрения заслуживает серия найденных в Плесе **звероподобных шумящих подвесок** - бронзовых, полых, отлитых по восковым моделям и имеющих наибольшее сходство с образцами подвесок VI группы XX типа по классификации А.Е. Рябинина⁴.

Еще за несколько лет до начала исследований в Плесе Е.А.Рябинин предположил, что изделия этой классификации концентрируются в Колдомо-Сунженском курганном регионе и, следовательно, где-то здесь, по всей видимости, они и изготавливались. В 1986 году был открыт домонгольский Плес - городской центр, который, безусловно, и должен был обслуживать упомянутую сельскую округу, в том числе и ювелирной продукцией. Последовавшие же за открытием раскопки в городе, как представляется, наилучшим образом конкретизировали решение вопроса, предоставив на сегодняшний день **три подобных изделия** и, кроме них, как неопровержимое доказательство, - **следы самого производства**: испорченную отливку подвески.

Так называемые «уточки-барашки», которых имел в виду Е.А. Рябинин и которые производились в Плесе, если разобраться с их семантическим оформлением, представляют собой не что иное как **фигуру плывущего водяного дракона**. Корпуса всех подвесок обрамлены идеограммой воды. Над водой вышашается голова и шея с обозначенной гривой (как на деревянных ковшах). Обращает на себя внимание то, как у одной из плесских фигурок-подвесок обо-

¹ Смирнов В.И. Народные гаданья в Костромском крае. Кострома, 1927. С. 48.

² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 36.

³ Травкин П.Н. Плесская каменная иконка-оберег // Проблемы изучения эпохи первобытности. Иваново. 1994. С. 87-90.

⁴ Рябинин А.Е. Зооморфные украшения Древней Руси X-XIV вв. // САИ. 1981.

значены кольцевидные уши: при развороте ан фас мы тотчас узнаем морду дракона с вышеупомянутых плесских гончарных клейм и писала (рис. 35).

На территории Верхнего Поволжья найдено множество зооморфных подвесок, в том числе **так называемые «коньки»** не с одной, а с двумя головами, что представляется естественным и для других обширных финских территорий. Достаточно привести в пример пермских ящеров, которые, по свидетельству Б.А. Рыбакова, также иногда изображались двухголовыми в связи с мифологическим сюжетом восхода и захода солнца. В то же время, например, фигурки двухголовых птиц, судя по данным Е.А. Рябининой и Л.А. Голубевой, среди шумящих подвесок встречаются крайне редко¹. 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 символами воды (хотя 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. Впрочем, это касается и одноглавых плоских «коньков», также являющихся, на наш взгляд, не чем иным как изображением «зверя-коркодила», то есть ящера; часть такого конька обнаружена в ритуальном комплекте одного из плесских раннесредневековых погребений.

Остается выяснить, почему же в плесских древностях божество Преисподней настолько часто (и, пожалуй, преимущественно) предстает именно в образе ящера, а не иного существа из приведенного А. Голаном перечня (медведь, волк, лев и т.д.)².

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. Здесь следует вспомнить

Вып. Е 1-60. Табл. XVIII-XXI.

¹ Там же; Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров // САИ. 1979. Вып. Е 1-59.

² Голан А. Миф и символ. С.188 и др.

известную формулу «бытие определяет сознание». Сама близость большой воды - будь то река Волга, Волхов (слова однокоренные) или озеро Ильмень – придавала образу жизни не только определенную хозяйственную, но и вполне ощутимую мировоззренческую специфику.

Вот интересный эпизод из былинного сборника Кирши Данилова, акцентированный фольклористом В.А. Смирновым. Отправляющегося в Новгород волжского купца Садко река Волга просит передать поклон 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».¹

В представленном сюжете фольклорист совершенно справедливо усматривает «некую» (а с учетом новых наработок, таким образом, вполне понятную) **сакральную связь**². 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 уже само упоминание в сборнике великой русской реки зачастую приобретает вполне ощутимое сакральное звучание. Как правило, Волгу сказители не называют просто так, походя, небрежно: они упоминают ее с уважением, величают: «славная Волга река», «матушка Волга», «матка Волга»³. Те же мотивы священной реки, а также жертвы воде, не менее отчетливо звучат и в народных песнях Верхнего Поволжья («Посеяли девки лен...»), «Из-за острова на стрежень...»), в заговорах и календарных обрядах.⁴

Разумеется, не только жители Плеса или Новгорода, но и в целом большинство русского средневекового населения должно было сохранять мифологический образ Хозяина вод, поскольку почти все поселения возникали на бере-

¹ Древние российские стихотворения. С. 181.

² Литературное краеведение. Иваново, 1991. С. 12.

³ Древние российские стихотворения. С. 74, 79-80.

⁴ Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990. С. 57 и др.

гах 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»¹.

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 популярен, но даже 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 бросался на язычников (врагов – П.Т.) как лев, неистовствовал, словно рысь, нес разрушения, как коркодил...»².

Сам термин и понятие «зверь-коркодил» (как 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», где последний изображен с характерной гривой по спине, драконьими передними лапами, но с лицом длиннобородого старика и нижней частью туловища волка (собаки? медведя?)³.

Нельзя не упомянуть, на наш взгляд, и одно современное странное и загадочное свидетельство, возможно, каким-то образом связанное с рассматриваемым мифологическим героем.

Летом 1991 года плесский рыболов-любитель Е.В. Гурьев видел в Волге

¹ Гарелин Я.П. Город Иваново-Вознесенск или бывшее село Иваново и Вознесенский посад (Владимирской губернии). Шуя, 1884. С. 58.

² Цит. по: Riasanovsky N. A History of Russia. New York, 1984. С.68 (перевод П. Т.)

³ Этнография восточных славян. М.,1987. Рис. 219.

необычное животное примерно четырехметровой длины, похожее на змею. Согласно описанию, «голова этого речного чудища больше похожа на поросычью 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»¹.

Приведенное описание, как видим, обнаруживает просто поразительное сходство со средневековыми изображениями «коркодила». То, что отдельные реликты некогда существовавшего, по всей видимости, животного, послужившего прототипом мифологического образа, могут сохраниться в природе и до сих пор, звучит парадоксально, но, тем не менее, **не может быть исключено**. Во-первых, оставивший описание существа плесский житель вряд ли где-нибудь подобное описание мог вычитать: он древней историей не интересовался и практически ничего вообще не читал (это известно доподлинно, поскольку мы с ним были знакомы). И во-вторых, неизвестное сегодня животное, которое в сознании наших предков напрямую увязывалось с божественным хозяином вод и служило его воплощением, существовало, судя по всему, еще относительно недавно: в XVI веке. Собранные на эту тему письменные данные представил Б.А.Рыбаков, который, между прочим, однажды заметил: «Современная зоология плохо помогает нам в поиске прообраза ящера»¹. Академик привел отрывок из записей 1 половины XVI века австрийского посланника Сигизмунда Герберштейна:

«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 псковская ле-

¹ Иванова Т. Чудовище в Волге // «Приволжская новь». Приволжск. 8 июня 1991 г.

топись:

«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»².

Щука. Для жителя побережья большой реки не может не быть близким хорошо известный по русским сказкам образ волшебной рыбы. В сборнике А.Н. Афанасьева мы находим сюжеты, с которых щука помогает герою **в обеспечении жизненных благ** («По щучьему велению»). «Рыба – золотое перо» обеспечивает царю продолжение рода, даруя царице **плодородие**. 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»)³.

Волшебная сказка, как известно, отражает мифологические воззрения народа, и от нее, в этом отношении, легко перебрасывается мостик к персонажам и сюжетам уже эпическим. В эпосе «Калевала» мы также находим сюжет, связанный с тем, что один из главных героев ловит щуку. Он получает такое задание – задание, как считается, из разряда невыполнимых, однако выполняет его, совершая подвиг.⁴

Главная же трудность заключается в том, что щука-«собака» водится «в Туонелы потоках темных, в глубоких водах Маны», то есть в потустороннем мире. Она опасна, обладает страшной демонической силой, и в борьбу с ней вступает небесный орел. Становится понятным, что происходит обычный для средневековой мифологии поединок Верха и Низа, и **щука, таким образом, выступает как символ Преисподней**, как образ хозяина подземно-подводного мира. Образ этот встречается и в древнерусском малом городе. Изображение щуки мы видим на двух вышеописанных плесских гравированных камнях. В общей композиции туловище рыбы сливается с символикой воды, опоясываю-

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 280.

² Цит. по: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 281.

³ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Л., 1983. С.281.

⁴ «Калевала». С.229-231.

щей замкнутое пространство «нашего» мира (мировое древо либо ромб как освоенное горизонтальное пространство), выступая, таким образом, в качестве символа мира **внешнего** (потустороннего). Аналогичная картина наблюдается и на ранее упоминавшемся камне из Старой Рязани. На скандинавских рунических камнях мы видим ту же композицию, вероятно, просто характерную для больших территорий финского мира и всего средневекового севера в целом; от полной уверенности в данном выводе нас отделяет только время, за которое, безусловно, в ходе прогрессирующих археологических исследований будут собраны новые вещественные источники.

Интересным нюансом во всех этих примерах представляется **непомерная длина** щучьего туловища. И здесь образ рыбы сопрягается с другим, связанным с ним семантически образом:

Змея. В финском эпосе такая взаимозаменяемость вполне допустима и наблюдается в сюжете путешествия в потусторонний мир земного героя. Герой оставил без внимания никчемного пастуха Похъёлы, и тот его убил с помощью змеи, используя ее в качестве копья («трости»)¹. 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...²

Важно заметить, что змея, как и щука-собака, **также обитает в подземной реке** и также смертельно опасна для жителей земли: она отправляет их

¹ Интересная ассоциация: архимандрит Авраамий в языческом чудском конце Ростова наносит 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.

² «Калевала». С. 167.

прямиком на тот свет. И здесь эпический герой-охотник ничем не отличается от эпического героя-князя, вещего Олега, которого также препроводила на тот свет змея. Мало того, известная исследовательница североевропейской культуры Е.А. Рыдзевская приводит и иные такого рода примеры: в норвежской саге об Орвар-Одде вещунья предсказала герою смерть от укуса змеи, которая выползла из черепа его коня, похожее – в сербской сказке о султани и его коне, в английских и немецких преданиях. Исследовательница заключает, что история с укусом змеи является не фактом, а лишь кочующим из мифа в миф сюжетом¹. И в «Калевале», отметим, последними словами пораженного Лемминкяйнена было сожаление о том, что он не знает заклинаний от змеиного **укуса**. Во всех случаях эпический герой умирает (не важно, по какой причине), и хозяин Преисподней препровождает его в царство мертвых, обернувшись змеей.

Приблизить описанные северо-западные и западные европейские средневековые реалии к нашему региону не представляет большого труда. Можно даже сразу привести более древние примеры, дабы не соблазниться мыслью о заимствовании традиции или искусственной привязке аналогий. Вспомним, что раннесредневековые маришцы в могилу с погребенным клали змейку-проводника, вырезанную из металлического листа. А в куда более древних сахтышских захоронениях, отделенных от средневековья тремя-четырьмя тысячами лет, те же змейки были костяными. Налицо, таким образом, **хронологически глубокая местная мифологическая традиция**, которая находит отражение и в культуре малого города. А восходит она, очевидно, к той единой протокультуре, которая объединяла население огромных территорий в эпоху палеолита, и, например, вместе с переселенцами попала в Америку, где и сохранилась у коренных народов. И в орнаментике индейцев часто фигурирует змея (или змей) как хозяйка (хозяин) подземного мира².

Здесь в один ряд с изображенной на плесских и рязанском гравированных камнях щукой-змеей встанут, например, **подвески-змеевики**, где головы змей

¹ Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. С. 186-191.

² (Bad Spring Under Earth). Martineau La Van. The Rocks Begin to Speak. Las Ve-

указывают обратную сторону как обозначение **Преисподней**. Судя по тому, что змеевики использовались как городским, так и сельским населением, общепринятая трактовка изображения на обратной стороне как головы Медузы Горгоны не представляется универсальной и вполне убедительной. Во-первых, не факт, что голова именно женская. Во-вторых, есть образцы, где среди змей вместо головы присутствует человеческая фигура, скорее не женская, а мужская и даже фаллическая. Есть и излишне христианизированные варианты, где в центре «змеиного гнезда» помещен лик Феодора Стратилата, «освобождающего христиан от беса» (читай: от Велеса)¹.

Понятно, что, во всяком случае, население древнерусской провинции вряд ли воспринимало тыльные изображения змеевиков в русле греческой мифологии, а значит, оно увязывало их с иным, более близким им персонажем. Нелишним будет, наверно, заметить в этой связи, что зачастую на змеевиках **вместо змеиных голов изображались головы драконьи** (с большими ушами и чем-то вроде бороды, чего нет ни у одной змеи), что уж никак не вяжется с Медузой Горгоной как таковой. А подпись на змеевике может и прямо указывать, что обратная его сторона рассматривается как «дно, то есть не что иное, как божественный Низ, мир Велеса, обозначенный его, Велеса, зооморфной символикой.

И в малых городах (Плес, Москва, Слободка, Ярополч и т.д.), и в столицах княжеств в ходе раскопок обнаружены многочисленные **браслеты**, концы которых оформлены в виде змеиной головы. Они могли быть и очень стилизованные, и вполне детализированные. Во втором случае может впечатлить и даже насторожить *многообразие* вариантов – если бы не тот факт, что все варианты имеют прямое отношение к одному семантическому ряду. Два, на наш взгляд, уникальных плесских примера наглядно демонстрируют **взаимозаменяемость змеи и змея-дракона**². Имеется в виду вариант стеклянного брасле-

gas, 1994. P. 28-29.

¹ Николаева Т.В. Змеевики с изображением Феодора Стратилата // «Слово о полку Игореве и его время. М., 1985. С. 350.

² Свободная заменяемость змеи и «змия»-дракона прослеживается даже в жити-

та, где место спайки двух концов оформлено в виде соединенных носами голов **гривастого водяного «коркодила»**. В Плесе найдены обломки двух таких изделий. Дракон угадывается также и на металлических (прежде всего цельнолитых) браслетах, древнерусских и финских, а на одном из экземпляров отчетливо просматривается даже голова льва¹.

Лев. Таковую трактовку, говоря об одной из ипостасей божества Подземно-подводного мира, 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 акцентировать свободную взаимосвязь 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 львом чрезвычайно популярного в народе «коркодила». 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 христианства (а ранее для греческой мифологии)². Львы появляются на стенах белокаменных соборов (Дмитровский собор г. Владимира). Видимо, под их лапы стилизованы нижние части полуколонн (как основания мирового столпа, дерева). Во всех случаях, очевидно, эти изображения несут старую, языческую смысловую нагрузку и ни коим образом не могут служить поводом для констатации активной смены русского

ях 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

¹ Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Табл. 46, 2.

² Голан А. Миф и символ. С. 198.

политеизма христианством.

Образ льва в малом городе Владимиро-Суздальской Руси, как свидетельствуют артефакты, утвердился, по сравнению со столичными городами, все-таки с некоторым запозданием, то есть уже не в домонгольскую эпоху. Домонгольские древности малых городов более архаичны. Внимание исследователей, и с первую очередь искусствоведов, могла бы, видимо, привлечь костяная поделка из слоя XIY-XV веков плесской крепости. Она представляет собой зоморфный наконечник воинского ремня, и, возможно, единственным аналогом ее на сегодняшний день является костяной же наконечник из Новгорода, более древний, по поводу которого, в свою очередь, А.В.Арциховский заметил, что он отдаленно похож на маски владими́ро-суздальских рельефов. Сходство с львиными мордами соборных декоров, безусловно, наблюдается. Но в этом отношении плесская «маска», в ее лаконичности, как представляется, более выразительна именно как львиная, тогда как в новгородской вполне угадывается тот же ящер анфас, да еще с акцентированной фаллической символикой; по мнению А.В.Арциховского, на этой новгородской поделке «гротескность изображения усилена всемерно»¹.

Остается добавить, что мотив льва или кошачьего хищника вообще в материалах провинциального города особенно ярко начинает проявляться в XV-XVI веках, когда здесь окончательно приживается христианство, переосмысленное на «народный лад», то есть по язычески. Один из примеров – наконечник ремня XV века из плесской крепости (рис.36). При этом, как свидетельствуют находки из той же плесской крепости, мода на подобные изобразительные мотивы достаточно отчетливо фиксируется в военно-административной среде.

Медведь. Еще один символ, обозначающий Нижний мир в вещественных памятниках малого города домонгольской Руси, причем медведь предстает одной из самых распространенных семантической фигур как для всего прото-

¹ Арциховский А.В. Раскопки на Славне в Новгороде // МИА. М.; Л., 1949. Вып. 11. Т. 1. С. 142.

финского и финского мира эпохи средневековья, так и для Руси и Центральной России вплоть до сего времени. Перечень примеров может быть очень внушительным. В церковной истории, например, хорошо известен сюжет приручения медведя Сергием Радонежским (подчинение язычества христианству) и известны (а в Верхнем Поволжье даже обычны) случаи изображения дьявола с медвежьей мордой¹. В русских, марийских и удмуртских сказках медведь предстает защитником всех лесных жителей, он сожительствует с женщинами и девушками - подобно сказочному Змею, Кощею или Водяному царю, он держит их в своем жилище, своем мире, не выпуская на волю. Медведь может появиться как из леса, так и из подводного мира («Царь-медведь»), он оказывает помощь людям, в том числе и бегущим с того света². В рассматриваемом нами контексте этот образ попадает и в классическую литературу: здесь нужно вспомнить сон Татьяны в поэме «Евгений Онегин», ее волшебное путешествие к суженому-ряженому в иной мир, где на границе миров ее встречает медведь³.

Как в волжско-финских, так и в русских древностях региона очень широкое распространение имели амулеты - знаки медведя. Среди них подвески из просверленных медвежьих клыков, неоднократно встреченные на селищах и в курганах Владимирского ополья, в археологических напластованиях Алабужского городища и на Холодной горе г. Плеса⁴. Не менее популярными были и подвески из медвежьих когтей, и, что свидетельствует об усилении популярности, в раннесредневековых русских древностях Верхневолжья в начале I тысячелетия н.э. появилась новая форма таких подвесок: уменьшенная металличе-

¹ Житие Сергия Радонежского. С. 313; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 57.

² Народные русские сказки. М., 1982; Сабитов С.С. Образ медведя в марийских и удмуртских сказках // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979. С. 119-120.

³ Пушкин А.С. Евгений Онегин // Пушкин А.С. Собрание сочинений в шести томах. М., 1969. Т. 4. С. 92-93.

⁴ Лапшин В.А. Население центрального района Ростово-Суздальской земли X-XIII вв. (по археологическим материалам). Автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1985. С. 11.

ская копия¹.

Если 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**, а потому трактовка выше приведенных нами изображений в качестве медвежьих также представляется нам вполне допустимой, не говоря уже о тех изображениях, которые могут **однозначно** рассматриваться как медвежьи. Среди последних, имеющих отношение к раннесредневековой провинции и приводимых И.И. Дубовым в его специальном исследовании, есть необходимость обратить внимание на подвеску из сельского Нармонского могильника. Ее отличает очень выразительная орнаментальная композиция, помещенная на туловище медведя и раскрывающая (в очередной раз) семантическую сущность образа. Изображение на подвеске представляет собой солнце, которое, однако, находится не в небе, а в Нижнем мире. Нижнюю границу обозначает прерывистый изгиб, который может трактоваться как гора с «дырой»-входом (обиталище божества Преисподней); 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 воды), ниже которого и находится солярный знак².

Таким же отчетливым символом Нижнего мира, его хозяином, медведь предстает и на **плесской** находке – на одном из вышеописанных гравированных камней. На лицевой стороне камня мы встречаем начертание картины мира, а на оборотной – голову медведя, видимо, в качестве знака «оборотной стороны» мира, Преисподней или «дна», как на змеевике³.

Такая избирательность в символике, связанной с культурой малого города, как представляется, весьма красноречива; в изобразительном ряде божества

¹ Леонтьев А.Е. Археология мери. М., 1996. Рис. 74, 18; Нефедов Ф.Д. Раскопки курганов в Костромской губ., произведенные летом 1895 и 1896 гг. // МАВГР. М., 1899. Т. 5, рис. 24.

² Дубов И.В. «И поклоняешься идолу камени...» Рис. 3.

³ Пилюгина Н.Б. Некоторые эстетические черты язычества // Археология и исто-

Низа отчетливо прослеживается **преобладание змея-дракона и медведя**, что восходит, судя по всему, к пракультурам охотничьих народов Евразии и Северной Америки. Исследование на эту тему провела Н.Н. Чеснокова, придя к выводу, что **«оба основных образа – «медведя» и «ящера», видимо, имеют единую семантическую природу»**¹. В изобилии встречаются искомые образы и в искусстве коренных американцев: так на Аляске мы находим и фигурки «залегшего» змея-медведя, и даже зооморфные резные острия, атрибутируемые в русских городских древностях как писала².

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 имеют **прочные документальные основания быть связанными с культурой именно малого города Древней Руси**, исключая, например, гипотетического волка (безусловно входящего в «русский перечень» в целом). И во-вторых, есть необходимость подчеркнуть, что, без исключения, все эти образы Велеса (а также те, что не нашли пока отражения в древностях раннесредневековых малых городов) фигурируют в ранних и поздних неклирических письменных памятниках как приносящие пользу, как добрые по отношению к человеку - при условии ответного к ним уважения. Велес древнерусских летописей обеспечивал жизненное благополучие и рассматривался в качестве дарителя богатств, охранителя скота. В образе водяника – «коркодила» он давал жителям побережья богатства рек и озер. Как хозяин лесных угодий, медведь, приносил удачу на охоте и при сборе грибов, ягод, меда диких пчел, охранял домашнее стадо при господствовавшем до недавнего времени лесном скотоводстве. С ним же связан древний финский культ бобра³, сказоч-

рия Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 41.

¹ Чеснокова Н.Н. Образ лежащего «зверя» в персском и сибирском зверином стиле I тысячелетия н.э. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 57-59.

² Crossroads of Continents: culture of Siberia and Alaska. Kingsport, 1988. P. 29, 59; Древний Новгород. С. 23.

³ Фехнер М.В. Предметы языческого культа // Ярославское Поволжье в X-XI вв.

ный и былинный образ помощника – волка и собаки. Даже проводница на тот свет – змея, судя по этнографическим материалам северных и некоторых центральных губерний, рассматривалась в качестве своеобразного дворового или домового духа, а ее убийство вело к несчастьям («со двора – быть беде, а во двор – к радости»)¹.

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, фигурирующая не только в археологических материалах, не только в провинциальных гаданиях на суженого-ряженого, свадебных ритуалах, но даже и в церковных ритуалах (пасхальный кулич и крашеные яйца). Уместно вспомнить здесь и «рыбу-золотое перо», приносящую плодородие, и щуку – охранительницу от болезней².

Велес, наконец, **принял образ святого Николы** в христианстве и передал ему все свои функции бога – «угодника», отвечающего за все «угодья» окружающего мира, что сделало, в свою очередь, Николу любимым в народе святым. Об этом еще в XVIII веке писал автор «Новой всеобщей архонтологии» Людвиг³. Это же отмечают 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 акцентировал традиционное восприятие его как заступника людей от всех бед⁴. Подобная христианизация хозяина Нижнего мира произошла и у многих других европейских народов (вспомним любимого, истинно народного на Западе Санта Клауса); она, безусловно, состоялась и в Новом свете, где сегодня, например, можно услышать фамильярное название дьявола: «Old Nick».

М., 1963. С. 87-88.

¹ Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 166.

² Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 62.

³ Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 1999. С. 147.

⁴ Порфиридов Н.Г. Древнерусская каменная пластика и ее сюжеты // СА. 1972. № 3. С. 200-207.

Магические функции Велеса, таким образом, пронизывают практически все стороны человеческой жизни, что находит отражение в огромной массе письменных и вещественных источников, подробный разбор которых, впрочем, выходит за рамки нашего исследования. **Становится понятным, почему даже в том сравнительно небольшом собранном на сегодняшний день объеме материалов, которые характеризуют духовный мир жителей малого города Древней Руси, впечатляющая доля источников оказывается связанной именно с культом бога Преисподней.**