

В. Л. КОМАРОВИЧ

Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв.¹

Язычество на Руси, никогда не располагавшее собственной письменностью, всегда держалось не догмой, а обычаем; обычай же для таких отдаленных эпох, как XII—XIII вв., легче всего уловим благодаря состоянию источников в области права, и в частности права княжеского.

Полон выразительности в этом смысле один летописный эпизод из числа посвященных Андрею Боголюбскому.

В период окончательного назревания того культурно-исторического кризиса, жертвой которого стал этот князь, у него произошло столкновение на юге с группой князей смоленских, Ростиславичей, о чем рассказывает Ипатьевская: «Того же лета Андрей, князь Суждальский, разгневаясь на Ростиславичи... исполнивсья высокоумья, разгордевсья вельми, надеяся плотной силе и множеством вой огородивсья, ражегся гневом и посла Михна мечьника, рек ему: едь к Ростиславичемь, рци ти им: не ходите в моей воли, ты же. Рюриче, поиди в Смоленск, к брату во свою отщину; а Давыдови рци: а ты поиди в Берладь, а в Руськой земли не велю ти быти; а Мьстиславу молви: в тебе стоять всё, а не велю ти в Руской земле быти». Но Мстислав, по отзыву летописца, «от уности навылк бяше не уполошится никого», и вот как поэтому реагировал он на высокомерный этот приказ: «повеле Андреева посла емьше постричи голову перед собою и бороду, рек ему: „иди же ко князю своему и рци ему: мы тя до сих мест акы отца имели по любви; аже еси с сякими речьми прислал, не акы к князю, но акы к подручнику и просту человеку, а что умыслил еси, а тое дей, а бог за всем“». «Андрей же то слышав от Михна, — продолжает летописец, — и бысть образ лица его попуснел; и возострися на рать». Вся выразительность этого эпизода для истории междукняжеских отношений не ускользнула уже от первого их исследователя, положившего его в основу той части своего очерка, которая говорит о периоде междукняжеской борьбы «не за волости отцовские и не за старшинство, но за старый порядок вещей, за старую Русь, за родовой быт, который хотят упразднить Юрьевичи».² Не упускали из виду выделенный нами эпизод и историки, весьма уж далекие от научных фикций «родовой теории» Соловьева. Никто, однако, не обратил до сих пор внимания на

¹ Автор настоящей работы В. Л. Комарович погиб в Ленинграде 17 февраля 1942 г. Работа В. Л. Комаровича содержит интересные наблюдения над пережитками культа рода и земли, прослеживаемыми по древнерусским литературным памятникам. Хотя некоторые положения В. Л. Комаровича устарели и не соответствуют современным представлениям об историческом развитии древней Руси, редакция ТОДРЛ считает полезным напечатание его работы с тем, чтобы сделать доступным для широкого круга исследователей тот большой материал, который был собран покойным автором.

² См.: С. М. Соловьев, История отношений между русскими князьями Рюрикова дома. М., 1847, стр. 223.

примененную в этом споре весьма примечательную обрядность: нанесение одним князем другому, в лице посла, особого оскорбления, коренившегося несомненно в обычае, потому что несмотря на всю мелочность казуса (с волосами и бородой) он проник все-таки в древнерусское законодательство: «А кто порветь бороду, — читаем в Правде Ярославичей, — а воньмет знамение, а вылезут людие, то 12 гривен продаже»; тут же рядом стоящая оговорка: «Аже без людии, а в поклепе, то нету продаже», — поясняет ту подробность нашего рассказа, согласно которой остричь мечника Михна Мстислав велит «перед собою», в своем присутствии, и, значит, сам выступает не только обидчиком, но и «видоком» нанесенной Андрею обиды, нарочито придав ей, таким образом, не только заведомость, но и гласность. И что эффект, на который все это было рассчитано, был достигнут, летописец тоже указать не забыл: при виде возвратившегося посла у Андрея «образ лица его попуснел», т. е. осунулся. Оскорбление, судя по всему, было тягчайшим. Оно и любопытно в этом смысле, как мерило того, чем было вызвано, — обиды, нанесенной Мстиславу словами Андрея: «не велю ти в Руской земли быти».

Такого рода приговоры междукняжеской юрисдикции известны из летописей и раньше: изгнан был Всеволодом Ярославичем племянник Олег (в 1078 г.); изгнаны были Мстиславом Владимировичем полоцкие князья (в 1140 г.); наконец, своих родных братьев, мачеху и племянников изгнал за несколько лет до распри с Ростиславичами и Андреем Боголюбский (1162 г.). Все эти однородные кары имеют, сверх того, ту общую черту, что все если и не были продиктованы прямо собственными интересами Византии (как это было, например, в отношении Олега), то по крайней мере осуществлялись всегда представителями как раз той княжеской ветви (Всеволода Ярославича), которая с Византией была связана родством и подражанием непосредственно. Заимствование указанной карательной меры (в отношении младших князей со стороны старших) из аналогичной практики императорской юрисдикции доказывается уже тем, что как в 1078 г., так равно и в 1140 и 1162 гг. место княжеской ссылки избиралось в пределах империи, а в одном случае — с Олегом — к тому же еще и на острове Родосе, точь-в-точь как в самой империи для опасных царствующему дому претендентов на власть: в такую, например, ссылку «во острова», согласно хронике Манассии (глава 175 русского хронографа), отосланы были Константином Багрянородным дети узурпатора Романа; при Михаиле Диогене — его предшественник на троне Роман (глава 187), при Михаиле Пафлагоняnine — его преемник Константин Мономах (глава 182), тот самый дед по матери нашего Владимира Мономаха, родство с которым этого князя как раз особенно и способствовало византинизации междукняжеских отношений. Кара эта в Византии в те века применялась настолько часто, что был выработан специальный термин «сотворить островены», согласно русскому переводу Манассии. Переданный Мстиславу Михном приказ Андрея: «не велю ти в Руской земли быти» — имел, таким образом, за собой столетнюю уж традицию и непосредственно вытекал все из того же стремления Андрея византизировать междукняжеские отношения, по образцу императорской супрематии. Этой-то традиции, а вовсе не личного только самодурству Андрея, Мстислав и противопоставил со всей решительностью свой посылный ответ, тоже облекши его не в форму личного непослушания, а опять-таки в традиционные формы народно-правового обряда. Как можно догадываться, в нормах народного, или обычного, права коренилось и негодование Мстислава на самый приказ Андрея — на его византийские претензии неограниченного властвования, — негодование, вполне разделяемое на этот раз и летописцем...

Чтобы выяснить, каковы же эти погранные Андреем нормы княжеского обычного права, взглянемся в ответ Мстислава: «мы тя до сих мест акы отца имели по любви; аже еси с сякими речыми прислал, не акы к князю, но акы к подручнику и просту человеку» и т. д. «Сякие речи» и есть приказ «в русской земле не быти»; он, как оказывается, несовместим, во-первых, с отцовством великого князя, а во-вторых с княжеским достоинством вообще. Этому последнему со всей резкостью противопоставляется то, что С. М. Соловьев называл подручничеством, понимая его как позднейшее подданство,³ а Н. М. Карамзин, с гораздо большим пониманием сути дела, — вассалитетом.⁴ Андрей, вводя византийские порядки, вместе с тем держал себя с остальными князьями как феодальный сюзерен. Необычность такого рода отношений, несмотря на столетнюю уже давность, со всей яркостью и проступает в гневной реплике Мстислава Ростиславича. Принадлежность к одному и тому же роду русских князей, хочет он сказать, уже сама по себе предполагает как нечто никому индивидуально неподсудное и в обычных условиях непрерываемое участие каждого родича в общем властвовании Русской землей; посягнуть на это право можно, с точки зрения Мстислава, лишь ценой полного разрыва родственных связей — значит, или предварительно извергнуть из рода того, кто потом только и мог быть изгнан (как, вероятно, предполагалось поступить с ослепителем Василька), или обречь такому извержению самого себя, если изгнание сильного слабого совершено по личному произволу. И применив, очевидно, второй из возможных случаев к Андрею, Мстислав это-то, конечно, и постарался выразить отсылкой к нему обратно его остриженного посла: так обесчестить можно было, должно быть, только того, чье бесчестие не задевало уже общей родовой чести и кого, следовательно, наносящий бесчестие своим родичем больше не считал. По крайней мере как раз в знак отказа в требуемой волхвами княжеской юрисдикции, — «нама предстати пред Святославом», — заявляли они, — Ян Вышатич, за сто лет до Мстислава, применил к ним то же, что этот последний к мечнику Михну: «Ян же повеле бити я и поторгати браде ею... проскепом». Русская земля и княжеский род, согласно обычно-правовому воззрению Мстислава, оказываются связанными неразрывно. Наблюдение не новое: из него и выросла в свое время «родовая теория», вся ошибочность которой начинается, однако, не здесь, а дальше, при попытке объяснить эту правовую основу междукняжеских отношений не из архаического обычая, а из современных им социальных фактов: господством на Руси якобы до XII в. включительно родо-племенных союзов, как преобладающей формы хозяйственного объединения.

Несостоятельность этой гипотезы теперь вне сомнений. Объяснения междукняжеским отношениям XI—XIII вв. надо, конечно, искать не в ней; обратит с этой целью внимание на обычное право, например на славянское семейное право, предлагал, вслед за Ф. И. Леонтовичем, А. Е. Пресняков (см. его «Княжое право в древней Руси». СПб., 1909). На невозможности же прямых приравнений «союза князей XI—XIII вв.» к тем или иным социальным формам тогдашней «действительной жизни» еще категоричней настаивал М. Дьяконов. «Но что же такое союз князей и его орган — княжеские съезды?», — спрашивал он. — «Действительные это факты или акты идеального сознания? Если союз признавался лишь

³ См.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. I. Изд. «Общественная польза», СПб., 6 г., стр. 506.

⁴ «Слово подручник в древнем русском языке знаменовало то же, что латинское *vassus*» [см.: Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. III (любое издание), прим. 18].

в принципе и весьма часто нарушался практикой, если съезды предполагают лишь участие всех князей, а действительность не знает ни одного такого съезда, то не следует ли отсюда заключить, что все это существовало не в действительной жизни, а в сознании современников? Это факты из истории общественного сознания, а не из истории учреждений». ⁵ Как раз к фактам общественного сознания — к двум противоборствовавшим в умах XII в. концепциям княжеской власти — привел и наш анализ типического бытового эпизода из летописи. Остается только типизировать его до конца.

Единство княжашего на Русской земле рода, в которое упирается скрепленный обрядом ответ Мстислава, для XII в. не в меньшей мере, так сказать, умозрительно, чем противоположная идея великокняжеской супрематии: в жизни той переходной эпохи ни тому, ни другому прямых соответствий нет. Есть зато большая историко-культурная перспективность, по крайней мере для идеи супрематии, этой квинтэссенции византизма, наркотическому воздействию которой подлежало еще впереди не одно столетие русской жизни. Но какова обратная перспективность вспять, в прошлое, у идеи земли и рода? Обычное право, к которому эта идея нас привела, в конце XII в. имело уже, несомненно, все признаки историко-культурного пережитка; даже в сводах XI—начала XII в. сходные отголоски обычно права, с типичным формализмом словесных формул, вроде, например: «а мне уже его (их) не кресити» при мнимом отказе от кровной мести Ольги (под 945 г.) и одинаково Ярослава (под 1015 г.) или «вверг еси ножь в ны» при обвинении родича в пролитии родной крови (под 1097 г. дважды и под 1100 г.) — носят на себе бесспорную печать древности. Тем больше оснований искать источник соответствующих правовых норм в язычестве.

Среди занесенных в летопись упоминаний князьями своего рода, отчины и дедины, есть, действительно, несколько таких случаев, когда прямо видно, что в основе соответствующих обычно — правовых представлений лежат представления религиозные — языческий культ Рода.

Еще Соловьеву бросилось в глаза то место в Лаврентьевской (под 1169 г.), где рассказывается, как сын Юрия Долгорукого, Михалко, в схватке с половцами чуть было не погиб, «но, — добавляет летописец, — бог отца его молитвою избави его от смерти». «Князь Юрий Долгорукий никогда, — замечает по этому поводу Соловьев, — не был причтен церковью к лику святых», ⁶ и, значит, его посмертная помощь сыну предполагает не церковный культ святых, а нечто иное. Ссылаясь тут же на древний обычай «считать всех умерших праведниками», да и самый рассказ приводя лишь как иллюстрацию из прошлого к радуничным поминальным обрядам, Соловьев не оставляет сомнений в том, как он понимает обращение Михалки за помощью к умершему отцу: как ту самую языческую «окличку» умерших предков, которая уцелела, с одной стороны, в фольклоре и отреченной письменности, а с другой — в церковно-дисциплинарных запретах и обличениях.

Древнерусская обличительная литература против язычества в лице двух старших памятников: «Слово некоего христолюбца» и «Слово о том, како погани суще языци кланялися идолом» — одинаково начинается, в оригинальной части своих приписок, с настойчиво повторенных несколько раз упоминаний о «Роде и Рожанице»: «Кое же суть идолослужители?», —

⁵ См.: М. Дьяконов. Очерки общественного и государственного строя древней Руси. Л., 1926, стр. 121—122.

⁶ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. I, стр. 78, прим. 5.

спрашивает автор. И отвечает: «То суть идолослужители, иже ставят трапезу рожаницям. . . иже молятся огневи под овином, вилам, Мокошьи, Симу, Рьглу, Перуну, Волосу скотью богу, Хорсу, Роду, Рожаницям и всем проклятым богом их. . . иже ставят лише кутья, ины трапезы законного обеда, иже нарецаются беззаконная трапеза, менимая Роду и Рожаницам в прогневание богу» («Слово некоего христоролюбца»); «Но и ноне по украинам сего не могут ся лишити, проклятого ставленья 2-ые тряпезы, нареченые роду рожаницам» («Слово о том, како погани суще языши»). Речь идет о внецерковных, «вторых» поминках по умершим предкам, сверх канонического поминания в храме с положенной при этом роздачей кутьи, «законного обеда». Где именно совершалась «беззаконная» вторая трапеза — уясняется из целого ряда обличительных и дисциплинарных памятников: местом для нее мог служить просто пир или нарочно для покойников вытопленная баня (с которой, кстати, связана в нашей летописи не только шутка над новгородцами апостола Андрея, но и космогония волхов), или, наконец, самое место погребения. О таких трапезах знал уже Кирик, автор древнейшего памятника русской церковно-дисциплинарной литературы. А их приурочение к местам погребения: к курганам, жальникам и позже к городским кладбищам — засвидетельствовано уже для глубокой древности драгоценным рассказом летописи о поминках Ольги по Игоре. «Пристройте», т. е. приготовьте, — говорит она через посла древлянам, — «меды многы. . . да поплачюся над гробом его», т. е. на месте погребения, и «створю тризну мужю моему». «Ольга же приде к гробу его и плакася по мужи своем», т. е. совершила обряд оплакивания: «и повеле людем съсуги могилу велику», т. е. насыпать над погребением холм; «и яко соспоша, повеле тризну творити», т. е., когда насыпали холм, стали совершать тризну — обрядовый бой; «по сем», т. е. по окончании тризны, «седоша пити» (Ипатьевская). Об обычае «мертвых кликать» на жальниках по погостам и ставить там трапезы упоминает Стоглав, говорят и наблюдавшие этот обычай иностранцы (Петрей, Олеарий). Словом, свидетельства о почитании Рода не оставляют сомнений в том, что этому культу принадлежало исключительное место в русском язычестве: ни той или иной областью, ни социальным слоем, как, скажем, культ Владимировых кумиров, этот культ, очевидно, не ограничивался, будучи повсеместным, исконным, общенародным.⁷ И в обрядовом своем выражении он поминками, конечно, не ограничивался; кроме смерти родоначальника, меньшим событием в жизни архаического рода — а затем и в пережившем его культе — были брак и родины. То и другое тоже несомненно весьма долго сохраняло отпечаток языческого обряда, на что немало есть указаний в тех же обличительных и дисциплинарных памятниках.

И при всем том культу Рода в древнерусском быту приписывался до сих пор сугубо частный, семейный только характер. Ограничиваясь по большей части догадками о возможной древности соответствующих фольклорных данных (радуничных окличек, причетей и т. п.) да перечнем соответствующих церковных обличений, исследователи об общественном значении этого культа даже не ставили и вопроса. Указание Соловьева на летопись до сих пор ничье внимание не привлекло. А между тем оно сбивает того, чтобы на нем остановиться. Дело в том, что отмеченный Соловьевым признак: полужыческая молитва к неканонизованному церковью предку — указанным местом летописи не ограничивается: вслед за приведенным эпизодом под 1169 г. помощь «дедней и отней молитвы»

⁷ Свод данных о нем см: Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I. Харьков, 1916, гл. VI.

тому же Михалке оговорена также под 1171 г.; затем «отца и деда его молитва и прадеда его» под 1176 г. помогает Михалке же в борьбе с Ростиславичами; под 1193 г. «деда и отца молитвою святою» избавляется от пожара князь двор Всеволода; под 1217 г. «молитва отца и дедня» водворяет мир между Всеволодовичами Константином и Юрием; под 1223 г. «молитвою отца своего Константина» (умершего в 1218 г.) спасается от гибели на Калке Василько Константинович; наконец, под 1294 г. «молитвою деднею и отнею» спасается от татар Михаил Тверской. Ни один из этих посмертных доброхотов своего потомства: ни Владимир Мономах, ни отец его Всеволод, ни Всеволод Большое Гнездо, ни сыновья его Константин и Ярослав — опять, как и Юрий Долгорукий, никогда канонизованы не были. И замечательно, что этот красноречивый след языческого культа Рода тянется на пространстве, ограниченном от конца XII до конца XIII в. через древнейший лишь текст Лаврентьевской летописи; в параллельном тексте более поздних сводов (Радзивиловского и Московского академического) имеем ряд не менее красноречивых поправок: в одном случае «отца его молитвою» исправлено на «святого отца», т. е. родителя заменил духовник (под 1169 г.); в другом случае (под 1193 г.) все упоминание родичей вообще выпущено. Дала, как видно, знать себя рука духовной цензуры. Проникновение в летопись полуязыческого культа княжеских родоначальников совпадает как раз с тем периодом, когда так обострены были разногласия относительно правовых основ княжеской власти, начиная с реформаторской деятельности Андрея.

Внецерковную молитву к умершему родичу, в последний раз засвидетельствованную летописью под 1294 г., нельзя не сопоставить с другими пережитками языческой старины в той же среде удельных князей XII—XIII вв.: во-первых, с обычаем давать новорожденному князю два имени и, во-вторых, с отличным от крещения обрядом постригов.

Двойные имена наших князей различаются летописью как «княжие» («русские», «мирские») и крестильные, например: «родися у него сын и нарекоша и в святем крещеньи дедне имя Михайло, а княже Ростислав, дедне же имя» (Ипатьевская под 1173 г.), это о сыне Рюрика Смоленского. Под 1177 г. аналогичное известие читается о сыне Игоря Святославича Новгород-Северского: «родился у Игоря сын, и нарекоша имя ему в крещении Андреян, а княжее Святослав» (Ипатьевская), т. е. «княжее» опять дедово; под 1192 г. «княжее имя» нарекает своему сыну Всеволод Суздальский и опять «деда своего имя» (Воладимир). Присущий, как видно, всем ветвям русского княжеского рода одинаково, явно не соблюдавшийся, однако, уже Андреем, обычай этот мог корениться опять только в языческих представлениях о нерасторжимом единстве живых и умерших родичей: недаром «княжее» имя так часто оказывается одновременно «дедним»; недаром, с другой стороны, и исчезают эти имена одновременно с внецерковной молитвой предку, в поколении сыновей Александра Невского, в конце XIII столетия.⁸

Было ли связано наречение «княжего» имени с постригами — неизвестно. Но та подробность, что «постриги» (упоминаемые в Лаврентьевской и Ипатьевской под 1192 г., только в Лаврентьевской под 1194, 1212 и 1302 гг.) сопровождалась посадением трехгодовалого князя из рук отца «на конь», говорит во всяком случае о внецерковном характере и этой обрядности. А в таком случае посвятельный характер самых постригов — острижения первых волос — не мог не предполагать нецер-

⁸ Позже единичные обладатели «княжих» имен встречаются лишь на юге да в Рязанской земле, чему были свои причины (см. ниже).

ковного же, языческого, адресата для приношения (как догадывался уже П. А. Лавровской); косвенно это подтверждается следующим обличительным текстом XVI в.: «Волови и еретицы и богомерскии бабы — кудесници и иная множайшая волшебствуют и с робят первые волосы стригут».⁹ Трудно не отождествить этот позднейший, уцелевший по «украинам»¹⁰ двоeverный обряд с княжескими постригами XII—XIII вв. Но что в приведенном тексте «первые волосы» предназначались Роду, видно из стоящего рядом упоминания всегда неразлучных с ним Рожаниц («а бабы каши варят на собрание рожаницам»). Замечательно, что в «Хоэфорах» Эсхила Орест на могилу отца приносит как раз то же самое:

В день первый юности волос своих
Я срезал прядь, в дар Инаху — вскормившему.
Вторая прядь — тебе, отец, поминный дар.¹¹

Наши княжеские постриги тоже восходят, следовательно, к языческому культу Родоначалника. Да и исчезают они из летописей почти одновременно с вторыми «княжими» именами и с внецерковной молитвой предку — в первое десятилетие XIV в.

На что мог опираться в своих принципиальных возражениях Андрею его непримиримый противник, Мстислав Ростиславич Храбрый, теперь должно быть ясно само собой: на эти самые унаследованные от старины пережитки языческого культа Рода. Двумя-тремя столетиями позже русский книжник будет знать, что подобные пережитки отыскиваются только «по украинам». Напротив, в XII в. на них основываются еще пока собственные традиции княжого властвования.

Как в владетельном праве князей, так и в «княжих» именах и молитвах, сакральная связь родства редко простирается дальше деда: отстаивал ли князь вотчинные свои права, он говорил сопернику-родичу: «одиного деда есмы внуцы, а колико тебе до него, толико и мне»; нужна ли была в трудных обстоятельствах особая помощь, опять-таки и ее подавала «дедня молитва»; связывало князя с дедом и носимое им «дедне имя». И до каких пределов конкретности эта связь простиралась — увидим ниже. На такой стадии застают княжеский культ Рода наши источники XII—XIII вв. Нельзя, однако, не поставить вопрос о более древней стадии княжеского родопочитания: указания на какие бы то ни было культурные пережитки до тех пор не могут быть вполне убедительны, пока пережиткам — «переживаниям» — не предпослан породивший их культурный феномен более ранней эпохи. Родопочитание, обезличенное в современном фольклоре до безыменного «доможила», домового — «пастена», было, конечно, в доисторическом прошлом и у менее видных родов, чем княжеский, необезличенным; и если и исторических князей — Рюриковичей, — в самом деле, объединял сравнительно так долго родовой культ, то он не мог первоначально тоже не быть культом родоначалника. Только в поисках такого родоначалника для князей Рюриковичей надо сразу же, конечно, отказаться от самого Рюрика: установленная А. А. Шахматовым искусственность, книжная нарочитость сравнительно поздно внесенной в летопись варяжско-новгородской генеалогии киевского княжеского дома, подтверждаемая как нельзя лучше совершенным

⁹ См.: А. Востоков. Описание рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, стр. 551—552; см. также: Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I, стр. 176.

¹⁰ Например у донских казаков (см.: М. А. Максимович. Собр. соч., т. III. Киев, 1880).

¹¹ См.: Древнегреческая драма. Перевод, вступ. статья и примечания А. И. Пиотровского. Госиздат, 1937, стр. 70.

отсутствием имени Рюрик среди «княжих» имен XI и первой половины XII в., безоговорочно исключает этого легендарного родоначальника из числа действительно возможных. Зато весь интерес подобных поисков сразу же переносится на грандиозную фигуру Олега, без имени которого, в противоположность Рюрику, не обходилось почти ни одно поколение Рюриковичей XI—XIII вв., и даже в XV в. не обошелся последний вообще носитель «княжих» имен, Олег Иванович Рязанский. Его историчность, при наличии договора 911 г., тоже вне сомнений. Исторична, с другой стороны, и княгиня Ольга: ее пребывание в Константинополе в 955 г. засвидетельствовано Багрянородным. И вот, если оставить пока в стороне не только Рюрика, но и возводимого к нему генеалогически Игоря, а все внимание сосредоточить на Олеге и Ольге, то не может не броситься в глаза сразу же поразительное во всех отношениях сходство этих двух княживших в Киеве первой половины X в. лиц: созданная Олегом племенная федерация с «матерью городов» в центре расширяется и внутренне организуется походами и «уставами» Ольги; одинаково независимы у обоих отношения с Византией: оба одинаково «хитры»; оба овеяны легендарным преданием со скандинавскими параллелями; оба носят, наконец, одно и то же имя: Ольга — форма женского рода от древней формы мужского, с глухим гласным: Ольг, Олег. Вспомним подобное же сходство имен — мужского и женского — в другом, почти одновременно возникшем княжеском центре — в Полоцке: имя Рогнежь — однокоренное с отцовским именем Рогволод. На «теснейшую родственную связь» Ольги с Олегом уже указывалось, например, В. А. Пархоменко.¹² Признать, действительно, Ольгу за дочь Олега не мешает хронология — крестившаяся в преклонном возрасте в 955 г. Ольга вполне годится в дочери заключившему в 911 г. с греками договор Олегу. Но если надо, в самом деле, признать Ольгу дочерью Олега, а его самого — подлинным родоначальником пошедших от нее киевских князей, то как, спрашивается, объяснить умолчание о столь простых и незабываемых, казалось бы, фактах, в нашей Начальной летописи? И зачем вместо них понадобилась ей хитросплетенная путаница с родством Олега и Рюрика, Игоря и Олега? Одним «норманизмом» летописца вопрос этот, как сразу видно, не разъясняется: в династы варяжского происхождения годился ведь и Олег, с гораздо меньшим притом насилием над фактами, чем полувывымышленный Рюрик. Но в том-то и дело, что руководящей тенденцией нашей летописи на всем протяжении XI в. было стремление если не обойти совсем, то по возможности снизить историческую роль Олега. В этом бесспорно убеждает сопоставление реконструированных А. А. Шахматовым летописных сводов: Древнейшего (1039 г.) и Начального (1095 г.) — с возникшей из них «Повестью временных лет».

Те три эпизода, из которых слагается общеизвестный рассказ летописи об Олеге: захват хитростью Киева, поход на Царьград и смерть от укрывшейся в конской голове змеи — были внесены в летопись, как выяснил А. А. Шахматов, далеко не сразу. Древнейший и Начальный своды из трех эпизодов знали только два первых. В Древнейшем своде Олег выступал в качестве самостоятельного князя, без всяких указаний на родство с Рюриком и Игорем, как завоеватель Киева, сам и севший там княжить; наконец, как покоритель Византии, возвратившийся после победы над нею в Киев, «несы злато и паволоки и вино и овсць и всяко узорочие». «И прозваша и (его) Олег веший, — говорит летописец, — бяху бо людие погани и невегласи». Укорительной этой сентенцией по

¹² См.: В. А. Пархоменко. Начало христианства Руси. Полтава, 1913, стр. 104.

адресу давших Олегу прозвище «невегласов» весь рассказ об Олеге в Древнейшем своде, как надо думать, и заканчивался.¹³ Следовавший далее рассказ про Игоря уже не упоминал Олега вовсе.

Укор «невегласам» вообще входил в одну из двух главных целей автора Древнейшего свода. Как установлено в другом месте, смысловой центр этого первого на Руси летописного памятника сосредоточивался на «речи философа» и ответном после крещения «исповедании веры» Владимира, причем самое крещение интересовало составителя Древнейшего свода во всяком случае не с фактической стороны, а исключительно лишь со стороны идейной. Не только в рассказе о крещении Владимира, но и на всем остальном протяжении этому памятнику, несомненно, присуща была одна и та же вероисповедная идея: превосходство крещеной Руси над Русью языческой, «новых людей христианских» над старыми «невегласами»; по принципу такого контраста и группировались в Древнейшем своде отдельные его эпизоды. Уже первый рассказ о Кие, Щеке, Хориве и сестре их Лыбеди, т. е. о киевских эпонимах, живых носителях топонимики племенного центра полян, в XI в. был, несомненно, в силу одной своей древности культовым преданием о почитавшихся полянами пращурах... Рассказ о племенных родоначальниках полян и заканчивался поэтому в Древнейшем своде полемическим выпадом против язычества: «бяху же погани, жруше озером и кладезем и рощением, яко же прочии погани». Далее сходное осудительное указание на язычество заканчивало или сопровождало собой: 1) предание об Олеге: «И прозваша и Олег веший; бяху бо людие погани и невегласи»; 2) рассказ о крещении Ольги: «и рече (Ольга) ему (патриарху): людие мои погани и сын мой»; 3) рассказ о варягах мучениках: «Бяху бо тогда человери невегласи и погани», и, наконец, 4) риторический плач дьявола над только что принявшим крещение Владимиром: «и се уже избюжен есмь от невегласа».

Итак, целый ряд эпизодов объединялся, вероятно, по отрицательному для летописца признаку отразившегося в них язычества. Тематически связаны были между собой и эпизоды противоположного рода. Рассказ об Олеге стоял, таким образом, в теснейшей связи с другими языческими эпизодами памятника, в частности с первым из них, о родопочитании у полян. Нравоучительная концовка в обоих эпизодах одинаковая: «бяху же погани» — о жертвах озерам, кладезям и рощениям, «и бяху людие погани и невегласи» — о присвоении Олегу прозвища «веший». То и другое, и жертвы, и прозвище, на взгляд составителя Древнейшего свода, было явлением одного порядка, одинаковым порождением ненавистного ему язычества. Этот бесспорный вывод из анализа текста сразу же лишает, между прочим, всякого вероятия гипотезу А. И. Лященко о дружинном происхождении Олегова прозвища, означавшего будто бы то же самое в переводе на русский, что и собственное его имя: Олг — Helgi — «светлый».¹⁴ При таком значении прозвища незачем было бы летописцу ссылаться на мрак язычества. Но что ссылка на язычество была тут, действительно, необходима, видно из документального

¹³ См.: В. Г. Ляскоронский. Киевский Вышгород в удельно-вечевое время. Киев, 1913. — Еще одна фраза, читающаяся (с позднейшим добавлением) в Комиссионном списке Новгородской летописи и относимая на этом основании А. А. Шахматовым тоже к составу Древнейшего Киевского свода: «Иде Олег Новгороду и оттуда за море, и уклону и змия в ногу и с того умре», исключающая, как видим, местное киевское предание о смерти и похоронах Олега в Киеве (см. о нем ниже). впервые могла появиться, конечно, только вне Киева, вероятно в Новгороде, и, следовательно, в Древнейшем Киевском своде, во всяком случае, не читалась.

¹⁴ См.: А. И. Лященко. Летописные сказания о смерти Олега Вещего. — ИОРЯС, т. XXIX, 1925, стр. 254—288.

материала прямых обличений язычества; в позднейшей практике древнерусского исповедника слово «вещий» имело почти столь же широкое распространение, как и «волхв» или «кудесник»; это были синонимы лишь с незначительными, неуловимыми теперь оттенками значений. «Есть ли за тобою шество, рекше ведание некоторое, иль чары?», — спрашивал духовник.¹⁵ А покаянный номоканон, т. е. сборник правил о церковнодисциплинарных взысканиях, говорил о «вещицах»: «Вещица аше покается, лет 9, поклон 500». Та же самая 9-летняя эпитимия, с пятьюстами поклонов на день, положена в том же сборнике «жене обавающей туждих своих», т. е. уличенной в наговорах чародейке. «Вещица», очевидно, и есть название такой чародейки. И подобно тому как женская форма «волховь» или «волхва» (из тех же памятников) предполагает однозначную, более распространенную в древности мужскую форму «волхв», так, конечно, и «вещица» в памятниках XV—XVII вв. предполагает однозначную древнюю форму «вещий». Прозвище Олега, данное ему «невегласами», говорило о сверхъестественной силе и знании этого князя-кудесника, им приписывая все то, что он сумел совершить: из летописного прозвища воссоздается, таким образом, в точности тот же облик, что из былин про Волха Всеславича. Если еще учесть, что этот признанный в народе кудесником князь был и на самом деле весьма крупной фигурой: победителем Византии и фактическим родоначальником княжеской династии, то в лаконизме рассказа о нем первого летописца нельзя будет не признать чисто вероисповедного антагонизма.

От древнейшей версии летописных рассказов об Олеге обращаясь к следующей, в Начальном своде 1095 г. (по Комиссионному списку Новгородской), не менее поражаемся и ее трактовкой этого, несомненно, крупного образа. Древнейший свод, при всем его лаконизме, по крайней мере не искажал фактов: князь Олег там и был выставлен князем, правда, без дальнейших уточнений, кем приходился ему преемник его Игорь, что, впрочем, и не входило в задачи нашего первого летописца вовсе: предки Ярослава, при котором Древнейший свод был составлен, автора свода интересовали не сами по себе, а лишь в отношении к прославляемой им новой вере. Составителю Начального свода, работавшему через пятьдесят с лишком лет после составления Древнейшего, интересы княжеского дома были несравненно ближе. Однако в отношении Олега это проявилось лишь отрицательно, в явном искажении уже внесенных в летопись фактов: введя впервые в литературный оборот династическую легенду о Рюрикe, составитель Начального свода с выдуманным родоначальником связал не Олега, а только Игоря: «По двою же лету умре Синеус и брат его Трувор, и прия власть един Рюрик, и нача владети един. И роди сын, и нарече имя ему Игорь. И возрастошу же ему Игорю, и бысть храбр и мудр. И бысть у него воевода, именов Олг».

Превратив князя Олега в безродного воеводу первого Рюриковича, перенеся даже на последнего христианизированную замену Ольгова прозвища, составитель Начального свода подверг с этой стороны переработке и весь дальнейший древнейший текст: речь к Аскольду произносит теперь не Олег, а Игорь; «устанавливает дани» опять-таки Игорь же (а не Олег)... Первым отметив «совершенную искусственность» этого построения, Шахматов не обошел вниманием и руководившие летописцем соображения: «Взаимные отношения Олега и Игоря, — говорит он, — не были, очевидно, определены источниками... Но отчего умолчанию источ-

¹⁵ См.: А. Д м а з о в. Тайная исповедь в православной церкви, т. III. Одесса, 1894, стр. 166.

ников он (летописец) не противопоставляет гипотезу: Рюрик родил Олега. Олег родил Игоря?»¹⁶ Ответ, даваемый Шахматовым, не подымаясь над уровнем сомнительных источниковедческих соображений летописца,¹⁷ ничего, к сожалению, не разъясняет. Вопрос, отчего из генеалогического ряда, вопреки заведомому факту княжения, устранен был в своде 1095 г. Олег, решается, конечно, только в свете общих тенденций этого свода. Написанный в самый разгар первой усобицы в потомстве Ярослава, этот памятник ни к чему так не был внимателен, как к обострившимся тогда донельзя противоречиям княжого права; обычно правовым нормам власти уже тогда противостояли первые попытки подражания императорской власти Византии: союз трех старших Ярославичей исключил из общего властвования младших; права этих последних коренились в известных уж нам представлениях родового единства. Летописец 1095 г. был во всяком случае не на их стороне. И что другое могло нанести этим представлениям более сильный удар, чем полное отрицание у их сторонников всякого родства с тем, кто был, как приходится предполагать, не только фактическим родоначальником русских князей, но и лицом, придавшим их родовому праву сакральный характер. Исключение Олега из княжеского родства было смело задуманной фикцией, рассчитанной на идеологический подрыв самой основы междоусобий — княжеского культа Рода.

За такое понимание произведенного в Начальном своде переосмысления исторической роли Олега говорит и третья из известных нам версий летописного рассказа о нем — версия Нестора. Она вопрос о родстве Олега с княжеским домом Киева решает заново, путем компромисса: династическую легенду о Рюрике, отце Игоря, сохраняет, но возвращает и Олегу отнятое у него предшествующим сводом княжество. «Умершу Рюрикови, предать княжение свое Ольгови, от рода ему сущю, вдав ему сын свои на руде Игоря; бе бо детеск вельми». Так поступить Нестор вынужден был, согласно разъяснению Шахматова, под давлением впервые им введенных в летопись договоров Руси с греками, первый из которых в княжеском полновластии Олега сомневаться не позволяет. Но что вопрос одним фактом княжения не ограничивался, а с неизбежностью касался и фактов княжеского родства, видно из первых же пояснительных слов Нестора: «от рода ему сущю», повторенных им и еще раз при описании захвата Киева («аз есмь роду княже»). Это была, конечно, уступка княжескому родовому преданию.

Самое главное, однако, отличие Несторовой редакции в другом. Только из нее узнаем мы, наконец, о существовании в XI—XII вв. близ Киева места погребения Олега, с приуроченной к нему легендой о смерти героя: «И плакашася по немь людие вси плачем великимь, и несше и, погребоша и на горе, яже глаголется Щекавица; есть же могила его и до сего дне, словеть могила Ольгова». Что Нестор тут, в самом деле, сообщает о хорошо всем тогдашним киевлянам известном факте, подтверждается теми местами позднейшей Киевской летописи, где Ольгова могила упоминается как всем известный топографический признак; так, под 1146 г., при описании борьбы Изяслава с черниговскими князьями, указывается, что «кияне особна стаща в (у) Ольгови могилы» (Ипатьевская); под 1150 г. у Ольговой же могилы съезжаются Владимир Галицкий с Юрием Долгоруким (там же); упоминается она и под 1151 г. при указании, как расположились вокруг Киева осадившие его князья; под

¹⁶ А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, стр. 316.

¹⁷ Там же, стр. 316—317.

1161 г. Ростислав Киевский, вызвав к себе Олега Черниговского, на его вопрос: «брате! где ми велиши стати?» — приказывает ему «у Ольгови стати могылы» (там же); наконец, под 1169 г. мимо Ольговой могилы, «Васильевским путем», вступает в Киев Мстислав Ростиславич (там же). Находилась ли эта могила действительно на нынешней Щекавице, или под Щековицей летопись понимает что-то другое (как полагал Н. Петров), или, наконец, приурочение к Щекавице Ольговой могилы под Киевом — результат позднейшей ошибки (как полагал автор другой специальной об этом работы, П. Г. Лебединцев)¹⁸ — все равно Ольгова могила близ Киева для киевлян XI—XII вв. была хорошо и точно известным местом. И тем не менее о существовании близ Киева этой могилы ни один из летописцев XI в. не проронил ни слова; а поводы для этого у них несомненно были. В своей историографической полемике с «невегласами» составитель Древнейшего свода вообще не раз касается их мест погребения, этих особенно, конечно, останавливавших на себе его внимание вещественных остатков язычества. Он не забыл, например, свой рассказ об Игоре скрепить упоминанием его могилы «у Искоростеня града в Деревех», сохранившейся, по его словам, «до сего дне»; такой же ссылкой на могилу Олега Святославича, «у града Вручая, иже есть и до сего дне», скреплен был в своде 1039 г. рассказ о сыновьях Святослава; были указаны, наконец, могилы Аскольда и Дира, соперников самого Олега. И только его собственная могила, просуществовавшая и после 1039 г. не одно, как видно, столетие, обойдена молчанием: прозвище «вещий» да глухая обмолвка о «невегласах» заслоняет от нас в Древнейшем своде все остальное из посмертной памяти Олега в народном предании, богатство которого до сих пор, однако, распознается сквозь позднейшие слои былин о Волхе, Вольге и Илье Муромце. Умолчание, явно рассчитанное на забвение, окружает смерть и могилу Олега также в своде 1095 г. Молчание нарушает только свод 1113 г., первая редакция «Повести временных лет». Создается впечатление об отмене только к этому времени какой-то нерегламентированной цензуры — церковной цензуры XI в. — на все языческое. На эту мысль наводит и контекст Несторова рассказа. Упоминанию могилы на Щекавице, которая «есть и до сего дне», Нестор предпослал свой знаменитый рассказ о волхве, предсказавшем Олегу смерть. И что бы ни лежало в его основе — скандинавская ли сага или местный киевский культовой миф — несомненно одно: в летопись рассказ включен с присущим вообще Нестору литературным умением всему придавать свой собственный отпечаток средневекового аскетического умозрения.

С этой стороны рассказ о волхве и Олеге под 912 г. нельзя не сопоставить с другими рассказами Несторовой летописи о волхвах. Таковыми надо признать: эпизод о белозерских волхвах, переданный Нестору Яном Вышатичем, и эпизод о новгородском волхве при князе Глебе; оба эпизода объединены под 1071 г. в виде распространительной вставки к более раннему рассказу (Начального свода) о волхве в Киеве. У обоих эпизодов есть одна роднящая их черта — стремление опровергнуть народную веру в присущий якобы волхвам дар высшего знания и ясновидения; этот дар они самоуверенно приписывают себе сами и при встрече с Яном и при встрече с Глебом; «ве веде, — говорят два белозерских волхва, — како есть человек сотворен»; «проведе вся», — утверждает о себе и волхв новгородский; темой обоих эпизодов служит поэтому по

¹⁸ П. Г. Лебединцев. Какая местность в древности называлась Олегаевой могилкой. — Чтения в историческом обществе Нестора летописца, кн. I. Киев, 1879, стр. 22—27.

возможности наглядное опровержение этой языческой веры в вещую силу кудесника. На постепенном отказе самих волхвов от приписываемого им ясновиденья, не без оттенка иронии со стороны автора, построен весь эпизод в Белоозере: повешенные в заключении на дубе и съеденные медведем трупы волхвов расцениваются летописцем как наглядное до смешного опровержение их «ведения»: «И тако погыбнуста наущением бесовским инем ведуща и гадаюша, а своя пагубы не ведуще», — замечает он в виде вывода, дважды употребив однокоренное с Олеговым прозвищем слово «ведать». Опровержению подвергнуто, таким образом, то самое «вещество рекше ведение некоторое», о котором позже спрашивал двоюверца духовник и которое раньше приписали «невегласы» Олегу.

Столь же близок к прозвищу Олега по своим претензиям новгородский волхв, разоблаченный Глебом. «„То веси ли“, — спрашивает волхва князь Глеб, — что утро хошь быти, что ли до вечера? Он же рече: „проведе вся“. И рече Глеб: „то веси ли, что ти хошет днесь быти?“». Он же рече: „чюдеса велика сотворю“». Наглядным опять-таки опровержением этому, тоже с характерным для Нестора оттенком иронии, сейчас же затем и выставлена расправа над ошибшимся предсказателем его совопросника: «Глеб же вынем топор растя и, и паде мертв, и людие разидошася».

И вот, если сопоставить с обоими эпизодами 1071 г. рассказ о смерти Олега, он сразу же обнаружит свое идейно-композиционное с ними сходство. Правда, на этот раз предсказание волхва сбылось; но ошибся тот, кто над предсказанием прежде времени посмеялся: «Олег же посмеялся и укори кудесника»; и вторично: «и слез с коня, посмеялся, река: от сего ли лба смерть мне взяти?». Но не заставившая себя ждать смерть точь-в-точь также иронизирует над самим Олегом, как удар топора или медведи над волхвами 1071 г. И если там Нестор иронизирует над ошибкой «всеведцев», то, конечно, еще в большей мере над неведением того, кто слыл «вещим» даже в потомстве, иронизирует Нестор здесь. Первому упоминанию в летописи Ольговой могилы предпослан, таким образом, мастерской памфлет на то самое свойство похороненного в ней героя, которое издревле приписывало ему народное прозвище.

Не менее жгучий отпечаток антиязыческой пропаганды лежит и на послесловии к рассказу. Оно, как давно установлено, извлечено Нестором из Хроники Георгия Амартола и говорит о знаменитом в древности кудеснике Аполлонии Тианине. Никто, однако, из исследователей пока не отметил, до какой степени эта выборка из чужой хроники тесно примыкает по смыслу к предшествующему рассказу об Олеге. Уже первое из «бессовских чудес» Аполлония, прямо названного с первых же слов, вопреки источнику, «некий волхв»,¹⁹ непосредственно связано с участью, постигшей Олега: явившись в Византию, Аполлоний отогнал «множество зми и скорпия из града, яко не врежатися человеком от них». Ср. выше об Ольге: «уклону и (его) в ногу. И с того разболеся». Сходно с первым и второе «чудо» — заклинание комаров; и подобно тому как после чудесной смерти Олега и описания его похорон упомянута могила, тоже и отрывок из Амартола от прижизненных чудес Аполлония переходит к посмертным. «И не только бо за живота его така и таковая сотвориша бесове его ради, но и по смерти его пребывающе у гроба его знаменна творяху во имя его на прельщение окаянным человеком... крадомым на таковаа от дьявола». При таком параллелизме оригинального рассказа

¹⁹ Ср. статью А. А. Шахматова «Повесть временных лет и ее источники» (ТОДРА, т. IV. Л., 1940, стр. 50—52).

Нестора и присоединенного к нему тем же Нестором дополнения Амартола позволительно, думается, то, что не договорено в первом, попытаться извлечь из второго. Какая-то недоговоренность в сообщении Нестора о могиле Олега бесспорна: глагол «слыть», примененный тут к ней («словеть могила Ольгова»), означал ведь не просто «именуется», «носит название», как например тут же рядом употребленное Нестором «глаголется» («на горе, яже глаголется Щекавица»), а нечто большее: «славится», т. е. намекает, следовательно, на что-то сверх одного названия. И вот, не решаясь на большее, чем только намек, Нестор в виде пояснения и добавляет к нему из Амартола про Аполлония, у гроба которого тоже после смерти творились знамения «на прельщение окаанным человеком». Подобными же «знамениями» в Киеве во времена Нестора, как можно отсюда заключить, славилась могила Олега. Только это и хотел, видимо, сказать Нестор своим заимствованием из Амартола. Могила на Щекавице во времена Нестора продолжала оставаться средоточием культа Рода, с периодическими пирами — поминками, тризнами — боями и «плачами». Таков тот вывод, который можно сделать из наших сопоставлений.

Древнерусское языческое родопочитание доисторическим родоначальником Кием не ограничивалось; в обновленном виде тот же культ возродился снова, в историческое уже время, над могилой Олега, основателя Киевского государства и родоначальника княжеской династии, которому, в частности, в качестве княжеского родоначальника не могла не принадлежать и какая-то роль в выработке княжеского права, чему подтверждением может служить, как увидим, та же могила.

Это немаловажное культурно-историческое явление выпадало пока что из поля зрения русских историков; оттого-то многое в русском историческом прошлом и оставалось неясным. Почему, например, древнерусский книжник всякий раз, как заходила речь о язычестве, неукоснительно излагал один и тот же вовсе, однако, не единственный и в те времена взгляд на языческих богов как на обожествленных предков? Евгемеризмом его греческие источники во всяком случае не ограничивались. Тем не менее собственный выбор русского книжника почти ограничивался только теорией евгемера. Вопрос сразу же, однако, становится ясен, если учесть, что дело тут не в теории самой по себе, а в особой ее приложимости к наиболее живучим проявлениям собственного язычества Руси. Необъясним был и пресловутый черед «лествичного восхождения» князей на киевский стол, явно имитирующий отношения старшинства при родовом строе, не выводимый, однако, из этого последнего непосредственно ввиду столь же явной его изжитости в XI—XII вв. Но в качестве сакрально-культового пережитка того же самого родового строя и эта загадка русской историографии разрешается просто.

Субъектом владельного права русских князей был весь княжеский род, не потому что он сам сохранял до XI—XII вв. включительно архаическую структуру неделинного рода, а в силу только опиравшегося на языческий культ обычая: не обособленный от других властелин-вотчинник, а совладелец в общем владении, русский князь долго — дольше чем феодалы на Западе — не находил правовой и экономической опоры своим вотчинным притязаниям именно в силу тяготевших над ним пережитков язычества.

И тяготели они в сознании той эпохи не только над субъектом, но и над объектом княжого права: подобно роду неделима была, по крайней мере в идее, земля.

Культ земли, как и Рода, в русском язычестве был одним из основоположных. Он, впрочем, признается основоположным вообще в любой на-

родной религии (Volksreligion), как красноречиво свидетельствует обширный сравнительно-исторический материал, собранный в книге Альбрехта Дитриха (Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion von Albrecht Dieterich. Dritte erweiterte Auflage besorgt von Eugen Fehrle. Verlag V. G. Teubner. Leipzig—Berlin, 1925). Появившаяся первым изданием в 1905 г., книга эта осталась, к сожалению, неизвестной ни Е. В. Аничкову, ни Н. М. Гальковскому, авторам двух наиболее солидных обзоров древнерусских языческих верований.²⁰ Ее знал, правда, и руководствовался ею проф. С. Смирнов, давший в приложении к своему исследованию «Древнерусский духовник» [ЧОИДР, 1913, кн. 2 (249), разд. III, стр. I—VIII, 1—290] особый очерк — «Исповедь земле», где с большой тщательностью и полнотой впервые собрал недостающий книге Дитриха русский материал. Однако этот материал оставлен Смирновым без всякой интерпретации, что, впрочем, в его задачи не входило. Удивительно невнимание к труду Смирнова со стороны В. Мансикки, автора последнего из наличных сейчас в науке источниковедческих обзоров русского язычества в целом.²¹ Собранные Смирновым данные по своему разнообразию и богатству оставляют далеко позади все то из пережитков хронического культа, что мог отыскать Дитрих на Западе. Но выдвигая, с другой стороны, этот культ как архаическую первооснову не только отдельных олимпийских культов, а чуть ли не эллинизма вообще, Дитрих, сам не зная того, пред лицом неизвестного ему русского материала, поставил на очередь ответственнейшую проблему доисторических культурных связей русского средневековья с античностью в ее архаических первоистоках.

Культ земли-матери явственно проступает уже в летописном «Исповедании веры» Владимира, читавшемся не только в «Повести временных лет», но и в Начальном своде (1095 г.). Уже здесь, как надо думать, к более древнему обличению против латинян летописец добавил: «Паки же и землю глаголють матерью... Да аще им есть земля матери, то отец им есть небо».²² В прямом соответствии этому, на заре русской письменности занесенному в летопись верованию стоит издавна глубоко освоенное русским фольклором — былинами, сказкой, заговорами, обрядом, песней — наименование земли «матерью-сырой землей»: по верному разъяснению еще А. Н. Афанасьева, эпитет «мать-сыра» предусматривает как раз тот брак земли с небом, про который знал уже летописец и который в античном культе опознавался по одинаковому признаку увлажненности — оплодотворенности. Мифологема о небе, вступающем в соитие с всеобщей матерью-землею Παμμήτωρ γῆ и оплодотворяющем ее через дождь или метеориты, лежит в основе, как показал Дитрих, Геогонии Гезиода и «Орестей» Эсхила, гимнов Пиндара и отдельных фрагментов Эврипида, множества уцелевших надписей, схолий и позднейших косвенных свидетельств историков, ораторов и поэтов. Но та же мифологема, несомненно, присутствовала в русском народном сознании эпохи язычества.

Наши источники вторят прежде всего, с поразительной иногда близостью, античному воззрению на брак, деторождение и смерть, как на яв-

²⁰ См.: Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914; Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I.

²¹ V. J. Mansikka. Die Religion der Ostslaven, I. Quellen. — С. F. F. Communications, № 43, Helsinki, 1922.

²² О русском происхождении этой приписки к переводному тексту «Исповедания» см.: А. Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875, стр. 17; А. Павлов. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян, СПб., 1878, стр. 17.

ления не только схожие, но в полном смысле тождественные соответствующим проявлениям земной стихии. «Тому, что сев и жатва с зачатием и рождением человека были рассматриваемы, если можно так выразиться, совместно (*inlins*), аттическая религия дает разительнейшие (*markantesten*) свидетельства», — говорит Дитрих. «До какой степени непосредственно живы были, на почве древнейшего народного мышления, параллелизм и даже тождество (*Identität*) сева и зачатия, убедительнейшим образом свидетельствует язык: *σπείρειν* означает то и другое, в смысле «зачинать» особенно часто у древнеаттических авторов; *ἄρβω* — «пахать» означает то и другое в аттической трагедии: *ἄροτος* «стало постоянным выражением в аттическом праве, при заключении брачных договоров...».²³ «Ты, небо-отец, ты, земля-мать», — говорится и в русском народном заговоре;²⁴ и говорится не случайно, потому что вот какой в отношении земли существовал, например, запрет «для мужей и отроков» даже в церковной практике: «Грех есть легше на чреви на земли, опитемии 12 дней, поклон 60 на день»; это — грех потому, что земля и мать одно и то же: «Аше отцу или матери лаял», — читаем в другом запрете, — или бил или, на земле лежа ниц, как на жене играл, 15 дни (епитимия)».²⁵ Ни о каком, как видно, «олицетворении», измышленном абстрактном уподоблении, и речи тут быть не может: земля для древнерусского народно-языческого сознания, как и для древнеэллинского, была доподлинной матерью, без всяких аллегорических натяжек, а с той, напротив, прямолинейностью наивнореалистического мировосприятия, в которой, как это ни трудно нам, людям XX в., мы должны, однако, отдать себе ясный отчет; иначе понять быт и нравы, в самом деле ведь регулировавшиеся такого рода запретами, невозможно; воззрение, отлившееся в процитированный «запрет», обладало в древнерусской жизни устойчивостью и диапазоном, не идущими в сравнение ни с чем другим. Об этом уж говорит одно его проникновение в нормы церковной дисциплины; от него не убереглась, значит, сама церковь, так строго осудившая эту «веру земле» на первых же страницах летописи.

Что касается хронологии самого культа, то есть ряд указаний на возникновение древнерусского почитания земли еще на доземледельческой стадии развития. Сообщенный С. Смирновым покаянный стих, произносимый при «обряде прощанья с землею», в числе провинностей упоминает и то, что кающаяся «рвала твою (земли) грудушку

Сохой острою, расплывчатой,
 Что не катом тея я укатывала,
 Не урядливым гребнем чесывала, —
 Рвала грудушку боронушкой тяжелою
 Со железным зубьем да рживьем.
 Прости, матушка, питомая!»

Это явный пережиток сакрального запрета на земледелие вообще. Отсутствие, с другой стороны, сколько-нибудь выразительных аналогий древнерусскому почитанию земли у славян западных — поляков и чехов — не оставляет уже сомнения в том, что культ этот надо возводить не к просто славянской общности, а к пережиткам местной, издавна гибридной причерноморской культуры и связывать с тем длительным взаимопроникновением малоазийских культов богини-матери и собственно

²³ Al. Dieterich. Mutter Erde. Ein Versuch..., стр. 47. (Перевод наш. — В. К.).

²⁴ См.: А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, М., 1869, стр. 788.

²⁵ См.: С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 273.

эллинского почитания земли, на которое указал Дитрих: существование того и другого в северочерноморских греческих городах — Ольвии, Херсонесе и Боспоре, а равно и у соседивших с ними тавров и скифов, не подлежит сомнению.²⁶ Социальный рефлекс доземледельческого уклада в древнерусском культе земли ведет, таким образом, скорее всего к пережиткам местной скифской и доскифской культуры. С этой стороны особый интерес представляют опять-таки наши волхвы.

То, что рассказывает о них летопись Несторовой и до-Несторовой редакции (под 1024, 1044, 1071 и 1091 гг.), справедливо оценивается (Аничковым и др.) как ряд однородных известий, идущих через весь XI в., о спорадических вспышках по местам языческой реакции, чему благоприятной почвой всякий раз служил недород и голод. Неясным остался, однако, вопрос о самом языке волхвов и их национальности: ни Е. Аничков, ни Гальковский не пошли простого указания на отсутствие упоминаний в связи с волхвами имен Владимировых богов, откуда заключили о сугубо народном, отличном от дружинно-княжеского, характера их язычества; а, с другой стороны, сходство космогонической сказки, изложенной от лица волхвов летописью (под 1071 г.), с аналогичным мордовским сказанием подсказывало простой, как казалось, ответ о финском происхождении самих волхвов; за него высказался А. Веселовский (Разыскания в области русских духовных стихов, вв. 1—6. СПб., 1879—1891), позже — Е. Аничков, Гальковский и др. Сразу же, однако, для такого решения вопроса обнаружились непреодолимые трудности: космогоническая сказка о Сатанале, кроме мордовской версии, имеет и южнославянскую (богомильскую), сходство с которой летописного рассказа никак не меньше, чем с мордовской, не говоря уж о гораздо большей вероятности югославянского влияния на летопись, чем мордовского. Не в пользу финского происхождения волхвов говорят и те летописные о них известия, где их влиянию поддаются не северные или северо-восточные области с издавна прочным финским населением (Новгород, Ростов и Суздаль), а западный Полоцк или даже сам Киев, где уж никаких следов финского населения ни теперь, ни в XI в. указать нельзя. На степной юг, скорее, чем на север, указывает и характерное вообще для наших волхвов гадание половецкого хана Боняка, как рассказано в летописи под 1097 г.: из искусной переклички с волхвами он узнал о предстоящей победе. Нуждается в оговорках и простонародность волхвов, поскольку летопись знает не только столкновения их с князьями, но и прямую их близость к княжескому семейному быту, что видно, например, из обстоятельств рождения Всеслава Полоцкого (см. ниже).

Неясность всех этих вопросов требует, как видно, прежде всего уяснение самого главного: отстаивавшихся волхвами их собственных верований. Под 1024 г. и вторично, подробнее, под 1071 г. изложен один и тот же жестокий и странный обряд ростовско-суздальских волхвов во время неурожая. В 1024 г., когда «во всей той стране» был «мятеж велик и голод», выступившие волхвы «избиваху старую чадь... глаголюще, яко си держат гобино (урожай)». Точь-в-точь то же повторилось в 1071 г.,

²⁶ Ср., например: 1) таврские погребания в каменных ящиках в скорченном положении [В. Н. Дьяков, Древняя Таврика до римской оккупации. — Вестник древней истории. М., 1939, № 3 (8), стр. 72—86 и разъяснения «daß es die Stellung des Embryo sei» у Дитриха (Al. Dieterich, Mutter Erde, стр. 27—28); 2) скифский «ульт Гистии—Табити и Земли—Апи у Геродота (кн. II, § 50; кн. IV, §§ 59, 127); 3) праздничество триада и рошу Кибелы близ Ольвии [В. Н. Гракков, Материалы по истории Скифии в греческих надписях Балканского полуострова и Малой Азии. — Вестник древней истории М., 1939, № 3 (8), стр. 265]; см. также статью «Таврическая богиня» в книге И. И. Толстого (Остров Белый и Таврика. Л., 1918).

только рассказ под этим годом добавляет несколько весьма ценных подробностей; то же говоря: мы знаем, «кто обилие держит», эти вторично восставшие теперь там волхвы, придя в погост, «туже нарицаста лучьшие жены, глаголюша, яко си жито держить, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя; она же в мечте прорезавша за плечима, вынимаста любо жито, либо рыбу или веверицю, и убивашета многы жены». Убийства коснулись, как видно, одних женщин, потому что держать «гобино», или «обилие», т. е. препятствовать урожаю (и добычливой ловле) могли, согласно воззрению волхвов, только женщины: «сестры, матери и жены». Урожайность земли, согласно руководившему волхвами воззрению, может быть отнята у нее женщинами; но посредством женщин не может быть возвращена ей. Перед нами, очевидно, один из тех обрядов магического оплодотворения земли, вроде поливания плуга — *ápoσtpov* — или укладывания новобрачных на поле (*Befruchtungszauber*), которые, как показал Дитрих, непосредственно связаны с культом земли, что в данном частном случае вполне подтверждается и соответствующим переживанием: вынимание «обилия» из женской спины сохранилось в мордовском фольклоре, но лишь с заменой надреза по телу перезыванием тесьмы, перекинутой через плечи и поддерживающей мешок с «обилием»; самое же принятие этого «обилия» от женщин приурочено к общественному жертвоприношению как раз матери-земле, Анге-Патяй.²⁷

Ближайшая причастность волхвов к культу земли дает себя знать и в остальных летописных о них известиях. При отмеченном уже выше отождествлении в основе этого культа породительных процессов и актов из жизни земли и из жизни человека естественно ожидать, что волхвам, наряду с «родовспомогательной» магией в отношении земли, знакома была и родовспомогательная магия в собственном смысле. Действительно, как раз о такой магии узнаем из известия под 1044 г. о рождении князя Всеслава: «В се же лето умре Брячислав, и Всеслав, сын его, седе на столе его, его же роди мати от волхвованья, матери бо родивши его, бысть ему язва на главе его, рекоша бо волсы матери его: „се язвено навяжи на нь, да носить е до живота своего“, еже носить Всеслав, — добавляет летописец-современник, — и до сего дне на собе; сего ради немилостив есть на кровопролитие» (Лаврентьевско-Ипатьевская). Волхвам приписывается, как видим, не только надетый на Всеслава при рождении науз, но и самое зачатие его матерью, что отразилось, с другой стороны, в былине о Волхе Всеславиче, где упомянутому летописью волшебному зачатию явно придан оттенок хтонический, как зачатию через прикосновение змея одного из фаллических символов как раз в хтонических культах древности.²⁸

По саду по зеленому ходила-гуляла,
Молода княжна Марфа Всеславьевна,
Она с камению скочила на лютова на змея,
Обвивается лютой змей около чобота-зелен сафьян.
Около чулочика шелкова
Хоботом бьет по белу стегну.
А в та поры княгиня понос понесла,
А понос понесла и дитя родила...
Подрожала сыра-земля.²⁹

Прямо о «змее» и о земле говорит еще одно летописное известие о волхве — под 1091 г.: «В се же лето Всеволоду ловы деюще зверинья

²⁷ См.: Полное собрание сочинений П. И. Мельникова (Андрея Печерского), т. VII. СПб., 1909, стр. 451—454.

²⁸ См.: Вячеслав Иванов. Дионис и Прадионисийство. Баку, 1923.

²⁹ См.: Сборник Кирши Данилова. СПб., 1901, стр. 16.

за Вышгородом, заметавшим тенета и кличаном кликнувшим, спаде превелик змий от небесе и ужасошася вси людье. В се же время земля стукну, яко мнози слышаша. В се же лето волхв явися Ростове, иже вскоре погыбе» (Лаврентьевско-Ипатьевская). Неуловимая на первый взгляд мысль, руководившая летописцем при подборе этих ничем, казалось бы, не связанных между собой известий, — они не раз затрудняли и исследователей — улавливается, однако, если весь их комплекс спроецировать на пережитки хтонических верований, где метеорам — «змеям» часто приписывалась роль небесного phallus'a,³⁰ а в самом их падении на землю видели, если можно так выразиться, космический половой акт. Вот что, например, приходилось оспаривать древнерусскому книжнику XV—XVI вв., при изложении библейского рассказа о сотворении человека богом: «то ти не Род, седя на воздухе мечеть на землю груди и в том рожаются дети».³¹ «Груды» здесь следует понимать как камни, т. е. как те же метеоры. Охотники князя Всеволода оказались, по мысли летописца, невольными свидетелями брачных тайн земли и неба. И в связь с этой случайно обнаруженной тайной явление волхва в Ростове поставлено летописцем, как видно, потому, что, подобно установителю культа земли в Африках, царю Ереффею, сыном земли признавался у нас не один Всеслав, но всякий волхв вообще. Их корпорацию может быть следует возводить к прямым пережиткам сходных жреческих корпораций при хтонических культах древности: к скифским енареям, к ольвиополитским корибантам. С последними волхвов сближает «вертимое плясание», упоминаемое не раз в старших обличительных памятниках; с первыми — гадание, в котором нельзя не признать широко распространенную в древности мантику земли, чему подтверждением может служить еще одно не рассмотренное пока известие летописи о волхвах, самое может быть любопытное. Появившийся в Киеве волхв «глаголаше, сице поведая людем: яко на пятое лето Днепру потещи вспять и землям преступати на ина места, яко стати греческы земли на Руской, а Русьской на Греческой и прочим землям изменитися»; «его же», добавляет летописец многозначительно, «невегласи послушаху». Касаясь непосредственно самой земли, этот оракул, при несомненном наличии тогда на Руси культа земли, только и мог, конечно исходить от особо посвященного в этот культ лица, каковым оказывается, — на этот раз, с особой наглядностью, опять-таки волхв.

Но особенно интересно это известие своей общественно-политической стороной. Что могло означать на темном языке оракула испугавшее киевлян перемещение земель русской и греческой? Конечно, только ту самую феодализацию Руси по византийскому образцу, которой, как мы видим, упорно сопротивлялась в XI—XII вв. наше народное язычество. В таком понимании оракула убеждает сопровождавшая его внешне-политическая ситуация. Читаящийся теперь под 1071 г., оракул волхва о землях читался первоначально, как доказано А. А. Шахматовым, под 1064 г.; т. е. предсказанье предваряло один из самых острых конфликтов междукняжеских отношений, когда союз трех старших Ярославичей — первый опыт византинизации княжеской власти — распался под первыми же ударами половцев и в противовес отреченным Ярославичам киевское вече «высекло из поруба» заключенного туда ими Всеслава, а затем торжественно поставило его «среди двора княжа», т. е. совершило переворот в пользу языческой старины: Всеслав этот тот самый, который родился от волхвованья,

³⁰ См.: Al. Dieterich. Mutter Erde, стр. 106.

³¹ Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. I, стр. 179.

не расставался с языческим наузом и сверх того, как повествует «Слово о полку Игореве», был оборотнем, т. е. был князь и волхв вместе, — поздний двойник Олега, недаром и слитый с ним в одно эпическое лицо былинной. Княжить ему, однако, в Киеве не пришлось: при приближении Изяслава с поляками он сам покидает киевлян, и они в полной уже растерянности взывают о помощи к Святославу и Всеволоду, угрожая в случае их отказа, как-раз тем самым, что предсказал им за 5 лет перед тем волхв: «аще ли не хочета, то нам неволя», говорят киевляне: «зажегше град свой, ступим в греческу землю». Оракул волхва и рожденный от волхвованья князь явно противостоят в этом конфликте киевлян с старшими Ярославичами греческим замашкам этих последних; угроза «неволей» «ступить» в греческую землю, т. е. пойти туда в рабство, означала, конечно, предел грекофильской политики Ярославичей.

За бурными событиями 1068—1069 гг. явственно проступают все те же две борющиеся в умах и нравах эпохи культурные силы: полунасильственное огречивание, т. е. бытовая сторона феодализации, и языческая самобытность. Только последняя на этот раз обнаруживается как культ Земли. И он, следовательно, как и культ Рода, вопреки большинству наших мифологов, был в ту эпоху не только уделом бытового или личного суеверия отдельных «невегласов», но и довольно грозной еще общественной силой. Причастность его, как и культа Рода, междукняжеским отношениям тоже, как видно, не подлежит сомнению. Оба культа тесно соприкасались в воззрении и переживании своих адептов. Обличение против верящих в рождение детей землей касается одновременно и их веры в Род. Другие обличения, менее определенно говорящие о Роде, неизменно называют, однако, с ним рядом рожаниц или, как читается в наиболее древних списках памятников, Рожаницу (в единственном числе). Так, «Слово о том, како погани суще языци кланялися идолом», говоря о Роде и Рожанице, последнюю, в ед. числе, прямо приравнивает Артемиде. В этой предшественнице позднейших «рожаниц», Артемиде—Рожанице позволительно поэтому, как кажется, признать все ту же мать-землю. «Род» и «Рожаница» наших обличительных памятников будут тогда в точности соответствовать столь же прочно сближенным в самой древнерусской жизни языческим культам Рода и Земли. А если просмотреть затем все те места летописи, где в уста отдельным князьям вложены более или менее устойчивые формулы их обычного права, то и здесь везде мы встретимся с теми же двумя понятиями и даже терминами: род и земля. В частности культ земли с княжеским владетельным правом связан уж был через древнерусское обычное право на землевладение вообще. Обратившая на себя в этом последнем внимании Павлова-Сильванского клятва землей обличается в качестве запретного пережитка язычества уже в том же «Слове како погани суще языци кланялися идолом» (XI в.): «Ов же, дерн воскрушь (выкроенный) на главе покладая, присягу творить». О долгом господстве этого обычая говорят и многочисленные его позднейшие пережитки, собранные Смирновым.³² Языческий культ земли явственно проступает и в некоторых уцелевших чертах собственно княжеского быта и властвованья. У Рюрика Смоленского родился, например, сын, — на пути из Новгорода, в городе Лучине; в крещеньи ему дали «дедне имя Михайло, а княже Ростислав, дедне же имя»; что означало присвоение дедного имени — мы уж отчасти знаем; но мало этого: там, где княгиню застали роды, «поставиша на том месте церковь святого Михаила, где ся родил». Почему непременно «на том месте», а не где-нибудь рядом, — что

³² См.: С. Смирнов. Древнерусский духовник, стр. 275.

было бы, разумеется, легче и проще, — выясняется опять-таки из международных данных о почитании матери-земли: как умирающих клали непременно на землю «ut extremum spiritum redderent terrae» в убеждении, что душа как раз там, где положен умирающий, возвратится в материнское земляное лоно, так ровно обратный переход к новорожденному души умершего предка, — чаще всего как раз деда, — из-под земли представляли себе возможным опять-таки только там, где состоялись роды.³³

В случайной обмолвке летописца драгоценной бытовою подробностью обнаруживается, как видим, и родопочитание и почитание земли одновременно, одно с другим в нерасторжимой связи. Земля читается вдвойне: и за то, что принимает умерших дедов, и за то, что обратно отдает души их новорожденным внукам; читается вдвойне и род этот, как теперь только выяснилось, переходящий из поколения в поколение предок, то возвращающийся в землю, то из нее же, с первым криком младенца, возникающий вновь для дальнейшей надземной жизни, как ἐπιχθόνιος в точном смысле этого слова, или, если угодно, как трава, дерево или злак. Видно наконец и то, до какой степени унаследованные от языческой старины воззрения близко соприкасались с сферой княжеского обычного права: нареки сыну оба дедные имени, ознаменовав место рожденья церковной постройкой, отец новорожденного, князь Рюрик, в заключение «дает ему Лучин город, в нем же родися»; т. е. перед нами один из бесчисленных примеров княжеского «ряда», счастливо отличающийся от остальных лишь наглядной очевидностью породивших его обстоятельств; но они, как видим, не мирятся ни с презумпцией вотчинной теории, ни с презумпцией теории «лествичного восхождения»: ни из той, ни из другой нельзя вывести право князя владеть городом в качестве «дедины» только потому, что он в нем родился; вывести такое право из языческого культа помогла счастливая случайность: минутная словоохотливость летописца. Но сколько подобных других обычно-правовых норм остаются не распознанными из-за досадного его лаконизма? . . . А в них-то и таится, как видно, разгадка той ужасающей беспорядочности владетельного права Рюриковичей, которую отметил, как известно, К. Маркс и которая достигла своего апогея только в XII в.

Сакрально-языческий «ряд» Рюрика Ростиславича занесен в летопись (Ипатьевскую) под 1173 г. Из далекого экскурса в область языческих древностей мы возвратились почти к исходной дате: эпизод с остриженным мечником рассказан в той же Ипатьевской под следующим, 1174 годом: да и действующие там и тут лица — ближайшие родичи: остригший Михна Мстислав Ростиславич Храбрый — родной брат Рюрика, сын того самого Ростислава — Михаила, именем которого был назван родившийся в Лучине «дедич». Рядом стоят, под следующими 1175—1177 гг. и ростовско-суздальские события, глухо расцененные летописцем тоже как конфликт «давних» невегласов с «новыми» христианами. В них теперь, действительно, не трудно уже признать очередное, лишь более напряженное чем прежде, столкновение тех же сил, что и в киевских событиях столетием раньше, при первых Ярославичах и Всеславе.

³³ Приведя ряд разительных такому воззрению примеров, Дитрих замечает: «Такая взаимосвязь (ребенка с душой предка) должна была иметь весьма глубокую почву в некогда очень конкретных воззрениях относительно посмертной жизни (Weiterleben) предков, если внуки, согласно древним обычаям столь многих народов, последовательно наделялись именем деда. . . В нашем языке даже слово внук (Enkel) в действительности означает не что иное, как „маленький дед“» (см.: Al. Dieterich. Mutter Erde, стр. 25).