

Дорогому Вячеславу
в Москву

сердечной дружбы от
постоянного жителя Москвы

А. Шостакович

ХРИСТИАНИЗАЦІЯ

ВАРВАРСКИХЪ НАРОДОВЪ ЕВРОПЫ.

ЧАСТИ I и II.

Even those, O son of Kunti! who being devotees of other divinities worship with faith, worship me only (but) irregularly.

Bhagavadgītā (Sacred books of the East. Edited by Max Müller Oxford 1882, v. VIII p. 81).

Whichever form (of deity) any worshipper wishes to worship with faith, to that form I render his faith steady. Possessed of that faith, he seeks to propitiate (the deity in) that (form), and obtains from it those beneficial things which he desires, (though they are) really given by me.

Bhagavadgītā (Ibid. p. 76).

19

20

13

Е. В. Аничковъ.

ЯЗЫЧЕСТВО

И

ДРЕВНЯЯ РУСЬ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія М. М. Стасюльвича. Вас. остр., 5 лин., 28.

1914.



4551

Государственная
БИБЛИОТЕКА
СССР
им. В. И. Ленина

76531-56



2007042981

Оглавленіе.

Введеніе.	СТРАН. VII—XXXVIII
-------------------	-----------------------

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Языческій бытъ и христіанскія поученія.

ГЛАВА I. Къ литературѣ вопроса	1
<i>Приложеніе:</i> Библиографія и сокращенія	16
ГЛАВА II. „Слово иѣкоего Христолюбца“	26
<i>Приложенія:</i>	
Таблица I. Пропуски и вставки	50
Таблица II. Главнѣйшія разночтенія	56
ГЛАВА III. „Слово о томъ, како первое погани суще язичи клявля- лися ідоломъ“	58
<i>Приложенія:</i>	
Таблица I. Пропуски и вставки	76
Таблица II. Разночтенія	79
ГЛАВА IV. Разборъ остальныхъ поученій, включенныхъ въ это из- слѣдованіе	81
ГЛАВА V. Два взгляда на язычество у древне-русскихъ книжниковъ.	105
ГЛАВА VI. Возникновеніе обоихъ основныхъ поученій.	127
<i>Экскурсъ.</i> Составъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Вожиныхъ“.	147
ГЛАВА VII. Пирь и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть первая).	155
ГЛАВА VIII. Пирь и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть вторая).	183
ГЛАВА IX. Пирь и игрища, какъ главный предметъ обличенія (Часть третья).	205

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

	СТРАН.
ГЛАВА X. Возникновеніе и источники вставокъ о древнихъ вѣрваніяхъ	227
<i>Приложеніе:</i> Таблица свѣдѣній о язычествѣ	247
ГЛАВА XI. Гибель кумировъ и перерожденіе волхвовъ, какъ первое послѣдствіе крещенія	256
ГЛАВА XII. Двоевѣріе Руси и народное язычество	286
ГЛАВА XIII. Боги Владимира по свидѣтельству Лѣтописи	308
ГЛАВА XIV. Боги въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ и новый взглядъ древнихъ книжниковъ на язычество	329
ГЛАВА XV. Многобожіе	342

ТЕКСТЫ.

Prolegomena	358
Объясненіе типографскихъ знаковъ	370
А. 1-ая редакція „Слова нѣкоего Христолюбца“	371
Окончательная редакція того же Слова	374
В. 1-ая редакція „Слова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ“	380
2-ая редакція того же Слова	382
Окончательная редакція того же Слова	384

ВВЕДЕНИЕ.

Исторія литературы въ самыхъ важныхъ проблемахъ, подлежащихъ ея разрѣшенію, все болѣе сближается съ исторіей религій. Это новый фактъ методологіи исторіи литературы.

Какъ только подъ вліяніемъ нѣмецкаго романтизма возникъ интересъ къ этому своеобразному роду поэзіи—народной словесности, немедленно развернулась передъ научнымъ сознаниемъ XIX в. совсѣмъ поглотившая народную словесность обширнѣйшая область изслѣдованій—фольклоръ. Признаніе того, что основы цивилизаціи коренятся вовсе не въ одной только рационалистически развивающейся литературѣ культурныхъ слоевъ населенія, а что живетъ, движется, сохраняетъ древнѣйшіе устои быта и первобытные образцы искусства какая-то завѣтная, притаившаяся въ селахъ и лесахъ всѣхъ медвѣжьихъ угловъ Европы народная традиція, изустная, имѣющая особое не всегда легко опредѣлимое отношеніе въ книжной, составляетъ одно изъ наиболѣе цѣнныхъ приобрѣтеній научнаго движенія XIX в. Фольклоръ, какъ новая область знанія, потребовалъ новыхъ приѣмовъ изслѣдованія. Въ фактахъ его нуждаются и историки права, и экономисты, и антропологи, и на всѣ ихъ разнообразные запросы старались отвѣтить фольклористы, собирая свой дробный и часто трудно-уловимый матеріалъ преданій и обычаевъ. Но фольклоръ выросъ изъ народной словесности, и отсюда именно словесники болѣе всего потрудились въ этой

области. Фольклоръ былъ признанъ частью филологіи. Его методы встаки разрабатывались примѣнительно къ методамъ филологовъ. Въ восточной Европѣ, преимущественно у славянъ, фольклоръ былъ введенъ въ преподаваніе словесности.

И вотъ весьма скоро обнаружилось, что какъ та область фольклора, которая интересуетъ экономистовъ и историковъ права, такъ еще въ большей степени народная поэзія, не могутъ быть подвергнуты систематическому и научному изученію иначе, какъ при свѣтѣ этой недавно возникшей особой исторической дисциплины—исторіи религій. Это первый этапъ методологическаго процесса, который мнѣ хочется установить.

Сначала думалось, что для объясненія всѣхъ фактовъ какъ фольклора, такъ и вообще религіознаго сознанія древнихъ европейскихъ народовъ достаточно изобрѣтенной когда-то филологами въ цѣляхъ пониманія античной поэзіи—миеологіи. Религія европейскихъ народовъ до принятія христіанства—миеологія, т.-е. поэтическое воззрѣніе на природу—говорили миеологи. А отсюда, поскольку фольклоръ содержитъ въ себѣ данныя древней вѣры,—эти данныя объясняла миеологія. Принципъ поэтическаго воззрѣнія на природу, какъ основы язычества индо-европейскихъ народовъ, еще очень недавно по повому развитъ Рихардомъ Мейеромъ въ его „Altgermanische Religionsgeschichte“ (Lpz. 1910). Въ популярной „Исторіи Религій“ Шантепи де ля Шоссе, переведенной на многіе европейскіе языки, (см. русск. пер. Спб. 1890) вѣра античныхъ народовъ и древнихъ германцевъ тоже разсматривается какъ миеологія, понимаемая въ смыслѣ поэтическаго воззрѣнія на природу. Миеолагамъ вторять и богословы, давнымъ давно привыкшіе смотрѣть на язычество, какъ на отклоненіе отъ исконной истинной вѣры въ сторону соблазна красотою природы, т.-е. выражаясь въ терминахъ стараго богословія, преклоненія передъ тварью выше Творца. Однако именно факты фольклора распатали миеологію, и меньше чѣмъ кому либо удалось спасти ее Рихарду Мейеру. Шаткость построеній миеологовъ слишкомъ очевидна. На ея мѣсто все болѣе ярко выступаетъ такая пестрая система вѣрованій, обрядовъ, культовъ и преданій, объединить которую можно только этимъ вполне объективнымъ, не предрѣшающимъ вы-

водовъ терминомъ религіозныя древности. Народная словесность зиждется на религіозныхъ древностяхъ. Какихъ?—это предстоитъ еще изслѣдовать. Часто самое понятіе изъчества приходится примѣнять къ нимъ съ величайшей осторожностью. Языческія ли религіозныя древности собрали намъ фольклористы, а научившись у нихъ, вычитываютъ и филологи изъ древнихъ памятниковъ, содержащихъ въ себѣ схожее съ записаннымъ изъ устъ народа? или тутъ уже сказалось вліяніе христіанства?—вопросовъ этихъ не разрѣшить этимъ одно время бывшимъ въ большемъ ходу терминомъ христіанская мѣологія. Религіозныя древности надо изучать, какъ таковыя, т.-е. при свѣтѣ методовъ и научныхъ пріобрѣтеній исторіи религій.

Получается такое странное положеніе вещей, когда историкъ литературы, поскольку онъ занятъ народной словесностью и близкими ей отраслями древней поэзіи, принужденъ работать надъ тѣми же задачами, преслѣдовать тѣ же самыя цѣли, примѣнять тѣ же методы, что и представитель богословія, ставшій историкомъ религій. И отдаваться такого рода работѣ законное право филологовъ. Не только не слѣдуетъ считать ее отступленіемъ отъ ихъ спеціальности, но безъ подобныхъ работъ едвали можетъ найти себѣ правильное русло вообще исторія поэзіи, какъ таковая, даже и помимо ея связи съ фольклоромъ.

Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ не расшатывается все болѣе тотъ взглядъ на поэзію, согласно которому происходя изъ игры ребенка или первобытнаго человѣка,—она лишь удовольствіе, особая радость цивилизаціи, составляющая какъ бы прекрасный надстрой надъ всѣмъ, что—работа, трудъ, полезное примѣненіе силъ, достиженіе или созданіе новыхъ благъ и цѣнностей? Мы отрѣшились, теоретизируя на протяженіи всего XIX в. по вопросамъ искусства, отъ завѣщеннаго намъ раціоналистами XVIII в. принципа подчиненія поэзіи утилитарнымъ цѣлямъ. Поэзія и все вообще искусство высвободились отъ всякихъ путъ и преградъ, налагаемыхъ на нихъ общественностью, моралью, требованіями какой бы то ни было полезности; поэзія отвергла всѣ обязательства, какія когда-то, нехотя или по охотѣ, она брала на себя. Но вышла изъ этой борьбы современная поэзія серіозной и напряженной,

отвергнувшей, какъ величайшее оскорбленіе себѣ, принципъ развлеченія или вообще удовольствія. Нѣтъ радостная и красочная, заносимая въ отдѣлъ удовольствій и развлеченій, потому что люди смѣшиваютъ праздничность съ праздною, поэзія признала себя труднѣйшей изъ всѣхъ работъ, серіознѣйшей изъ всѣхъ дѣятельностей, и что всего важнѣе, по слову великаго учителя жизни Льва Толстого „важной и нужной для жизни“. Другой учитель жизни нашего времени, Ницше, призналъ, что ритмъ, сущность поэзіи, дѣлаетъ человѣка почти всемогущимъ, тогда какъ безъ ритма онъ былъ лишь ничтожнымъ бѣлокуримъ животнымъ.

Историкамъ литературы открылась необходимость, превозмогая всѣ трудности, какія доставляетъ имъ твердо усвоенная ими филологическая метода, еще болѣе упорно вдумываться въ развертывающіеся передъ ними, выющіеся пестрой лентой, художественные образы. Нѣтъ, они не игра воображенія, не прикрасы и украшенія жизни. Нѣтъ, не только, какъ нѣкая придача, таится въ нихъ глубина и вѣчная мудрость. Безъ углубленной мудрости не должно быть и не можетъ быть вообще поэзіи. А на высшихъ ея стадіяхъ эти глубина и мудрость оказались именно религіозными, въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что и первобытное искусство, то, черезъ которое современная книжная поэзія роднится съ фольклоромъ,—въ основѣ своей уже несомнѣнно религіозно. Какъ медіевисту мнѣ представляется особенно показательнымъ то направленіе, какое приняло за послѣднее время изученіе средневѣковой поэзіи. Мы всегда знали о связи итальянскаго *dolce stil nuovo*, не говоря уже о твореніи Данте, съ запросами религіи и философіи наканунѣ эпохи возрожденія. Но думали ли мы еще недавно, что трубадуры, создатели поэзіи, названной ими „веселой наукой“, поэзіи „любви, радости и молодости“, могутъ быть поняты лишь въ связи со схолистикой, т.-е. въ сущности съ богословской мудростью, процвѣтавшей на горѣ св. Женеьевы и въ другихъ расадникахъ церковнаго просвѣщенія? А между тѣмъ на установленіе этой связи направлены въ настоящее время усилія историковъ литераторовъ. Если еще недавно твердое знаніе сравнительной грамматики романскихъ и германскихъ языковъ казалось обезпечивающимъ успѣшность въ занятіяхъ средне-

вѣковой поэзіей, то теперь этого уже мало; требуются совершенно другія знанія, и мы видимъ медіевистовъ вчитывающимися въ сочиненія по исторіи христіанскихъ догматовъ, въ латинскіе богословскіе трактаты отъ Альберта Великаго, Абельяра и Бернарда Клервосскаго до Томи Аквинскаго и Дунса Скотта.

* * *

Высказанныя тутъ мысли уже руководили мною, пока я работалъ надъ весенними пѣснями европейскихъ народовъ. Дальнѣйшія мои занятія, какъ по современной литературѣ, такъ и по исторіи эстетическихъ ученій укрѣпили ихъ. Мнѣ становилось все яснѣе, что исторія литературы, какъ ее понимаютъ ранніе и поздніе продолжатели свободомыслія XIX в.—ведетъ лишь къ внѣшнему, прагматическому изложенію литературныхъ событій, лишенному той внутренней и самой существенной связи, какая только и можетъ доставить звѣнья для эволюціонныхъ построеній.

Искусство долго разсматривалось, какъ выраженіе жизни. Только такъ. Оттого научная исторія литературы задалась выясненіемъ тѣхъ приемовъ и принциповъ, посредствомъ которыхъ достигаетъ искусство выразительности. За первоначальной филологической работой, устанавливающей своими особыми, свойственными ей приемами правильное чтеніе текстовъ, хронологическую точность, мѣсто возникновенія того или иного памятника, создавшую его культурную среду, если это возможно, то опредѣляющую и личность автора, начинается уже не только филологическая, а въ болѣе тѣсномъ смыслѣ историко-литературная работа. Лучше чѣмъ кто-либо ея путь намѣтилъ Ал-ндръ Н. Веселовскій въ своей „Исторической поэтикѣ“. Эта неоконченная работа, хотя она и вѣдается лишь съ болѣе древними періодами, въ сущности содержитъ въ себѣ всѣ необходимыя историко-литературныя указанія, хотя бы предметомъ его ближайшихъ интересовъ была современность и даже литература текущихъ дней. Поэтический родъ, сюжетъ, стиль, то пониманіе смысла искусства, въ которомъ воспитался поэтъ,—вотъ точная и, пожалуй, даже исчерпывающая схема, правильно поставленной историко-литературной работы. Таковы слагаемые, изъ которыхъ полу-

чается поэтическое произведение, и разсмотрѣніе этихъ сла- гаемыхъ въ исторической связи, т.-е. въ опредѣленной преем- ности—вотъ, что преслѣдуется до сихъ поръ, какъ главная и окончательная задача, вотъ—последнее слово методики исторіи литературы. Отдѣляетъ такое пониманіе задачъ исторіи литературы отъ прежняго, бывшаго въ ходу въ серединѣ XIX в., лишь осторожность, съ какой судятъ на основаніи поэзиі о самой жизни.

Да, поэзія есть выраженіе жизни, но это не значитъ, чтобы, ознакомившись съ какимъ либо памятникомъ художе- ственнаго творчества, легко и быстро можно было заключить, къ быту, къ руководившимъ идеямъ, нравамъ, принципамъ морали и т. п. той эпохи, къ какой относятся памятники. Историки литературы отмежевали свою область. Наши па- мятники требуютъ самостоятельнаго изученія, раньше чѣмъ возмется за нихъ историкъ учреждений или нравовъ. Всякое произведеніе художественнаго творчества есть фикція и только какъ фикція должно быть изучаемо. Оттого, хотя и продолжаютъ смотрѣть на искусство, какъ на выраженіе жизни, на первое мѣсто выдѣляются для историковъ лите- ратуры эти формальныя категоріи: поэтической родъ, сюжетъ, стиль и самое пониманіе задачъ искусства въ данное время. Эта послѣдняя категорія всего важнѣе. Мѣняются принципы творчества по мѣрѣ того, какъ мы переходимъ отъ сред- нихъ вѣковъ къ возрожденію и отъ классиковъ XVII и XVIII вв. къ романтизму. Но сохраняются роды поэзиі, и не- обходимо прослѣдить ихъ преемственность, чтобы не пре- увеличить вносимыхъ въ поэзію новшествъ. Складываются правда новые стили, но каждый даже самый фантастически новый стиль опредѣляется возрожденіемъ или воздѣйствіемъ какого либо древняго. А сюжеты, при всей своей зависи- мости отъ современнаго быта, опять таки настолько живутъ своей самостоятельной жизнью, что переходятъ отъ одного на- рода къ другому правильными приливами и отливами между- народныхъ воздѣйствій. Даже съ тѣхъ поръ какъ сюжетъ сталъ собственностью поэта, отчего его заимствованіе счи- тается либо нарушеніемъ чужихъ интересовъ, либо пока- зателемъ слабости, сообразно съ чѣмъ, какъ этого требуетъ преобладающій въ XIX в. принципъ реализма, къ поэтамъ

предъявляютъ требованіе непременно брать свои сюжеты непосредственно изъ жизни, все равно историкъ литературы необходимо должны бы тутъ примѣнять тотъ же методъ изученія сюжетовъ, что и для памятниковъ болѣе древней поры, потому что лишь кажутся новы реалистическіе сюжеты, на самомъ же дѣлѣ и они условны, т. е. традиціонны.

Итакъ, научная исторія литературы, признающая, что поэзія есть выраженіе жизни, какъ бы замкнулась за послѣднее время въ формально-критической работѣ. Только покончивъ съ нею, въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи, позволить себѣ научно-образованный историкъ литературы черезъ зеркало искусства разсматривать самое жизнь. Но и то. Дѣло ли историковъ литературы подобное пользованіе искусствомъ, какъ источникомъ знанія о прошломъ? Послѣ того какъ усвоена болѣе сложная методика исторіи литературы, можетъ быть, — тутъ ея предѣлъ? Ея дѣло какъ будто лишь въ подготовкѣ матеріала для историковъ учреждений, правовъ, экономическихъ отношеній? Ляшь, поскольку отъ первоначальной критической стадіи своей работы историкъ литературы перейдетъ къ высшей стадіи критики: къ эстетикѣ, можетъ онъ идти дальше, разрабатывая свой предметъ. А если такъ, то историкъ религій наряду съ другими историками обратится къ подготовленному историкомъ литературы матеріалу, и тогда о связи исторіи религій и исторіи литературы, какая миѣ представилось законной и необходимой, не должно быть и рѣчи.

Но въ томъ-то и дѣло, что искусство и въ частности поэзія — вовсе не только своеобразное выраженіе жизни, а отсюда формально критическая работа историка литературы даетъ гораздо болѣе, чѣмъ общаетъ.

Поскольку искусство, включая сюда и поэзію, не только выраженіе жизни, но еще и ея стимулъ, даже строго формальная его критика, какимъ бы подготовительнымъ и первоначальнымъ дѣломъ она не казалось, ведетъ къ познанію самой жизни. Ребячество судить о рыцаряхъ XII в. по романамъ Кретьена де-Труа или по лирическимъ пѣснямъ Бертрана де Борна. Ребячество воспроизводить бытъ Испаніи XVI и XVII вв. по комедіямъ Лоне де Вега или бытъ Англій временъ королевы Елизаветы по Шекспиру и его современникамъ. Не были рыцари XII в. Ланделотами и Ивэвами,

как испанцы при Филиппѣ II не состояли изъ влюбленныхъ кавалеровъ, а англичане вовсе не представляли собою ни Гамлетовъ, ни Фольстафовъ. Не населена была Германія Карлами Морами и Вертерами, а Франція юношами подобными Ренэ въ эпоху Великой французской революціи. И сколько бы не расчистила дорогу формально-критическая исторія литературы, историкъ той эпохи, поскольку онъ историкъ политическихъ учрежденій, экономистъ и т. п., найдетъ въ великихъ произведеніяхъ, приготовленныхъ ему историками литературы, лишь незначительную пожитъ. Но самъ историкъ литературы, продѣлавшій вполне добросовѣстно свою формально-критическую работу надъ памятниками будетъ прекрасно знать эпоху, которой онъ занимался; вовсе не только искусство той поры, но и сама жизнь станетъ для него близкой, а, насколько можетъ онъ отрѣшиться отъ привычекъ своей собственной эпохи, вполне понятной.

Историкъ литературы неизмѣнно овладѣваетъ тѣмъ комплексомъ убѣжденій, вѣрованій, вкусовъ, надеждъ, трагическихъ разочарованій, любовныхъ волненій и накопившихся знаній, правовыхъ и экономическихъ потребностей, какія нашли свое выраженіе въ созданіяхъ поэзіи и въ свою очередь сами отъ этихъ созданій поэзіи происходятъ, именно потому, что онъ близко ознакомился съ однимъ изъ стимуловъ той жизни.

Нельзя познать жизнь по произведеніямъ искусства, но познать произведенія искусства уже значитъ познать жизнь. И вотъ это знаніе жизни даже чужой эпохи и зачастую чужихъ народовъ, какое даетъ историко-литературная работа, если только она смотритъ на поэзію какъ на стимулъ, есть знаніе адекватное тому, чего добывается въ своихъ усиліяхъ исторія религіи. Что такое поэзія? — спрашивалъ себя въ медовый мѣсяцъ эпохи возрожденія Петрарка и не нашелъ другого отвѣта, какъ тотъ, что поэты по своему тоже богословы. Къ этой вотъ мысли приходится вернуться; она должна пересоздать методику научной исторіи литературы.

Надо признать, что поэзія религіозный стимулъ жизни.

* * *

Литературная исторія, вовсе не заботящаяся о событіяхъ исторіи религіи, можетъ входить въ составъ лишь такой со-

ціології, которая замолчала бы потребности производства и потребленія.

Съ какой-то гордой убѣжденностью положительная наука упорно повторяла въ серединѣ XIX в., что она интересуется лишь вопросомъ почему. Всякій запросъ о цѣлесообразности она отвергала, какъ принадлежащій къ метафизикѣ, достойный презрѣнія. Ученый не долженъ задаваться тѣмъ: зачѣмъ и для чего, происходили изучаемыя имъ событія. Только современные экономисты, быть можетъ оттого, что методика ихъ восходитъ по прямой линіи къ нѣмецкой метафизикѣ начала XIX вѣка, выдвинули впередъ потребности производства въ ихъ борьбѣ съ потребителями, и отсюда именно экономика оказалась въ центрѣ соціології. Экономисты получили возможность заявить, что экономическій факторъ въ культурно-историческихъ судьбахъ человѣчества не только преобладаетъ надъ всѣми остальными, но, что онъ то не есть основной двигатель и главная причина всѣхъ великихъ міровыхъ совершеній. Напрасно несогласные съ соціологическими построеніями современныхъ экономистовъ, возражая имъ, выдвигаютъ вновь плюрализмъ причинности. Эклектизмъ противниковъ экономизма опять-таки происходитъ изъ нагроможденія различныхъ: потому-что и такъ какъ, безъ того, чтобы ясно и въ строго реальныхъ терминахъ они могли представить хоть одно: для того, чтобы. Когда экономисты говорятъ, что не идеи правятъ міромъ, а потребности, они— сознательно или безсознательно—выдвигаютъ впередъ цѣлесообразность въ ходѣ развитія общества. Эволюція его— согласно сущности ихъ воззрѣній—не только закономѣрна, но и цѣлесообразна.

Я назвалъ искусство, включая сюда и поэзію, стимуломъ жизни, исходя изъ того, какъ мнѣ кажется, несомнѣннаго положенія, что все искусство цѣликомъ, и создающее новые предметы, и т. наз. изобразительное, нужно прежде всего разсматривать, какъ высшую стадію производства, при чемъ это послѣднее слово я повимаю такъ, какъ это принято среди современныхъ экономистовъ. Искусство вовсе не ведутъ впередъ идеи, его назначеніе отнюдь не сводится къ тому или иному влиянію на общество, при помощи содержащихся въ немъ идей. Искусство всегда реально; оно прежде всего со-

здасть новыя вещи; эти вещи становятся новыми цѣнностями; борьба художника, какъ съ обществомъ, такъ и съ художниками-соперниками есть борьба о цѣнностяхъ.

Уже появилось нѣсколько исторій искусствъ того или иного періода, того или иного народа, построенныхъ по культурно-исторической схемѣ Маркса и Энгельса. Однако въ центрѣ подобныхъ работъ всегда неизмѣнно остается увѣренность, что искусство выражаетъ жизнь. Классовая борьба оказывается тогда двигателемъ художественнаго развитія какого-либо періода. На подобной точкѣ зрѣнія стоитъ и Зомбартъ въ своихъ изслѣдованіяхъ о современномъ прикладномъ искусствѣ. Но гораздо важнѣе для цѣлей самаго экономизма прослѣдить жизнь искусства при помощи формально-критической методологіи. Искусство проходитъ сначала черезъ періодъ самодавляющаго производства. Художникъ самъ и потребитель, или какъ съ одинаковымъ правомъ можно сказать: художника нѣтъ еще вовсе. Когда онъ появится, тогда закончится періодъ всенароднаго первобытнаго искусства, и наступитъ время художниковъ-кустарей, работающихъ на определеннаго заказчика. Долгіе вѣка длится подобное положеніе вещей, но уже въ наше время образуется всемірный художественный рынокъ, и приходитъ конецъ кустарству. Капитализмъ очень скоро поглотитъ художника, какъ онъ поглотилъ кустаря-ремесленника. Правда, на высшихъ своихъ стадіяхъ обрабатывающая промышленность нуждается въ художникѣ все больше и больше. Однако массовое книгоиздательство, фотографія, фототипія, фотогравюра, синематографъ и граммофонъ несомнѣнно очень скоро приведутъ къ тому, что для художника перестанетъ быть возможнымъ общеніе съ заказчикомъ иначе, какъ чрезъ посредство крупныхъ капиталистическихъ предпріятій.

Такъ намѣчается экономическая основа развитія искусства. А отсюда, т. е. именно изъ связи искусства съ условіями и потребностями производства, неотразимо слѣдуетъ, что цѣль создаваемыхъ искусствомъ цѣнностей религіозна.

Религія это—сама жизнь, это всѣ потребности, всѣ желанія, всѣ надежды. Для невѣрующаго экономиста легко порываетъ съ религіей; въ переходные моменты культурно-историческаго развитія, когда рушатся прежнія вѣрованія и еще

не сложились новые, даже и для вѣрующаго экономика становится въ противорѣчіе съ религіей. По существу же они — одно неразрывное и сопряженное воедино. Каждый разъ какъ они расходятся, нужна новая религія. Именно чрезъ экономическія отношенія религія въ своемъ широкомъ пониманіи, т.-е. не церковь, а весь комплексъ религіозныхъ вѣрованій связываетъ людей воедино, даетъ цѣль и смыслъ самой жизни. А такъ какъ безъ искусства, опять-таки въ широкомъ смыслѣ этого слова, нѣтъ и не можетъ быть никакого жизненнаго проявленія, не можетъ быть и нѣтъ никакого ни экономического, ни религіознаго уклада. Искусство художественное, оторвать отъ искусства вообще, значитъ умалить его до полнаго ничтожества, дѣйствительно увидѣть въ немъ лишь форму, которую мы называемъ прекрасной, потому что она даетъ вамъ наслажденіе. Какой художникъ высшаго порядка, не ремесленникъ своего дѣла, повторяющій затверженные образы и приемы творчества, а истинный творецъ согласится, что ничего не достигъ онъ кромѣ созданія предметовъ наслажденія? Искусство религіозно, потому что самое наслажденіе его красотой, есть слѣдствіе принятія его созданій, словно они предметы вѣры; человечество какъ бы успокоилось, осознавъ гонимыя цѣнности и этимъ достигнувъ опредѣленной ступени накопленныхъ благъ. Истѣе всего это видно тогда, когда возникаетъ новое искусство. Оно опрокидываетъ прежнія блага ради еще не усвоенныхъ, еще болѣе новыхъ, и тутъ въ общеніи съ этими новыми проявленіями искусства всегда неизмѣнно скорбь, и ужасъ, и негодованіе, и переустройства убѣжденій, морали, вѣрованій. Не будетъ признано ни одно поистигъ новое произведеніе искусства, пока не измѣнится весь человѣкъ, т.-е. человѣкъ въ своей религіозной сути, потому что каждую новую красоту на первыхъ порахъ онъ воспринимаетъ не только, какъ новое уродство, но еще и какъ новое нечестіе.

Мы только что оцупью начинаемъ проникать въ тайну художественнаго творчества и художественнаго воспріятія. Лишь вчера мы отрѣшились отъ унижительнаго для искусства взгляда, что оно только украшаетъ жизнь. Отчего, если бы искусство было лишь украшеніемъ, какимъ то прекраснымъ добавленіемъ къ жизни, каждый изъ этихъ намѣченныхъ исторіей литературы періодовъ: средніе вѣка, возрожденіе, класси-

цизмъ, романтика, реализмъ начинались спорами вовсе не о красотѣ, и не ради нея ломались копыя въ общественныхъ спорахъ, а о вещахъ постороннихъ красотѣ: о морали, о социальныхъ устояхъ общества, о пониманіи любви и брака, о національномъ самосознаніи, т.-е. объ самой жизни. Отчего всѣ намѣченные сейчасъ моменты перестроя искусства совпадаютъ съ началомъ выхода на арену социальной значительности новаго класса? Социально-политическія революціи мѣняютъ учрежденія, революціи художественныя мѣняютъ людей. Въ этомъ смыслѣ искусство стимуль и стимуль религиозный.

* *
* *
* *

Я могу теперь подойти къ предмету настоящей работы. Самое великое изъ міровыхъ совершеній есть принятіе народами Европы христіанства. На рубежѣ нашей эры лѣтосчисленія двигаются на западъ восточныя религіи. Разсѣянная по всѣмъ крупнымъ торгово-промышленнымъ центрамъ отъ Малой Азіи и Египта до Рима, Карфагена и береговъ Иберіи еврейская діаспора, замкнутая и считавшая себя избраннымъ народомъ, начинаетъ волноваться. Идутъ съ востока вѣсти о появленіи Христова Ученія, и слышно, что уже пришелъ Спаситель. Первый періодъ распространенія христіанства и ознаменовался образованіемъ въ Палестинѣ, а, можетъ быть, и въ Египтѣ христіанскихъ общинъ среди евреевъ. Но быстро, какъ только достигнетъ свѣтъ новой вѣры, распространяясь на западъ отъ Малой Азіи, материка Европы, начинается второй періодъ. Апостолъ Павелъ въ Ефессѣ, въ Коринѣ, въ Аѳинахъ и въ самомъ Римѣ переноситъ свою проповѣдь въ среду живущихъ внѣ закона эллиновъ и римлянъ. И имъ открываются двери къ спасенію. Чудо распространенія Христова Ученія по всей тогдашней римской имперіи закончилось въ первый же вѣкъ по Р. Хр. и до IV в. т.-е. гачала вселенскихъ соборовъ, основавшихъ церковь Христову, все Средиземное море можетъ уже считаться христіанскимъ. По его берегамъ какъ сѣвернымъ, такъ и южнымъ, въ Греціи и Италиі, дальше на западъ за приморскими альпами въ Галліи, подымаясь еще и на сѣверъ по Ронѣ до Ліона, въ да-

лекой Испаніи, и наконецъ по сѣверному побережью Африки отъ Египта до самаго Гибралтара, тянется узкая полоса торговыхъ и промышленныхъ поселеній, откуда явятся представители на соборъ 325 г. Они придутъ еще и съ далекихъ береговъ Атлантическаго океана изъ западной Галліи и Британіи, потому что и туда заходила средиземная торговля.

Наглядно представляютъ этотъ второй періодъ распространенія христіанства карты Гарнака въ его „Mission und Ausbreitung des Christenthums“ (Lpz. 1906).

Густо ложится красная краска, обозначающая уже христіанскія мѣстности по всей Малой Азійи черезъ Арменію до самаго Кавказа. То же на Критѣ и Кипрѣ, и далеко на югъ узкая полоса по теченію Нила, Эравія и восточное побережіе Македоніи тоже представлены сплошными христіанскими странами. Здѣсь колыбель греко-асійскаго христіанства. Это первая страна христіанизованная во второй періодъ распространенія вѣры Христовой. На западѣ густой краской Гарнакъ обозначаетъ уже только одни наиболѣе культурныя приморскія мѣстности. Гдѣ больше приморскихъ городовъ, отсюда шло болѣе епископовъ на первый влеленскій соборъ. Блѣдной, почти розовой краской покрыты остальные страны запада: центральная Македонія, Мизія и Паннонія, центральная Италия, и изъ странъ запада южная Галлія и Испанія, гдѣ тогда началась уже готская германизація. Чуть намѣчены легкой окраской и центральная Галлія, нижнее теченіе Рейна, южная и западная Британія. Все же остальное, особенно въ мѣстностяхъ, гдѣ мало городовъ, и не прошли еще всего торгово-промышленные пути, коснѣеть въ язычествѣ. Такъ на сѣверъ отъ Дуная и Рейна, т.-е. вся центральная, сѣверная и восточная Европа еще совсѣмъ и не задѣта проповѣдью Христова ученія. Тутъ предѣлъ. И намъ особенно важно, что предѣлъ этотъ совпадаетъ съ границей великой Римской Имперіей. Второй періодъ распространенія христіанства, по праву надо признать римскимъ періодомъ. Христіанство воспринимается преимущественно отъ грековъ. Оно новая греческая вѣра, ставшая теперь обще-римской вѣрой, а совсѣмъ на задній планъ отходить іудейски-христіанскія общины, бывшія въ самомъ началѣ колыбелью христіанства. О нихъ и не слышно; діаспора враждебна христіанству; она не только

на сторонѣ гонителей, но, ненавидя новую вѣру, всячески способствуеъ гоненіямъ.

Второй періодъ распространенія христіанства можно было бы назвать еще и періодомъ *in paganos*. Задача Христовой проповѣди просвѣтить „поганныхъ“. Выраженіе это имѣетъ два смысла. Первоначальный—символическій, второй—буквальный.

Во времена Тертуліана слово *paganus* обозначало штатскаго, не военнаго человѣка, и вотъ христіане первыхъ вѣковъ, особенно во времена гоненія, представляются воинствомъ Христовымъ. Подъ знаменемъ Христа приняли они вѣчную клятву (*sacramentum*). Противъ всего, что нечестиво, что отъ сатаны и всѣхъ его слугъ: язычниковъ и насильниковъ, хулителей святой вѣры, ополчились эти воины (*milites*). Но растутъ христіанскія общины въ большихъ торгово-промышленныхъ центрахъ. Ихъ основываютъ ремесленники, надѣясь на социальный переворотъ: да побѣдитъ основанный ими на новыхъ началахъ свободный трудъ въ любви и согласіи поселившихся вмѣстѣ братьевъ и сестеръ нечестивую корысть и злое насиліе, что царятъ кругомъ въ этихъ вавилоняхъ торга и разврата, какія представляли изъ себя приморскіе города. Однако по мѣрѣ того, какъ христіанскую вѣру принимаетъ большая часть городского населенія, и становится понятнымъ, что не произойдетъ социального переворота, о которомъ мечталось, распадаются общины и возникаютъ церкви. Къ нимъ принадлежатъ теперь не только воинствующие о Христѣ, но, уже, именно штатскіе, миряне, слабые, неспособные поднять всю тяготу клятвы подъ знаменемъ Христовымъ. Среди этихъ *paganі* и предстоитъ распространиться святой вѣрѣ, чтобы стать вселенской. Она для нихъ. Ея побѣда надъ язычествомъ есть устремленіе вѣры въ Распятаго все шире вокругъ первоначальныхъ общинъ ремесленниковъ-начетчиковъ по всѣмъ улицамъ городовъ, люднымъ и тихимъ, бѣднымъ и тѣснымъ, гдѣ ютится нищета, и богатымъ, гдѣ утопаютъ въ зелени и цвѣтахъ дворцы, полные рабовъ и рабынь, гдѣ роскошь и великолѣпіе. Распространяется христіанство въ большихъ и малыхъ торгово-промышленныхъ, приморскихъ центрахъ *in paganos*, т. е. — мы бы сказали — среди крупнаго и мелкаго мѣщанства, мѣщански понимающаго и требованія новой вѣры.

Реганусъ въ прямомъ своемъ значеніи — житель деревни, крестьянинъ. Такъ и будетъ понято это выраженіе, когда уже всѣ города цѣликомъ станутъ христіанскими, но еще не успѣетъ просвѣтиться деревня.

Тамъ за городомъ, за чертою виллъ богатыхъ людей, позади пригородовъ тянутся мелкія и большія помѣстья. Живутъ тутъ, какъ во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, простые люди. До нихъ всѣ вѣсти и худыя, и хорошія доходятъ лишь поздно. Всякій новый свѣтъ, уже яркій въ городахъ долгія десятилѣтія, чуть брежжитъ въ деревнѣ. Христіанство становится впервые не только городской, но и сельской вѣрой въ Малой Азіи. Тутъ вся страна христіанской можетъ считаться уже къ IV вѣку именно потому, что новое ученіе проникло въ сельскій бытъ и сельскій укладъ, и борящійся съ природой земледѣлецъ научился молиться объ урожаѣ и приплодѣ, объ обильномъ уловѣ и благопріятныхъ всходахъ не прежнимъ своимъ мѣстнымъ или пришлымъ языческимъ божвамъ, а истинному Богу. Далѣе на западѣ въ Греціи, Италіи, Испаніи и Африкѣ долженъ произойти тотъ же существенно важный процессъ перехода христіанства изъ городовъ въ деревни. И если въ городахъ главнымъ и, увы, не превзойденнымъ препятствіемъ былъ соціально-политическій переворотъ, казавшійся неизбѣжнымъ воинству во Христѣ первыхъ вѣковъ, т.-е. христіанство вліяло своей моралью, и моральное его значеніе представлялось наиболѣе важнымъ для ново-обращенныхъ, въ деревнѣ другое: тамъ предстояло христіанству отвѣтить на хозяйственныя нужды, на великія проблемы о плодородіи, о правильномъ распредѣленіи влаги, о цвѣтѣ полезныхъ растений, о пасѣбѣ скота, надежной и здоровой, о благополучіи отъ дикихъ звѣрей и разбойниковъ.

Греко-римская культура станетъ лишь тогда рассадникомъ христіанства по всему западу, когда закончится внутренній процессъ его распредѣленія *in regnos*, т.-е. сначала по всѣмъ кварталамъ городовъ и по всѣмъ городамъ, а послѣ также и въ деревняхъ. И пока этого не случится все еще продолжится греко-римскій періодъ, хотя христіанизуются и готы, и галлы, и вандалы, и иберійцы, потому что христіанство за весь этотъ періодъ и среди варваровъ распространяется лишь тамъ, гдѣ укрѣпились греко-римская культура и власть римской имперіи.

Мнѣ нужно было оговорить этотъ періодъ христіанизаціи Европы однако лишь для того, чтобъ ярче отѣнить эпоху, на которой сосредоточены интересы настоящей работы. Я принужденъ предложить еще третій періодъ распространенія христіанства, который назову христіанизаціей варваровъ. Его можно было бы также назвать *in barbaros*. Совершенно другія, новыя цѣли, новыя судьбы ждутъ христіанство въ этотъ намѣченный мною третій періодъ, а эти то цѣли и судьбы необходимо было изучить подробно, потому что пониманіе многого даже въ современной исторіи литературы зависитъ отъ правильнаго освѣщенія путей христіанства *in barbaros*. Не нео-филологу, не медіевисту разбираться въ христіанскихъ памятникахъ первыхъ вѣковъ. Не медіевисту также стараться проникнуть въ ту падавшую вѣру населенія римской имперіи въ городахъ и селахъ, что опрокидывало на своемъ пути *in paganos* ученіе Христа. Влечетъ она всякаго, кто терзается жаждой понять самое жгучее и самое таинственное, что переживаемъ мы всѣ современные люди и за что должны держать отвѣтъ передъ Вѣчной Правдой,—Ученіе Христа. Именно въ тѣ первые вѣка, раньше, чѣмъ основана церковь соборами, пока живы еще и другія восточныя вѣры, хочется изучить судьбы христіанства. Но заперто оно на-крѣпко не только для медіевистовъ, знающихъ лишь варварскую цивилизацію послѣдующихъ столѣтій, но и для специалистовъ по античнымъ древностямъ. Сирійскіе и иные восточные памятники таятъ въ себѣ самое важное, и не повернется ключъ въ замкѣ, не узнаемъ мы всего, еъ чему съ такой болью стремится душа, пока не дадутъ намъ отъ своей сокровищницы восточники. Но велико и это совершеніе: христіанизація варварскихъ народовъ Европы, и пусть, чего мнѣ удалось тутъ до сихъ поръ добиться, найдеть себѣ читателей и судей.

* * *

Какъ только наконецъ черезъ три вѣка страшной борьбы Римская Имперія, восточная и западная, стала христіанскимъ государствомъ, на всѣ народы Европы, съ какими она находится въ торговыхъ или дипломатическихъ сношеніяхъ,

должно распространиться Христово Учение. Такъ по новому стремится къ своему осуществленію древняя мечта о великой рах готана. Самые суровые и страшные варвары, подчинить которыхъ уже не въ силахъ ни Римъ, ни Византія, принять крещеніе, должны умиротвориться и перестать служить угрозой для болѣе культурнаго юга Европы. И не покладая рукъ, словомъ убѣжденія, мученичествомъ, чудесами или съ оружіемъ въ рукахъ несутъ теперь христіанскіе просвѣтителі свѣтъ Христова Ученія на сѣверъ. Христіанизуются по преимуществу германцы и славяне. Романизированные галлы и готы уже приобщились въ цивилизаціи юга, и именно тамъ за ихъ предѣлами на сѣверъ и востокъ за Рейномъ, и въ германизованной Британіи, и въ восточной Европѣ, по всей обширной странѣ занятой славянами и еще сѣвернѣе въ Скандинавію, проникаетъ христіанство. Шлютъ туда, соревнуя между собою, Византія и Римъ миссіонеровъ, священниковъ и епископовъ, основываютъ въ далекихъ дебряхъ монастыри и епископіи. И гдѣ удастся укрѣпиться христіанству, тамъ начинается новая книжность, прежде всего исторіографія, установленіе новыхъ законовъ и новая государственность. Спорится сѣверъ съ югомъ. Угрожаетъ варварскій міръ Риму и Византіи. Но каждый разъ, какъ они приходятъ въ столкновеніе, падаетъ какой-либо оплотъ прежняго язычества, и еще быстрѣе возникаютъ монастыри и епископіи.

Почему въ продолженіи пяти вѣговъ отъ VII вѣка до XI все болѣе слабѣютъ Римъ и Византія, которымъ теперь грозитъ еще одно восточное теченіе, уже враждебное христіанству — Исламъ, ставши по новому воинствующими о Христѣ, одержали побѣду надъ варварскимъ міромъ? почему этотъ варварскій міръ не создалъ никакой самостоятельной культуры, независимо отъ христіанства?—судить людямъ другой спеціальности, чѣмъ моя. Мнѣ приходится лишь исходить изъ того факта, что къ XI в. закончился процессъ названный мною: *in barbaros*, и въ это время на западѣ Европы уже сложилась, а на востокѣ только что складывается та самая культура варварскихъ народовъ Европы, въ которой мы живемъ до этихъ дней. Возникла письменность на новыхъ языкахъ, непосредственныхъ родичахъ современ-

ныхъ. Началась литературная исторія, которая уже безъ рѣзкихъ перерывовъ, органически, какъ одно все болѣе пышное въ своемъ ростѣ растеніе, будетъ развиваться до нашихъ дней.

За этотъ періодъ путь распространенія христіанства въ сущности тотъ же, что намѣтилъ для первыхъ вѣковъ Гарнакъ. Опять по торговымъ путямъ все дальше отъ наиболѣе культурныхъ центровъ, отъ города къ городу, какой-то по существу городской вѣрой, стелется Христово Ученіе. Раньше другихъ слышать о немъ всегда горожане, и втягиваются они въ святая сѣти вѣры, которой предстоитъ стать общевропейской. Только вслѣдъ за городами, сильно опаздывая, изъ городовъ воспринимаютъ христіанство села и вѣси, по всѣмъ болѣе отдаленнымъ отъ центровъ и путей торговли медвѣжьимъ угламъ и дебрямъ. Опять и тутъ въ сѣверной Европѣ, какъ это было нѣкогда въ Малой Азіи, а позже въ Греціи, Италіи, Африкѣ, Испаніи, Галліи вслѣдъ за движеніемъ въ новыя страны *in gentiles*, начинается круговое, захватывающее вокругъ и около культурныхъ центровъ новое движеніе опять: *in paganos*. Этотъ второй процессъ самый медленный, и Богъ вѣсть, какъ опредѣлить его предѣлы. Прослѣдить его трудно. Процессъ *in paganos* для юга Европы, конечно, еще не достигъ своего окончанія, когда начался намѣченный мною третій періодъ христіанизациі такъ же точно, какъ къ доставленному мною предѣльнымъ XI в. едвали можно считать истинно христіанскими села и вѣси, даже и въ сѣверной Германіи, не говоря уже о славянскомъ востокѣ. И вновь еще разъ въ новыхъ климатическихъ условіяхъ и при иныхъ потребностяхъ хозяйства, опять переходя изъ городовъ въ села, христіанство должно стать вѣрой сельской, отвѣтить запросамъ скотоводства и земледѣлія, укорениться въ этой особенно косвой средѣ борющихся съ природой деревенскихъ жителей. Задача эта впервые была разрѣшена въ Малой Азіи. Оттого теперь съ нею уже легче справиться. Но она стоитъ передъ сознаніемъ проповѣдниковъ и иногда даже зянетъ, какъ угроза.

При этомъ сходствѣ между вторымъ и третьимъ періодами христіанизациі Европы однако то существенно важное различіе, что находитъ христіанство даже въ городахъ только

варваровъ. Это слово я употребляю въ его исконномъ значеніи.

Угасала древняя греко-римская религія. Тѣ, кто изучаютъ второй періодъ христіанизаціи, приходятъ къ сопоставленію философіи Платона и неоплатониковъ съ ученіемъ первыхъ отцовъ церкви, вѣры въ древняго страдающаго бога съ вѣрой въ Бога Распятаго. Пока распаталась въ послѣдніе вѣка римской эры религія Юпитера, давно образованные люди ждали новыхъ откровеній. Восточныя религіи, разныя и многія уже нѣсколько столѣтій воспринимались и въ Греціи, и въ Римѣ, и строились храмы восточнымъ богинямъ. Ширятся и захватываетъ все глубже и восточный культъ Митры. Восточные заклинатели ходятъ по домамъ богатыхъ и бѣдныхъ, вселяя новыя чувства и понятія, а философы пересоздаютъ самыя представленія о богахъ, сѣютъ къ нимъ недовѣріе, приучаютъ къ свѣтской иррелигіозной мудрости. Что уготовили всѣ эти движенія мыслей и настроеній, вся эта пестрота религіознаго сознанія для воспріятія манихейства, халдейскихъ ученій, и самого христіанства, до нашихъ дней мало еще выяснено, но тутъ очередная задача для историка религій, и вновь и вновь обращаются къ нимъ одинокіе изслѣдователи и цѣлыя ученныя сообщества. Нѣтъ сомнѣній: не чужіе и вполне во всемъ враждебные встрѣтились греко-римская цивилизація и Христово Ученіе.

Въ тотъ третій періодъ, которому посвящена настоящая книга, все совершенно иначе. Да, вновь христіанство идетъ дальше на своемъ побѣдномъ пути по тѣмъ центрамъ Европы, гдѣ уже заново успѣла наслоиться на варварскій міръ римская цивилизація. Но она уже только христіански-римская; а ей противостоитъ лишь чисто варварская вѣра, и нѣтъ въ ней никакихъ зачатковъ философской углубленности, нѣтъ никакихъ исканій. Можно ли, покамѣстъ, хоть съ какой-нибудь увѣренностью говорить о скептическомъ отношеніи древнихъ германцевъ или славянъ къ своей религіи, какъ объ одномъ изъ стимуловъ при принятіи христіанства? Если можно, то въ какой мѣрѣ? Въ чемъ это сказывается? Изъ какихъ памятниковъ можемъ мы почерпнуть что-либо подобное? Распатываются устои варварскаго міра. Зачастую легкомысленно сѣверные люди, когда сталеваются съ южанами, принимаютъ

крещеніе и послѣ, также легкомысленно, возвращаются къ прежнимъ богамъ. У язычниковъ при ихъ многобожіи всегда, когда заставляютъ обстоятельства стать лицомъ къ лицу съ какимъ-либо по той или иной причинѣ плѣннѣвшимъ ихъ новымъ богомъ, сразу возникаетъ готовность принять его, не разставаясь со старыми. Многообразенъ и расплывчатъ ихъ религіозный опытъ. Также пытались отнестись язычники и къ христіанству. Но вѣра въ истиннаго Бога требуетъ быстро, рѣзкаго отреченія отъ прежнихъ заблужденій, и не можетъ быть тутъ ни малѣйшей терпимости и ни малѣйшихъ поблажекъ. Перестать коснѣть въ язычествѣ, стать послушнымъ сыномъ церкви — вотъ рѣшеніе, какое должны немедленно принять новообращенные, когда приходятъ ко святому крещенію. Значитъ теперь самые приемы и весь процессъ христіанизации совершенно другіе.

Ничего не ждетъ христіанство въ тѣхъ варварскихъ странахъ, куда оно стремится. Нѣтъ тамъ никакихъ чаяній, никакихъ издавна неудовлетворенныхъ потребностей вѣры.

* * *

Древній греко-римскій міръ воспринималъ христіанство активно; онъ не только получалъ, но давалъ самъ. Христіанскіе апостолы, пророки и проповѣдники требовали отъ греко-римскаго міра, чтобы онъ отсталъ отъ своихъ заблужденій и возродился въ новой вѣрѣ; но самъ греко-римскій міръ отвѣчалъ на это требованіе своими самыми таинственными и завѣтными муками мысли и чувства. Германскій и славянскій міры представляются пассивными. Имъ нуженъ лишь вообще культурный югъ Европы. Туда стремятся и ихъ торговля, и ихъ завоеванія, всѣ ихъ интересы и потребности, связанные съ ростомъ благосостоянія. Но и только. Влечетъ греко-римскій міръ, но влечетъ вовсе не тѣмъ, что это міръ христіанскій. Напротивъ. Именно христіанство въ немъ особенно ненавистно, потому что оно вноситъ разладъ въ тѣ самые устои быта, на основаніи которыхъ возросли благосостояніе и сила, ищущіе себѣ исхода на культурномъ югѣ Европы. Оттого, если теперь новый уже исключительно варварскій міръ приѣмлетъ крещеніе, то тутъ онъ вполне пас-

сивень. Вотъ великое отличіе третьяго періода отъ второго. Конечно тоже пламенно, тоже, какъ воинство о Христъ, проповѣдуютъ истинную вѣру среди своихъ святые и мученики изъ числа новообращенныхъ варваровъ. И неся свѣтъ вѣры въ свои родныя дебри, они блага хотятъ родинѣ и соплеменникамъ. Любовь руководитъ ихъ подвигомъ, но они сами восприняли христіанство пассивно, т.-е. рѣзко отказавшись отъ всего, во что вѣрили раньше. Христіанство наслоется на нѣкой *tabula rasa*. Такъ, во всякомъ случаѣ, представляется положеніе вещей пока что. Діавольскимъ навожденіемъ долженъ признать новообращенный варваръ все, чѣмъ жилъ онъ до сихъ поръ, чтобъ стать истинно вѣрующимъ. Всякое малѣйшее сохраненіе родного быта и обряда будетъ названо „двоевѣріемъ“, обращеніемъ „вспять“.

Пассивный характеръ воспріятія германцами и славянами христіанства опредѣляется и самимъ его характеромъ въ эту пору.

Прежній взглядъ на первыхъ христіанъ, какъ на рабовъ и бѣдныхъ, создававшихъ рабскую религію, мечтавшихъ о соціальномъ переворотѣ, или какъ на анахоретовъ и схимниковъ, ополчившихся на все, что плоть и вещественное благо, повидимому, поколебленъ. Первые христіане представляются ремесленниками и людьми дѣла, а ихъ отрицательное отношеніе къ благамъ вещественной культуры роднится съ давнимъ предпочтеніемъ духовной и внутренней жизни, духовныхъ запросовъ и требованій морали за счетъ всего внѣшняго и физическаго. Предпочтеніе это долгіе вѣка проповѣдывали и философы. И пока въ службахъ среди рабовъ, и въ господскихъ палатахъ, среди высшихъ городскихъ чиновъ, среди воиновъ и центуріоновъ, стратеговъ, богатыхъ купцовъ, министріаловъ и ихъ женъ растетъ древо истинной вѣры лишь осуществляется древній завѣтъ чисто духовной цивилизаціи. Споръ христіанства съ риторамъ, актерамъ и художниками, вообще со всѣми представителями тогдашней еще языческой цивилизаціи съ одной стороны ошибочно преувеличенъ, потому что изъ той же среды выходили христіанскіе учителя и писатели, а съ другой лишь споръ новой цивилизаціи и новой поэзіи, новаго искусства съ устарѣвшимъ. Примѣръ бл. Августина и всей той высоко культурной среды

его учениковъ и ихъ родителей, что выступаетъ такъ ярко изъ его первыхъ трактатовъ, достаточно показателенъ. Но все же христіанство ютится первоначально вдали отъ официальнаго представительства, гонимое властью, спорящееся съ играми и празднествами, къ пышнымъ культамъ большихъ городовъ и императорскихъ резиденцій; христіанство опрокидываетъ великолѣпныя статуи боговъ, а величественнымъ храмамъ противопоставляетъ скромныя убѣжища въ бѣдныхъ кварталахъ, да убогія подземелья. Своихъ священниковъ и даже епископовъ христіанство убѣждаетъ облачаться, если не всегда во вретича, то въ самую простую грубую одежду. Христіанство первыхъ вѣковъ, хотя оно вѣрнѣе всего и не столь противно дарамъ цивилизаціи, тѣмъ, не менѣе скромно, далеко отъ всякой пышности, демократично, лишено властолюбія и всякаго внѣшняго представительства.

Когда, превративши греко-римскую имперію въ христіанское государство, оно переноситъ свою просвѣтительную дѣятельность на варваровъ, христіанство ужъ совершенно иное. Дѣло не въ сѣтованіи о не сбывшихся благочестивыхъ мечтахъ и неудавшемся социальномъ переворотѣ и не въ осужденіи церкви времянъ Θεодосія великаго, потому что она иная, чѣмъ церковь первыхъ вѣковъ. Историки, увлекшись уничтоженіемъ моральнаго подвига позднѣйшаго христіанства передъ эпохой гоненій, часто забываютъ, что понять и спокойно взвѣсить положеніе вещей гораздо важнѣе, чѣмъ морализировать о немъ. Ученіе Христа отъ VI до X вѣка распространяетъ сама императорская власть. Церковная іерархія въ Византіи сливается съ придворнымъ чиномъ, а въ Римѣ церковь стремится стать еще выше императорства, вознестись надъ нимъ и властью, и могуществомъ. Теперь христіанство не только осуществило свои скромныя когда-то заботы о благолѣпнн церковнаго служенія и самихъ Божіихъ церквей, но давно превзошло самое себя въ этихъ заботахъ. Торжественныя праздничныя службы и величественныя облаченія высшихъ и даже низшихъ священнослужителей. Богаты и сильны свѣтскимъ могуществомъ монастыри и епископіи. Христіанство—вѣра богатыхъ. Золотомъ и драгоценностями весь залить христіанскій югъ. Онъ еще щетинится копьями непобѣдимаго войска. Его рынки—обѣтованное мѣсто. Его тор-

говля манить къ себѣ, какъ магнитъ, всё излишки и всё накопленные богатства; все, что производитъ убогій сѣверъ стремится туда и моремъ, и по теченію рѣкъ, и волокомъ по сушѣ, потому что оттуда вмѣстѣ съ ученіемъ Христа идетъ теперь чудотворное золото. Походы и поѣздки сѣверныхъ людей на Римъ и Византію корыстные набѣги хищниковъ, и когда они кончаются, какъ это неизмѣнно повторяется долгія столѣтія, подчиненіемъ церковно-политической власти новыхъ полчищъ и новыхъ странъ, одновременно съ пріятіемъ въ размягченные его благостью сердца христіанской вѣры, драгоценностями и чистымъ золотомъ наполняются торка и походные насады.

Большіе торговые центры были въ первые вѣка рассадниками христіанства, потому что тутъ по ихъ торжищамъ и гаванямъ бродили праздные, среди общаго шума и гомона, провозвѣстники будущихъ теорій и системъ въ философіи и религіи. Какъ и въ наши времена то, что мы зовемъ интеллигенціей, копошится въ большихъ центрахъ, такъ было и нѣкогда по всему побережью Средиземнаго моря, на этой бурной аренѣ борющихся между собою, отсталыхъ и передовыхъ, святыхъ и нечестивыхъ религіозныхъ, политическихъ и философскихъ теченій. Можно ли говорить о самомъ существованіи подобной интеллигенціи въ тѣхъ городахъ варварской Европы, куда должно проникнуть христіанство? Эти города молоды. Они еще живутъ почти исключительно натуральнымъ хозяйствомъ. Ихъ торги мѣсто сѣздовъ бродячихъ купцовъ-гостей; нѣтъ за ними вѣковой, уже дряхлѣющей культуры. Если и теперь христіанство продолжаетъ распространяться по торговымъ путямъ, то лишь потому, что втягиваются варвары во всемірную торговлю, что влечетъ ихъ завязать дѣловыя сношенія съ югомъ. Главное, они неминуемо встрѣчаются съ христіанами и съ христіанствомъ, какъ только имъ предстоитъ особенно крупная и выгодная, заходящая за предѣлы мѣстнаго рынка торговая сдѣлка. Лучшія стада, хлѣбъ, скотъ, пушнина медъ и самыя красивыя рабыни и самыя сильныя рабы—для христіанскаго юга. Тѣсно сплетаются дѣла и потребности вѣры, зависимость въ политическомъ и дѣловомъ отношеніи и тяготѣніе отбросить заблужденія отцовъ, воспринявъ новую вѣру вмѣстѣ съ дарами цивилизаціи.

И помину нѣтъ въ христіанствѣ этой поры того опрокидывающаго старья жизненныя блага, уничтожающаго всю роскошь и все драгоцѣнное, все ви́шнее благолѣпіе, вообще того разрушительнаго начала, какое бросается въ глаза при знакомствѣ съ первыми вѣками нашей эры. Напротивъ, стать христіаниномъ стало синонимомъ стать богатымъ, значительнымъ, властнымъ, найти себѣ покровительство и поддержку; тамъ далеко въ этомъ торгующемъ мірѣ могущественной государственности и неописуемаго богатства возникаютъ связи и знакомства для тѣхъ, кто приобщился къ церкви. Церковь заботится теперь не только о душѣ, но и о благополучіи новообращенныхъ. Первые христіанскія общины старались лишь добыть работу тѣмъ, кто становился ихъ членами. Теперь церковь и сплетенная съ нею императорская власть принимаютъ всѣ мѣры, чтобы обезпечить неприкосновенность имущества, чтобы придать новую значительность, укрѣпить своимъ авторитетомъ права и преимущества всѣхъ знатныхъ и богатыхъ, всѣхъ властителей и королей, повергающихся подъ ихъ начало. Такъ характерно представляетъ отношенія принимающихъ крещеніе варваровъ къ Риму и Византіи рассказъ о впечатлѣніи произведенномъ христіанскимъ богослуженіемъ въ Византіи на пословъ Владимира. Имъ кажется, что они дѣйствительно въ томъ раю, который обѣщаютъ христіанскіе проповѣдники. Такъ благолѣпны и сама Святая Софія, и чинъ патріаршій, и присутствующій тутъ императорскій дворъ, и облаченіе духовенства, и церковное пѣніе. И вторитъ этому еще одинъ, болѣе простой, но полный значенія рассказъ о томъ, какъ купилъ на вѣсь золота отъ какого-то воина христіанина, еще будучи язычникомъ, Олафъ Трюгвасонъ щитъ съ изображеніемъ креста. Не могло быть эмблемы болѣе страшной врагамъ и болѣе защитной, чѣмъ эмблема христіанства, въ пору христіанизациі варваровъ сѣверной и восточной Европы.

* * *

Какъ раньше христіанство захватывало знать городовъ, центуріоновъ и министріаловъ, пробираясь все ближе къ престолу самихъ императоровъ, такъ теперь оно тоже—религія

богатыхъ и властныхъ, но по мѣрѣ того, какъ изъ городовъ оно переходитъ въ деревню, оно становится еще религіей помѣщиковъ. Процессъ этотъ начался давно. Для первыхъ вѣковъ отмѣчаетъ его Гарнакъ въ восточной Иберіи. Но въ сѣверной Европѣ христіанство входитъ въ соприкосновеніе съ землевладѣльческимъ классомъ еще въ особыхъ условіяхъ, и они-то наиболѣе характерны для того третьяго періода христіанизации, который я стараюсь выдѣлить.

Въ сѣверной и восточной Европѣ христіанство встрѣтилось съ дружиннымъ бытомъ и уже складывающимся феодализмомъ. Вотъ это уже типичное варварство, и тутъ отношенія совершенно новые, чуждыя греко-римскому міру. Дружинный бытъ оказывается тогда вовсе не противнымъ христіанству; само же христіанство не только не стремится его разрушить, но, напротивъ, самый ростъ христіанства происходитъ при полномъ взаимномъ проникновеніи дружиннаго быта и христіанства. Христіанство при первомъ своемъ воздѣйствіи среди какаго-либо варварскаго народа захватываетъ Теремной дворъ князя, или короля и его дружины. И въ Начальномъ сводѣ Кіевской лѣтописи, и въ Исторіи Даніи Саксона Грамматика, въ поэмѣ о Беовульфѣ и другихъ памятникахъ этой поры о простомъ народѣ не идетъ и рѣчи. Обстановка, выступающая при внимательномъ чтеніи памятниковъ той поры, даже если это поученія церковныхъ проповѣдниковъ, неизмѣнно сѣни или зала дружиннаго пиршества, походы, князья, короли и ихъ дружины, дерзкіе военные набѣги. Бряцаютъ оружіе и раздаются застольныя цѣсни. Сами авторы и Саксонъ Грамматикъ, и авторъ Беовульфа, и кіевскіе лѣтописцы—люди дружинные и по своему происхожденію, и по своимъ связямъ, хотя они кромѣ этого и люди церковные, связанные съ монастырями и епископіями. Вотъ эта-то связь, кажущаяся авторамъ совершенно естественной и необходимой, особенно ярко отбѣняетъ то, какъ и кѣмъ теперь распространяется христіанство, кто его первые послѣдователи. Воинство о Христѣ слилось теперь съ воинствомъ дружинно-феодалнымъ, и когда изъ теремныхъ дворовъ, княжескихъ сѣней, изъ королевскихъ залъ начнетъ спускаться христіанство въ народъ, это будетъ поистинѣ движеніемъ in rapanos въ обоихъ смыслахъ этого выраженія, потому что ученіе Христа тогда

будетъ воспринято мирнымъ сельскимъ населеніемъ вила-
новъ, смердовъ и крестьянъ-закладниковъ.

Конечно, продолжаетъ распространяться христіанство по
торговымъ путямъ, отъ торговаго въ торгу, и растутъ церкви
божьи въ городахъ, еще погруженныхъ въ язычество. Но какъ
новообращенные горожане, по преимуществу купцы, такъ и сама
церковь отлично понимаютъ, насколько важно обращеніе въ
лоно христіанства князя, короля и ихъ дружинниковъ, потому
что тогда начнется совершенно иное именно для той поры
характерное быстрое превращеніе христіанства въ государ-
ственную вѣру.

↳ Особенно показателна для періода: *in barbaros* христіа-
низация Кіевской Руси. Всѣ его типичныя черты представлены
тутъ наиболѣе ярко. Христіанизуются княжескія сѣни въ го-
родѣ, гдѣ уже раньше было не мало христіанъ. Уже боро-
лись среди вліятельныхъ кіевлянъ два теченія: одно враждеб-
ное Византіи, языческое, отстаивающее полную независимость
отъ императора и въ тоже время молодое только-что складываю-
щееся государство Руси; другое, напротивъ, готовое поспосо-
бствовать грекамъ прислать въ Кіевъ своихъ политическихъ
агентовъ-священниковъ; оно исходитъ отъ уже принявшихъ
христіанство, старающихся ввести политику Руси въ мирное
русло договоровъ съ Византіей, что дастъ возможность всѣ
свои военныя и дѣловыя силы направить на сѣверъ, чтобы
подчинить окончательно признанной Византіей власти князя
и сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ, и самихъ новгородцевъ,
и всѣ славянскія угро-финскія и тюркскія племена, какія
удастся. Споръ обѣихъ партій разгарается въ самихъ кня-
жескихъ сѣняхъ. Ясно, что все зависитъ отъ того, крестится ли
князь и его дружина. Нѣтъ другого мѣста проповѣди Хри-
стова ученія, какъ княжескій Теремной Дворъ за городомъ
или сѣни княжескаго двора въ городѣ. Просвѣтителемъ явятся
опять-таки дружинники, и христіанская мораль сольется съ
моралью дружиннаго быта. Самый Кіево-Печерскій монастырь,
и тотъ живетъ дружбой съ княжескими сѣнями. Дружинный
князь съ одной стороны и византійское христіанство—съ дру-
гой; нѣтъ никакого средостѣнія, потому что и тѣ, кто до
князя были христіанами—тоже дружинники или княжеская

родня: великая княгиня Ольга, Ярополкъ Святославичъ. Нельзя себѣ представить болѣе отчетливой антитезы.

Важно при этомъ то, что нѣтъ никакого и идейнаго средствія между новообращенными варварами и христіанскимъ ученіемъ. Чѣмъ дальше на востокъ Европы, тѣмъ позже происходитъ процессъ христіанизации. А при этомъ—что въ свою очередь для насъ существенно—и географически, и хронологически отдалается возможность предположить малѣйшее вліяніе античной культуры. На Руси à priori надо признать, что его не было вовсе. Отсюда опять рѣзкая антитеза: непочатое никакой цивилизаціей и незатронутое варварское язычество съ одной стороны, а съ другой—уже вполне сложившаяся, выхоленное долгимъ преданіемъ, очищенное вселенскими соборами отъ всѣхъ превходящихъ или еретическихъ ученій, властное и торжественное, покоющееся на прочныхъ устояхъ церковности и государственности христіанство Византии. Никогда, нигдѣ, ни въ какой географической или хронологической связи не представляется эта антитеза болѣе рѣзко. Даже на сѣверѣ, въ Скандинавіи, въ ту же эпоху положеніе вещей другое. Когда христіанизуется Скандинавія, христіанство прочно обосновалось въ имперіи Карла Великаго, просвѣтителя Дави и свирѣпыхъ саксовъ. На Скандинавію идетъ германское христіанство. Его оплотъ—германская имперія, а за нею въ тылу еще христіанство романизованныхъ франковъ, весь сложный, обладавшій уже тогда сѣдой культурой романскій міръ. На западѣ, на островахъ Британіи, уже спорятся христіанство кельтовъ и англо-саксовъ; церковныя броженія отражаютъ въ себѣ долгую традицію нѣсколькихъ наслоеній христіанской проповѣди. Только черезъ посредство всѣхъ этихъ промежуточныхъ этаповъ вліяетъ на еще языческую или только-что новообращенную Скандинавію Римъ. Онъ далеко. Не онъ властенъ. Напротивъ, между Кіевомъ и Византіей непосредственныя отношенія. Лишь греческая же Корсунь или тѣсно связанный съ Кіевомъ, ни этнографически, ни политически не представляющій чего-либо отдѣльнаго, Переяславль—первая митрополія восточныхъ славянъ,—поспособствовали на перепутьи между Византіей и Кіевомъ распространенію среди дружинной Руси Христова ученія.

Напротивъ христіанизация центральной Европы по типу

своему на рубежѣ намѣченныхъ мною второго и третьяго периодовъ. Выраженіе „христіанизація варваровъ“ тутъ почти не примѣнимо. Христіанство идетъ еще не in barbaros, а все еще или во всякомъ случаѣ въ значительной степени—in gentiles или in paganos. Памятники, относящіеся до юго-западной или центральной Европы, даютъ намъ свѣдѣнія о рядѣ культуръ полу-античнаго полу-варварскаго язычества. Таковы Меркурій-Розмерта на среднемъ Рейнѣ, Mars Halamardus 29 легиона при императорѣ Клавдіи, Mars Thingsus in caneo Frisogum и др. Въ городахъ уже давнымъ давно ведутъ ритори преподаваніе гуманитарныхъ языческихъ знаній, и ихъ кельтскіе и германскіе воспитанники не чужды античной философіи. Общественныя игры, культы и литераторы, подорожныя гостиницы-госпитали, древне-римскія помѣстья, какъ зачатки будущихъ феодальныхъ владѣній, римское право и, что всего важнѣе, давнія прочно установленныя дѣловыя и политическія сношенія съ Имперією и Римомъ, все это долженъ принимать въ соображеніе историкъ религіи при изслѣдованіи христіанизаціи варваровъ центральной Европы. И вотъ, такъ какъ отъ болѣе типичнаго, т.-е. болѣе простаго всегда правильнѣе переходить въ научныхъ проблемахъ къ болѣе сложному, мнѣ представляется, что изученіе христіанизаціи Руси должно предшествовать и даже въ значительной степени расчистить путь для пониманія того, какимъ образомъ стала на нѣсколько столѣтій раньше христіанской и подчиненной Риму центральная варварская Европа кельтовъ и южныхъ германцевъ.

* * *

Итакъ, настоящая работа въ общемъ и цѣломъ поставила себѣ задачей изученіе литературныхъ памятниковъ той поры, когда христіанизуются варварскіе народы Европы. Но это; казалось бы, чисто историко-литературное изслѣдованіе переходитъ въ изслѣдованіе историко-религіозное, потому что памятники наши такъ же живы, какъ и сама жизнь. Они событія. Они направлены къ опредѣленной цѣли; они акты борьбы интересовъ и потребностей вѣры, т.-е. того самаго жгучаго и самаго высокаго, что опредѣляетъ интересы и потребности. И только повончивъ съ обѣими задачами, т.-е. и съ

историко-литературной, и съ историко-религіозной, попутно придется, поставить себѣ третью, уже исключительно историко-религіозную, которая сведется къ отвѣту на вопросъ, что представляло собою язычество варварскихъ народовъ Европы.

Стелется ученіе Христа съ юга на сѣверъ, отъ береговъ Средиземнаго моря по лѣсамъ и перелѣскамъ, черезъ горы и равнины центральной и восточной Европы, вверхъ и внизъ по теченію рѣкъ и растутъ погосты и монастыри, пока всѣ варварскіе народы Европы не станутъ христіанами, и сольется во-едино европейская и христіанская цивилизаціи. Мы забыли эти вѣка гибели языческихъ боговъ, уничтоженія ихъ капищъ и подвиговъ мученичества и церковнаго благоустройства проповѣдниковъ христіанства среди варваровъ. Великая проблема о христіанствѣ всегда разсматривается при свѣтѣ его столкновенія съ античнымъ міромъ, т.-е. съ язычествомъ греко-римлянъ. Но вѣдь всемірной религіей стало христіанство только послѣ побѣды надъ язычествомъ варваровъ. Только при помощи христіанства, когда крестъ на мѣстѣ древняго орла украсилъ знамена римскихъ легионовъ и когорть, и еще гораздо успѣшнѣе послѣ того, какъ не стало вовсе желѣзнаго римскаго воинства, осуществили Римъ и Византія свое назначеніе, подчинивъ своей цивилизаціи всю Европу. Современные народы дѣтища этой побѣды. Нѣтъ ея значительнѣе, и оттого движеніе христіанства *in barbaros*,—антитеза южнаго греко-римскаго христіанскаго міра и язычества варваровъ,—величайшая изъ всѣхъ антитезъ въ исторіи человѣчества. Нельзя оцѣнить какъ слѣдуетъ христіанства, не только не углубившись въ сложную политику Рима и Византіи той поры, о которой рѣчь въ этой книгѣ, но даже не взвѣсивъ хорошенько, что и какъ уничтожало и что несло съ собою христіанство, двигаясь на сѣверъ. Оттого не надо останавливаться передъ пристальнымъ изученіемъ тѣхъ еще дѣтскихъ и блѣдныхъ, какъ сама природа сѣвера Европы, памятниковъ той знаменательной поры. Необразованы ихъ авторы, скромны и просты идейные завѣты, какія имъ прежде всего предстоитъ исполнить, но они совершили великій переворотъ и чревать послѣдствіемъ иногда дѣтскій лепетъ ихъ писаній, занесенныхъ на грубый пергаментъ большимъ, неуклюжимъ, соотвѣтственно содержанію, дѣтскимъ почеркомъ устава и полуустава.

Миеологамъ хотѣлось расцвѣтить и разукрасить грубый варварскій міръ въ языческую пору. Національная гордость влекла представить его въ роскоши искусства и возвышеннаго міропониманія, а его поэзію и его культъ сдѣлать достойными любованья. Но скорбно читать у арабскихъ, римскихъ и греческихъ писателей презрительные отзывы о грубости и грязи нашихъ варварскихъ предковъ. И вдумываясь въ ихъ бытъ и нравы той поры, когда они были предоставлены самимъ себѣ, трудно осмыслить ихъ вѣру-пріемами, хотя сколько-нибудь приближающими ихъ къ блестящему и образованному язычеству античныхъ народовъ.

Въ настоящей работѣ я старался ничего не преувеличивать, держаться насколько это возможно, ближе къ тому, что даютъ намъ сами памятники. Особенно убого было язычество Руси, жалки ея боги, грубы культъ и нравы. Не поэтически смотрѣла Русь на природу, и не воссоздавало воображеніе никакой широко-задуманной религіозной метафизики. Но значить ли это, что не надо съ любовью и довѣріемъ стноситься къ той нѣкогда тоже по своему облагодѣтельствовавшей вѣрѣ славянъ, какая бы несовершенная и для христіанина нечестивая она бы ни была. Чтобы дать понять, какъ правильнѣе всего, надо относиться къ религіямъ варварскихъ народовъ, я взялъ эпиграфомъ моей работы эти прекрасныя слова Бгагаваджиты, которыя перевожу съ англійскаго ихъ перевода Макса Мюллера: „Какую бы форму (божества) ни захотѣлъ обоготворить вѣрующій, Я приспособляю къ ней его вѣру. Обладая этой вѣрой, онъ старается приобщиться къ этой (формѣ божества) и получаетъ отъ нея то благо, какого онъ хочетъ (хотя оно) на самомъ дѣлѣ дано мною“. Или еще: „Даже тѣ, о, сынъ Кунти! кто, преданные другимъ божествамъ, съ вѣрою обоготворяютъ ихъ, мнѣ служатъ (только) неправильнымъ способомъ“ (Sacred books of the East. Oxford. 1882. Clar. Press. vol. VIII pp. 76 & 84). Какъ всюду и какъ всегда, сливались во-едино потребности и вѣра, хозяйство и міропониманіе, мораль и бытъ. И это общее, одно и нераздѣльное, чѣмъ жили славяне, вошедшіе въ составъ Руси, на благо было потому, что отсюда, изъ этой непочатой и плохо воздѣланной еще черной матери-земли возросло прекрасное и великое, что создало святую Русь.

Не возвышенное, высоко вознесенное богословской мудростью христіанство воспріяла только-что крещеная Русь. Новая ея вѣра была, конечно, простой вѣрой малыхъ сихъ. Пока основываются тамъ, на Западѣ, университеты и, сидя на соломѣ у ногъ своихъ учителей, разноплеменные слушатели богослововъ-схоластиковъ, узнавали и объ Платонѣ, и объ Аристотелѣ и объ Аверроэсѣ, умѣли разобраться въ заблужденіяхъ павликіанъ и манихеевъ, обсуждали тайну Предопредѣленія и первороднаго грѣха, на соборахъ священниковъ, византійскіе и свои собственные христіолобцы и книжники преподавали самыя основы христіанской морали и христіанскаго богослуженія. Но сливались зато въ вѣбую цѣлостность новая вѣра и дружинный бытъ, новая государственность и древняя преданность родинѣ; такой надеждой на одно святое благо для Руси, ставшей теперь святою Русью, исполнились сердца христіанъ-дружинниковъ, создателей новой государственности; такъ прекрасны казались священныя службы и жизнь въ монастыряхъ, просвѣщавшихъ окружное населеніе, еще коснѣвшее въ язычествѣ; такъ полны знанія и мудрости только-что возникшія свои или пришедшія отъ балканскихъ и константинопольскихъ славянъ книги; такой возвышенной стала представляться теперь борьба съ поганой степью, закончившаяся, увы, трагически!.. И хочется, памятуя о будущемъ, позабыть тѣ горькіе споры съ церковью и въ самой церкви, ради которыхъ часто изслѣдователи будто нарочно обѣдняютъ рассказы лѣтописцевъ, стараются быть скептиками и этимъ предъявляютъ къ памятникамъ несообразныя требованія. Всегда священна и свята жизнь человѣческая, и самая грѣховность ея—лишь испытаніе святости. Но особеннымъ сіяніемъ окружены должны быть эпохи великихъ рожденій, совсѣмъ новыхъ, влекущихъ за собою міровыя послѣдствія религіозныхъ, а, стало быть, и социальна-политическихъ переворотовъ.

Послужившіе предметомъ настоящаго изслѣдованія памятники—не поэзія, а исторія зодчества и живописи той поры не улажились въ его рамки. Но, расчищая передъ собою трудный путь, эта работа стремится представить и то искусство, что вмѣстѣ, сопряженно, во взаимодѣйствіи съ проповѣдями и переводами церковныхъ книгъ, съ богослуженіемъ,

церковнымъ зодчествомъ и прикладнымъ мастерствомъ, служило неустаннымъ стимуломъ, пока, совершенствуясь и изощряясь, не возсіяло тамъ на западѣ неизмѣримо ярче, чѣмъ у насъ, пестрымъ блескомъ своей своеобразной и причудливой для насъ теперешнихъ людей—христіанской эстетикой среднихъ вѣковъ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Языческой бытъ и христіанскія
поученія.



I.

Къ литературѣ вопроса.

Въ четвертомъ томѣ *Лѣтописей русской литературы и древностей*, вышедшемъ въ 1862 году, проф. Н. С. Тихонравовъ собралъ нѣсколько проповѣдей, упоминающихъ о язычествѣ. Онъ объединилъ ихъ общимъ заглавіемъ: „Слова и поученія, направленныя противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ“. Съ тѣхъ поръ эти произведенія нашей письменности хорошо извѣстны всякому, занимающемуся славяно-русскими религіозными древностями. Но вотъ прошло уже почти полвѣка, а тексты ихъ все еще остаются не изслѣдованными. До сихъ поръ не выяснено, ни каковы ихъ взаимныя отношенія, ни время ихъ возникновенія. Это, разумѣется, не только не позволяетъ пользоваться ихъ данными вполне сознательно, не боясь впасть въ преувеличеніе, но оставляетъ въ значительной степени открытымъ вопросъ и о томъ, откуда почерпнули ихъ авторы и компиляторы сообщаемыя ими свѣдѣнія. Передъ всякимъ, кому приходится обращаться къ нимъ, какъ къ источнику, широкое поле для догадокъ, не очерченное почти никакими предѣлами. Чему вѣрить и чему нѣтъ, изъ того, что мы узнаемъ изъ этихъ памятниковъ о нашемъ язычествѣ, остается дѣломъ самаго общаго сужденія, чуть не личнаго вкуса.

Основной источникъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, а именно носящихъ заглавіе: „Слово св. Григорія Изобрѣтено в тольцѣхъ о томъ, како первое погани суще языци кланялися ѿдоломъ

ї требы им вляли, то ї нынѣ творят“, правда, тогда же былъ опредѣленъ Тихонравовымъ. Это проповѣдь Григорія Богослова на Богоявленіе. Отрывки греческаго текста и отрывки древнеславянскаго перевода по Синодальной рукописи XIV в. были напечатаны en regard съ двумя подобными же древнерусскими словами. Съ тѣхъ поръ проф. Будиловичъ издалъ всѣ тринадцать проповѣдей Григорія Богослова, имѣвшія распространеніе въ нашей древней письменности, по рукописи XI в., принадлежащей Имп. Публичной Библиотекѣ. „Бесѣда на Богоявленіе“ напечатана здѣсь первой. Мы имѣемъ, такимъ образомъ, весь текстъ ея славянскаго перевода. Явилась, значитъ, возможность выяснитъ, что въ нашемъ Словѣ „въ толцѣхъ“, т.-е. толковомъ, просто переводъ и что прибавлено. Такое несложное изслѣдованіе существенно важно, такъ какъ безъ него совершенно невозможно отдать себѣ отчета въ томъ, что вообще можно отнести къ славяно-русскому язычеству. Но такое сличеніе, однако, не сдѣлано даже тѣми, кто тѣмъ не менѣе черпалъ свѣдѣнія изъ этого памятника. Изслѣдователи, обыкновенно довольствовались простымъ огульнымъ сужденіемъ и считали русскимъ все казавшееся имъ таковымъ по чисто внѣшнимъ признакамъ.

Поученія, озаглавленные одинаково: „Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правої вѣре“ въ греческому источнику, повидимому, не восходятъ. Съ большой долей вѣроятія ихъ всегда считали оригинальными русскими произведеніями. Но тѣмъ болѣе представляется необходимымъ, раньше чѣмъ пользоваться ихъ данными, какъ источникомъ для возстановленія языческой вѣры нашихъ предковъ, разобраться въ томъ, когда и гдѣ они возникли. Равнымъ образомъ въ высшей степени важно и то, для кого собственно составлены эти проповѣди, къ кому онѣ обращались, потому что только отдавши себѣ отчетъ и въ этомъ, можно оцѣнить сообщаемыя памятникомъ подробности. Сама рукопись, въ которой дошло до насъ древнѣйшее изъ произведеній этой группы—XIV в.; это знаменитый Паисьевскій Сборникъ. Неужели же еще въ XIV в. могла представить интересъ и имѣть значеніе проповѣдь, бичующая язычниковъ и двоевѣрцевъ? А другія рукописи, изъ которыхъ почерпнулъ Тихонравовъ напечатанныя имъ поученія, еще моложе! Оттого, если и относятъ обык-

новенно Слово Христолюбца въ до-монгольской порѣ, то опять по соображеніямъ самаго общаго характера.

Проф. Голубинскій пишетъ о немъ слѣдующее: „Единственный предметъ, который послѣ имѣвшихся въ славянскомъ переводѣ греческихъ нравоучительныхъ словъ и специальныхъ нравоучительныхъ сочиненій, дѣйствительно, требовалъ со стороны русскихъ учителей ихъ собственныхъ поученій, это—остатки язычества и языческихъ суевѣрій среди русскихъ христіанъ. Но сихъ-то поученій, дѣйствительно и особенно нужныхъ, какъ кажется, и писано было всего меньше. Въ настоящее время ихъ извѣстно всего три, а къ періоду до-монгольскому можетъ быть отнесено только одно. Поученіе это—подписанное: Слово нѣкоего Христолюбца“... ¹⁾. Проф. Голубинскій видитъ, такимъ образомъ, въ авторѣ „Слова“ знающаго наше древнее язычество христіанскаго „учителя“, искореняющаго пережитки старыхъ вѣрованій. Мнѣ представляется такой образъ весьма мало правдоподобнымъ и оттого мнѣ кажется необходимымъ постараться найти въ самихъ нашихъ памятникахъ указанія еще и на то, какова та среда, въ которой вообще имѣло смыслъ „учителю“ распространяться о древнемъ язычествѣ, называть боговъ, объяснять и изображать обряды.

Не такъ давно, въ 1897 году, изданныя проф. Тихонравовымъ поученія и слова были перепечатаны въ третьемъ выпускѣ *Памятниковъ древне-русской церковно-учительской литературы* проф. А. И. Пономарева. Они здѣсь снабжены обширнымъ предисловіемъ покойнаго проф. Владимірова и примѣчаніями его же и редактора изданія. Можно было бы ожидать, что тутъ сдѣлана вся необходимая работа для того, чтобы наши памятники могли быть сознательно используемы изслѣдователями древне-русскихъ вѣрованій. Однако—ничего подобнаго. Сами тексты воспроизведены по Тихонравовскимъ безъ какого бы то ни было филологическаго комментарія. Даже текстъ „Слова нѣкоего Христолюбца“, сообщенный давнымъ давно Срезневскимъ по Золотой Цѣпи въ его „Древнихъ памятникахъ русскаго письма и языка“ ²⁾ и особенно

¹⁾ Исторія русск. церкви I² стр. 825—827.

²⁾ *Извѣстія Имп. Академіи Наукъ по отомленію русскаго языка и словесности* т. X (старая серія in. 4^o) 1861—63, стр. 692—696.

исправный, не только не помѣщенъ и вовсе не принять во вниманіе, но онъ даже и не указанъ. Предисловіе проф. Владимірова даетъ общій очеркъ славяно-русской миеологии съ ссылками на его „Введеніе въ исторію русской литературы“¹⁾, а примѣчанія дополняютъ свѣдѣнія изъ нашихъ поученій о томъ или иномъ богѣ или обрядѣ, безъ малѣйшей попытки отнестись къ этимъ свѣдѣніямъ критически и взвѣсить ихъ самихъ по себѣ, раньше чѣмъ погрузиться въ дебри фольклористическихъ сближеній и сопоставленій. При такомъ пониманіи задачъ изданія, ни одинъ изъ поставленныхъ выше вопросовъ не затронуть даже вскользь. Они не возникали ни передъ издателемъ, ни передъ авторомъ предисловія и примѣчаній. Между тѣмъ, если можно надѣяться, что когда-нибудь прольется новый свѣтъ на древнія вѣрованія нашихъ отдаленныхъ предковъ до ихъ крещенія, то надежда эта прежде всего въ строгой критикѣ письменныхъ и наиболѣе древнихъ источниковъ по языческимъ вѣрованіямъ.

Изданіе проф. Пономарева вообще не можетъ быть названо тщательнымъ. Пользоваться имъ можно для научныхъ цѣлей лишь съ величайшей осторожностью. Чтобы не быть голословнымъ, укажу на недочеты даже въ самой этой простой перепечаткѣ текстовъ, изданныхъ Тихонравовымъ. Два поученія: „Слово отъ св. Евангелія“ и „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго, Архиепископа Константина града о томъ, како пѣрвое погании вѣровали въ идолы, и т. д.“ были изданы Тихонравовымъ по рукописи Новгородскаго Софійскаго собора. Но Тихонравову были извѣстны и другіе тексты. Такъ „Слово отъ св. Евангелія“ онъ нашелъ еще въ одномъ сборникѣ Троице-Сергіевой Лавры и въ примѣчаніяхъ далъ разночтенія по нему. Другое упомянутое только что Слово, приписанное Іоанну Златоустому, въ той же самой рукописи Новгородскаго Софійскаго собора встрѣчается еще разъ. Разночтенія съ этимъ вторымъ текстомъ даны тоже въ примѣчаніяхъ и этотъ второй текстъ названъ В. Въ *Памятникахъ* проф. Пономарева перепечатаны эти Слова вмѣстѣ съ разночтеніями, но нигдѣ, ни въ предисловіи, ни въ примѣчаніяхъ не объяснено, откуда они и что значить это В. По-

¹⁾ Кіевъ. 1896 г.

слѣднее изъ напечатанныхъ Тихонравовымъ поученій озаглавленное просто: „Слово святого отца нашего Іоанна Златоустаго“, проф. Пономаревымъ не помѣщено, опять безъ всякой оговорки. Оговорка эта однако была совершенно необходимой, потому что въ другомъ мѣстѣ и среди совершенно другихъ проповѣдей и это Слово находится въ *Памятника.г.*, только по другой рукописи и подъ другимъ заглавіемъ (см. № 50 на стр. 104).

Памятники проф. Пономарева для всякаго изучающаго литературу обличеній представляютъ однако весьма важное пособіе. Въ немъ можно почерпнуть тутъ множество свѣденій, и при чемъ не только оттого, что удобнѣе имѣть въ одномъ изданіи цѣлый рядъ однородныхъ произведеній, чѣмъ искать то тамъ, то здѣсь, то въ „Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ“ Срезневскаго, то въ *Православномъ Собесѣдникѣ* за 1858, 1859 и 1860 и проч. года. Очень много существенно важныхъ свѣдѣній находится и въ примѣчаніяхъ проф. Пономарева. Оттого тѣмъ болѣе нельзя не пожалѣть, о бессистемности, научной невыдержанности и неряшливости этого изданія.

Вскорѣ послѣ выхода въ свѣтъ *Памятниковъ* проф. Пономарева въ *Русскомъ Филологическомъ Вѣстникѣ* ¹⁾ стали печататься статьи г. Азбукина, специально посвященныя вопросу о борьбѣ русской церкви съ язычествомъ. Эти статьи собранныя вмѣстѣ составили цѣлое изслѣдованіе. Въ центрѣ его стоятъ, разумѣется, все тѣ же поученія, что были собраны и изданы Тихонравовымъ, но, походя, подобрано довольно много другое. Тихонравовскія проповѣди оказались вовсе не такъ одиноки. О язычествѣ и двоевѣрїи, оказалось, находится довольно много свѣдѣній въ нашей древней письменности. Однако, кромѣ заслуги сведенія вмѣстѣ извѣстнаго количества матеріала, едва ли есть, что сказать о работѣ г. Азбукина. Она вызвала очень суровую и, увѣ, справедливую отповѣдь проф. Голубинскаго ²⁾. Г. Азбукинъ филологически своихъ источниковъ не изучалъ вовсе, а свѣдѣнія его о древнихъ религіяхъ вообще и въ частности о славяно-русскомъ язычествѣ болѣе,

¹⁾ Тома XXVIII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX.

²⁾ Отзывъ о сочиненіи Азбукина, представленномъ въ Имп. Акад. Н. на сонск. преміи графа Толстого. Сиб. 1905. (Отд. листомъ).

чѣмъ ограничены. Какъ изслѣдованіе по исторіи русской церкви работа его тоже не имѣетъ значенія.

Вотъ вся литература по вопросу, которому посвящено настоящее изслѣдованіе, за цѣлыхъ полвѣка. Матеріалъ накоплялся. Изученія его однако не было. Отчего? Я постараюсь отвѣтить на этотъ вопросъ, потому что одновременно выяснится и то, почему вообще интересъ къ изученію религіозныхъ древностей послѣ столькихъ увлеченій и такой огромной литературной производительности за первую половину XIX в., потомъ сталъ гаснуть и наконецъ исчезъ вовсе.

Въ этомъ отношеніи въ высшей степени поучительны небольшія статьи акад. Ягича въ его *Архивъ*, озаглавленные „Mythologische Skizzen“¹⁾. Тутъ выражена, мнѣ кажется, всего ярче точка зрѣнія современной науки на то, что когда то называли миеологіей и чему хотѣлось бы теперь подыскать какое-либо совсѣмъ иное названіе. Поводомъ къ тому, чтобы оговорить статью акад. Ягича служить не только принадлежность ихъ столпу современнаго славяновѣдѣнія, но и то, что въ нихъ использованы поученія напечатанныя Тихонравовымъ.

Прежде всего акад. Ягичъ своеобразно оцѣнилъ самыя эти небольшія произведенія нашей древней письменности. Онъ пишетъ: „den Verfassern und Abschreibern solcher Diatreben war es mehr um den reichen Wortschall als um dem dahinter steckenden Sinn zu thun, sie gefielen sich im Zusammenklauben von allerlei verpönten, heidnischen Namen, unbekümmert darum, wo und wann und ob überhaupt je solche Namen im Leben vorhanden waren“²⁾. Если такъ смотрѣть на наши поученія, то, конечно, вполне законно поставить вмѣстѣ съ акад. Ягичемъ вопросъ: „Können solche Quellen Werth haben?“³⁾ и отвѣтъ долженъ быть неминуемо отрицательный. Не имѣетъ смысла тщательно изучать ихъ тексты, добиваться болѣе точнаго ихъ приуроченія, стараться ознакомиться съ создавшей ихъ средой и такъ далѣе, если передъ нами „досужіе мудрствованія“, если „досужія руки впи-

¹⁾ *Archiv für slavische Philologie*, IV и V.

²⁾ *Ibid.* B. IV, s. 424.

³⁾ *Ibid.*

сываютъ“ въ нихъ то, что случайно приходитъ въ голову. Разъ только играла фантазія и „чесались“ руки книжниковъ и переписчиковъ сказать то или другое о нашихъ древнихъ богахъ, работа надъ текстомъ трата времени. Все равно, что бы и какъ бы ни было, выражаясь словами акад. Ягича, „wir würden zu den grössten Absurditäten gelangen, wollten wir in allem, was diese Aufsätze enthalten, einen echten mythologischen Hintergrund des slavischen Alterthums vermuthen“ ¹⁾). Утверждая, что мы пришли бы къ нелѣпостямъ, признавъ лишь *все*, что сказано въ этихъ произведеніяхъ, акад. Ягичъ еще слишкомъ довѣрчивъ. Никакого критерія судить о томъ, что дѣльное и что пустое, тогда нѣтъ и не можетъ быть.

Подобный взглядъ—взглядъ скептика. И вотъ это и характерно. Скептицизмъ ко всему, что не можетъ быть обосновано на законахъ языковеденія, составляетъ одну изъ главныхъ особенностей филологіи 80-хъ годовъ. Эти выраженія поставленныя мною въ скобкахъ: „досужія руки вписываютъ“, чья-то рука „почесалась“ вписать, „досужее мудрствованіе“ принадлежать весьма уважаемымъ ученымъ и вовсе мною не выдуманы. Они показатели того же скептицизма. Я бы назвалъ его скептицизмомъ историко-литературнымъ.

Скептицизмъ былъ неизбѣженъ. Наука первой половины XIX в. увлекалась самыми обширными часто фантастическими гипотезами. Въ частности, что касается мнѳологіи, то возсоздавая вѣру „сѣдой старины“, она нерѣдко сама вступала на путь мнѳическаго творчества; это приводило иногда къ истинной поэзії, а зачастую, и къ чему-то такому, къ чему вполне примѣнимы эти слова акад. Ягича „Zusammenklauben von allerlei verpönten heidnische Namen“, даже гораздо болѣе, чѣмъ къ составителямъ древнихъ поученій. Въ области исторіи литературы за первую половину XIX в. еще не достаточно обособились и стали самостоятельными съ одной стороны критика, какъ родъ художества слова, а съ другой—критика, какъ научное изученіе. А отсюда публицистика, радикальная, реакціонная, націоналистическая, свободомыслящая и церковная пестрѣла на страницахъ, казалось бы, предназначенныя для научнаго изслѣдованія фактовъ. Оттого филологи написали на

¹⁾ Ibid. s. 422.

своемъ знамени, поскольку и они брались и должны были браться за изученіе древнихъ вѣрованій и древней поэзіи, этотъ отрезвляющій лозунгъ: будемъ скептиками.

Я сознательно пишу скептицизмъ, а не критика. Скептицизмъ ядился часто въ обличье критики, но между ними огромное различіе. Въ своихъ „Mythologische Skizzen“ ак. Ягичъ пишетъ: „Ich will eine Vermuthung aussprechen auf die Gefahr hin, von allen Mythologen—ich selbst möchte ja nicht dazu geizt werden—mit Unwillen zurückgewiesen zu werden, es schadet aber nicht, zuweilen auch die Stimme eines nüchternen Kritikers zu hören“ ¹⁾. Но въ этой своей небольшой работѣ онъ гораздо болѣе ученый скептикъ, чѣмъ критикъ, и всѣ черты, отдѣляющія оба понятія, въ ней налицо. И именно эти черты, разумѣется, не безъ непосредственнаго личнаго вліянія маститаго слависта, въ мнѣніяхъ котораго не одно уже поколѣніе молодыхъ славистовъ привыкло прислушиваться съ величайшимъ вниманіемъ, отразились на изученіи нашихъ религіозныхъ древностей.

По отношенію къ памятникамъ, съ которыми намъ предстоитъ ознакомиться, основная теза, проводимая въ „Mythologische Skizzen“ сводится къ слѣдующему. Свои знанія о языческихъ богахъ древніе книжники почерпали либо изъ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ, гдѣ боги перечислялись при разсказѣ о началѣ княженія Владимира ²⁾, либо изъ вписанныхъ въ лѣтопись подъ 1114 годомъ русскихъ глоссъ къ хроникѣ Малалы; тутъ древне-египетскіе божества переведены русскими именами: „сынъ Свароговъ“ и Дажьбогъ ³⁾. Такъ какъ наши поученія составляютъ часть Паисьевскаго сборника, то ихъ нѣтъ основаній считать болѣе древними, чѣмъ XIV в. ⁴⁾. Значить они моложе обоихъ лѣтописныхъ извѣстій о богахъ, а отсюда все, что въ нихъ не плодъ фантазіи, взято оттуда. Далѣе, разъ Сварожичъ не упомянутъ среди боговъ Владимира, а вписанъ подъ 1114 несомнѣнно Новгородцемъ,—это доказывается личнымъ знакомствомъ автора замѣтки съ Ладожскимъ посадникомъ Павломъ—надо думать, что Сварожичъ

¹⁾ В. V, s. 424.

²⁾ Ibid., s. 422.

³⁾ Ibid., s. 419 и 425.

⁴⁾ Ibid., s. 421.

богъ не южный, а сѣверный ¹⁾. Однако въ виду несомнѣнности существованія Сварожича у сѣверо-западныхъ словянъ, о чемъ свидѣтельствуеъ Титмаръ Мерзебургскій и братъ имп. Генриха II, Бруно, можно предположить, что и новгородцы Сварожича знали лишь по наслышкѣ, имѣя сношенія съ западомъ, гдѣ существованіе этого божества, дѣйствительно засвидѣтельствовано ²⁾. Попытка географическаго приуроченія боговъ и признаніе того, что богъ упомянутый только на сѣверѣ Руси, не долженъ быть признанъ почитавшимся, непременно, и на югѣ и обратно, и составлять главное приобрѣтеніе заключающееся въ „Mythologische Skizzen“. Это соображеніе строго критическое и съ того времени, какъ оно высказано, оно можетъ считаться общепринятымъ.

Ав. Ягичъ въ принципѣ сошелся тутъ съ Иречекомъ еще въ 1863 г. (*Casopis Čes. Muz. str.* 147) весьма опредѣленно писавшимъ: „и нас Čechů ani o Dažbohu ani o Chrsu zminky není. Tak též u Palaků, Jihoslovanů a Polabanů“. Приведя это мѣсто ав. Ягичъ и замѣчаетъ: „Der unkritische Afanasiew pflegte alles zu verallgemeinern, so machte er auch Dažbog nebst der unglücklichen Etymologie zu einen uralten, gemeinlavischen Namen für den Sonnengott“ ³⁾. Казалось бы, изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что и Сварожичъ отнесенъ въ сѣверу по разъ установленному взгляду на язычество, не допускающему „alles zu verallgemeinern“. Но вотъ тутъ-то сказывается гораздо болѣе скептикъ, чѣмъ критикъ. Критицизмъ непременно долженъ исходить изъ извѣстныхъ положеній одного характера. Сомнѣніе лишь—слѣдствіе ихъ примѣненія къ подлежащимъ изслѣдованію явленіямъ. Критицизмъ ограничиваетъ выводы, но не стѣсняетъ ихъ. Онъ лишь требуетъ опредѣленной заранѣ признанной методологически правильной провѣрки. Скептицизмъ—иначе. Онъ сомнѣвается вообще. Онъ не увѣренъ ни въ принципахъ, ни въ данныхъ. Оттого очень часто имъ руководить лишь простой здравый смыслъ, самый шаткій изъ всѣхъ критеріевъ, когда дѣло идетъ о научной работѣ надъ памятниками глубокой древности.

¹⁾ Ibid., s. 412.

²⁾ Ibid., s. 423 и 426.

³⁾ В. V, s. 4.

Менѣ всего станеть скептикъ трудиться именно надъ основными предпосылками, надъ теоретическимъ обоснованіемъ. И вотъ въ тѣхъ же „Mythologische Skizzen“, подъ влияніемъ которыхъ, наконецъ, вошло въ обыкновеніе провѣрять источники нашихъ свѣдѣній о язычествѣ и не выходить за данныя въ этихъ источникахъ географическія и этнографическія предѣлы; тѣмъ не менѣ относительно напр., Дажбога признано, что „in der That einst bei den Südslawen (Serben, Bulgaren) ein als übernatürliches Wesen aufgefasster Träger dieses Namens bekannt war“¹⁾. Основаніемъ этому служитъ при этомъ лишь завѣдомо богомильская, записанная въ XIX в., сербская сказка о мірозданіи, гдѣ на мѣстѣ Сатанаила поставленъ какой-то Дабогъ!²⁾.

Вопросами о томъ, что представляютъ собою наши древнія божества т.-е., выражаясь языкомъ мифологовъ, какова ихъ „мифологическая природа“, настоящее изслѣдованіе не займется вовсе. Оттого лишь для характеристики взгляда на изученіе религіозныхъ древностей Руси, которое мнѣ кажется наиболѣе распространеннымъ среди современныхъ русскихъ представителей филологіи и исторіи напому, что въ „Mythologische Skizzen“ не только Хорсъ признанъ богомъ солнца³⁾, на основаніи извѣстнаго мѣста Слова о Полку Игоревѣ, а Стрибогъ богомъ вѣтра по соображеніямъ этимологическимъ⁴⁾, но еще богомъ солнца признанъ и Дажбогъ, потому что въ Лаврентьевскомъ спискѣ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ между именами Хорса и Дажбога пропущена связка⁵⁾. Между тѣмъ уже въ то время когда писались „Mythologische Skizzen“ все болѣе выяснялось, насколько неправдоподобно предположеніе, будто боги индо-европейскихъ народовъ олицетворяютъ силы природы. Съ тѣхъ поръ однимъ изъ лучшихъ знатоковъ древнегреческой мифологіи проф. Фарнелемъ уже категорически формулировано то положеніе, что всѣ попытки этимологическихъ объясненій значенія древнихъ божествъ оказались бесплод-

¹⁾ Ibid., s. 11.

²⁾ Ibid., s. 11—12.

³⁾ S. 8.

⁴⁾ Ibid., s. 4.

⁵⁾ S. 7.

ными ¹⁾. Но оставаясь на точкѣ зрѣнія скептицизма одинаково отнесется ученый и къ свидѣтельствамъ древнихъ памятниковъ и къ результатамъ научныхъ изслѣдованій. И то и другое вызоветъ лишь одно — сомнѣнiе.

Скажу даже болѣе: скептицизмъ по самой сути дѣла консервативенъ. Онъ такъ же мало отрицаетъ какъ и признаетъ. Эта черта и сказывается въ большинствѣ статей и руководствъ по религіознымъ древностямъ славянъ. Матеріаль растеть. Онъ разнообразенъ. То, что собрали въ этомъ отношеніи фольклористы, можетъ безъ преувеличенія быть названо не-обозримымъ, а изслѣдованія запаздываютъ, новыя точки зрѣнія или теоріи не возникаютъ вовсе или весьма рѣдко. Отчего? Именно потому, что наиболѣе распространеннымъ остается мнѣнiе, что свѣдѣнія наши *сомнительны*.

Эта черта сказалась напр., въ книгахъ Махала ²⁾ и Луи Леже ³⁾. Онѣ задуманы, какъ руководства. Рубрики остались все тѣ же, унаслѣдованныя отъ Афанасьева. Сообщаются имѣющіяся свѣдѣнія подъ именемъ того или другого бога, того или иного обряда. Сообщаются и мнѣнія ученыхъ, старыхъ и новыхъ, одинаково, они противопологаются другъ другу въ свѣдѣнію читателя, при чемъ иногда одно, иногда другое мнѣнiе представляется менѣе вѣроятнымъ по случайнымъ признакамъ, но нѣтъ даже призыва къ изслѣдованію, не сказывается даже больше симпатіи къ той, а не другой теоріи осмысленія эволюціи религіознаго сознанія. Преобладаетъ взглядъ, который можно было бы формулировать слѣдующимъ образомъ: въ сожалѣнію мы ничего не знаемъ о славянскомъ язычествѣ; вотъ данныя, на основаніи которыхъ были высказаны нѣкоторыя предположенія; большинство изъ нихъ оказалось въ значительной степени увлеченіями миѳологовъ, но за неимѣніемъ лучшаго, можно сохранить наиболѣе правдоподобныя; вотъ новыя данныя, подтверждающія эти старыя теоріи, а вотъ другія, которыя какъ будто-бы противорѣчатъ имъ.

Но что это значить: знать о древней давно угасшей вѣрѣ?

¹⁾ Farnell. Cults of greek states. Oxford. 1900, v. I, pp. 4—5.

²⁾ Máchal. Nákras slavianskeho bajeslovi. Praha. 1892.

³⁾ L. Leger. Mythologie Slave, Paris. 1902.

Не ясно ли, что тутъ возникаетъ два совершенно различныхъ и даже мало соприкасающихся другъ съ другомъ въ своихъ конечныхъ цѣляхъ стремленій? Одно изъ нихъ я назвалъ бы художественной точкой зрѣнія. Именно художественностью своей, открывающимся наслажденіемъ отъ созерцанія, какъ внѣшняго такъ и внутренняго, игрой незаинтересованнаго, тѣшащаго воображенія привлекаетъ къ себѣ возможность проникнуть въ сѣдую старину, прочувствовать вѣру отдаленныхъ предковъ, оживить передъ собой мѣны, обряды, представленія, всю осложненность религиозныхъ переживаній. А такъ какъ современному человѣку древнія вѣрованія доступны лишь какъ осмысленіе, а не какъ живое чувство и живая вѣра, то при такомъ отношеніи выступаетъ впередъ стремленіе догматизировать былую вѣру. Догматы какой-либо религіи возникаютъ лишь поздно, когда явится уже возможность у ея ревнителей самимъ осмыслить свою вѣру и этимъ отвѣтить потребности, какъ бы представить уму данныя чувства. Оттого догматы присущи лишь высоко развитымъ религиознымъ системамъ. Догматы формулируетъ уже богословіе. Не ясно ли отсюда что возсоздать догматы угасшей религіи — задача настолько трудная, что ее можно съ полнымъ правомъ считать неисполнимой и что тутъ неминуемо должно вступить во всѣ свои права художественное проникновеніе? Но возможно и другое стремленіе и только его я назову научнымъ. Оно не заботится ни о возсозданіи ни о догматизированіи мертвой религіи. Какъ ни заманчива надежда когда-нибудь продумать и оцѣнить былое религиозное сознаніе въ одномъ законченномъ цѣломъ, исторія религій, какъ наука отказывается отъ него. Она удовлетворяется лишь тѣми элементами вѣры, какіе она можетъ почерпнуть изъ источниковъ и пользуется ими для основной задачи всѣхъ культурно-историческихъ дисциплинъ: для объясненія того, какъ возникли и какъ сложились явленія современности.

Различіе, которое я стараюсь провести, можетъ быть, лучше всего объяснить таковой примѣръ. Стремленіе возсоздать языкъ Гомера, языкъ провансальскихъ трубадуровъ, языкъ Беовульфа или Слова о Полку Игоревѣ — стремленіе художественное въ томъ смыслѣ, что оно надѣется расширить наслажденіе, доставляемое намъ этими произведеніями.

Оно свойственно въ той или иной степени каждому филологу, но опредѣляется оно, само по себѣ, не только знаніями, но трудно преодолимымъ препятствіемъ: талантомъ. На пути къ достиженію этой цѣли и стоятъ—уже мертвая фонетика, уже мертвая морфологія и мертвый синтаксисъ. Оттого филологъ, поскольку онъ только ученый, ограничиваетъ тутъ свои усилія. Онъ довольствуется лишь скромнымъ предположеніемъ, что напр., въ позднюю эпоху римской имперіи должна была, повидимому, возникнуть нѣкоторая разговорная *космѣ*; но ему важны лишь элементы этой *космѣ*, объясняющія необходимое для его построеній о восхожденіи романскихъ языковъ къ сродному пра-языку. Онъ довольствуется установленіемъ того, что напр., въ народной латыни ударяемый слогъ могъ быть и четвертымъ отъ конца, потому что отсюда объясняются такіе словообразованія, какъ A'relat > Arle+s, ^{mons Mercurii} > _{mons martirorum} > Montmartre.

Также точно должны мы отнестись и къ древнимъ религиознымъ вѣрованіямъ. Возстановленіе древняго язычества и попытки догматизировать религиозную систему, никогда не достигшую той высоты сознательности и стройности, на которой возникаютъ догматы,—одно, а изученіе элементовъ культа, вѣрованій, религиозныхъ потребностей и обрядовъ, составлявшихъ эту систему—совершенно другое. Повторяю: скептицизмъ былъ необходимъ. Но если подъ его вліяніемъ изъ свѣтового круга научныхъ изслѣдованій вытѣсняются такіе важныя данныя быта, повѣрій и понятій, какія представляютъ собою религиозныя древности, то скептицизмъ этотъ несомнѣнно должно преодолѣть.

Въ методологическомъ отношеніи между мифологомъ, мечтающимъ о возсозданіи древняго язычества и изслѣдователемъ религиозныхъ древностей, все равно, будетъ ли онъ историкомъ, историкомъ религіи или филологомъ,—то весьма существенное различіе, что ихъ прежде всего интересуютъ совершенно различныя эпохи. Мифолога тянетъ все дальше въ глубь старины къ так. назыв. эпическому быту, когда язычество представляется ему непочатымъ и изначальнымъ. Второму, напротивъ, все яснѣе становится то обстоятельство, что наиболее важнымъ моментомъ должны быть признаны, самые по-

слѣдніе прощальныя вздохи угасавшей вѣры. Именно въ памятникѣхъ того времени, когда язычество уже столкнулось съ христіанствомъ, и это послѣднее сказалося во всемъ укладѣ жизни, всего продуктивнѣе и цѣлесообразнѣе искать данныхъ для пониманія древнихъ вѣрованій. Вѣдь языческое міросозерцаніе должно было вліять. Христіанству совершенно неизбежно приходилось вести съ нимъ борьбу. Въ чемъ же выражалась она? Какъ велась эта борьба, въ какой средѣ, въ какой преемственности событій? Что оказывалось наиболѣе упорнымъ и неподдатливымъ изъ прежнихъ понятій, нравовъ и воззрѣній? Такъ подходимъ мы вплотную къ этому представленію возникшему въ первые вѣка христіанства—къ двоевѣрію. О двоевѣрїи и упоминаетъ въ самыхъ первыхъ строкахъ знаменитое „Слово вѣкоего Христолюбца“. Осмыслить это двоевѣрїе и значить понять процессъ проникновенія сначала на Русь, а потомъ и ко всѣмъ сѣверо-восточнымъ славянскимъ племенамъ, объединеннымъ Русью, новой вѣры, очень скоро настолько укоренившейся, что Русь станетъ называться святою Русью.

Вчитываясь въ тексты тѣхъ произведеній, которымъ посвящено настоящее изслѣдованіе, преодолевая постепенно нагроможденныя на нихъ несообразности, заставившія акад. Ягича дать имъ такую безотрадную оцѣнку, мнѣ стало все яснѣе казаться возможнымъ добиться въ нихъ смысла, дать имъ соответствующую историко-литературную оцѣнку. Послѣднія работы акад. А. А. Шахматова освѣщали путь. Близость древнихъ проповѣдей къ лѣтописямъ становилась все понятнѣе. Наконецъ обнаружилось послѣ цѣлаго ряда спіегаціоні и та эпоха, когда возникли основныя поученія и слова противъ язычества и двоевѣрїя. И тогда самая возможность предположить, что рукою авторовъ, переписчиковъ и компиляторовъ руководили какія-то досужія мудрствованія, окончательно исчезла. Въмѣсто нея выяснились самыя серьезныя заботы и усилія древнихъ книжниковъ, вызвавшія къ жизни цѣлое литературное движеніе, имѣвшее и своихъ классиковъ, и своихъ подражателей, волновавшее умы, напрягавшее волю. Изъ забвѣнья встали и опредѣленныя личности, которыхъ имена скрыты отъ насъ, повидимому, навсегда, но образъ жизни которыхъ, среда, знанія и заблужденія понятны

и въ историческомъ отношеніи заслуживаютъ полнаго вниманія.

Мнѣ остается только указать важнѣйшіе этапы того пути, который предстоитъ пройти, шагъ за шагомъ отвоєвывая себѣ отъ глубокой древности крупинки знанія. Намъ предстоитъ выяснить:

- каковы взаимныя отношенія однородныхъ поученій, собранныхъ Тихонравовымъ или разбросанныхъ по другимъ изданіямъ,
- каковъ ихъ слоевой составъ и является ли возможнымъ установить время возникновенія по крайней мѣрѣ наиболѣе значительныхъ изъ нихъ,
- при какихъ обстоятельствахъ, когда и для чего составлены и перерабатывались наши поученія,
- кто были ихъ авторы и чего хотѣли они ими достигнуть?

Отъ рѣшенія этихъ вопросовъ будетъ зависетьъ рѣшеніе другихъ уже не филологическихъ, а религіозно-историческихъ:

- что въ нашихъ памятникахъ относится къ славяно-русскому язычеству,
 - что и при какихъ обстоятельствахъ было о немъ извѣстно составителямъ различныхъ редакцій нашихъ поученій,
 - какія данныя о древнемъ русскомъ язычествѣ даютъ намъ эти памятники,
 - нѣтъ ли возможности, при помощи заключающихся въ нашихъ памятникахъ свѣдѣній о язычествѣ, установить основныя черты его быта,
 - какой моментъ своего развитія переживала языческая вѣра нашихъ предковъ въ моментъ принятія христіанства,
 - что сразу же дала новообращеннымъ христіанская проповѣдь?
-

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Библиографія и сокращенія.

I. Изданія основныхъ источниковъ и руководства:

- Алм. Т. И. Ш. . . = А. Алмазовъ. Тайная исповѣдь въ православной церкви. Томъ III. Приложенія. Одесса. 1894.
- Буд. XIII Сл. Гр. Б. = А. Будиловичъ. XIII Слово Григорія Богослова въ древне-славянскомъ переводѣ по рукописи Имп. Публ. Библ. XI в. Спб. 1875. (Изд. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.).
- Гол. Ист. р. ц². . . = Е. Голубинскій. Исторія Русской Церкви 2-ое изд. (Имп. Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ) Москва. 1901. [198-ая кн. *Чтеній общества* подъ ред. Е. В. Барсова].
- Горч. Отч. о Н. П. . = М. Горчаковъ. Отчетъ о Номоконовѣ изд. А. Павловымъ. Въ Отчетѣ о 16-омъ присужденіи награды гр. Уварова. Спб. 1874.
- Лейб. Св. Лѣт. . . = Л. Лейбовичъ. Сводная Лѣтопись, составленная по всѣмъ изданнымъ спискамъ лѣтописи. Выпускъ Первый. Повѣсть Временныхъ Лѣтъ. Спб. 1876.
- Ник. Мат. . . . = Н. Никольскій. Матеріалы для исторіи древне-русской духовной письменности. Спб. 1907. (*Сборникъ Отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Н.* т. LXXXII и *Извѣстія* того же отд. т. VIII (1903) кн. 1-ая и 2-ая).

- П. др. р. К. пр. . . = Памятники древне-русского каноническаго права. Спб. 1880 (Русская Историческая библиотека, издаваемая Археографическою Комиссіею. Гл. VI).
- Пон. Нам. . . . = А. Понамаревъ. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы подъ ред. проф. А. Н. П—а Спб. 1894—97 [вышло 4 выпуска]. (Изданіе журнала *Странникъ*).
- Тих. Лѣт. . . . = *Лѣтописи русской литературы и древности*, издаваемыя Н. Тихонравовымъ. Москва 1859—1862 [вышло 4 тома].
- Тих. Нам. р. Отр. л. = Н. Тихонравовъ. Памятники Отреченной Русской Литературы т. I и II Москва 1863.
- Срезн. Др. п. р. п. и яз. = И. Срезневскій. Древніе памятники русскаго письма и языка, въ *Извѣстіяхъ Имп. Акад. Наукъ по отдѣленію русскаго языка и словесности* т. X (Старая серія in 4^o) Спб. 1861—64.
- Срезн. Свѣд. и зам. . = И. Срезневскій. Свѣдѣніе и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ т. I главы I—XI въ *Сборникъ отд. русск. яз. и слов. Имп. Ак. Наукъ т. I*; то же т. II главы XLI—LXV въ томъ же *Сборникъ* т. XII.
- Шахм. О нач. К. св. . = А. Шахматовъ. О начальномъ Киевскомъ лѣтописномъ сводѣ. Москва. 1897. (Изданіе Имп. Общества Истории и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. Отдѣльный отд. Чтеній Общ.
- Шахм. Пред. къ Н. Св. = А. Шахматовъ. Предисловіе къ началному Киевскому Своду и Несторова лѣтопись. Спб. 1908 въ *Извѣ-*

*стіягъ отд. русск. языка и слов. Имн.
Ак. Н. т. XIII кн. 1-ая.*

Шахм. Корс. Лег. Сб. Л. = А. Шахматовъ. Корсунская легенда о крещеніи Владиміра въ Сборникѣ статей въ честь В. Н. Ламанскаго Спб. 1908 (Изданіе Академіи Наукъ).

Шахм. Раз. . . . = А. Шахматовъ. Разысканія о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ Спб. 1908, въ Лѣтописяхъ занятій Императорской Археографической Коммисіи т. XX.

Ипат. Лѣт. П. С. Л. II² = Полное Собраніе Лѣтописей. Т. II изд. 2-ое Спб. 1908.

Новг. Лѣт. по Син. Сп. = Новгородская Лѣтопись по Синодальному Списку. Изданіе Археографической Комиссіей. Спб. 1888 г.

Transact. of the 3d. Congr. Transactions of the 3d International f. the H. of Rel. . . = Congress for the History of Religions. Oxford 1908. 2 v.

II. Списокъ древне-русскихъ поученій, легшихъ въ основаніе настоящаго изслѣдованія: *)

Сл. св. ап. и пр. о тв. Слово істолковано мудростью от свя- и двіи нед. . . . = тыхъ апостолъ и пророкъ і отецъ о тварі и о дни рекомомъ недѣля. Издана по тексту Паисьева сборника Срезн. Др. Пам. р. яз., стр. 697 и по т. Финляндскимъ отрывкамъ имъ же Свѣд. и зам. т. II. г. XLI. стр. 31.

Сл. о в. и к. б. . . . = Слово о ведрѣ казньхъ божиихъ. Изд. по Златострую XII у Срезн. Свѣд. и зам. I, вып. III. стр 36—37.

*) Соблюдая правописаніе текстовъ, пишу однако для ѣ и є одинаково е, для ѡ и о одинаково о, для ѣ и ѣ — у, для ѣ и ѣ — ѣ, для ѣ и ѣ — я. Знаки препинанія разставляю сообразно тому, какъ понимаю смыслъ текста. Титлы раскрываю. Тѣ же принципы проведены во всей работѣ при передачѣ цитатъ.

Находится въ лѣтописи подъ 1065 годомъ, но текстъ не во всѣхъ спискахъ одинъ и тотъ же.

- Сл. Гр. Б. на Бог. . = Слово святааго отца нашего Григорія Богословья, бывша епископа Нанзиязѣ (на Богоявленіе). Изд. по рук. Публ. Библ. у Буд. XIII сл. Г. Б. стр. 1 и въ отрывкахъ по рук. Моск. Синодальной Библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 98. [Въ обоихъ рукописяхъ это слово названо „на крещенье“ и такъ озаглавлено и обоими издателями. Но это заглавіе невѣрно. У Гр. Бог. есть другое слово: *Λόγος εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα* (У Migne'a Patrol. Curs. compl. Series graeca Gr. N. I. p. 360). Замѣтка въ сербскомъ требникѣ, указанная Тихонравовымъ (*Лѣт.* тамъ же стр. 85), называетъ это слово правильно, хотя очевидно разумѣетъ тотъ же сборникъ переводовъ т. к. считаетъ это слово „первымъ“, а оно именно и начинается собою данный сборникъ. Какъ объяснить эту странность, разобрать не удалось].
- Б. Гр. о гр. . . . = Бесѣды святааго Григорія Θεолога о избіеніи града. Изд. по рук. Имп. П. Библ. у Буд. XIII Сл. Гр. Б. стр. 229.
- Сл. Гр. Б. к. кл. ид. . = Слово святаго Григорья, изобрѣтено в тольцѣхъ о томъ, како первое по гани суще языци кланялися ідоломъ і требы имъ клали; то і нынѣ творят. Изд. по текстамъ Паисьеваго Сборника, Сборн. Новгородской Софійской Библіотеки № 1295 и Сборн. Кирилло - Бѣлозерскаго Монастыря № по кат. Духовн. Ав. въ Пб. 42/1120

въ *Тих. Лѣт.* IV, отд. 3-й стр. 95—105. Перепечатаны всѣ три текста въ Пон. Пам., III стр. 231—235. Издаётся тутъ. См. **Тексты.**

- Сл. св. Д. о ж. . . . = Слово св. Денися о жалѣющихъ. Неиздано. Указано по Златой Цѣпи Троицко-Сергіевской Лавры л. 26 и Измарагду Кирилло-Бѣлоз. Монастыря 1115 л. 82 проф. Паномаревымъ Пон. Пам. III. стр. 294 прим.
- Сл. З. Ч. Г. . . . = Слово Зарупскаго Чернеца Георгія. Изд. у Срезн. Свѣд. и зам. I вып. 1-й гл. VII стр. 56—57.
- Сл. св. Ев. . . . = Слово отъ св. Евангелія. Изд. по рук. Новг. Соф. Собора № 1262 съ разночтеніями по Сб. Троице-Сергіевой Лавры № 784 у *Тих. Лѣт.* IV отд. 3-й стр. 104 и перепечатано Пон. Пам. III стр. 236.
- Св. еп. Евс. сл. к. д.
чѣст. н. . . . = Святаго епископа Еусевія слово, како достойтъ чѣтити недѣлю. Изд. по финляндскимъ отрывкамъ у Срезн. Св. и зам. II гл. XLІ стр. 34.
- Сл. св. Е. о кн. уч. . . = Слово святаго Ефрѣма о книжнѣмъ оученіи. Неизд. Указано Срезневскимъ при описаніи Паисьеваго сборника Свѣд. и зам. II г. LVI стр. 300—301. Тутъ отрывокъ.
- Сл. ко н. І. бр. Г. . . = Слово ко недѣли Іакова брата, Господня. Изд. по Измарагду Соловецкаго Мон. XV в. въ *Православномъ Собесѣдникѣ* 1859, I стр. 465. Переп. Пон. Пам. III. стр. 66.
- Сл. І. Зл. о игр. и пл. . . = Слово св. Іоанна о играхъ и плясаніи. Изд. по Измарагду Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 въ Пон. Пам. III стр. 103.
- Сл. І. Зл. о кл. . . . = Св. Златоустаго о клятвѣ. Изд. по

тѣмъ же рук. въ Пон. Пам. III
стр. 81.

Сл. I. Зл. о хр. . . = Слово Іоанна Златоустаго о христіанствѣ. Изд. по рук. Новгор. Софійск. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт. IV*, отд. 3-ій стр. 110 и по тому же Измарагду Пон. Пам. III, стр. 104.

Сл. I. Зл. в. кл. ид. . = Слово святаго отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града о томъ, како первое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали, и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьянствѣ соуще, а не вѣдаютъ, что есть крестьянство. Изд. по двумъ текстамъ той же рук. Новг. Соф. Соб. 1262 у *Тих. Лѣт. IV*, отд. 3-ій стр. 107. Перепечатано у Пон. Пам. III, стр. 237.

Сл. I. Зл. п. хр. . . = Св. Іоанна Златоустаго поученіе христіаномъ. По тѣмъ же Измарагдамъ, что и названное выше Сл. Изд. въ Пон. Пам. III, стр. 107.

Сл. Ис. пр. о р. и р. = Слово Ісаія пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ. Неизд. Оговорено у Горскаго и Новоструева. Опис. рук. Синод. Библ. № 231 л. 195 об. Ср. Волокол. библ. рев. № 435 л. 203 и 521 л. 242. Упомянуто у Гол. Ист. р. ц. I² стр. 828 прим.

Сл. въ п. св. Л. Р. . = Слово въ память св. Леонтія Ростовскаго. Изд. въ *Прав. Соб.* 1858, I; ср. Титовъ въ *Чтеніяхъ Общ. Ист. и древн. Росс. при Моск. Унив.* 1893 вв. IV.

II. Новг. арх. Л. I. . = Поученіе Новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна. Изд. проф. Павловымъ въ *Журн. Мин. Нар. Пр.*

1890 сент. стр. 275 и слѣд. Переп.
у Пон. Пам. III стр. 240.

Сл. св. М. о р. и кл. = Слово святаго отца Моисея о ротахъ и клятвахъ. Изд. по Паисьевскому сборнику Срез. Древ. Пам., стр. 703.

Св. св. Н. о п. м. и рус. = Сказанье святаго отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ. Изд. въ Памятникахъ стр. русск. литературы т. I. 207. Упом. при описаніи Паисьевскаго сб. Срезн. Свѣд. и зам. II. гл. LVІ стр. 300.

Сл. св. от. к. д. пр. = Слово св. отецъ, како духовнѣ праздновати. Изд. по Измарагдамъ Троице-Серг. Лавры 202 и Кирилло-Бѣлоз. М. 1115 у Пон. Пам. III стр. 64. Находится и въ Измарагдѣ Румянц. Музея XIV в.

Сл. св. от. в. ж. хр. = Слово св. отецъ како жити христіяномъ. Изд. по тѣмъ же Измарагдамъ у Пон. Пам. III стр. 37; тоже *Прав. Соб.* 1859. I. стр. 473.

Сл. св. от. о постахъ. = Слово св. отецъ о постахъ. Изд. по Словецкому сб. XVI в. въ *Прав. Соб.* 1858 кн. I стр. 140. Переп. у Пон. Пам., III стр. 57.

Сл. о сш. св. Д. на ап. = Слово о сшествіи святаго Духа на святаго апостолы царем и князем, епископомъ и попомъ и діаволомъ и всѣмъ православнымъ христіаномъ. Неизд. Прив. въ отрывкѣ при оп. Дубенскаго сборника Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LVII стр. 306.

Сл. н. Хр. . . . = Слово нѣкоего Христолюбца. ревнителя по правой вѣре. Изд. по Паисьевскому сб. и по Новгородской Софійской рукописи № 1285, оба текста у *Тих. Лѣт.* IV от. 3-й стр. 89 и 90. Они перепечатаны у Пон.

Пам. III стр. 224 и 227. По златой цѣпи Троице-Сергіевск. Лавры изд. Срезн. Др. пам. р. п. и я. *Изв. А. Н. X* in 4⁰ стр. 692 — 696. Издается тутъ. См. **Тексты**.

Сл. н. Хр. и н. отц. д. = Слово нѣкоего Христолюбца и наказание отца духовнаго. Изд. по р. Ярославскаго архіерейскаго дома Н. К. Никольскимъ *Мат. др. р. д. п.* стр. 108. Н. К. Никольскій указалъ и еще одно слово нѣкоего Христолюбца найденное имъ въ рук. Моск. Архива Мин. Иностр. Дѣлъ № 478—958. Можно назвать и четвертое, оно въ Цаисьевскомъ сб. на листѣ л. 43 см. описаніе сборника у Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LVI стр. 299.

III. Статьи каноническаго характера, встрѣчающіяся въ Нормчихъ и сродныхъ сборникахъ, взяты изъ—

- | | | |
|--------------------------|--|--|
| Уст. Вл. | = Церковный Уставъ Владимира Гол. Ист. р. ц. I ² , 1 стр. 617 и слѣд. | } Оба приводятся также по Лейб. Св. Дѣт. |
| Уст. Яр. | = Церковный Уставъ Ярославовъ. Тамъ же стр. 628 и слѣд. | |
| Уст. Бѣл. | = Уставъ Бѣлечевскій Гол. Ист. р. ст. I ² , 2 стр. 530 и слѣд. | |
| Кан. отв. I. II. | = Каноническіе отвѣты митрополита Іоанна П. П. др. р. в. пр. I стр. 1—20. | |
| Вопр. К. | = Вопросы Кирика, Саввы и Ильи съ отвѣтами Нифонта, епископа Новгородскаго и др. Тамъ же стр. 21—62. | |
| Опр. Вл. С. | = Определенія Владимирскаго собора, изложенныя въ грамотѣ Кирилла П. Тамъ же стр. 84—102. | |

- Св. п. = Святительское поученіе ново-поставленному священнику. Тамъ же стр. 102—110.
- Посл. Ф. Пск. д. . . = Посланіе Фотія Псковскому духовенству съ рѣшеніями по нѣкоторымъ вопросамъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 376—384.
- Ск. Изв. о отр. кн. . . = Сказаніе Изосимы митрополита русскаго о отреченныхъ книгахъ. Тамъ же стр. 789—796.
- Три св. п. = Три святительскихъ поученія духовенству и миряномъ о разныхъ предметахъ церковной дисциплины. Тамъ же стр. 917—926.
- Ст. М. Син. р. 954 . . . = Статьи канон. характ. изъ сборника Синодальной Московской библ. № 954 *Тих. Лѣт.* IV от. 3-й стр. 85 и 86.
- Ст. Нс. 1262 = Статьи изъ Сборника библ. Новгородскаго Софійскаго собора № 1262 Тамъ же стр. 88.
- Сербск. Б. = Сербская Кормчая 1262 г. Срезн. Свѣд. и зам. II гл. XLVII.
- Панд. Н. Ч. п. изд. . . = Пендекты Никона Черногорца изд. Почаевской Лавры.
- Панд. Н. Ч. = Пендекты Никона Черногорца Срезн. Свѣд. и зам. II гл. LIV.
- Л. Г. А. = Лѣтовникъ Георгія Амартола прив. въ Панд. Ник. Черн. Тамъ же.
- Ст. П. = Статьи каноническаго характ. изъ Паисьевскаго сборника. Тамъ же гл. LVI.
- Ст. Дуб. Сб. = Статьи канон. характ. изъ Дубенскаго Сборника. Тамъ же гл. LVII.

**IV. Вопросы и поновленія въ русскихъ уставахъ исповѣди
взяты изъ—**

Алм. Т. И. III и Горч. Отч. о Н. П.

V. Лѣтопись и др. литературныя произведенія, содержащія указанія на язычество.

Древнѣйшій лѣтописный сводъ въ ред. преп. Никона и его дополненія.

Корсунская легенда о крещеніи Владимира или житіе Владимира особаго состава.

Начальный лѣтописный сводъ

Пов. времен. лѣтъ. . = Лейб. Св. Л. и Ипат. Лѣт. П. С. Л. II².

Хожд. Бог. по мук. . = Срезн. Др. Нам. р. п. и яз., 551 и слѣд.

Вид. апост. Павла. . = Тих. П. отр. р. лит. II стр. 43.

Всецѣло пользуюсь тутъ указаніями работъ А. А. Шахматова. Непомѣщенное тутъ беру въ Нов. Лѣт. по Синод. списку изд. Арх. Ком.

II.

„Слово нѣкоего Христолюбца“.

На „Слово нѣкоего Христолюбца“ первымъ указалъ Шевревъ. Онъ нашелъ его въ знаменитомъ съ тѣхъ поръ Паисьевскомъ Сборникѣ ¹⁾, тогда принадлежавшемъ еще Кирилло-Бѣлозерскому монастырю, а теперь перевезенномъ вмѣстѣ съ библіотекой этой когда-то славной обители въ С.-Петербургскую Духовную Академію. Долгое время нашъ памятникъ и знали лишь по тексту Паисьевскаго Сборника ²⁾. Только позднѣе въ одномъ Сборникѣ тоже перевезенной въ С.-Петербургскую Духовную Академію библіотеки Новгородскаго Софійскаго собора (№ 1285) проф. Чистовичъ нашелъ еще одинъ текстъ нашего поученія и указалъ на него Тихонравову. Паисьевскій Сборникъ—XIV в., а Новгородскій Софійскій—конца XV в. Эти два текста и изданы въ *Лѣтописяхъ* Тихонравовымъ. Къ нимъ однако тогда же присоединился и третій текстъ изъ Золотой Цѣпи XIV в. Троице-Сергіевской Лавры. Его издалъ Срезневскій въ своихъ „Памятникахъ

¹⁾ Паисьевскій Сборникъ подробно описанъ Срезневскимъ въ Свѣд. и зам. II, гл. LVІ.

²⁾ Мнѣ осталась неизвѣстной ранняя статья Срезневскаго „Данныя Паисьевскаго Сборника о язычествѣ древнихъ славянъ“ (1851). За два года до выхода IV тома *Лѣтописей* Тихонравова Слово Христолюбца было помѣщено Вуслаевымъ въ его Исторической хрестоматіи (Москва 1861 стр. 519—225) по тому же Паис. Сб. Тутъ указанъ текстъ, оставшійся мнѣ тоже полностью неизвѣстнымъ Рук. Рум. Муз. № 181.

др. р. письма и языка“. Назовемъ текстъ Паисьеваго Сборника—П., Новгородскаго Софійскаго собора—НС. и Золотой Цѣпи—ЗЦ.

Тихонравовъ считалъ текстъ НС вариантомъ П и этимъ обстоятельствомъ объясняется то, что онъ далъ его цѣликомъ рядомъ съ П. Однако достаточно просмотрѣть прилагаемую къ этой главѣ таблицу различеній, пропусковъ и вставокъ, чтобы увидѣть, насколько мало подходит терминъ: вариантъ. Различенія между текстами весьма незначительны. Даже главнѣйшія изъ нихъ сводятся къ замѣнѣ одного слова другимъ, равнозначущимъ. Я насчиталъ ихъ всего 36. Правда, въ одномъ мѣстѣ именно въ строкахъ 111—118 текста ЗЦ онъ сильно отстываетъ отъ П и НС, но это сводится лишь къ тому, что та же самая фраза изъ отрицательнаго оборота превращена въ положительный, для чего и потребовались нѣкоторыя измѣненія. Передъ нами не варианты одинаково озаглавленнаго литературнаго произведенія, а одно и то же произведеніе въ трехъ текстахъ. Впечатлѣніе вариантовъ наши тексты могли произвести лишь тѣмъ, что одинъ изъ нихъ, а именно НС распространеннѣе другихъ (см. таблицу I, А и В). Такъ какъ кромѣ того въ НС еще недостаетъ многого, что находится въ П, текстъ НС и показался Тихонравову совсѣмъ особымъ. Сравненіе же П и ЗЦ—что уже было сдѣлано Срезневскимъ—показываетъ присутствіе въ ЗЦ многихъ отдѣльныхъ словъ и цѣлыхъ предложеній, которыхъ нѣтъ въ П. Но этимъ ЗЦ лишь ближе къ НС, а самостоятельнаго въ немъ нѣтъ почти ничего. Оттого только тщательная считка могла обнаружить, каковы по существу отклоненія нашихъ текстовъ другъ отъ друга. Забывая нѣсколько впередъ скажу, что „Слово нѣкоего Христолюбца“ дошло до насъ въ двухъ редакціяхъ и

²⁾ Всѣ ссылки сдѣланы на строки изданій Тихонравова и Срезневскаго. Желаящіе провѣрить сообразованія сосчитать строки и пронумеровать ихъ. Надо при этомъ имѣть однако въ виду, что текстъ нач. въ *Лѣтописяхъ* не всегда совпадаетъ съ текстомъ, выписанномъ изъ того же Паисьеваго Сборника Буслевымъ. Проф. Пономаревъ замѣчаетъ (Пам. III стр. 224, прим.), что онъ провѣрилъ текстъ по рукописи и въ Памятникахъ онъ и читается такъ, какъ въ въ Христоматіи Буслева. При такомъ положеніи вещей, слѣдуя по тексту Тихонравова въ моихъ цитатахъ принимаю въ соображеніе текстъ Буслева.

намъ предстоитъ ознакомиться съ ихъ взаимными отношеніями.

Минутіозная работа сличенія слова за словомъ въ нашихъ текстахъ при этомъ въ высшей степени поучительна. Она даетъ больше, чѣмъ обѣщаетъ. Она раскроетъ намъ цѣлую литературную исторію проповѣдей противъ язычества, а отсюда явится возможность установить и тѣ нѣсколько перепетій, черезъ какія онѣ прошли, слѣдствіемъ чего окажется и возможность опредѣлить время и среду возникновенія этихъ памятниковъ.

Такой же разборъ понадобится и для „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“. Но я начинаю съ „Слова нѣкоего Христолюбца“, потому что, при свѣтѣ его, лучше раскрывается словесой составъ и того другого родственнаго ему памятника. Оба они сохранились вѣдь въ однихъ и тѣхъ же сборникахъ. Но близость ихъ не только въ этомъ. Одинаковы окажутся и среда, и время возникновенія, и дальнѣйшая судьба.

Наиболѣе распространенная редакція „Слова нѣкоего Христолюбца“—НС. Если мы обратимся къ табл. I мы увидимъ, что множество фразъ НС не находится ни въ ЗЦ, ни въ П. Но НС моложе, чѣмъ П и ЗЦ, на цѣлое столѣтіе, такъ какъ оба, и П и ЗЦ, конца XIV вѣка. Это обстоятельство уже намекаетъ на то, что распространенность текста НС обозначаетъ не большую полноту первоначальнаго состава Слова, а рядъ дополненій къ нему. Въ НС мы имѣемъ нѣсколько вставокъ. Что дополненія НС именно вставки, это подтверждается и ихъ тщательнымъ изученіемъ. Я обращаю прежде всего вниманіе на слова въ строкѣ 64-й НС: „коеже суть идолослужители?“ Тутъ совершенно несомнѣнная вставка, такъ какъ она прерываетъ приводимыя слова Апостола Павла (1-е Коринѣ. 5, 9, 10 и 11). Если ея нѣтъ въ П и ЗЦ, мы имѣемъ полное основаніе считать ее введенной НС или его родоначальникомъ. Но характеренъ и самый вопросъ: что такое идолослуженіе? Не указываетъ ли онъ на то, что эта вставка введена человѣкомъ, жившимъ въ пору, настолько отдаленную отъ того, когда Русь была языческой, что слушатели или читатели могли не понимать слова: идолослуженіе? Возможно и другое объясненіе: авторъ могъ хотѣть при-

дать особое значеніе слову: идолослуженіе. Одно предположеніе не исключаетъ при этомъ другого: ко времени составления редакціи НС объ идолослуженіи въ прямомъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи, и именно поэтому-то и потребовалось расширить его смыслъ. Дѣйствительно, НС даетъ такой отвѣтъ на поставленный вопросъ: „иже ставятъ трапезу роженицамъ, короваи молятъ виламъ, огневѣ подъ овиномъ“. Все это вѣдь, конечно, — безъ всякаго присутствія идоловъ. Но наша редація хочетъ расширить терминъ: идолопоклонство до значенія: вообще соблюдать обряды. Это видно изъ еще одного мѣста, столь же очевидно носящаго характеръ позднѣйшей вставки. Въ строкѣ 75-й НС находятся слова: „въ пирехъ и свадьбахъ“ и далѣе въ стр. 76-й въ той же фразѣ: „аще ли то не бракъ наричется нъ идолослуженіе“. Этыхъ словъ нѣтъ ни въ П, ни въ ЗЦ. И они придаютъ совершенно другой смыслъ фразѣ. „Не подабаеть христіанамъ, читаемъ мы въ П и ЗЦ, бѣсовскихъ игръ играти“. Замѣчаніе — общее. Въ редакціи НС получается: не подабаеть христіанамъ на пирахъ и свадьбахъ, бѣсовскихъ игръ играть, потому что то не бракъ, а идолослуженіе. Смыслъ — частный и намѣреніе редактора опять ясно: расширить значеніе слова идолослуженіе, чтобы можно было обвинять въ немъ соблюдающихъ обряды на пирахъ и свадьбахъ. При свѣтѣ этихъ очевидныхъ вставокъ, такой же вставкой надо будетъ признать и слова НС въ строкахъ 9 — 15, гдѣ также говорится о бракѣ и приводится чрезвычайно грязный фаллическій обрядъ, который изобличается проповѣдникомъ. Въ связи съ только что обнаруженными вставками, вставкой необходимо признать и эти слова НС.

Мы открыли, такимъ образомъ, три вставки въ редакціи НС. Значить ли это, что мы имѣемъ основаніе назвать вставками и всѣ другіе лишніе противъ П и ЗЦ слова и предложенія? Разумѣется, только отчасти. Въ строкѣ 104-й НС мы находимъ подлинныя слова апостола Павла. Они очевидно пропущены въ П и ЗЦ и сохранены, а вовсе не вставлены въ НС. Тоже надо сказать и о словахъ въ стр. 58-й, которыхъ нѣтъ въ П и ЗЦ. Несомнѣнная вставка однако слова: „и болгаръ“ въ стр. 16-й послѣ словъ „жидовъ и еретиковъ“, такъ какъ понятіе о богомилахъ уже заключается въ понятіи еретиковъ,

и редакція НС или ея родоначалъникъ лишь нарочито оговариваютъ именно эту, въ то время особенно гонимую, ересь. Въ стр. 7-й вставлено „боги и“, чтобы получить „боги и богини“, хотя по основному смыслу надо было только упомянуть о богиняхъ, какими люди считаютъ вилъ. Совершенно очевидныя вставки составляютъ, по самому своему характеру, и тѣ лишнія предложенія, въ которыхъ редакція НС стремится усилить обличительное впечатлѣніе и нападаетъ при этомъ преимущественно на священниковъ. Таковыя находятся въ строкахъ 34—36-й, 38-й, 39—42, 46-й. Эти вставки намъ еще придется разсмотрѣть, когда пойдетъ рѣчь о томъ, къ кому обращалась наша проповѣдь. Любопытную вставку составляетъ толкъ: „лихоимъцемъ, рекше“ (стр. 63), чтобы объяснить слово: рѣзоимецъ, очевидно уже вышедшее изъ употребленія. Въ строкѣ 90-й находятся такія слова: „трѣсвятая Богородица съ роженицами“. Ихъ нѣтъ въ П и ЗЦ. Тутъ НС пропускаетъ цѣлый рядъ словъ возстановимыхъ по П и ЗЦ, и, какъ мы еще увидимъ, слова эти не подходят по смыслу, какой нуженъ НС. НС хочетъ связать нѣчто совершенно новое, то, что трапезы роженицамъ производятся, какъ служеніе или чествованіе Пресвятой Богородицѣ. Тутъ такое двоевѣріе, котораго, какъ мы увидимъ, не знаютъ древнія редакціи. Передъ нами явленіе, стало быть, новое.

Итакъ общія и частныя соображенія одинаково заставляютъ думать, что въ НС текстъ Слова значительно добавленъ. Если теперь мы обратимся къ разсмотрѣнію П съ одной стороны и НС вмѣстѣ съ ЗЦ съ другой, то намъ придется убѣдиться въ томъ, что нѣкоторыя добавленія сдѣланы къ нашему слову и въ такой редакціи, которая легла въ основу общаго родоначалъника НС и ЗЦ. При этомъ, поскольку нашъ текстъ разрастается, его надо счесть редакціей болѣе молодой, чѣмъ представленная въ П. Мѣстъ обнаруживающихъ существованіе общаго родоначалъника НС и ЗЦ, правда, очень не много, и они особаго интереса не представляютъ, но они тѣмъ не менѣе важны намъ именно для доказательства этого процесса постепеннаго нарастанія текста.

Если въ таблицѣ I, В мы бросимъ взглядъ на списокъ мѣстъ, находящихся въ НС и ЗЦ и отсутствующихъ въ П, мы увидимъ, что онъ довольно длиненъ. Однако почти все

это—только пропуски П. Очевидность пропуска устанавливается тѣмъ, что все это по большей части слова Апостола. Въ стр. 40-й П пропущены слова изъ 1-го Коринѳ. 5, 11, въ стр. 68-й—изъ 1-го Коринѳ. 5, 21, въ стр. 79-й—изъ 1-го Коринѳ. 11, 31, въ стр. 84-й—изъ 1-го Коринѳ. 1, 10. Такой же очевидный пропускъ и въ стр. 81-й. Тутъ недостаетъ: 1) конца фразы, восстанавливаемой по НС и ЗЦ, 2) словъ: „к Тимоѳею рече“ и наконецъ 3) самой цитаты изъ посланія къ Тим. 1, 8, конецъ которой однако на лицо. Слѣдствіемъ пропуска надо счесть и то, что въ стр. 83-й слова: „въ чистотѣ божіей, а не въ мудрости плотней“ стоятъ внѣ связи, между тѣмъ какъ въ НС и ЗЦ это извѣстное выраженіе ап. Павла входитъ въ составъ вполне понятной фразы. НС и ЗЦ, такимъ образомъ, прежде всего представляютъ собою болѣе исправную редакцію, особенно ЗЦ, потому что, какъ видно изъ таблицъ, въ НС также довольно много пропусковъ, восстанавливаемыхъ по ЗЦ и П. Итакъ, не все недостающее въ П—вставки. Тѣмъ не менѣе извѣстное нарастаніе текста нужно признать и при сличеніи П съ одной стороны съ НС и ЗЦ съ другой. Родоначальникъ послѣднихъ, дѣйствительно, нѣчто прибавилъ и, значить, дѣйствительно моложе. Въ строкахъ 18-й П, какъ и въ прочихъ редакціяхъ приводятся слова Исайи: „мнози постуси погубиша виноградъ мой“ (Ис. 16, 8) и далѣе идетъ толкъ: „пастуси суть учителя, а виноградъ вѣра“, а непосредственно за этимъ въ НС и ЗЦ такая фраза частью отсутствующая въ П: „а сущее въ виноградѣ въ вѣрѣ чловѣци и погибають“. Въ П только вторая ея половина, при чемъ слова переставлены. Здѣсь: чловѣци въ вѣрѣ погибають“. Значить: „а сущее въ виноградѣ“ вставка, при чемъ она слита съ дальнѣйшимъ путемъ перемѣщенія словъ „чловѣци въ вѣрѣ“. Что это такъ, ясно изъ того, что глаголь „погибають“ остается безъ подлежащаго, отчего и понадобилось вставить союзъ: и, впрочемъ мало помогающій дѣлу. Вставлено одинаково въ НС и ЗЦ и „попове“ послѣ книжници. Такой же вставкой общаго родоначальника НС и ЗЦ я считаю и цѣлую фразу недостающую въ П: „Тѣмъ же возлюбленни бѣгаите жертвъ идольскимъ и требъ кладенія и всея службы идольския“. Она—въ строкахъ 106—108 ЗЦ и 81—83 НС. Въ пользу

того, что это позднѣйшая вставка, говорятъ два обстоятельство: во-первыхъ, въ противоположность всѣмъ прочимъ пропускамъ П отъ нея въ П нѣтъ слѣда, а въ НС и ЗЦ она вполне закончена и полна, во-вторыхъ, въ ней, идетъ рѣчь о требоухъ и идолослуженіи, излюбленной темѣ НС.

Таковы—двѣ небольшія вставки, какія внесены въ текстъ, такъ сказать, на перепутьи между болѣе старой редакціей, представленной въ П и самой поздней изъ извѣстныхъ мнѣ: НС. Ихъ было важно показать потому, что намъ предстоитъ теперь раскрыть и еще болѣе раннія вставки. Нельзя ли обнаружить ихъ и въ общемъ родоначальникѣ всѣхъ трехъ нашихъ рукописей? Спрашивается: сплошной ли и изначальный передъ нами текстъ въ П? Можетъ быть и нѣтъ. Поскольку общій характеръ текста Слова представляется постепеннымъ развитіемъ, и мы уже видѣли два его этапа, мы приобрѣли право искать дальше. Состояніе текста П, служившее до сихъ поръ для насъ, какъ *terminus a quo*, станетъ *terminus ad quem*. Но тутъ большое затрудненіе: переходя теперь къ болѣе раннимъ вставкамъ, мы не можемъ болѣе пользоваться сличеніемъ рукописей. Почти нѣтъ. Приходится прибѣгнуть къ какому-нибудь другому критерию. И онъ налицо. Искомыя болѣе раннія вставки должны раскрыть намъ неуклюжести нѣкоторыхъ фразъ и главнымъ образомъ тѣсная связь по смыслу и по обороту между фразами, отстоящими однако другъ отъ друга довольно далеко. То, что отдѣляетъ ихъ, можно счесть за вставку, если это подтвердится тщательнымъ наблюденіемъ. Я приступаю, такимъ образомъ, къ самому главному, къ вопросу о томъ, каковъ первоначальный видъ Слова. Въ частности дѣло идетъ о томъ, говорилось ли о бывшемъ язычествѣ Руси въ нашемъ Словѣ при самомъ его возникновеніи или то, чѣмъ оно такъ цѣнно, прибавлено позднѣе.

Уже проф. Голубинскій замѣтилъ что-то неладное въ самыхъ первыхъ словахъ нашего поученія. Въ самомъ дѣлѣ. Мы читаемъ тутъ: „Какъ Илья Фезвитянинъ, заколовшій триста идольскихъ іереевъ и жрецовъ и т. д.“, а непосредственно дальше слѣдуетъ „и рече: ревнуя поревновахъ по Господѣ Богѣ моему“ (3-ья Царствъ, 19, 10 и 14)“. Если бы авторъ Слова съ самаго начала хотѣлъ привести этотъ

обычный приступъ пророчества Иліи, кромѣ сообщенія о томъ, какъ онъ закололъ триста жрецовъ Ваала, онъ, конечно, выразился бы иначе. Слова: „и рече“, показываютъ начало вставки. Кто-то другой, а не авторъ, вспомнилъ, перенесшая Слово, это извѣстное выраженіе Иліи пророка и вставилъ его не совсѣмъ къ мѣсту. Между тѣмъ далѣе идетъ: „такъ и сеі“ т.-е. конструкція фразы далѣе вполне правильна. Не ясно ли, что первоначально нашъ текстъ начинался такъ:

Якоже Ілѣя Фезвитянинъ, заклавъи ерея и жерца
идольскыя числомъ т̄, тако и сеі не мога терифти
врѣстьянъ во двоеврѣно живущихъ.

Предложеніе довольно ясное и стройное; цитата по самому его смыслу не нужна; заставить говорить пророка Плью, сославшись на его поступокъ, незачѣмъ. Такъ обнаруживается самая первая вставка въ нашемъ текстѣ. Она принадлежитъ какому-нибудь общему родоначальнику всѣхъ нашихъ трехъ редакцій. Такую же небольшую вставку, находимъ и ниже въ словахъ уже разобранныхъ при опредѣленіи вставокъ общаго родоначальника ЗЦ и НС. Тутъ приходится слова Псайя 16, 8: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“, и далѣе идетъ толкованіе, которое мы уже знаемъ: оно пригодилось, чтобы обнаружить вставку въ немъ. Подчеркнувъ вставки въ НС и ЗЦ, получимъ: „Пастуси суть учителя, попове, а виноградъ вѣра, а сущее въ виноградѣ въ вѣрѣ челоуѣци и погибають и т. д.“ Но слѣдующая фраза въ П, начинается съ переставленныхъ въ обратномъ порядкѣ послѣднихъ трехъ словъ и звучитъ такъ: „Челоуѣци въ вѣри погибають лихыи учителя“. Не ясно ли, что тутъ само по себѣ ни что иное какъ толкованіе изреченія пророка, „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“. Слова начинающіяся съ „Пастуси суть учителя“ лишь нагроможденіе еще новаго, но ничего не прибавляющаго толкованія. Оно втиснуто между текстомъ и прежнимъ толкованіемъ. Но мало этого, слѣдующая редакція, найдя сейчасъ же за словами: „а виноградъ вѣра“, слова: „челоуѣци въ вѣрѣ“ еще по новому продолжила второе толкованіе, и тогда, чтобы идти дальше, пришлось поставить союзъ: и, котораго въ П нѣтъ и, конечно, и не

надо было. Очевидно, что первоначальный текст развивался слѣдующимъ образомъ:

И самъ Господь рече: „мнози пастуси погубиша виноградъ мой“. Человѣци въ вѣрѣ погибають лихими учителя, безумными.

Итакъ дѣйствительно и въ коренномъ текстѣ Слова есть вставки. Мы теперь приобрѣли еще большее право ихъ искать.

Раньше чѣмъ перейти къ другимъ вставкамъ — а онѣ-то и имѣють самое важное значеніе для миеолога и фольклориста—я остановлюсь однако еще на одномъ мѣстѣ нашего текста показывающемъ, насколько несомнѣнно, что онъ вообще подвергся нереработкѣ до того, что появился типъ П. На это мѣсто непосредственно слѣдующее за самой первой вставкой также обратилъ уже вниманіе проф. Голубинскій.

Вторая половина самой первой фразы нашего Слова возбуждаетъ такія же сомнѣнія, какъ и первая. Она читается:

такъ и $\frac{\text{НС: сый}}{\text{П: и ЗЦ: сеі}}$ не мога терпѣти хрестьянъ (П: во)
двоуѣрно живущихъ

Спрашивается: кто этотъ сеі или сый? Мы получаемъ отвѣтъ, лишь обратившись къ заглавію Слова. Этотъ: сеі или сый—никто иной, какъ самъ Христолюбецъ, которому оно приписано. Выходить, что онъ самъ про себя говоритъ въ третьемъ лицѣ. Очевидная несообразность. Она не должна однако насъ удивлять. Мы имѣемъ передъ собою очень распространенную въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ странность, и она легко объясняется при малѣйшей начитанности въ этой литературѣ. Въ заглавіе зачастую выносилось имя того христіанскаго авторитета, словами котораго начиналась проповѣдь. Въ Изборникѣ Святослава находится поученіе „св. Теодоры дѣтямъ ея“, начинающееся словами: „Возьмите же блаженная Теодора дѣгшитъ на лоно свое, лобза же и глаголишти“¹⁾. Въ Измарагдѣ Троице-Сергіевской Лавры есть „Слово Свя-

¹⁾ Изданіе Шимоновскаго стр. 56; прив. у Пономарева. Пам. III. стр. 37.

тыхъ Отець о славѣ мира сего“. Вторая фраза его такова: „Величїи же святїи: Григорїй Богословъ, Василїй Великій, Іоанъ Златоустый, Ефрѣмъ преподобный рекоша“¹⁾). Тамъ же поученіе, въ самомъ началѣ говорящее: „Святїи бѣ отци не взбраниша намъ того, еже пити и ясти в законѣ“, озаглавлено: „Слово святыхъ отецъ о пиянствѣ“²⁾). Примѣровъ такого соотношенїя заглавія и текста легко было бы, конечно, собрать гораздо больше. Почему вошла въ употребленіе подобная привычка озаглавливать статьи, можетъ быть объяснить слѣдующее зачало „Слово св. Іоанна Златоустаго о берущихъ много имѣнїа“ изъ того же Измарагда Троице-Сергіевской Лавры:“

„Нынѣ убо, братїе, благо время есть возгласити къ вамъ пророческое слово и рещи чудесныя дѣла, а душа моя свѣсть и зѣло; ибо азъ днесъ пирникъ вамъ, аще бо и не свое раздаваю, но взаимъ возьму отъ пира Златоустаго. Тѣмъ же молю вы и т. д.“³⁾.

Здѣсь какъ будто точка отправленїя. Русскїй книжникъ долго не рѣшался говорить отъ себя. Вѣдь истинное христіанство у грековъ. Они были намъ то, что во времена апостола Павла для нихъ самихъ были евреи. Оттого, составивъ проповѣдь и для этого „взаимъ возьму“ отъ кого либо изъ церковныхъ авторитетовъ, нашъ книжникъ и писалъ въ заглавіи его имя. Но тогда начиналось другое явленїе. Теперь заглавіе вліяло на текстъ и имя авторитета здѣсь казалось уже лишнимъ. Такъ, въ одномъ поученїи по списку XII вѣка: „Святого великаго Василїя о томъ, како подобаетъ въздрѣжати отъ пиянства“ начинается совсѣмъ схоже съ нашимъ „Словомъ нѣкоего Христолюбца“. Его первая слова: „Многож и о томъ пишеть въ правилахъ святыхъ отецъ“⁴⁾). Кто „пишеть“? Очевидно Василїй Великій.

Но если такъ, то спрашивается: не стояло ли первоначально выраженїе „Христолюбець“ въ самомъ текстѣ нашего

¹⁾ Пономаревъ. Нам. III стр. 83.

²⁾ Ibid. стр. 102.

³⁾ Ibid. стр. 88.

⁴⁾ Срезн. Свѣд. и зам. II гл. XVIII стр. 321.

Слова и только позднѣе ушло въ заглавіе? Тогда можно было бы предложить такое чтеніе: „такъ і христілюбець, не мога терпѣти и т. д.“ Однако полученіе такой приблизительно фразы: „какъ Илья пророкъ, заколовшій триста іереевъ и идольскихъ жрецовъ, такъ и христілюбець терпѣть не могъ христіанъ живущихъ двоевѣрно“ — не можетъ считаться заманчивымъ. Оно слишкомъ далеко отъ разговорнаго синтаксиса. Поэтому я предлагаю совершенно противоположное: исключить изъ нашего текста: сеі, а вмѣстѣ съ тѣмъ: „яко же“ и „такъ же“. Признаемъ все это за послѣдующія вставки и первоначальный текстъ представимъ себѣ въ видѣ слѣдующаго совсѣмъ простаго и лаконическаго оборота: „Илья Фезвитянинъ, заклавый ерея и жерца идольскія числомъ тристо не мога терпѣти...“

Рѣшившись на такой крайній исходъ, я вполне предвидѣлъ, къ какой бессмыслицѣ по сути дѣла онъ ведетъ. Вѣдь, продолживъ фразу, мы получимъ, что Илья Пророкъ терпѣть не могъ христіанъ (?), двоевѣрцевъ. Несообразность вопіющая. Мнѣ однако припоминается одно замѣчаніе покойнаго Гастона Париса, которое мы часто слышали, когда передъ нами возникали подобныя затрудненія при изученіи текстовъ. Предупреждая своихъ учениковъ никогда не отдаваться во власть раціоналистической критики текста, т.-е., собственно, критики по здравому смыслу, онъ говорилъ, что, получая слово или выраженіе, кажущееся бессмысленнымъ никогда не надо падать духомъ. Даже напротивъ. Весьма возможно, что это выраженіе или слово показалось столько же бессмысленнымъ, какъ оно кажется намъ, и при томъ по совершенно тѣмъ же причинамъ, и переписчику, и оттого онъ и измѣнилъ его. Самый простой примѣръ подобнаго явленія имѣетъ мѣсто тогда, когда въ текстѣ устарѣвшее, болѣе не понятное слово. Именно такъ обстоитъ дѣло съ интересующей насъ фразой, но только не слово устарѣло, а мысль выраженная словами.

Въ самомъ дѣлѣ. Предположивъ, что наше слово начиналось слѣдующей фразой: „Илья Пророкъ, избившій іереевъ и жрецовъ числомъ тристо, терпѣть не могъ христіанъ-двоевѣрцевъ“, мы должны либо взвалить на себя нелегкую задачу доказательства, что авторъ нашего Слова могъ такъ думать, либо немедленно отказаться отъ этой фразы, потому что она

безсмысленна. Но дальнѣйшее изслѣдованіе дѣласть первое вполне возможнымъ. Доказательство несомнѣнной правдоподобности такой мысли на лицо. Оно не только въ вѣроятности невѣжества автора Слова. У меня подъ рукою нѣсколько вѣскихъ свидѣтельствъ о томъ, какъ путали наши древніе князья Новый Заѣтъ съ Вѣхимъ—и что еще важнѣе—прямое указаніе на усилія вразумить священниковъ, что пророки жили и проповѣдовали гораздо раньше Христа, потому что зачастую до XVI в. встрѣчались такіе, которые считали пророковъ преемниками апостола Павла. Но это было бы лишь косвеннымъ обходомъ затрудненія. Важнѣе, что мы имѣемъ прямой показатель распространенности въ древней Руси представленія о полномъ тождествѣ тѣхъ, кто шелъ за пророками Библии и современными христіанами, а рядомъ съ этимъ и о тождествѣ тѣхъ, кого бичевали пророки съ современнымъ еврействомъ. Показатель этотъ—та лѣтописная Рѣчь философа, подъ влияніемъ которой крестился Владимиръ¹⁾. Книжникъ, представляющій себѣ событія Вѣхаго и Новаго Заѣта такъ, какъ изобразилъ ихъ философъ Владиміру, отнюдь не долженъ былъ видѣть существенную разницу между современными ему двоевѣрцами и тѣми, кто прислушивался къ обличеніямъ библейскихъ пророковъ, но продолжая жить въ древнемъ нечестіи.

Въ одиннадцатомъ вѣкѣ христіане называли себя на Руси „новыми людьми“. Выраженіе это встрѣчается въ лѣтописи множество разъ²⁾. Иногда—и это намъ особенно важно—оно встрѣчается и въ такомъ видѣ: „новии люди хрестьянъстии“ или просто „людие хрестьянъстии“³⁾ въ перемежку съ „новии людие“. Объясненіе этого выраженіе находится въ житіи св. Владимира: „Богъ въсхотѣ исѣбрати себѣ люди новы“⁴⁾. Вотъ это-то представленіе объ избранниче-

¹⁾ Она восходитъ въ древнѣйшему своду, Шахм. Раз. стр. 147—154.

²⁾ Тамъ же текстъ стр. 564, 26; 567, 13; 571, 15 и др.; ср. также Похвальное слово Леонтію Ростовскому. *Ивав. Соб.* 1858, II стр. 422. Объ этомъ выраженіи см. у Жданова. Сочиненія. I Слб. 1904 (Изд. Ав. Наука) стр. 51—55.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 583, 17.

⁴⁾ Соболевскій въ *Чтеніяхъ Лѣтописца Нестора* II, 2 стр. 23 отд. № Шахм. Корс. Л. Сб. Л. II стр. IV.

ствѣ себѣ новыхъ людей проведено съ полной послѣдовательностью въ Рѣчи Философа, при чемъ тутъ новые люди избираются вмѣсто прежнихъ, отпавшихъ т.-е. жидовъ, совратившихся еще во времена пророковъ: „Такъ же Богу возлюбившую новыи люди, рекъ: имамъ снити к нимъ самъ, и явится челоувѣкомъ плотию, и пострадати за Адамово преступленіе; и начаша пророчествовати о воплощеніи Божіи“¹⁾). Оттого крещеніе отъ Іоанна Крестителя названо тутъ: „новымъ людемъ обновленіе“²⁾). Главная мысль проводимая въ Рѣчи Философа и есть эта непрерывная преемственность между „новыми людьми“ Ветхаго и Новаго Завѣта. Это видно изъ того, что авторъ заставляеть Владимира спрашивать о Христѣ: „что ради отъ жены родися, и на древѣ распяты, и водою крестися?“³⁾ Дѣйствительно, вся трагедія искупленія въ изложеніи Философа оказывается не нужной. Даже переходъ отъ іудеевъ слова Божія и чистой вѣры къ грекамъ считается совершившимъ когда-то уже очень давно: „И нача (Богъ) посылати пророкы, глаголя имъ: проричайте о отверженіи Жидовствѣ и о призваніи странъ“⁴⁾). Первый изъ этихъ пророковъ „странъ“ = gentiles оказывается Осія. Итакъ, вотъ древнерусскій памятникъ, показывающій наглядно, насколько возставаемая мною фраза могла не только не казаться неясностью, какъ она кажется намъ, но, напротивъ, вполне отвѣчать распространеннымъ воззрѣніямъ.

Не буду строить догадокъ объ отношеніи подобныхъ взглядовъ къ различнымъ ересямъ и въ частности къ жидовству⁵⁾. Во всякомъ случаѣ нашъ памятникъ не только

¹⁾ Новг. Лѣт. по Синод. Списку. Изд. Арх. Ком. ,стр. 47.

²⁾ Тамъ же стр. 49.

³⁾ Тамъ же стр. 50.

⁴⁾ Тамъ же стр. 45.

⁵⁾ Терминъ: жидовствующіе, употребляется обыкновенно лишь въ примѣненіи къ болгарскимъ сектамъ XI в. и русскимъ XV. Но жидовствующихъ часто сблизаютъ съ іудѣйствующими первыхъ вѣковъ христіанства съ одной стороны и съ современными іеговистами или субботниками съ другой. Я позволилъ себѣ назвать еретическія воззрѣнія смѣшивающія Ветхій и Новый Завѣтъ и возвеличивающія при этомъ библейскихъ праведниковъ жидовствующими, потому что существуютъ прямыя указанія на существованіе въ XI в. какого-то уклона въ сторону іудейства даже въ Кіево-Печерской Обители. Такъ про Новгородскаго епископа Никиту, Чернорица

вполнѣ допускаеть предположеніе о еретичествѣ его автора, но даже требуетъ, чтобы мы открыли признаки его еретическихъ воззрѣній. Наряду съ ссылками на Апостола наше поученіе называется еще и Апокрифическое Видѣніе ап. Павла ¹⁾. Но и этого мало. Ниже (строки 21—22 П.) приводятся слова пророка (Иер. 42, 2—6) послѣ такого замѣчанія: „глаголетъ бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ людїи приходящихъ во крещенѣ“. И такъ во всѣхъ трехъ рукописяхъ. Чего же болѣе? Если въ одномъ мѣстѣ пророки и крещеніе одновременны, очевидно, что это возможно и въ другомъ.

Исторія первыхъ строкъ нашего поученія представляется слѣдующимъ. Первоначально оно начиналось фразой.

Илья Фезвитянинъ, заклавный ерѣя и жерца ідолския числомъ 300, не мога тергѣти крестьянъ во двоєвѣрїи живущихъ.

Оно было анонимно и заглавіе обозначало его автора „христороубецъ, ревнителемъ по правой вѣрѣ“ ²⁾. Но книжники-переписчики замѣтили несообразность этой первой фразы; отъ нея пахло апокрифомъ; поэтому, чтобы пользоваться поученіемъ, надо было его „исправить“. Употребляю сознательно это классическое выраженіе, гораздо позднѣе имѣвшее такое огромное значеніе для религіозной исторїи нашего отечества. Всего проще было это сдѣлать превративъ ссылку на Илью Пророка въ уподобленіе: событія Ветхаго Завѣта представляютъ аналогіи съ событіями Новаго, но они не одно и тоже. Кому же было уподобить Илью Пророка? Проще всего „христороубцу“, которымъ было надписано поученіе. Возможно, что вписали: „такъ и сеі христороубецъ“, а не только „такъ и сеі“.

Печерскаго сказано въ его житїи: „по совѣщанїю бѣса, мнимаго ангела, нача прилежати книгамъ ветхаго завѣта и извѣстно ихъ избѣче“ Пон. Пам. VI, стр. 32.

¹⁾ Тих. П. отр. р. л. II, стр. 43.

²⁾ Мы увидимъ ниже, что слово: Христороубецъ встрѣчается въ заглавіи еще одной проповѣди. Она издана Н. К. Никольскимъ въ М. др. р. д. п. стр. 105. Н. К. Никольскій указалъ и еще третью въ рук. Московскаго Архива Мин. Иностр. Дѣлъ №№ 478—959. Прибавлю къ этому и четвертую изъ Паисіевскаго Сборника Л. 43: „Сидящю иѣкогда стму оцю со учника своїми і глаша о одше полезнѣи и се принесоша житїе иѣкоего холубца“. Срезн. Св. и зам. II, гл. LVI, стр. 299.

Все это затянувшееся изслѣдованіе о самой первой фразѣ, важное, разумѣется, и само по себѣ, имѣетъ для насъ огромное значеніе какъ указаніе для дальнѣйшаго разбора текста: оно такъ наглядно показываетъ, насколько далеко отстоитъ и редакція II отъ первоначальной. Это соображеніе намъ будетъ очень полезно, когда мы теперь примемся за выдѣленіе трехъ большихъ вставокъ въ этотъ первоначальный текстъ, вставокъ составляющихъ главный интересъ Слова.

Сейчасъ же за первой фразой, идетъ, отчасти примыкая къ ней, сообщеніе о древне-русскихъ языческихъ вѣрованіяхъ и обрядахъ. Мы уже выдѣлили изъ нея то, что внесено сюда позднѣйшей редакціей, представленной въ НС. Поэтому я не буду останавливаться на этой второй вставкѣ и исключу ея текстъ. Тогда передъ нами будетъ

Вставка А.

... тако и $\frac{\text{НС: смѣ}}{\text{II и ЗЦ: сеі}}$ (ЗЦ: крестьянинъ) не мога терпѣти крестьянъ (II: во) двоєвѣрно живущихъ — (НС: иже суще христьяне) $\frac{\text{ЗЦ вѣрующе}}{\text{II и НС и вѣрують}}$ въ Перуна, і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і ве Рѣгла, и въ вилы, іхже числомъ тридесеть сестрѣницъ, глаголють невѣгласи и мнятъ богынями, и тако повладывахуть имъ теребы і куры имъ рѣжутъ, и огневѣ молятъ ся, зовуще его сварожичемъ, і чесновитокъ, богомъ же творятъ; егда же оу кого будетъ пиръ, тогда же владутъ въ ведра і в чаши и пьютъ о ідолѣхъ своихъ веселящеся. — Не хужше суть жидовъ и еретиковъ, иже в вѣре і во крщеньі тако творятъ.

Если читать только по мелкому шрифту, то получается вполне ясный смыслъ. Онъ сводится къ тому, что христіюбецъ терпѣти не могъ живущихъ въ двоєвѣріи, потому что они нисколько не лучше еретиковъ и жидовъ. Далѣе таже мысль развивается безъ всякаго намека на древнихъ боговъ или вообще языческіе обряды. Говорится: такъ поступаютъ не только незнающіе, но и тѣ, кто знаетъ Слово Божіе. Контекстъ, такимъ образомъ, даетъ совершенно достаточныя основанія, чтобы заподозрить, что все сообщеніе о богахъ и обрядахъ — вставка.

Обратимся же теперь отъ общаго разсмотрѣнія текста къ его частностямъ.

Въ первой, т.-е. начальной изъ двухъ дошедшихъ до насъ редакцій Слова, въ II, мѣсто кажущееся вставкой начинается словами: „и вѣруютъ“. Оборотъ очевидно ненормальный. Онъ вполне соотвѣтствуетъ этому: „и рече“, съ котораго начинается обнаруженная уже нами вставка. Правда, въ ЗЦ находимъ: „вѣрующе“. Но не есть-ли это довольно неискusstная поздняя поправка? Вѣдь она нисколько не мѣняетъ дѣла, потому что всѣ дальнѣйшія глагольныя формы стоятъ въ изъявительномъ наклоненіи настоящаго времени и въ томъ же неопредѣленномъ третьемъ лицѣ множественнаго числа. Еще болѣе подтверждаетъ, что первоначально стояла именно эта форма: „и вѣруютъ“, текстъ НС съ его неуклюжимъ оборотомъ: „иже суще христьяне и вѣруютъ“. Мнѣ кажется, что сомнѣній быть не можетъ: да, всѣ эти свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ—вставка. Но внесена ли она вся сразу? Тотъ же самый грамматическій аргументъ, на которомъ построено предположеніе о вставкѣ, остается въ полной силѣ и относительно отдѣльныхъ предложеній внутри этой вставки и онъ не даетъ остановиться, влечетъ усматривать все новыя вставки. Присоединяются и другіе аргументы. Въ самомъ дѣлѣ. Почему такъ лаконически говорится о богахъ, хотя,—какой ужасъ для христьянина!—констатируется вѣра въ Перуна и Хорса и Смаргла и Мокошь, а о вилахъ напр, болѣе подробно? Далѣе сказано вскользь объ огнѣ, называемомъ сварожичемъ, а послѣ много подробнѣе о чесновитѣхъ на пирахъ т.-е. о самой что ни на есть частности? Такъ какъ каждая фраза начинается съ того же самаго оборота, т.-е. мы имѣемъ послѣдовательно: и мнать, и кладуть требы, и молятся, и кладуть въ ведра и чаши чесновитокъ. этимъ все болѣе отдѣляется связь съ начальной фразой, въ которой все это мѣсто принадлежитъ лишь какъ какое-то дополненіе, совершенно невозможно допустить, чтобы вся вставка принадлежала одному компилятору. Чувствуется, что нѣсколько челоуѣкъ приложило тутъ руку. Чтобы сдѣлать это послѣднее предположеніе болѣе вѣроятнымъ, я и старался разборомъ первой фразы нашего текста показать, что онъ росъ постепенно, и долга его литературная исторія,

пока достигнута редакція, представленная въ П. Однако, если разборъ первой фразы наводитъ на предположеніе о цѣломъ наслоеніи вставокъ, то онъ же долженъ предостеречь нашу пытливость. Мы должны остановиться и констатировать лишь одну большую вставку, каковъ бы ни былъ ея слоевой составъ.

Мы перейдемъ теперь къ другому мѣсту нашего слова, гдѣ сообщается о языческихъ богахъ и обрядахъ. Я приведу его совершенно такъ же, какъ и первое вмѣстѣ съ окружающими его предложеніями, но опять исключивъ то, что въ предыдущемъ разборѣ уже оказалось вставками либо НС, либо общаго родоначальника НС и ЗЦ. Такимъ образомъ, я буду слѣдовать тексту П и на этотъ разъ намъ не понадобятся и различія изъ НС и ЗЦ. Если и тутъ прочесть только набранное мелкимъ шрифтомъ, то окажется, что свѣдѣнія о язычествѣ и обрядахъ помѣщаются между двумя фразами первоначально долженствовавшими стоять непосредственно другъ за другомъ. Иначе говоря мы вновь обнаружимъ вставку. Я назову ее:

Вставка Б.

... Того ради не подобаетъ крѣстьяномъ игръ бѣсовскихъ играти, — еже есть плясанье, гуденье, пѣсни мирскія і жертвы идольскія, еже молятся огневѣ под овиномъ, і вилам, і Мокоши, і Симу, і Рьглу, Перуну, і роду, і рожаницѣ і всѣмъ тѣмъ вже сут тѣмъ подобни. — Сеже оученье намъ вписаса на конецъ вѣка. Да не во лжю будемъ рекли крещающе: отрицаемъса сотоны и всѣхъ ангель его и т. д.

Первая фраза, изъ вновь послѣ перерыва набраннаго мелкимъ шрифтомъ, правда, ни чѣмъ особенно не примыкаетъ къ предшествующей, находящейся за перерывомъ, но зато слѣдующая идущая непосредственно за ней, дѣйствительно, составляетъ дальнѣйшее развитіе мысли выраженной словами: „бѣсовскія игри“. Она подтверждаетъ необходимость воздерживаться отъ нихъ, такъ какъ при крещеніи говорятся эти слова: отрицаюся сотаны. Въ обѣихъ фразахъ при этомъ вѣтъ ни малѣйшаго намека на язычество. Рѣчь идетъ только о бѣсовскихъ

играхъ. И если теперь мы примемъ въ соображеніе слова: „сеже оученъ намъ вписася на конецъ вѣкъ“, то станетъ уже совсѣмъ ясно, что все сообщеніе о язычествѣ и забавахъ—вставка. Вѣдь такъ странно, этотъ неожиданный переходъ отъ двухъ, правда, прибавочныхъ, но всеже довольно длинныхъ предложеній, гдѣ читаемъ, что дѣлаютъ какое-то „непотребство“ и молятся такимъ то богамъ, вдругъ сразу къ словамъ: „се оученъ“. Какое же? Между тѣмъ послѣ прямого заявленія: не подобаетъ играть бѣсовскихъ игръ, приступъ: „се оученъ“, вполне логиченъ.

Характеръ вставки и даже наслоенія вставокъ, совершенно такъ же, какъ и въ А носятъ слова о язычествѣ и сами по себѣ.

Я разумѣю не только нагроможденіе подрядъ двухъ: иже, чего вообще нашъ текстъ помимо того, гдѣ явныя вставки, вовсе не дѣлаетъ. Въ данномъ случаѣ вставка вызвана необходимостью. Она должна была возникнуть. Выраженіе: игры бѣсовскія вѣдь довольно неопредѣленное. Разъ текстъ попадаетъ въ руки не только переписчика, но и комментатора или, вѣрнѣе, разъ переписчикъ беретъ на себя задачу комментировать текстъ—а мы уже знаемъ, что это такъ,—ему было естественно пояснить значеніе этого слишкомъ общаго опредѣленія: игры бѣсовскіе. Какія? Что въ нихъ бѣсовскаго? Онъ и прибавляетъ: это пляска, музыка, пѣніе мірскихъ пѣсенъ. Но тотъ же ли толкователь прибавилъ еще: жертва идольская? Возможно, но сомнѣваюсь. Во всякомъ случаѣ, и тутъ умѣстно принять въ соображеніе то, что относительно этого самого мѣста было сказано, когда мы выдѣляли изъ него вставки, находящіяся только въ НС. Только тогда, когда болѣе или менѣе закончена или считается законченной борьба съ самымъ подлиннымъ жертвоприношеніемъ подлиннымъ идоламъ, умѣстно назвать и всѣ другіе, еще бытующіе пережитки древнихъ обычаевъ, идущихъ въ разрѣзъ съ христіанскимъ поведеніемъ, этими словами: жертва идольская. Но тогда тотъ же ли комментаторъ нашелъ нужнымъ еще разъ перечислить древнихъ боговъ? Это ужъ отнюдь нѣтъ. Я вовсе не буду разбираться въ томъ, что вставлено раньше и что позже. Для этого данныхъ нѣтъ. Но неужели это сдѣлалъ тотъ же, кто упоминалъ о богахъ въ А? Опять нѣтъ.

И такъ мы и тутъ имѣемъ возможность удостовѣриться въ постепенности нарастанія текста, хотя въ сожалѣнію дальше этого общаго сужденія мы пойти не можемъ.

Чтобы покончить съ вставкой В, — еще только одно замѣчаніе. Вернемся немного назадъ къ тому моменту нашего разбора, когда шла рѣчь о вставкѣ родоначальника НС и ЗЦ, составляющей вполне законченную фразу: возлюбленные, избѣгайте идольской жертвы и требокладенія, и всей службы идольской. Она находится между фразой: это ученіе написано намъ до конца вѣка, и слѣдующей набранной мелкимъ шрифтомъ: да не облыжно говоримъ мы при крещеніи: отрицаемся сатаны. Не ясно ли теперь что эта вставка была вынуждена? Когда какой-то слѣдующій переписчикъ-комментаторъ замѣтилъ, что связь съ указаніемъ на клятву при крещеніи утрачена, онъ захотѣлъ ее возстановить и это до нѣкоторой степени удалось ему.

Перехожу къ послѣднему отрывку, интересному фольклотистамъ и миеологамъ и теперь уже болѣе смѣло говорю, что и тутъ вставка. Это будетъ

Вставка В.

Да еще ся обѣщаемъ Христови, то чему ему не служимъ, но бѣсомъ служимъ і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своимъ. — Не тако же зло творимъ просто но і мѣшаемъ нѣбии чистыя молитвы со проклятымъ моленъемъ идольскимъ, іже ставятъ лише ^{ЗЦ: трапезы кутинныя} _{П: кутыя ины трапезы} законнаго обѣда іже нарицаются ^{ЗЦ: не} _{П: бе(з)} законная трапеза, мѣнимая роду і рожаницамъ и въ ^{ЗЦ: гнѣвъ} _{П: прогнѣвалье} Богу. — Самъ бо Господь рече: не всякъ внидетъ во царствие мое, рекъ ми: Господи Господи, но трояі волю Отца моего.

Какъ и для обнаруженія вставки В, я привелъ текстъ П, т.-е. оставилъ въ сторонѣ уже извѣстную намъ прибавку въ этомъ мѣстѣ изъ НС, но въ самомъ томъ отрывкѣ, который я считаю вставкой, указываю разночтенія изъ ЗЦ. Что передъ нами вставка, это очевидно. Опять стоитъ лишь прочесть по одному только мелкому шрифту, чтобы убѣдиться въ этомъ.

Мысль развивается съ еще большей отчетливостью, чѣмъ въ приведенныхъ раньше отрывкахъ. Мы общались Христу, говорить проповѣдникъ, а служимъ бѣсамъ; но вѣдь мало обратиться къ Богу съ молитвой, чтобы унаслѣдовать царствіе Божіе надо и творить волю его, т.-е. отнюдь не совершать запрѣтнаго. Это кто-то другой потомъ прибавилъ, что мы совершаемъ вѣщій грѣхъ, смѣшивая съ беззаконіемъ чистыя молитвы. Дальше вѣдь никакого намека ни на что подобное нѣтъ. Напротивъ. Дальше противоположеніе рѣзкое, безъ промежуточныхъ звѣньевъ, безъ этого смѣшенія, т.-е. безъ указанія на рожаничныя трапезы, потому что приводится притча о рабѣ, служащемъ двумъ господамъ.

Но обратимся къ самой вставкѣ. Разночтеніе между П и ЗЦ въ высшей степени любопытно. Неуклюжесть фразы особенно въ ЗЦ бросается въ глаза. Странна эта трапеза законнаго обѣда, называемая незаконной трапезой; странно и то, что прибавлено еще одно опредѣленіе: „мѣнимая роду и рожаницамъ“, когда раньше оговорено, что эта трапеза „кутиная“. Если бы авторъ сразу хотѣлъ сказать, что кутійная трапеза и есть та, что предназначается роду и рожаницамъ, онъ выразился бы, конечно, иначе. Разобраться помогаетъ текстъ П; тутъ названы двѣ разныя вещи: во-первыхъ, кутья и уже затѣмъ трапеза предназначаемая для рода и рожаницъ. Такъ, въ началѣ очевидно и было. Изначаленъ текстъ П. Мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, что никакой текстъ, говорящій о кутьѣ и обѣдахъ роду и роженицѣ, не смѣшивается того и другого. Но пойдѣмъ дальше. Кто заговорилъ объ законныхъ и незаконныхъ обѣдахъ? Мнѣ кажется, что это не можетъ быть ни тотъ, кто противопоставилъ кутью трапезамъ роду и роженицѣ, ни тотъ, буде такой былъ, кто продолжилъ фразу обрывавшуюся на „иже ставятъ лише кутья“ прибавивъ: а другіе трапезу такую-то. Въ этомъ противоположеніи законнаго и незаконнаго обѣда я вижу попытку какой-то позднѣйшей руки растолковать лучше, что хотѣлъ сказать предшествующій толкователь. Трапеза роду и роженицамъ часть обѣда. Она либо просто отставлялась, либо вносилась въ баню. Толкователю и надо было объяснить, что, молъ, не въ самомъ обѣдѣ бѣда. „Святіи отцы не возбраняша намъ того, еже пити и ясти в законѣ и въ подобное время“. И вотъ онъ

втискиваетъ въ текстъ новыя опредѣленія и старается выразить свою несложную мысль этимъ противоположеніемъ обѣда и трапезы. Оно было болѣе или менѣе въ связи и съ тѣмъ, что трапеза означала, повидимому, именно такой обѣдъ, который имѣлъ жертвенное значеніе, при чемъ то же слово употреблялось, какъ для прежняго языческаго жертвеннаго обѣда такъ и для новаго христіанскаго. Напримѣръ въ монастыряхъ, гдѣ подобный обѣдъ назывался даже „святымъ обѣдомъ“¹⁾). Мнѣ кажется, что изъ всѣхъ приведенныхъ отрывковъ именно тутъ, въ этомъ нагроможденіи понятій, такъ логически сказанномъ, словно на скоро хотѣлось наговорить побольше, особенно ясно, настолько поздняя и запутанная все нарастающими вставками редакція представлена даже въ П. Но какъ и раньше было сказано распутать всѣ постепенныя наслоенія мы уже не имѣемъ болѣе никакой возможности.

Оттого всѣ три большія вставки болѣе раннія, чѣмъ П. Но всѣ эти вставки: А, Б, В приходится разсматривать какъ единыя и нераздѣльная. Ихъ сложное происхожденіе однако важно не только какъ показатель непрерывности процесса нарастанія текста, такого характернаго вообще для нашей древней письменности и въ частности, какъ это обнаружили работы А. А. Шахматова, для нашей лѣтописи. Типъ нашего слова представленный въ П застой на пути. Совершенно такъ-же, какъ потомъ далѣе появятся дополненія представленныя въ общемъ родоначальникѣ ЗЦ и НС, а затѣмъ и въ самой редакціи НС, такъ и ранѣе уже вносились вставка за вставкой. Вѣдь не случайно, что почти всѣ большія и малыя вставки НС, касающіяся язычества, не раскиданы въ разныхъ мѣстахъ текста, а словно кристаллики нарастаютъ именно тамъ, гдѣ кристаллизація уже началась раньше. Только одна вставка въ НС стоитъ совсѣмъ особнякомъ.

Итакъ, разборъ текста „Слова нѣкоего Христолюбца“ позволяетъ установить, что доставляемые имъ свѣдѣнія о язычествѣ находятся въ нѣкоторыхъ, постепенно все разраставшихся вставкахъ. Назовемъ же вставки НС, какъ примы-

¹⁾ См. поученіе Феодосія Печерскаго о хожденіи въ церковь и о молитвѣ. Попом. Памят. I, стр. 42.

кающія и, стало быть, въ концѣ концовъ вошедшія въ составъ вставокъ А, Б и В, а, б, в и т. д. Въ эту простую систему надо внести лишь такое маленькое осложненіе: въ составѣ А двѣ вставки НС, а такъ какъ отдѣльно стоящая вставка НС, имѣющая значеніе для мифологии и обрядности, находится между А и Б, я назову: a^1 и a^2 вошедшія, въ А, и a^3 , стоящую отдѣльно. Въ вставку Б входитъ также одно лишнее противъ П слово, находящееся на этотъ разъ лишь въ ЗЦ. ЗЦ прибавляетъ къ списку боговъ Волоса. Оттого тутъ дальнѣйшія вставки будутъ названы b^1 (изъ НС) и b^2 (изъ ЗЦ). Тутъ же рядомъ находится и увѣщаніе избѣгать идольскихъ жертвъ, составляющее отличительный признакъ общаго родоначальника НС и ЗЦ. Я назову ее b^3 .

Мы получимъ тогда слѣдующую шкалу:

Вставка А: перечень боговъ: Перунъ, Хорсъ, Симъ и Рьгль, Мокошь; вилы; ихъ считаютъ богинями: кладутъ требы, рѣжутъ курь; молятся огню и зовутъ его сварожичемъ; кладутъ чесновитокъ въ ведра и чаши на пиряхъ; считаютъ его богомъ;

a^1 : въ жертву приносятъ еще корован;

a^2 : фаллическій обрядъ на свадьбахъ;

a^3 : идолослуженіе, это — ставить трапезу роду и рожаницамъ; короваи — виламъ и огню подъ овинномъ;

b^1 : пѣсни бѣсовскія на пиряхъ и свадьбахъ — идолослуженіе;

Вставка Б: пляска, гудьба, пѣсни мірскія; вновь повторяется то же, что въ А и a^3 : огонь подъ овинномъ, вилы, Мокошь, Симъ и Рьгль, Перунъ, Хорсъ; родъ и рожаницы;

b^2 : Волосъ, скотій богъ;

b^3 : увѣщаніе избѣгать идолослуженіе;

Вставка В: сочетаніе чистыхъ молитвъ съ идольскимъ моленіемъ: кутья, трапезы роду и роженицы, какъ въ a^3 и Б;

в: смѣшеніе Богородицы съ рожаницами.

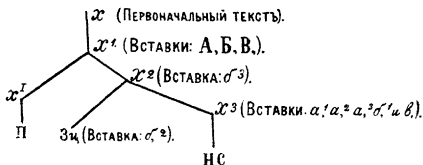
Таковы, пока что, наши выводы. Они оказались съ точки зрѣнія исторіи религіи въ значительной степени отрицательными. Исслѣдователю древняго язычества хотѣлось бы видѣть сообщающій о немъ свѣдѣнія древній текстъ стоящимъ возможно ближе къ тому времени, когда это язычество было еще живо. Оказалось, что—нѣтъ. Напротивъ, чѣмъ дальше отъ этого времени, тѣмъ больше свѣдѣній въ нашемъ памятникѣ. И родятся сомнѣнія. Мы увидимъ, насколько они мѣшаютъ придавать вѣру свидѣтельству „Слова нѣкоего Христолюбца“, и какъ они разсѣиваются.

Теперь же мнѣ остается лишь разсмотрѣть родословіе нашихъ трехъ редакцій. Вопросъ второстепенный, но его необходимо такъ или иначе продумать.

Въ сущности онъ уже предрѣшенъ. Мы уже достаточно видѣли, что П стоитъ особнякомъ, а у ЗЦ и НС—одинъ общій родоначальникъ. Ихъ заставляетъ возвести къ нему общая вставка б³. Но такъ ли это? Если мы бросимъ взглядъ на таблицу развочтеній (табл. II) окажется, что въ очень многихъ случаяхъ НС = П, а ЗЦ стоитъ особнякомъ. Это, повидимому, противорѣчитъ теоріи объ общемъ родоначальникѣ НС и ЗЦ. Я этого не думаю, и мы сейчасъ увидимъ, почему. НС = П и отлично отъ ЗЦ въ цѣлой довольно длинной фразѣ, непосредственно предшествующей вставкѣ В. Она приведена выше по тексту П. Какъ видно изъ таблицы II въ ЗЦ отсутствуют слова: „но бѣсомъ служимъ“, и соотвѣтственно этому изменено дальнѣйшее. Ясно, что только въ томъ случаѣ можно возводить НС и ЗЦ къ одному общему родоначальнику, отличному отъ П, если эта фраза будетъ признана изначальной въ такомъ видѣ, какъ мы ее находимъ въ НС и П. Отклоненіе ЗЦ тогда окажется его индивидуальной особенностью или особенностью такого родоначальника, который позднѣе общаго съ НС. При внимательной считкѣ этой фразы съ контекстомъ окажется, что слова: „но бѣсомъ служимъ“ органически необходимы. Въ пользу этого говорятъ тѣ особенности дальнѣйшаго развитія проповѣднической мысли, что уже указаны при разборѣ вставки В. Далѣе идетъ противоположеніе между двумя господами: нельзя быть рабомъ двухъ господъ; мало того, чтобы взывать: Господи, Господи, надо творить волю Божію; а до интересующей насъ фразы гово-

рилось въ томъ же смыслѣ: человекъ при крещеніи отрекается отъ сатаны и идетъ за Христомъ. Проповѣдникъ значить и хотѣлъ сказать двоевѣрцамъ именно вотъ это: вы служите бѣсамъ. Это его главный аргументъ противъ ихъ двоевѣрцевъ и аргументъ самый страшный. А вчитываясь въ ЗЦ нельзя не замѣтить, что эта редакція не боится самостоятельности. Она самая полная и самая тщательная, но она хочетъ быть и изысканной и логической. Оттого она въ самомъ началѣ въ приступѣ къ вставкѣ А, силится преодолѣть неуклюжесть этого: и вѣруютъ и т. д. и замѣнила формой „вѣрующе“. Оттого ей показался несообразнымъ образъ кроваваго облака въ видѣніи Апостола Павла, и она замѣнила облако словомъ: „оплатою“. НС сохранилъ „облакъ“, какъ и было въ общемъ прототипѣ. Такой индивидуальной особенностью объясняю я и слѣдующія замѣны словъ: вмѣсто: „погубиша“ виноградъ мой— „посмрадиша“, вмѣсто: „истини“—„избоди“, вмѣсто: „праведникъ“—„оправдивши“, вмѣсто: „въ прогнѣваніе“— „въ гнѣвъ“; въ одномъ мѣстѣ ЗЦ также исправляетъ цитату, ставитъ вмѣсто „обѣщникамъ“—„обѣщникомъ“, что и соответствуетъ словамъ апостола (см. таблицу II).

Родословіе, значить, представится въ такомъ видѣ:



ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по изданіямъ Тихонова и Срезневскаго).

А. Слова и предложенія, находящіяся только въ одномъ текстѣ.

П 1	ЗЦ 2	НС 2	нво до
3	5	4	иже соуще хрьстьяне
5	9	6	шканъннй
6	11	7	богы и
8	16	8	корован нмъ молѣтъ
		11—15	и ѣгда же оу кого ихъ боу- детъ бракъ и творѣтъ съ боубчнн и съ сопѣльми и съ многыми чюдесы бѣсовьскыми и иноже сего горѣе сътъ оустроивше срамотоу моужьскоую и върадывающе въ вѣдра и въ чашѣ и пють и вынѣмше ѡ сморкывають и шлизываю и цѣлоуютъ
9	17	16	и болгарь
9	18	16	соуще а
15—16	51	25	въ нихъ Бгъ бо имъ ѡвн нъ си не хотѣтъ оучити
18	36	28	небѣгласы
19	39	30	и смолѣ присновржущи

23	47	34—36	ти бо вѣдати свѣдѣнія бѣша а не вѣдающимъ свѣдѣныя не до- стоять попомъ быти тако бо и въ заповѣдехъ глѣтъ аще невѣжа боу- деть поставленъ попомъ да избѣр- жетьсѣ
24	48	38	иъ се ѿ пришла и расплодиласѣ всѣдоу
25	50	39—42	аще бы кто хотѣлъ наоу- чити да прочій невѣсласи не да- дѣтъ зависти ради и на оубинство попоуцаютсѣ яко же на Исоуса жидовьстин архиярсри и книжьници.
27	59	44	то ссмъ вамъ попомъ молвить Павсъль молѣ
31	60	49—51	аще ли ни то что имани шѣвѣ- пцати а слыпниши сѣмоужс боудс дано много много ш него и истажють. И пакы рече свѣзавше сѣму роуцѣ и позѣ въврзѣтъ лѣнниваго раба въ тѣмоу крожѣннюю скрившаго та- лантъ. тѣлантъ естъ оученѣ а прочес 54 и аще тако дѣюще ѣстс 58 кос причастѣ свѣтоу къ тѣмъ 63 и в лихосѣмдѣемъ рскшс 64 · 66 Косжс соуть идолослоужитсн то соуть идолослоужитсн вжс стѣ-
	62		
	70		
	76		
	78		
32			
35			
38			
39			

П 9	ЗЦ 19 то творять	НС 17 то творять
16	30 имже розумѣние бѣе в нихъ	24 имже разоумѣние Б жїе ѿвѣ єсть
	наѣ єсть	
17	33 попове	27 попове
17	27 суцни въ виноградѣ	27 соуцєє въ виноградѣ
18	35 тако творѣще	28—29 тако творѣщи
24	48 па ре	50 паки рече
32	63 ни дружи ихъ не примайте	55 ни дружьбы съ ними дѣржите
40	81—84 таковыиъ не примѣшатиса	67—69 не примѣшайтєса аще ти
	аще ти єсть бра таковъ или блуд-	єсть братъ такъ ли блудникъ ли
	никъ или рѣзоимецъ или грабитель	рѣзоимецъ ли корьчмитъ ли цы-
	или корьчмитъ или служители ку-	ницѣ ли слоужитєль коумирєскъ
	миромъ или цанца или клеветникъ	
41	87 и самѣ ва	70 ни самѣхъ васъ
50	106—108 тѣм же възлюблени бѣ-	82—83 тѣм же възлюбленїи бѣгайте
	гвите жертє идольскыхъ и требъ	жрты идольскоѣ и трѣбокладєныа
	бладєниа и всею службы идольскыа	и всеа слоужьбы идольскыа
68	144 и чаш бѣсъ	102 и чашъ бѣсъ
68	145 и трѣцєзъ бѣсъ	103 и трѣцєзъ бѣсъ
70	148 того дѣла извѣдавшаго	104—105 того дѣла порѣдавшаго
77	163 и ведуцаа	114 и ведуцаа
77	164 надѣю же са на ваше свѣдѣньє	115—116 надѣюжєса на ваше сѣсе-
	нко не во тце глаю	нє и на свѣдѣньє како не вѣтцє глаю
79	170 да с невязаными усужени бѣмъ	118 да не с невязаными осужєни
		будємъ

ЗЦ 173 научитисѧ

176—179 и прииди мѧть неже ти
сдини но и вы ко Тимофѣю рече вѣмъ
іако добръ законъ аще кто законоу
творить іако правдиву законъ на-
лежать

183—185 хвала си есть нашего
синиѧ и сѣдѧниѧ престѧни въ
чтоуѣ

187—190 да не бу^ать в васъ разори
да бу^ать свершени въ томъ разумѣ
в томъ оумѣ возвѣсти бо ми сѧ ѡ
васъ и предъ вами блѧть и миръ ѡтъ
Бѧ и ѡца Гѧ нашего Іса Ха

25 во не многи ѡцѣ ѡ

Хѣ Ісѣ

34 оудъ 66

60 се есть 127

64 оумираемъ 134

71 і конци 150

22 і оученью добры^х дѣ^л

25 во цѣ тви но немъ

30 моѧ іаже ми дѧтъ еси

Гѧ

31 того ра^а

НС 120 поучитисѧ

122—124 и прииди мѧть неже ти
ѡни въ и вы и к Тимоею рече
вѣмъ іако добръ законъ аще кто
законѣи творить іако правдивоу
законъ не лежать

127—129 хвала си есть съвѣдѣниѧ
нашего въ прѧстѧни і въ чистотѣ
Бѧни

129—132 да то же глѧте вси да не
будоутъ въ васъ которы да будѣте
свѣршени въ томъ же оумѣ и въ
томъ же развѣи возвѣсти бо ми сѧ ѡ
васъ і предъ вами блѧть и миръ ѡ
ѡца Гѧ нашего Іа Ха

43 нъ не многи ѡцѣ ѡ Хѣ бо
Ісѣ

57 оудъ

93—94 се есть

98 оумираемъ

107 и конци

34

39

48

52

39 но дълъжни есте ѿ мира сего изыти рекше оумреѣ	78 и къ клеветникомъ, елма же	64
48 повиномъ	101 подъ швиномъ	78
54 нѣки чѣла матви	118 нѣки чѣла матви	89
55—57 ѣже ставѣ лише	119—122 ѣже ставѣ лише	тра-90
вутьѣ ннѣ трапезы за-	пезы кутиинѣи и законьнаго	шбѣда
коп'наго шбѣда ѣже нарѣ-	ѣже нарѣцаеть незаконьна	тра-
цаеть безакон'наа тра-	пеза имѣнима Роду и Рожаницамъ	
пеза мѣнима Роду і Ро-		
жаницамъ		
59 кровавъ	127 кровавъ	92
66 а не бу	139 а не бу	101

Таблица II. Главнѣйшія разночтенія.

(Счетъ строкъ—по изданіямъ Тихомирова и Срезневскаго).

<p>II 1 заглавнѣй 3 і вѣрують 3 і в Хорса 4 вилы 4 Г. Ф. 5 мнѣт 14 сомѣнца 16 погубиша 18 аще не лишатъ^ѳ 21 невѣрнѣ^х 23 вниженико^ѳ 24 іже^ѳ 25 во цртвѣ и бнѣмъ 29 истинному 31 ѿ нихъ 33 истѣни^ѳ 35 правѣдни 38 ва, посланья 42 вѣамѣнъ бо срѣде ихъ ѳ въ нество^ѳ пѣаньство^ѳ 45 истовое пѣаньство</p>	<p>ЦЗ 1 заглавнѣй 5 вѣрующе 6 и Хорса 7 Воилы 8 а 10 мнѣт 32 просмрадиша 36 да аще тако творѣще не ши- бутъ 42 невѣжъственикѣ^х 47 вниженикомъ 48 аще кто 49 прѣ нимъ 57 единому 61 оу нихъ 65 избод 69 оправдивилы 74 в посланомъ писани 88 положи бо ихъ вѣамѣнѣнью ѳ въ нество^ѳ пѣаньство^ѳ 46 истовое пѣаньство</p>	<p>НС 1 заглавѣ 4 и вѣрують 5 и въ Хърса 5 вилы 6 тридѣсатѣ 7 творѣтъ 22 стѣмѣиша 26 погубиша 28 да аще тако творѣщи и не ѳ шибуутъ^ѳ 32 невѣжъствѣннхъ 34 пономъ 39 иже ето 47 единому 53 оу нихъ 56 истѣни 58 правѣдникѣ 62 въ посланѣмъ писани 71 положи бо ихъ вѣамѣнѣнью не- ѳ истовое пѣаньство^ѳ 75 истовое пѣаньство</p>
--	--	--

46 еже есть плясанье	98 и е плясаніе	77 иже есть плясба гоудьба
47 гуденье	— гудба	
47 мирьскій	99 бѣсовьскыя	78 бѣсовьскыя
53—55 да аще съ шбѣ-	112—118 то аще шбѣщахомся Х ^в въ	86—89 да аще съ шбѣщахом Х ^{ви}
цахом Х ви то чему ему	то чему не служимъ ему и всѣхъ	служити, то чему не служимъ емоу
не служимъ но бѣсомъ	оугодныхъ его чему не творимъ на	нѣ бѣсомъ служимъ и вса оугодьа
служи і вса оугодьа имъ	слниіе дѣи своей не тако же просто	имъ творимъ на погубоу дѣи своіи
творимъ на пагубу дѣшамъ	зло створимъ но смѣшасмъ нѣкыи	не такоже простою злѣ служимъ
своимъ не тако зло тво-	чѣна мѣтви с проклѣтѣмъ моле-	нѣ смѣшасмъ съ идольскою трѣпезоу
ри просто но і мѣ-	ннѣ мъ идольскымъ	Трѣстѣна Бѣш съ рожаницами
шавемъ нѣкыи чистѣна		
м лтвы со проклѣтѣмъ		
моленъе идольскѣи		
57 въ прогнѣванье	122 въ гнѣбѣ	90 въ прогнѣваніе
59 шблѣ	127 шлатоуѣ	92 шблѣкѣ
65 данѣмъ намъ	138 да не погубне ^а	99 данѣмъ намъ тобою
65 здѣ	138 здѣ	100 въ сеѣь вѣкѣ
67 общѣнѣмъ	141 шбѣщѣнѣкамъ	101 шбѣщѣнѣкомъ
73 дшевнѣна	156 дѣшвнѣна	110 дшевнѣна
75 по своімъ	160 противу	112 противу
76 воспримасмъ	162 въспираемъ	114 въспираемъ
78 шудѣми ѿ Га	167 шсужѣни	118 шсужѣни
80 истерьгнѣте	174 исторгъше мнози	121 мнози исторгше
	175 и привели	и привели
81 да праде	183 шѣа и м трѣ	126 стага писаныа
84 имѣнемъ	186 моленъемъ	129 именемъ

III.

Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ.

Мы переходимъ теперь въ произведенію совершенно другого рода, чѣмъ „Слово нѣкоего Христолюбца“. Его полное заглавіе ясно показываетъ, насколько своеобразенъ его замысль. Своеобразно и его происхожденіе. Вотъ, что сказано, въ заголовкѣ: „Слово святого Григорья, изобрѣтено въ толцѣхъ, о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ і требы имъ клали; то і нынѣ творятъ“. Мы имѣемъ дѣло не совсѣмъ съ проповѣдью, а скорѣе съ чѣмъ-то вродѣ изслѣдованія. Авторъ Слова хочетъ главнымъ образомъ что-то сообщить. Только по привычкѣ онъ сдѣлалъ это въ формѣ поученія. Онъ могъ бы придать и другое. Наше Слово могло бы быть названо „Сказаніемъ“, если бы это послѣднее опредѣленіе не было принято лишь для произведеній агиографическаго характера. Имя же св. Григорія поставлено въ заголовкѣ, какъ указаніе на источникъ свѣдѣній автора. Само заглавіе, оговаривается, что авторъ лишь почерпнулъ у Григорія Богослова; онъ „изобрѣтаетъ“ самостоятельно. Оттого его Слово—толковое: „въ толцѣхъ“.

Произведеніе Григорія Богослова, использованное составителемъ нашего Слова, какъ уже было указано,—проповѣдь на Божоявленіе, переведенная по-славянски очень рано. Намъ извѣстенъ текстъ подобнаго перевода по рукописи еще XI в., и эта рукопись напечатана проф. Будиловичемъ. То мѣсто

этой проповѣди Григорія Богослова, которое использовалъ составитель нашего Слова „въ толцѣхъ“, начинается на листѣ второмъ изданной проф. Будиловичемъ рукописи и тянется до конца листа четвертаго ¹⁾. Извѣстна и еще одна рукопись, содержащая переводъ этой проповѣди. Она поздняя. Отрывки ея были сообщены Тихонравовымъ ²⁾. Спрашивается теперь: одинъ и тотъ же ли переводъ сохранился въ обѣихъ рукописяхъ и, если нѣтъ, то какимъ изъ нихъ пользовался составитель Слова, „въ толцѣхъ“? Сличая оба перевода на сколько это возможно, потому что одинъ изъ нихъ напечатанъ не цѣликомъ, прихожу къ заключенію, что въ обѣихъ рукописяхъ: и синодальной XIV в., и въ рукописи XI в., изданной проф. Будиловичемъ, переводъ одинъ и тотъ же. Тексты, судя по выдержкамъ, совпадаютъ слово въ слово лишь съ тѣми небольшими отклоненіями, какія неизбежны при рукописной передачѣ. Чтобы читатель могъ убѣдиться въ томъ самостоятельно, привожу en regard отрывки изъ обѣихъ текстовъ, соблюдая и ихъ орфографію.

Рук. Синод. Библ.
(Тиховр. Лѣт. IV, 3 стр. 98).

Едагда едѣ чистота законна же истѣнна малогоднѣми повропѣи ползующи и попеломъ телечнымъ посѣвающи оскверняющаѣса? еда на сѣцю таину приводѣтъ елини ихже блѣди мнѣ всѣ жертвы и таины бѣсовьско избрѣтенье темно и мѣслени потворъ зла бѣса лѣтомъ помогаемо и кощюною крадомо.

Рук. Публ. Библ.
(Будил. стр. 2).

Едакъде сѣца чистота законна же и истѣнна малогоднѣми повропѣи пользюшти, ни попеломъ теличѣнымъ посѣваѣшти оскверняѣшѣса? Еда на сѣцевою таиноу приводѣтъ елини? ихъ же блѣди мнѣ всѣ жрътвы тайни, бѣсовьско избрѣтениетѣмно, и мыслѣни потворъ зѣло бѣсовъ, лѣтомъ, помогаемо и кощюною крадомо.

Итакъ, переводъ — мы знаемъ — одинъ и тотъ же. Этотъ переводъ для насъ terminus a quo. Все, что въ нашемъ Словѣ

¹⁾ XIII словъ Григ. Бог. стр. 2—4.

²⁾ Мнѣ совершенно непонятно, почему проф. Будиловичъ даже въ предисловіи къ своему изданію ни словомъ не оговаривается о синодальной рукописи.

совпадаетъ съ этимъ переводомъ, взято отсюда. Но тотъ же ли самый переводъ имѣлъ передъ глазами составитель Слова? Рѣшить этотъ вопросъ мы будемъ, конечно, имѣть возможность не раньше, чѣмъ опредѣлимъ первоначальный составъ Слова.

Нужно ли оговаривать, что это важно намъ главнымъ образомъ для выясненія характера свѣдѣній Слова о русскомъ язычествѣ? Все то, что взято изъ перевода проповѣди Григорія Богослова, русскому язычеству, разумѣется, приписывать нельзя, а относительно того, что прибавлено толкователемъ, хотѣлось бы точно дознаться, сразу ли оно прибавлено или нѣтъ и откуда оно взято.

Наше Слово напечатано было Тихонравовымъ по тремъ рукописямъ. Двѣ изъ нихъ мы уже знаемъ. Это Паисьевскій Сборникъ и та же самая рукопись Новгородскаго Софійскаго собора, откуда взяты и тексты „Слова нѣкоего Христолюбца“. Буду называть ихъ опять также: П и НС. Третья рукопись — поздняя. Она XVII в. изъ Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и теперь находится въ Спбургской Духовной Академіи № 43/1120. Буду называть ея текстъ КБ ¹⁾. Рукопись эта по составу своему однако происхожденія древняго. Въ ней же найденъ былъ и одинъ изъ списковъ Давиила Заточника ²⁾. Какъ мы сейчасъ увидимъ и разбираемое Слово эта рукопись сохранила въ болѣе древнемъ видѣ, чѣмъ НС, которое и тутъ относится къ П совершенно такъ же, какъ НС Слова Христолюбца относилась къ П того же Слова. Она вноситъ въ текстъ цѣлый рядъ вставокъ.

Что большая распространенность НС и тутъ объясняется новыми вставками, едва ли надо вновь доказывать. Слививъ текстъ (см. табл. I) и найдя цѣлый рядъ лишнихъ словъ и предложеній въ НС противъ П и КБ, послѣ разбора „Слова Христолюбца“, я считаю себя въ правѣ сразу же констатировать вставки. Между вставками НС въ „Слово Христолюбца“ и вставками въ „Словѣ о томъ, какъ языци вланылися идоломъ“ лишь та довольно существенная разница, что вставки эти не нанизываются тутъ по преимуществу въ однихъ

¹⁾ Буду указывать строки опять по текстамъ Тихонравова.

²⁾ *Литт.* IV, 3 стр. 86.

мѣстахъ, а разсѣяны повсюду. Это объясняется замысломъ нашего произведенія; разсужденій въ немъ нѣтъ, а только рядъ фактовъ; вставки зависятъ, отъ нихъ, а не отъ хода мыслей. Но, не все то, что мы находимъ въ НС и чего нѣтъ ни въ П, ни въ КБ, нужно назвать вставками НС. Возможенъ случай, когда какое-либо слово находится только въ НС и все таки обозначаетъ не вставку; таково все пропущенное въ П но принадлежащее къ исконному тексту. Такъ въ стр. 42 НС, гдѣ идетъ дѣло о фаллосахъ, сказано: „и въ образъ створены“; ни въ П, ни въ КБ нѣтъ этой подробности, но она соотвѣтствуетъ греч. „καὶ τοῖς σχήματι“, что переведено словомъ „образы“. Въ нашемъ Словѣ это однако случай единственный. Признаніе вставками словъ и предложеній НС, не находящихся въ П и КБ по аналогіи со вставками НС въ „Словѣ Христолюбца“ узаконяется еще тѣмъ, что самое содержаніе того, что я считаю вставками, близко вставкамъ НС въ „Словѣ Христолюбца“. Вотъ одно замѣчаніе находящееся лишь въ НС, которое мнѣ кажется особенно характернымъ. Въ „Словѣ Христолюбца“ НС прибавилъ къ „еретиковъ и жидовъ“ еще: „и болгаръ“; тутъ, въ „Словѣ како языци вланыяся идоломъ“, сообщается, что болгары „от срамныхъ удъ истекшую скверну вкушаютъ“; НС прибавляетъ: „и соутъ всѣхъ языкъ сквернѣйше и проклятнѣйше“ (стр. 49—51). НС очевидно особенно враждебно настроенъ противъ богомиловъ. Другой примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца“ НС вставилъ рассказъ о фаллическомъ обрядѣ на свадьбахъ и потомъ еще разъ вернулся къ изобличенію свадебныхъ обрядовъ; теперь въ НС говорится: „словѣне же на свадьбахъ въкладываюче срамоту и чесновитокъ въ вѣдра пьютъ“ (стр. 43). Третій примѣръ: въ „Словѣ Христолюбца“ редакція НС только одна сообщила о смѣшеніи почитанія Богородицы съ рожаничной трапезой; тутъ только НС сообщаетъ: „череву работни попове оуставиша трепарь прикладати Рождества Богородицы къ рожаничнѣй трапезѣ отклады дѣюче“ (стр. 114—116). Связь между вставками НС въ „Словѣ Христолюбца“ и тѣмъ, что я называю вставками въ разбираемомъ теперь Словѣ въ той же рукописи несомнѣнна. Позднѣе мы будемъ въ состояніи рѣшить, что гдѣ заимствовано, т. е. въ которомъ изъ двухъ Словъ схожая вставка появилась раньше.

Мы можемъ теперь, стало быть, выдѣлить изъ нашего текста то, что уже нами признано вставками.

Я опять не буду, однако, оговаривать ихъ всѣ. Многія изъ нихъ не относятся къ тому, что насъ интересуетъ въ Словѣ. Оттого, что касается этихъ вставокъ, я лишь отошлю къ прилагаемой къ этой главѣ таблицѣ I. Вставокъ, интересныхъ для изученія древне-русскаго язычества, НС вноситъ всего четыре. Означу ихъ:

α'	— стр. 31—41
β'	— стр. 43
γ'	— стр. 108—109
δ'	— стр. 114—121.

Содержаніе этихъ вставокъ будетъ оговорено ниже.

Мы придвинулись теперь нѣсколько ближе къ первоначальному тексту. Можно ли его однако признать сплошнымъ, послѣ того какъ изъяты вставки НС? Считаю это мало вѣроятнымъ, опять таки, послѣ разбора „Слова нѣкоего Христолюбца“, обнаружившаго постепенное нарастаніе его текста.

Если мы бросимъ взглядъ на таблицу I, то мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ находится одновременно въ НС и КБ, но отсутствуетъ въ П. Въ какой мѣрѣ это отвѣтитъ на поставленный мною вопросъ? Мы уже видѣли, что П склоненъ къ пропускамъ. Эта особенность П наводитъ на мысль, что КБ можетъ оказаться играющимъ въ нашемъ разборѣ ту роль, что ранѣе выпала на долю ЗЦ. Нужды нѣтъ, что КБ рукопись очень поздняя. Происхожденіе текста рукописи всегда имѣетъ несравненно большее значеніе, чѣмъ время, когда она собственно была списана. Во всякомъ случаѣ, какъ видно изъ таблицъ, КБ ничего не прибавляетъ. Въ немъ совсѣмъ нѣтъ ничего лишняго противъ П и НС. Если КБ окажется ближе къ НС, чѣмъ къ П, мы будемъ имѣть основаніе искать общаго родоначальника КБ и НС, что въ свою очередь немедленно подыметъ вопросъ уже о томъ, нѣтъ ли въ нашемъ текстѣ вставокъ, введенныхъ этой промежуточной между П и НС редакціей. Все это должно обнаружить, разумѣется, сличеніе текста П съ одной стороны и НС и КБ съ другой. Первые шаги этого сличенія должны однако лишь расчистить путь. То, что находится въ НС и КБ и

чего нѣтъ въ П, можетъ быть просто пропущено въ П. Если эти слова или фразы восходятъ къ прототипу, т.-е. къ самому Григорію Великому, то это несомнѣнно такъ и есть. Вотъ эти слова: въ строкахъ 19-й КБ и 25-й НС стоитъ отсутствующее въ П слово: „стегнорожденіе“; оно на лицо какъ въ самой проповѣди Григорія, такъ и въ русскомъ переводѣ ея; по гречески будетъ: *μηρός ἀδίνων* ¹⁾; стр. 20 КБ и 26 НС — „богомоужень = богъ моужень = *αυδρομόνος* ²⁾; стр. 38 КБ и 59 НС — „мясотвореніе“ = *κρεοσργία* ³⁾; стр. 40 КБ и 61 НС — „трипода“ = *ἡ τρίποδος* ⁴⁾. Нѣтъ въ П и нѣтъ и не можетъ быть и въ прототипѣ, потому что тутъ — отступленіе отъ него, находящагося въ стр. 50 КБ и 76 НС слова: „и оказися“ но безъ него предложеніе остается безъ связуемаго. Все это имѣеть, такимъ образомъ, значеніе лишь дополненія къ П. Но вотъ, въ строкахъ 37 КБ и 57 НС находимъ слова: „и Килоу“, отсутствующія въ П, и никакихъ признаковъ ихъ, ни въ греческомъ подлинникѣ, ни въ русскомъ переводѣ Григорія Богослова нѣтъ. Далѣе, когда рѣчь идетъ о гаданіяхъ, въ стр. 42 и 45 КБ и 65 и 71 НС — еще слова: „волхвованіе“, „оустрача и къшь“. Ихъ также нѣтъ въ прототипѣ, хотя это мѣсто соотвѣтствуетъ ему.

Вотъ эти послѣднія незначительныя добавленія считаю введенными общимъ родоначальникомъ НС и КБ. Пусть они носятъ названія: α и β.

Однако такъ ли это? Для этого надо еще твердо установить взаимное отношеніе рукописей. Иначе говоря, надо провѣрить, дѣйствительно ли у НС и КБ былъ общій родоначальникъ. Обратимся опять къ табл. I. Мы увидимъ, что цѣлый рядъ словъ и предложеній находится въ КБ и П и отсутствуетъ въ НС. Не перечисляю ихъ, такъ какъ они спеціальнаго интереса не представляютъ, а къ прототипу не восходятъ. Просмотрѣвъ табл. II, т.-е. разночтеніе, мы опять видимъ, что между КБ и П цѣлый рядъ совпаденій, когда НС стоитъ особнякомъ. Эти разночтенія надо оговорить. Между ними есть характерныя. Прежде всего отмѣчаю: стр. 41

¹⁾ *Тихонр. Лвт.* I. с. стр. 103 противъ стр. 23 русск. текста.

²⁾ *Ibid.* противъ стр. 25 русск. текста.

³⁾ *Ibid.* стр. 104 противъ стр. 45 русск. текста.

⁴⁾ *Ibid.* противъ стр. 49 русск. текста.

НС — „Фаликады“, въ П и КБ — „Фали каци“, что соответствует греч. „φάλλοι τίνες“¹⁾ и точно воспроизводит слова перевода²⁾. Замѣтимъ, что сказавъ: „Фаликады“, НС пропускаетъ: „чтутся сромныя уды“ (стр. 14 П и стр. 26 КБ), а изъ дальнѣйшихъ словъ НС: „от ѳюфильскихъ же и от аравитьскихъ писаніи наоучышеса болгаре“ ясно, что НС принялъ „Фаликаци“ не только за одно слово, но и за *poen gentis*; не поняли также хорошенько ни П, ни КБ, потому что П говоритъ: „от нихже болгаре научився“, но именно, сопоставляя эти мѣста, мнѣ кажется яснымъ, что текстъ нарастаетъ и постепенно отдѣляется отъ первоначальнаго смысла, причемъ КБ и стоитъ на перепутьи между П и НС. Оттого, когда въ стр. 6 П и въ стр. 9 КБ, я нахожу: „Дьева служенья“, а въ соответственной стр. 13 НС — „дьяволя служенья“, я заключаю, что совпаденіе между П и КБ показатель пропусковъ и сокращеній самаго НС и только. Но это аргументъ отрицательный. Чтобы убѣдиться въ существованіи общаго родоначальника НС и КБ, надо имѣть и положительные признаки, т.-е. совпаденія между НС и КБ противъ П, при чемъ настолько существенныя, чтобы не оставалось сомнѣнія. Такія совпаденія и не трудно розыскать, если внимательно прочесть таблицу разночтеній. Таковыми мнѣ представляются: во 1-хъ стр. 48 КБ и 75 НС — „Осирида роженіе“, а въ П стр. 24 „Осирида роженъ“; въ П совершенно другой смыслъ, и именно онъ и соответствуетъ прототипу, гдѣ мы находимъ въ текстѣ Синод. рукоп.: „осиридово дранье“³⁾, а въ рукоп. Публ. Библ.: „осиридово раздрожаніе“⁴⁾, — *Οσίριδος σπαραγμοί*⁵⁾; такимъ образомъ НС и КБ представляютъ отпаденіе отъ первоначальнаго смысла; забѣжавъ впередъ скажу, что оно произошло потому, что дальше говорится о рожаницахъ; во 2-хъ въ стр. 63 КБ и стр. 97 НС находимъ: „се же словенѣ“, а въ П стр. 32 — „i тѣ“. Кромѣ того два отклоненія НС отъ обоихъ КБ и П составляютъ явныя сокращенія. Такъ въ НС стр. 30

¹⁾ Ibid. стр. 103 противъ стр. 33 русск. текста.

²⁾ Ibid. стр. 99 противъ 46 стр. Слова.

³⁾ Ibid. стр. 100 противъ стр. 74 текста Слова.

⁴⁾ Будил. XIII словъ. Стр. 4 столб. 1-й.

⁵⁾ Ibid. см. прим. 4-е къ 1-му столбцу.

говорится: „вилуу богоу вавилоньскому его же разби Данило пророкъ“, а въ стр. 23 КБ, это мѣсто схоже съ П— „и виламъ иже есть был идолъ Виль нарицаем его же погуби Давилъ пророкъ въ Вавилонѣ“. Не буду продолжать перечисленіе моихъ доказательствъ. Предположенное выше родословіе рукописей оказывается правильнымъ.

Итакъ, эти слова: „вохвованіе“, „оустрича“, „къшь“ дѣйствительно—вставки общаго прототипа НС и КБ, и мы получаемъ вмѣстѣ со вставками НС вставки α , β , α' β' γ' δ' .

Теперь мы уже можемъ перейти къ разсмотрѣнію только редакціи П и сравнивая ее съ прототипомъ постараться разрѣшить поставленный выше вопросъ о вставкахъ редакціи типа П. Выдѣлить все, что есть въ П, отъ того, чего нѣтъ въ прототипѣ, конечно, легко. Но намъ нужно не это. Намъ надо дознаться: во 1-хъ существовала ли ранѣе П такая редакція, гдѣ не было добавленій къ прототипу и, стало быть, не было вовсе и свѣдѣній о русскомъ язычествѣ; этотъ вопросъ я ставлю потому, что при разборѣ „Слова нѣкоего Христолюбца“ мы видѣли, что именно такова его древнѣйшая редакція, какъ это не горько сердцу миеолога и фольклориста; во 2-хъ намъ важно, что собственно ранѣе всего внесено въ текстъ, т.-е. относительно давнаго Слова я позволяю себѣ категорически формулировать вопросъ, который можно было лишь приблизительно намѣтить, когда дѣло шло о „Словѣ нѣкоего Христолюбца“.

Сличеніе нашего Слова съ его прототипомъ, показываетъ, что толкованіе вовсе не значить большая распространенность. Авторъ, который „изобрѣлъ“ Слово, не только не использовалъ всей проповѣди Григорія Богослова, но и въ томъ отрывкѣ, какой онъ себѣ избралъ въ сущности гораздо болѣе сокращалъ, чѣмъ прибавилъ. Это понятно. Ему вѣдь предстояло воспользоваться проповѣдью лишь какъ источникомъ для свѣдѣній. Задача трудная, потому что онъ никакого понятія не имѣлъ о древне-греческихъ вѣрованіяхъ, а Григорій Богословъ обращался къ людямъ вполне освѣдомленнымъ, понимавшимъ его съ полуслова. Его слушатели знали древне-греческое язычество не только потому, что оно еще въ тѣ времена не умерло, но и потому, что изученіе античной поэзіи, что и составляло предметъ школьнаго обученія, да-

вало объ этомъ обильныя свѣдѣнія. Нашъ же русскій книжникъ не только ничего не зналъ изъ другихъ источниковъ, но еще и самую проповѣдь Григорія Богослова имѣлъ въ рукахъ въ очень плохомъ южно-славянскомъ переводѣ, дословномъ и мало грамотномъ. Читая его, мнѣ кажется, что не только теперь нельзя его понять безъ греческаго контекста, но и никогда толкомъ нельзя было добиться въ немъ настоящаго смысла. И вотъ, оттого-то и понадобилось „толковое“ изложеніе даннаго мѣста. Оно толковое лишь настолько, что его болѣе или менѣе можно воспринять. Авторъ нашего Слова въ его первоначальномъ видѣ, или скажемъ, не считая вставки, доказанными, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ вставокъ, не толкуетъ, а лишь излагаетъ свой источникъ. Дѣлаетъ онъ это неискусно, работа не дается, онъ лакониченъ, онъ недоговариваетъ, громоздитъ одно непонятное ему выраженіе на другое и думаетъ лишь о томъ, какъ бы ужаснѣе и отвратительнѣе, въ самомъ отталкивающемъ видѣ представить язычество. Въ его пониманіи своего источника есть и еще одна особенность. Онъ увѣренъ, что и язычество „отъ писанія“; за нимъ не вѣковая традиція, хотя и это, повидимому, иногда думаетъ авторъ, говоря: *извыкоша*, но главнымъ образомъ какое-то отратительное *уменіе*. Его онъ и поносить.

Приведу en regard вторую фразу нашего Слова по II и соответствующее мѣсто перевода. Первую фразу, служащую вступленіемъ, составитель слова заканчиваетъ: „мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечтивыхъ жертвъ“, и потомъ продолжаетъ:

І Днева служенья, І кладенья требъ, критьскаго окаяннаго оучителя, І Мамеда проклятаго, срациньскаго жерца, еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотонина, фружьскія словьница, І гуслеі мусикѣискія, Іжі самара е бѣсятся жруще матери бѣсовьстѣі

Не Днева се сѣмени и краденія критьскааго мучителѣ, аште и еллини негодують; ни куритѣсти звуци, и плясъци, и плясанія въ оружи, богу плачуштоуса гласъ покрываюште, да отца оутайтѣся не навидяшта чадѣ; люто бо бѣаше яко и дѣтишту цвилити, его же яко камы пожърѣ; ни фружьскаа кроенна, и свирѣли, и ко-

Афродитѣ, богинѣ, ꙗ Корунѣ, и Артеидѣ, проклятѣ Деомиссѣ и стегнораженію ꙗ недоношенный породѣ и богомоуженѣ и фивіское безумное пьянство почитаютъ яко бога.

(Тутъ возстановлены по КВ указанные пропуски П.).

риванти, и елико же о Рен человекѣ бѣсѣтся, жьруште матери божьстѣи, и жьреми, елико же матери тацѣхъ по-добааетъ; ꙗ ни дѣва намъ въсхыштается, и Димитирѣ скытается и Келея каку прибираетъ и трипѣтолами, и змиевѣ, ти ово творить, ово же приемлетъ. Стыжду бо ся дъневи дати ношиную жрътву, ти творити зѣлообразіе тайно. Вѣсть же Оулисеи, и іже мльчимаго, и мльчания по истинѣ достоинны ихъ видѣць. Ни Дионисъ снѣи, и стегнораждания, несъношенны породѣ, акы инъгда бѣ пръвое; и богъ мужеженѣ, и ликъ пьянѣихъ, и вои ослабѣвшии, и еивеиское безуміе сего чѣты ¹⁾).

Нашъ толкователь пишетъ, такимъ образомъ, сокращеннѣе, чѣмъ его источникъ. Онъ взялъ то, что понялъ, прибавилъ Магомета, о которомъ слышалъ, прибавилъ нѣсколько музыкальныхъ инструментовъ и нѣсколько бранныхъ словъ. Онъ вставилъ еще Афродиту. Очевидно онъ зналъ, что Mater deorum образъ схожій съ ней. Откуда-то появилась еще богиня Коруна; можетъ быть изъ „кориванти“. Но намъ важнѣе стиль составителя, если только можно тутъ говорить о стилѣ. Намъ пригодится запомнить, какъ лакониченъ нашъ авторъ. Получается почти только одно перечисленіе непонятныхъ миеологическихъ терминовъ.

Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ этого отрывка и приступимъ къ наиболѣе интересующему насъ мѣсту.

Раньше, однако, укажу на три совсѣмъ незначительныя вставки, всего въ одно, два, три слова.

¹⁾ Будил. XIII Сл. Г р. Б. стр. 2 л. 2, 3.

Прежде всего въ строкѣ 19 П читаемъ „вилу“, а въ соотвѣтственномъ мѣстѣ КБ „виламъ“. Это послѣднее чтеніе, конечно, и есть первоначальное, потому, что оно слѣдуетъ непосредственно за „моланьямъ“, а мы знаемъ уже изъ „Слова пѣвкоего Христолюбца“, что виль было 23. Если вообще все, относящееся къ славянскому язычеству, введено въ нашъ текстъ позднѣе, то, очевидно, и это слово. Тогда вотъ

Вставка А:

виламъ.

По тѣмъ же соображеніямъ придется тогда признать и находящееся въ стр. 19 П замѣчаніе о Мокоши тоже вставкой, и это будетъ

Вставка В:

і Мокашь чтут.

Вторую вставку (В) можно выдѣлить и на основаніи контекста. Далѣе слѣдуетъ „и малакію вельми почитаютъ“. Если-бъ сразу было сказано тутъ и о Мокоши, то, почему вдругъ превосходная степень? Ея нѣтъ въ прототипѣ. Она появилась именно тогда, когда вписано было о Мокоши. Схоже обстоитъ дѣло и относительно третьей вставки. Она читается такъ: „і чары Ефроновы скверныя басни и кощуны“. Слова: „Евроновы скверныя басни и кощуны“ не находятся въ прототипѣ, но они не обозначаютъ ничего другого, какъ—античные миѡы. Значить, теперь ихъ принимать въ соображеніе не надо. Тогда получится, что

Вставка С:

і чары.

Опять таки и тутъ не можетъ быть соображеній, исходящихъ изъ изученія контекста. Рѣшеніе того, вставка тутъ или нѣтъ, всецѣло зависитъ отъ общаго соображенія: введены ли

свѣдѣнія о славянскихъ языческихъ переживаніяхъ непосредственно вмѣстѣ съ составленіемъ текста или нѣтъ. Если нѣтъ, то и здѣсь вставка.

Теперь мы можемъ обратиться къ болѣе значительной вставкѣ, отъ которой будетъ зависѣть и рѣшеніе о только что указанныхъ маленькыхъ. Приведу весь контекстъ, изъ котораго должна быть выдѣлена новая вставка:

волшебная проповѣдъ наузи смраднии, халдѣйская остроумѣи і родопочитанье, і їеврачьскіи сны, і чары, їзвыкше, ефроноиы скверныи басни і кощюны, Митрофа мука, паридасмая праведная, проклятаго же Осирада роженъ — мати бо его рожаюци оказиси і того створиша богомъ собѣ, і требы ему силны творяхутъ ованьниі; отъ тѣхъ їзвыкоша халдѣи, начаша требы имъ творити великия роду і роженицамъ пороженью провлятаго бога Осира, сего же Осарида, скажутъ книги сороциньскія, яко не лѣпымъ проходомъ проїде, но смердящимъ, того ради сороцини мыютъ оходъ, і болгаре, і терканниі холми, откуда їзвыкоша елени власти требы Артемиду і Артемидѣ, рекше роду и роженицѣ; — тацїи же їгуптяне — тако же і до словѣнъ доїде се слово, і ти начаша требы власти роду и рожаницамъ преже Перуна бога їхъ, а переже того клали требу оупиремъ і берегинямъ по святомъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася, но і ноне по оукраїнамъ моляться ему проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокوشي, і Вилу, і то творятъ отаї сего не могутъ ся лишити проклятаго ставленья 2-ыя трапезы нареченыя роду і рожаницамъ, велику прелестъ вѣрнымъ вѣрстьяномъ, і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. А се егуптяне — чтуть и требы кладутъ Нилу і огневи и т. д.

Было бы слишкомъ долго оговаривать всѣ несообразности этого текста. Я замѣчу преже всего, что, когда мы перестаемъ читать строки набранныя мелькимъ шрифтомъ, стиль мѣняется, и онъ уже не тотъ, что въ приведенномъ выше отрывкѣ. Онъ не такъ лакониченъ. Обращу вниманіе еще на характерный для начала вставокъ, какъ мы это видѣли въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“, оборотъ: „и того створиша и т. д.“; начинается новос предложеніе, а первое еще не кончено. Особенно же важно мнѣ: о халдѣяхъ упоминается

дважды, объ Озирисѣ дважды, о родѣ и роженицахъ четыре раза, о Перунѣ три раза. Нормально ли это? Но всего очевиднѣе обнаруживается вставка повтореніемъ о египтянахъ сначала: „таціи же егуптяне“, а послѣ: „а се егуптяне“. Постараемся же разобраться.

Предлагаю прежде всего прочесть только набранное лишь мелкимъ шрифтомъ. Мы получимъ нѣчто вполнѣ опредѣленное: такое же лаконическое перечисленіе, какъ и въ приведенномъ выше отрывкѣ, при чемъ все, сказанное тутъ, окажется и въ прототипѣ. Ничего не прибавлено. Эти нѣсколько словъ, разросшихся въ такую длину, я и считаю основнымъ текстомъ или пра-текстомъ. Все остальное вставки.

Какъ же ихъ выдѣлить? Для этого надо обратить прежде всего вниманіе на самый конецъ всего отрывка, гдѣ говорится, что дѣлается въ настоящее время, т.-е. и тогда, когда люди уже приняли христіанство. Нашъ текстъ тутъ явно путается. Въ самомъ дѣлѣ. Сказано во-первыхъ, что продолжаютъ тайно молиться Перуну, а тотчасъ же сообщается, что никакъ не могутъ люди отказаться отъ ставленія второй трапезы роду и роженицамъ. Конструкція не допускаетъ возможности ни на минуту предположить, что одинъ и тотъ же авторъ говоритъ и то, и другое. Онъ выразился бы иначе. Стало быть, о Перунѣ тутъ написалъ не тотъ же, кто говоритъ и о родѣ и роженицахъ. Но пойдѣмъ дальше. Не ясно ли, что именно къ роду и роженицамъ влонится все это мѣсто: три раза упомянуты выше родъ и роженицы. Ихъ знаютъ халдеи, потомъ эллины, и, наконецъ, это „слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженицахъ доходитъ до славянъ. Мало этого. Развѣ не ясно, что отъ самого слова „роженъ“ Озириса начинается приступъ къ сообщенію о родѣ и роженицахъ. Выше было сказано о родопочитаніи у халдѣевъ; тутъ, однако, комментаторъ находилъ свѣдѣнія о гаданіяхъ, что, очевидно, на-время отвлекло отъ рода и роженицъ. Но вотъ говорится о мукѣ Митры, потомъ о „роженѣ“ Озириса, и мѣсто кажется подходящимъ, стоитъ лишь опять упомянуть халдѣевъ съ ихъ родопочитаніемъ. Комментаторъ, очевидно, имѣетъ ввиду установить какую-то преемственность. Отсюда эти слова: „тако же і до Словенъ доіде то слово“, т.-е. ученіе о родѣ и роженицахъ.

Однако, какъ выдѣлить вставку? Если слова о Перунѣ въ нее не входятъ, то какъ развивается ея текстъ? Гдѣ также его начало? Мы должны слой за слоемъ снимать нагроможденныя вставки.

Въ самой серединѣ всего интересующаго насъ мѣста стоятъ слова: „тациѣ же Ігуптяне“. Они принадлежатъ къ пра-тексту. Такимъ образомъ, наша вставка раздѣляется на двое, какъ разъ передъ этимъ приступомъ: „такое же і до словенъ доіде се слово“. Что принадлежитъ къ вставкѣ до этихъ словъ? „Родъ и рожаница“ уже упомянуты дважды. Ихъ знаютъ халдѣи и ихъ знаютъ греки. Не кажется ли удивительнымъ, чтобы комментаторъ, захотѣвшій поговорить о славянскихъ родѣ и роженицѣ сначала приписалъ ихъ другимъ народамъ? Мнѣ представляется это тѣмъ менѣе правдоподобнымъ, что вторая половина вставки разумѣетъ одновременно двѣ разныя вещи въ своемъ приступѣ: во-1-хъ, это ученіе дошло и до славянъ, а во-2-хъ, они начали власть требы роду и роженицѣ. Какое это ученіе? Если бы, когда писались эти строки, выше уже были упомянуты родъ и рожаницы; не было ли бы логичнѣе сказать: такъ и славяне тоже стали власть требы роду и роженицѣ? Текстъ разумѣетъ, очевидно, что-то иное. Этого нельзя иначе понять, какъ въ томъ смыслѣ, что жертвы роду и рожаницѣ—слѣдствіе дошедшаго до славянъ какого-то сроднаго, но не тождественнаго ученія. Отсюда я заключаю, что въ первой половинѣ о родѣ и рожаницахъ не говорилось, что ни халдѣямъ ни грекамъ они сначала приписаны не были. И это въ свою очередь подтверждается вотъ чѣмъ: о халдѣяхъ читаемъ, что они „извыкоша“ отъ кого-то отъ „тѣхъ“, очевидно, отъ Митры и Озириса и затѣмъ уже „начаша требы имъ творити великия роду и роженицѣ по роженію“. Не удивительно ли то, что въ этой фразѣ не извѣстно, кому собственно кладутся требы; какимъ „имъ“? роду и рожаницѣ? Не удивительна ли и эта прибавка; „по роженію“, совсѣмъ не нужная! Именно эти слова „по роженію“ и объясняютъ дѣло. У халдѣевъ отмѣчено родопочитаніе. Вотъ, сказавши о мукѣ Митры (мукѣ родовъ?), объ роженіи Озириса, нашъ комментаторъ и говоритъ, что имъ клали требы халдеи „по роженію“. Значить „роду и роже-

ницѣ“ — вставка вмѣстѣ съ предшествующимъ словомъ „на-
чаша“.

Придя къ этому выводу, легко уже увидѣть, что все ска-
занное объ Озирисѣ: и то, что его сдѣлали богомъ и то, что
сообщаютъ сарацинскія книги, также вставки. А сообщеніе
о грекахъ? Оно несомнѣнно уже было на своемъ мѣстѣ,
когда вставлено было сообщеніе объ Озирисѣ по сарацинскимъ
книгамъ. Иначе это начало предложенія: „откуда извыкоша
елени“ было бы странно; вѣдь теперь выходитъ, что отъ
болгарь, туркмень и комлей, а это вовсе не такъ, потому
что дѣло идетъ о родѣ и рожаницѣ, а этимъ народамъ они
совсѣмъ не приписаны. Значить, вторая вставка послѣ „по
роженію“ — вставка болѣе поздняя, чѣмъ объ еллинахъ, если



только это послѣднее тоже
вставка. А мнѣ кажется, что
это такъ. Прежде всего такъ
ясна причина возникновенія
этой тирады объ эллинахъ.
Хотѣлось закрѣпить филь-
цію: наши ближайшіе сосѣди
вѣдь греки. Правда, о египтя-
нахъ осталось по серединѣ, но
это лишь болѣе подтверждаетъ
то, что объ эллинахъ слова
„Артемиду и Артемидѣ ре-
шѣ“, т. е. какъ толкъ къ роду и рожаницѣ, находится лишь въ П;
и склоненъ тутъ видѣть еще вставку и поставить за счетъ либо
самого П, либо его родоначальника отличнаго отъ НС и КБ.
Такъ получаемъ, наконецъ, первую половину искомой вставки.
Теперь не трудно получить и вторую. Рѣчь шла, значить,
только о родѣ и рожаницѣ. То же будетъ и дальше. Полу-
чаемъ представленіе о словахъ, касающихся Перуна, какъ
о вставкѣ. И первоначальная вставка, очевидно, говорила о
Перунѣ, и только. Разъ остальные боги упомянуты лишь,
когда уже въ третій разъ зашла рѣчь о Перунѣ, они, ко-
нечно, прибавлены позже. Также легко опредѣляется вставка:
„а преже того вляли требу упыремъ і берегинямъ“. Далѣе объ
нихъ нѣтъ и рѣчи; значить, о нихъ вписала какая-то еще дру-
гая, поздняя рука. Теперь, стало быть, ясно, какъ и гдѣ кон-

шѣ“, т. е. какъ толкъ къ роду и рожаницѣ, находится лишь въ П;
и склоненъ тутъ видѣть еще вставку и поставить за счетъ либо
самого П, либо его родоначальника отличнаго отъ НС и КБ.
Такъ получаемъ, наконецъ, первую половину искомой вставки.
Теперь не трудно получить и вторую. Рѣчь шла, значить,
только о родѣ и рожаницѣ. То же будетъ и дальше. Полу-
чаемъ представленіе о словахъ, касающихся Перуна, какъ
о вставкѣ. И первоначальная вставка, очевидно, говорила о
Перунѣ, и только. Разъ остальные боги упомянуты лишь,
когда уже въ третій разъ зашла рѣчь о Перунѣ, они, ко-
нечно, прибавлены позже. Также легко опредѣляется вставка:
„а преже того вляли требу упыремъ і берегинямъ“. Далѣе объ
нихъ нѣтъ и рѣчи; значить, о нихъ вписала какая-то еще дру-
гая, поздняя рука. Теперь, стало быть, ясно, какъ и гдѣ кон-

чается искомая большая вставка, при обнаруженіи которой мы доискались и другихъ. Все, что говорится послѣ словъ: „сего не могутъ ся лишити“ принадлежитъ ей. Это объясняетъ указанную въ самомъ началѣ несообразность нашего текста, изъ котораго не ясно, что же собственно продолжаютъ дѣлать по окраинамъ: молиться ли Перуну или ставить 2-ую трапезу роду и рожаницамъ? Очевидно, только второе.

Итакъ, изъ того, что относится до древне-русскаго язычества, передъ нами цѣлая комбинація обследованныхъ вставокъ: D; затѣмъ въ ней самой одна неразрывная съ другою и, наконецъ, третья, находящаяся внутри второй. То обстоятельство, что при чтеніи въ приведенномъ текстѣ по мелкому прифту получается вполне осмысленная тирада, служитъ доказательствомъ справедливости моихъ догадокъ. Осмысленными оказываются и фразы введенныя потомъ и набранныя обыкновеннымъ прифтомъ. Обозначу эти надставки. а, б, с.

Вставка D.

Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженъ, — мати бо его рожающи оказися. Отъ тѣхъ извыкоша халдѣи начаша требы имъ творити великия. Тацѣи же ігуптяне. — Тако же і до словѣнъ доіде се слово, і ти начаша требы класти роду и роженицамъ, по святомъже крещеньи по Христа Бога яшася; но і ноне по оукраїнамъ сего не могутъ ся лишити пролятаго ставленья 2-ыя трапезы, нареченныя роду і роженицамъ, на велику прелесть вѣрнымъ кръстьяномъ, і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. А се егуптяне — чтуть и требы клодуть и т. д.

Вставка а:

... і ти начаша требы класти роду и рожаницамъ — преже Перуна, бога іхъ; — по святомъ же крещеньи Перуна отринуша, а по Христа Бога яшася; но і ноне по оукраїнамъ — молятся ему, проклятому богу Перуну; і то творятъ отаи; сего не могутъ и т. д.

ВСТАВКА В:

... преже ... Перуна, Бога ихъ; а преже того, клали требу ушырем и берегиням --- по святомъ же крещеньи и т. д.

ВСТАВКА С:

... проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокошьи, і Валу; і то творят отаї и т. д.

Мнѣ осталось указать теперь только еще одну въ высшей степени важную вставку, очень легко обнаруживаемую въ самомъ концѣ текста. Въ ней нѣтъ ни одного имени бога, ни одного обрядоваго представленія. Но она позднѣе откроетъ намъ такое пониманіе древняго язычества, какое до сихъ поръ не было еще намѣчено въ литературѣ. Эта вставка, буду ее называть Е, находится въ связи съ извѣстіемъ о поклоненіи огню у египтянъ.

ВСТАВКА Е:

... а огонь творить спорыню, (ї) сушить, і зрѣеть.

Въ этой вставкѣ наши редакціи между собою не согласны. Я сообщаю ее лишь по ред. П, прибавивъ ї, которое мнѣ кажется необходимымъ. Съ разночтеніями мы ознакомимся дальше. Они не имѣютъ значенія для установленія взаимнаго отношенія рукописей, но ихъ разнообразіе свидѣтельствуеетъ о томъ, что это мѣсто интересовало переписчиковъ. Иначе и не могло быть, потому что они всѣ болѣе или менѣе близко стояли къ земледѣлію.

Теперь мы можемъ составить списокъ и описаніе нашихъ вставокъ по язычеству.

Вставка А: ви-
лы.

Вставка В: чтуть
Мокошь.

Вставка С: чары.

вст. а: волхвованіе

вст. β: вѣра въ встрѣ-
чу и въ къшь

вст. α': названы вилы,

Вставка D: творять потребу роду и рожаницамъ ввидѣ 2-ой трапезы. Такъ поступаютъ по окраинамъ и христiане.

вставка а: до рода рожениць существовалъ культъ Перуна. Тайно молятся ему и до сихъ поръ

вст. в: до Перуна молились упырямъ и берегинямъ

вст. с: рядомъ съ Перуномъ названы: Хорсъ, Мокошь и Виль.

Мокошь, Дива, Перунъ, Хорсъ, родъ, рожаницы, упыри и берегини; названъ Переплуть и верченье и питье ему въ розахъ; сказано о сварожичѣ и о банѣ навьямъ; дѣлаютъ мосты изъ тѣста

вст. β': Фаллическій обрядъ на свадьбахъ и чесновитохъ на пирахъ

вст. γ': подтвержденіе, что и доселѣ дѣлается то, что въ D, а, в, с.

вст. δ': поны, чревоугодники, оставили тропарь пресв. Богородицы прикладывать къ рожаничной трапезѣ; они дѣлаютъ отклады; сказано также о поклоненіи воскресенью ввидѣ женскаго идола.

Вставка Е: огонь творить спорынью; онъ же сунуть ее, когда она зрѣетъ, и оттого чтутъ полдень т.-е. солнца.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Таблица I. Пропуски и вставки.

(Счетъ строкъ—по изданію Тихоуравова).

П 3	КВ,5 требы	НС,8 требы
5	8 бѣсовское	10 бѣсовское
10	17	23 Короуна же боудет антирисца м ти
11	19 стегнорожанию	25 стегноражанию
11	20 богомужежень	26 моужежень
14	25	31 — 41 тѣмъ же бгомъ требоукладоуть и творѣтъ и словеньскый языкъ виламъ и Мокошьи, Дивѣ, Пероуноу, Хърсоу, родоу, роженици, оупиремъ и берегынамъ и Переплутоу и верьтѣчесѣ пьютъ емоу въ розѣхъ и шгневи сво рожицю молѣтся и навъмъ мѣвь творѣтъ

II 14 i фюфули	КБ 26 и фаооули	НС 41
14 чтутся	26 чтуть сромныя	41
срамныя оуды	оуды	
15		42 и въ образъ створены
15	26	43 словѣне же на свадьбахъ възладывающе срамотоу и чесновитокъ въ вѣдра пьютъ
16 рекуще симъ внушеньемъ оцѣщаются грѣси	30 рекоуще яко же тѣмъ вкоушениемъ очищаются грѣси	49
16	31	49—51 и соуть всѣхъ языкъ сквернѣйше и проклятѣше
17 ідоломъ	32—33 ідоломъ иже	52
18	34	54—55 то ихъ епитемья
19	37 и Кылоу	57 и Кылоу
20	36	58 иже есть роучный блудъ
20 рекущи Буякини	38 рекоуще Буякини	58
20 мѣсо	38 мѣсотвореніе	59 мѣсотворье
21	40 ли тропода	61 ли трипода
21	41	62 и розгометания писаная въ книгахъ
21	41	64 чьтоуть яко бга и еллинское
21	42 волхвованіе	65 волхвованіе
22		69 иже есть мартолой
23	45 и оустрѣча	71 и оустрѣчѣ
23	46 и въшь	71 и въшь
23 извъше	46	71

П 24	КБ 47	НС 72 яже и всюда соуть
25	50 и оказисѡ	76 шкозисѡ
25 собѣ	50	77
26	52 древле	79 древле
27 великия	53 велики	80
27	54	80 своима бгома
27	55	81 того
	55 и сквернаго	82 и сквърньнаго
27	55	83 ихъ
28	57	86 Маомеда и Бах- мита проклѣтого
29 но смердѡ- щим	58 смердѡчим	
29	58	87—88 рожаяся того ради и бгомъ его на- рекоша
30 холми	60 комли	
30	60	91 шлико ихъ есть въ вѣрѣ той и шмытье то въливають въ рѣть
30—31 Арте- миду і Арте- мидѣ рекше	60	
31	61	96 таже римѡне
36	70	108—109 наченше въ поганьствѣ даже и до- селѣ
38	76	114—121 по стѣмъ крещеніи черевоу ра- ботни попове оуста- виша трепарь при- кладити рѣтва бци къ рожоначѣнѣ тра- пезѣ отьлады дѣюче токовни нарицаются кармогоузѣци а не раби бжьи и недѣли

день и кланѣются
написавше женоу въ
человѣкъ образъ
тварь

Таблица II. Разночтенія.

(Счетъ строкъ—по изданію Тихоуравова).

II 4 истинную	КБ 6 истиною	НС 9 истиною
5 нѣкое оухи- щенье творѣтъ	7 нѣкое оухищреніе бѣсовское творѣще	10 нѣкое оухищерење бѣсовско творѣще
5 шгмѣтаемъся нечестивѣихъ жертвѣ	8—9 шгмещемъ не- честивыхъ жѣртвѣ	12 шгмѣщемъ нечти- выя жѣртвы
6 и Дзиева служеньѣ	9 Диева слоужениа	13 дьявола служениа
13 Вилу іже есть былъ идоль нари- цаемъий виль его же погуби Даниль про- рокъ в Вави- лоне	23 и виламъ иже есть былъ идоль Виль иарицаемъ его же погуби Даниль про- рокъ в Вавилонѣ	30 Вилоу бѣгоу ва- вилоньскомуу его же разби Донило про- рокъ
14 фали каци же	26 фали вацѣ же	41 Фаливады
15 шт нихже болгаре на- учившеса	28 шт них же пи- саніи болгаре на- оучшесѣ	46 от ѳюфильскихъ же и шт аравить- скихъ писаніи на- оучшеса болгаре
18 Екадью	35 Екадию	55 Екатию
19 вмѣнѣют	36 мѣнѣтъ	56 творѣтъ
20 насыщаютъ боги	39 насыщаа идола творѣ и боги	60 насышае боги творѣ е алъчѣни
24 Шсирада рожень	48—49 Осирѣда ро- женіе	75 Шсирида роженіе
29 шходъ	59 оходъ	89 гоузицѣ
32 і ти	63 се же словени	97 се же словенѣ

И 36	КБ 70 виломъ	НС 106 виламъ
38—39 а се егуптѣне	76 Паки же и еще и се египтѣне	122 паки же и се и еще егюптѣне
40 шгнь тво- рит спорыню сушить зрѣетъ	80 огнь творѣт ре- куще спорыню су- ша егда зрѣет	125 а шгнь богъ егда сѣхне жито тогда спорыню творить.

IV.

Разборъ остальныхъ поученій, включенныхъ въ это изслѣдованіе.

Постепенное развитіе текстовъ обоихъ основныхъ Словъ противъ язычества и двоевѣрія путемъ вставокъ, обнаруженное въ двухъ предшествующихъ главахъ—явленіе общее значительному количеству памятниковъ русской древней письменности и, въ частности, самому крупному—нашей Лѣтописи. Тутъ въ общемъ ничего новаго нѣтъ, и оттого настоящая работа прежде всего лишь подтверждаетъ высказанными раньше мнѣнія.

Проф. Голубинскій уже отмѣтилъ вѣроятность вставки въ „Словѣ Христолюбца“. Онъ, правда, не говоритъ того же о „Словѣ Григорія Богослова, како первое погани кланялися идоламъ“. Находящееся въ заголовкѣ этого поученія выраженіе: „въ толцѣхъ“, заставило его признать тольковымъ уже прототипъ этого произведенія ¹⁾. Вставкой назвалъ однако проф. Голубинскій все, относящееся до язычества, въ другомъ, схожемъ по заглавію Словѣ, напечатанномъ въ *Лѣтописяхъ* вмѣстѣ съ двумя основными. Это—„Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“. ²⁾ Равнымъ образомъ и относительно оставшейся еще не изданной проповѣди, носящей заглавіе: „Слово Ісаія пророка о

¹⁾ Исторія русск. ц. I² стр. 827 прим. 2-е.

²⁾ Ibid. и *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III, стр. 107 и слѣд.

поставляющихъ трапезу Роду и роженицамъ“, проф. Голубинскій замѣчаетъ: „въ заглавіи слова: поставляющихъ трапезу и пр. суть позднѣйшая вставка или переправка вмѣсто чего-нибудь стоявшаго другого“¹⁾. Очень часто выдѣлить вставки, которыми пестрятъ такого рода памятники нашей древней письменности и не представляетъ никакого труда. Такъ стоило Срезневскому напечатать русскій текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ“ en regard съ греческимъ подлинникомъ, чтобы тотчасъ же обнаружилась несомнѣнность вставки и въ этомъ памятникѣ, а ее, конечно, нельзя было не предположить а priori: ²⁾ не греческій же книжникъ могъ упомянуть о русскихъ языческихъ богахъ? Иногда вставки легко замѣтить и по особымъ выраженіямъ, служащимъ переходомъ отъ нихъ въ дальнѣйшему. Когда издатели „Слова св. отецъ о постахъ“ въ *Православномъ Собесѣдникѣ*, гдѣ эта проповѣдь напечатана по Соловецкой рукописи, замѣтили два раза встрѣчающееся въ ней выраженіе: „но на предняя возвратимся“; они не могли не заключить отсюда, что тутъ конецъ вставки ³⁾. На такую же вставку о русскомъ язычествѣ наткнулся и проф. Будиловичъ, издавая проповѣди Григорія Богослова по рукописи Спб. Публичной Библиотеки ⁴⁾.

Всѣ эти указанія подтверждаютъ законность нѣкотораго обобщенія выводовъ двухъ предшествующихъ главъ за предѣлы тѣхъ памятниковъ, какимъ онѣ были посвящены. Каждый разъ какъ въ какой-либо проповѣди найдется новое упоминаніе о язычествѣ или двоевѣріи, придется спросить себя: не вставка ли это? и если нѣтъ данныхъ для того, чтобы отклонить такое предположеніе, отвѣтъ долженъ быть положительный.

Это соображеніе тѣмъ важнѣе, что поученія, съ которыми намъ придется имѣть теперь дѣло, по самому своему замыслу отличны отъ двухъ разобранныхъ до сихъ поръ.

¹⁾ Исторія русской церкви. I² стр. 837 прим. 2-ое.

²⁾ Срезневскій. Древн. Пам. *Извѣст. 2-го отд.* X, 4^о, стр. 553—554 и 575—576.

³⁾ *Прав. Соб.* 1858, I, стр. 140.

⁴⁾ XIII Сл. Гр. В. Стр. 229 (см. прим. 2-ое къ л. 304) и 243 (см. прим. 5-ое къ л. 322а и прим. 1-ое къ л. 322, в).

„Слово нѣкоего Христолюбца“, и „Слово Григорія Бого- слова о томъ како погани суще языцы кланялися идоломъ“, оба спеціально посвящены язычеству и двоевѣрію. Большин- ство тѣхъ другихъ произведеній, какія мною включены въ это изслѣдованіе, не таковы. Когда эти проповѣди обознача- ютъ въ заголовкѣ, о чемъ пойдетъ рѣчь, мы находимъ такіа вещи какъ: „о постахъ“, „како духовнѣ праздновати“, „како жити христіаномъ“ „како достойтъ чѣтити недѣлю“. По са- мому ихъ замыслу упоминанія о язычествѣ и двоевѣріи мо- гутъ повстрѣчаться въ нихъ только вскользь. Мы и находимъ ихъ всего чаще только среди перечисленія грѣховъ. Заручив- шись опытомъ обоихъ, подробно разобранныхъ поученій, мы имѣемъ основаніе предположить, что эти именно грѣхи едвали изстари принадлежали къ тексту проповѣди, а скорѣе всего введены тогда же, когда введены вставки о язычествѣ и въ поученія, основныя. Дѣйствительно. Можно ли представить себѣ, что проповѣди, поставившія себя спеціальной цѣлью борьбу именно съ этими грѣхами, цѣломудренно будутъ умалчивать о нихъ, когда другія, конечно, болѣе или менѣе извѣстныя составителямъ этихъ проповѣдей, давно говорятъ обо всемъ такомъ нечестіи, перечисляя передъ своей паст- вой, какихъ языческихъ обрядовъ долженъ избѣгать христіа- нинъ? Разумѣется, нѣтъ.

Особенно важно закрѣпленное за нами право усматри- вать вставки, когда есть основаніе считать поученіе не рус- скимъ и даже не славянскимъ, а переводнымъ. Однако тутъ нельзя быть вполнѣ категоричнымъ. Всегда ли такъ? Это сомнѣніе касается главнымъ образомъ описанія игръ и забавъ. Вотъ— „Святаго еп. Евсевія слово, како достойтъ чѣстити недѣлю“. Тутъ такое замѣчаніе: „боуи и лѣнвиви жидоуть ¹ святагя недѣля, да, дѣла оставльше, събираються на игри- щихъ въ тѣщетоу. Не лѣжь есть слово се. Изиди бо въ ины дни на игрища и обрящещи я поуоста, а изиди въ недѣлю на та же мѣста и обрящещи тоу овы гоудоущи, овы пляшуща, а друугя сѣдяща и о друузѣ клеветчуща, а друугя борю- щася, а друугя помавающе и помизающа друугъ друугоу на зло“ ¹). Гдѣ происходитъ дѣйствіе? „Мѣста“ для игрищъ

¹) Срезневскій. Свѣд. и Зам., XLI—LXV стр. 34.

дѣло очень обыкновенное въ Греціи. Или дѣло идетъ о „бесѣдѣ“ на сельской или городской улицѣ у насъ? Это надо было бы еще доказать раньше, чѣмъ усматривать тутъ русскія отношенія. Другой примѣръ. Въ „Словѣ Іоанна Златуста о христіанствѣ“, включенномъ въ число поученій противъ изычства еще Тихонравовымъ, читаемъ: „Егда вижу мужа, отъ сѣдинъ честна, дитя съ собою на позоры ведуща, въ пирь или на корчму: что бо горѣ сего есть? Или что сквернѣе дѣла сего—отецъ сына на зло ведетъ? Аще же кто воспроситъ безстудныхъ тѣхъ: кто есть Амосъ или Авдій, или колико число пророкъ и апостолъ есть—то не умѣетъ рещи. Аще ли же воспросятъ о конехъ или о птицахъ или о иномъ о чемъ—то философъ есть и литорь. Отъ всѣхъ отвѣтъ положить“¹⁾. О Руси, или о византійскихъ спорстменахъ, любителяхъ цирка, идетъ тутъ рѣчь? Вѣрнѣе всего на счетъ Руси можно отнести только выраженіе: „на бесѣдахъ и на оулицахъ града“ тихонравовскаго извода проповѣди.

Постараемся выдѣлить вставки изъ поученій указаннаго тиша.

Прежде всего—вставки при перечисленіи пороковъ. Въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіаномъ“ рядомъ съ воровствомъ, клеветой, пьянствомъ и т. п. названы: „рота“, т.-е. лзычская варяго-славянская присяга и „во племяни понятіе (=поятіе), т.-е. бракъ на началахъ воспрещеннаго церковью эндогамизма²⁾. Въ „Словѣ св. отецъ о постахъ“ вмѣстѣ съ убійствомъ, разбоемъ, прелюбодѣянїемъ и т. п. упомянуты „моленія клодезнаа и рѣчнаа“³⁾. Среди длиннаго ряда общечеловѣческихъ грѣховъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца и наказанїи отца духовнаго“ приводятся: „идоломоленіе, чаротвореніе, наоузы, волхвованіе, ворожа, куксы, рожаничноую трапезоу, моленіе короваиное, повѣданнаа вамъ, оканнаа желенїя и каранїа на пирахъ“⁴⁾. Составитель

¹⁾ Тихонр. Литт. IV отд. 3-ій стр. 110; привожу текстъ по Пон. Пам. стр. 105 и позволяю себѣ нѣсколько измѣнить его чтеніе,—вмѣсто непонятнаго мнѣ: „или торьотъ всѣхъ“ поставивъ: „и литорь. Отъ всѣхъ“. Въ текстѣ Тихонравова: „и хутрецъ“.

²⁾ Пон. Пам. III стр. 39.

³⁾ Тамъ же стр. 63.

⁴⁾ Никольскій. Матер. др. д. письм. стр. 113, отд. оттиска.

„Слова о твари и дни, рекомомъ недѣля“ даже совершенно выдѣлили подобную вставку о язычествѣ: „еже есть всего горѣ ставленье тряпезы роженицамъ і прочая вся служенья дьяволя: требы виламъ и поклонянье твари“¹⁾. Всѣ эти маленькія вставки слишкомъ незначительны, чтобы было нужно долго останавливаться на томъ, когда онѣ собственно введены. Онѣ однако съ точки зрѣнія изученія религіозныхъ древностей иногда чрезвычайно значительны. Тутъ и это „во племяни поятіе“, довольно одинокое, какъ указаніе на андогамизмъ. Тутъ и „желенія“. Это заплачки, и противъ нихъ есть специальная проповѣдь къ сожалѣнію не изданная: „Слово св. Денися о желѣющихъ“²⁾. Такое же указаніе въ одно только слово находится въ поученіи озаглавленномъ именемъ Іоанна Златоуста, томъ самомъ, гдѣ упомянутые „игрища и глумы“ представляются греческими. Такъ переходимъ мы къ памятникамъ, въ которыхъ выдѣленіе вставокъ сложнѣе.

Сюда принадлежитъ „Слово отъ св. Евангелія“, которое какъ и только что названную сообщилъ впервые Тихонравовъ вмѣстѣ съ другими проповѣдями противъ язычества. Приведу сначала выдержку изъ „Слова о Евангелія“, типографски отмѣтивъ то весьма немногое, что здѣсь можетъ быть съ полной увѣренностью отнесено къ русскому язычеству:

и инаго клятвы догонити и --- ротѣ водити --- и къ иной вѣрѣ поганой приступати, и по кривѣмъ прю дѣяти, и оучитися острономии, и вѣровати в метаніе, и въ живая писанія, и въ единьскыя книги, кощуну и баснотворья --- и въ оустрацю и в Мокошь --- и въ сносудецъ, птици чарове, въ громпикъ и въ колядникъ и въ всь мартолой проклятыи³⁾.

Теперь—изъ „Слова Іоанна Златоустаго“. Тутъ два указанія и оба они выдѣляются изъ текста при помощи однихъ и тѣхъ же соображеній, что и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“:

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам. Изв. X, 4" стр. 699—700.

²⁾ Упомянуто въ Пов. Пам. III стр. 294; здѣсь указаны двѣ рукописи.

³⁾ Тихонр. Лѣт. IV, отд. III стр. 105—106.

како есте вѣрнии, обыкше кощоны елиньскыя, басни жидовскыя и оуродословья и глумление на оулицахъ и на беседахъ града, чары же волхование и снове и кровиядение и давленины и ина неподобная многа дѣюще¹⁾.

Всѣ отмѣченныя слова: рота, устряча, Мокошь, беседы, кровоядение и давленина, только потому не могутъ быть признаны принадлежащими исконному тексту, что все это несомнѣнно славянское; по контексту же нѣтъ оснований ставить эти слова отдѣльно. Тоже еще, въ „Словѣ св. отецъ како духовне праздновати“, когда сказано: „паче же отъ кровояденія соблюдайтеся“²⁾, только, зная, что именно у славянъ преслѣдовалось кровоядение, можно сказать: здѣсь прибавлено, если этотъ текстъ переводный и въ сущности даже если онъ и не переводный, потому что древнѣйшія поученія не говорили о язычествѣ. Но были, можетъ быть, и на Руси гадалыныя книги и глумленія на улицахъ? Вотъ опять тоже самое Слово и еще „Слово о недѣли Іакова, брата Господня“ говорятъ о „скоморохахъ“³⁾. Критика текста не поможетъ тутъ, вопросъ останется открытымъ, хотя при другомъ сочетаніи словъ именно критика текста можетъ помочь выясненію подобныхъ затрудненій. Такъ—одна вставка, которая по смыслу могла бы восходить и къ греческому подлиннику, потому что описываемое извѣстно и изъ фольклора ново-грековъ, но именно констатированіе вставки даетъ право отнести сообщаемое тутъ во всякомъ случаѣ къ славянской народной обрядности. Перечисляются запрѣтныя гадалыныя книги, что особенно умѣстно, такъ какъ это „Слово святого Ефрѣма о книжнѣмъ оученіи“, и потомъ неожиданно замѣчаніе о совсѣмъ другомъ. Привожу все мѣсто:

Зеленіикъ, колядникъ, громникъ, благооуханная воня, ім же въ лѣсе іли в поли вѣнчеваются

¹⁾ Пон. Пам. . III стр. 236; *Тихонр. Лѣт.* IV, отд. III стр. 110.

²⁾ Пон. Пам. III стр. 165; *Тихонр. Лѣт.* IV отд. 3-ій стр. 110; приведено по тексту Тихонравова, потому что въ другомъ нѣтъ слова: кровияденіе, а сказано: кроводавленина.

³⁾ Пон. Пам. III стр. 66.

человѣци і по оудесом тычються ~~~ і прочая книги, імя же бѣси приваблювають... ¹⁾.

Здѣсь разумѣется либо сербо-болгарскій обрядъ „за бѣлячки“, либо наши троицкіе и семицкія игры. Что о нихъ вспомнилось при упоминаніи о гадальныхъ книгахъ, не удивительно; съ этимъ обрядомъ связано гаданіе. Но послѣдующія слова: „і прочая книги“ дѣлають яснымъ, что тутъ вставка. Другую такую же вставку цѣлой фразы укажу въ „Словѣ о сошествіи святого Духа на апостоловъ“. Тутъ неожиданно и безъ связи съ текстомъ сказано: „На роту в церкви не пускайте. То бѣ вы ест не ротница създана, но молебница. Но збирайтесь в ней на молитву, а не на роту“ ²⁾.

Однако, дѣйствительно ли передъ нами всегда вставки? Если мы обратимся къ „Слову Іоанна Златоустаго о томъ, како первое погании вѣровали въ идоли“, мы увидимъ, что развитіе литературныхъ памятниковъ совершалось и иначе. Прежде всего обратимъ вниманіе на заглавіе. Вотъ оно полностью, причемъ отдѣлены въ немъ выраженія хорошо знакомыя намъ по Слову „въ толцѣхъ“ Григорія Богослова:

Слово святого Отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Ностянтина града о томъ, како первое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клади и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьянствѣ соуще, а не вѣдають, что естъ крестьянство ³⁾.

Отчего это поученіе приписано Іоанну Златоусту, понятно. Приблизительно въ серединѣ его сказано: „якоже Иванъ Златоустыи рече“, и дальше идетъ довольно значительная цитата изъ упомянутого только что „Слова Іоанна Златоуста о христіанствѣ“, въ которомъ нашлось нѣсколько интересныхъ упоминаній языческихъ пережитковъ. Но рядомъ съ этимъ два выраженія изъ „Слова Григорія Богослова въ тол-

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. ХLI—LXV стр. 300—301.

²⁾ Ibid. стр. 306.

³⁾ Пон. Нам. III стр. 237.

цѣхъ“, при чемъ одно взято изъ самаго текста. Заглавіе такимъ образомъ сложнаго состава: самостоятельное переплетается съ заимствованнымъ; но ни свое не вставлено въ чужой текстъ, ни какой-то чужой, но коренной текстъ не обновленъ въ новой редакціи добавленіями. Все заглавіе производитъ впечатлѣніе возникшаго сразу въ сознаніи автора, но позаимствованнаго у другихъ произведеній. Передъ нами—компиляція. Изучая самый текстъ мы и увидимъ, что въ данномъ случаѣ о вставкахъ не можетъ быть рѣчи. Проповѣдь вполне стройна и только почти совсѣмъ не самостоятельна.

Поученіе начинается пересказомъ изъ Посланія Ап. Павла къ Римлянамъ (1, 21—32). Это то мѣсто, гдѣ противопологаются поклоняющіеся твари язычники христіанамъ, чтущимъ Творца. При этомъ самые первыя слова поученія: „Апостолъ Павелъ рече: „имъже разумѣвше Бога“ вполне совпадаютъ съ приступомъ „Слова истолкована отъ свв. апостолъ и пророкъ о твари и о дни, рекомомъ недѣля“²⁾). Надо только оговорить, что текстъ Апостола приведенъ пространнѣе въ „Словѣ I. Зл. о томъ, како погании вѣровали идоламъ“, чѣмъ въ „Словѣ о твари и дни, рекомомъ недѣля“. Это намъ пригодится; не данное слово явилось источникомъ разбираемаго теперь компилятивнаго поученія; однако и самъ текстъ Апостола не былъ передъ глазами компилятора. Онъ не сталъ бы тогда его пересказывать, какъ-то смутно; онъ приводитъ текстъ очевидно по памяти, зная его не изъ подлинника, а по какому-то другому поученію схожему съ „Словомъ о твари и дни, рекомомъ недѣля“. Это намъ также пригодится. Дальше слѣдуетъ логически связанный съ предыдущимъ вольный пересказъ изъ того мѣста „Слова нѣкоего Христолюбца“, гдѣ священники обвиняются въ нежеланіи учить паству и потворствѣ ей грѣхамъ. Вслѣдъ за этимъ идетъ не относящееся до язычества. Потомъ послѣ небольшого перехода, гдѣ какъ будто опять сказались воспоминанія изъ „Слова о твари и дни, рекомомъ недѣля“,—уже упоминаемая строка: „Иванъ Златоустыи рече“ и далѣе большой отрывокъ изъ поученія, въ заголовкѣ котораго стоитъ его имя. Кончается это Слово

²⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, ХLI, стр. 31.

разсужденіемъ, заимствованнымъ изъ того же поученія Іоанна Златоуста, но попутно опять введены нѣкоторыя мысли изъ „Слова Христолюбца“. Говорится о томъ, что вѣдь, когда мы крестились, мы же отреклись отъ Сатаны, отчего же теперь мы дѣлаемъ его дѣла? Итакъ въ разбираемомъ Словѣ совершенно ясно можно отличить вліяніе трехъ хорошо пзвѣстныхъ намъ поученій.

Насколько совершенно неправильно для даннаго случая было бы говорить о вставкахъ, будетъ ясно, если мы обратимся къ тому мѣсту, гдѣ идетъ рѣчь о язычествѣ. Приведу его вмѣстѣ съ окружающими его фразами, отмѣтивъ типографски и то, что принадлежитъ одному только данному Слову и въ другихъ не встрѣчается:

Человѣчи, забывше страха Божия небреженіемъ, и крещенія отвѣргошася и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии, и грому, и солнцю, и лунѣ. — А друзии Перену, Хоурсу, виламъ, и Момоши, оупиремъ и берегнѣямъ, ихже нарицають три ѿ сестрениць. А инии въ сварожитца вѣрують и въ Артемиду, имже невеглаши человѣчи молятся, и куры имъ режють. О оубогая коурята, оже не на честь святымъ породишася. ни на честь вѣрнымъ человѣкомъ, но на жертву идоломъ режються! И то блутивше сами ядятъ. И инѣи въ водахъ потапяеми соуть. А друзии еъ кладязѣмъ приходяще молятся и въ воду мечють, Велеару жертву приносяще. А друзии огнѣви и каменію и рѣвамъ и источникомъ, и берегнѣямъ, и въ дрова, не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творятъ. А крестьяны ся наричающе, мосты и просвѣты и бѣлники, и черезъ огонь сначють. Мнящеся крестьяны, а поганьская дѣла творять: навѣмъ мовь творять и попель посреде сыплють. и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яйца. и вся потребная бесомъ и на печь, и люще въ бани, мытися имъ велят, чехоль и оуброусъ вѣщающе въ молвици. Беси же злооумию ихъ смѣющеся, поропръщуются в попелу томъ и следъ свои показють на прощение имъ. Они же, видѣвше то, отходятъ, шоведающе другъ другоу. И то все проповѣданье сами ядятъ и пють. ихже недостомъ ни

псомъ ясти. О, злая дияволя прельсть, иже ни погании того не творять. А друзии вѣруютъ въ Стрибога, Дажьбога и Переплоута, иже вѣртячеса ему пияють в розѣхъ, забивше Бога, створившаго небо и землю, моря и реки и источившы, ѿ тако веселящеса о идолѣхъ своихъ. — Не помняще слова реченаго: солнце сияеть на грѣшныя и на праведныя и дождь дождить на праведныя и неправедныя и т. д.

Безъ большихъ натяжекъ трудно показать связь предложеній, предшествовавшихъ всему, что здѣсь сказано о язычествѣ, и слѣдующихъ непосредственно вслѣдъ за этимъ.

Мнѣ представляются особенно интересными такія фразы, встрѣчающіяся въ тирадѣ о язычествѣ: „их же нарицають три ѿ сестрениць“, „не тоємо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят“, „и Переплута, иже вертячеса ему пияють въ розѣхъ“, „веселящеса о идолѣхъ своихъ“. Онѣ взяты одни изъ „Слова нѣкоего Христолюбца“, а другія, какъ и заглавіе, изъ „Слова Григорія Богослова о томъ, како кланялися идоломъ“, при чемъ использованы самыя послѣднія редакціи типа НС. Однако можно ли заключить отсюда, что текстъ того или другого поученія находился передъ глазами составителя разбираемаго Слова? Мнѣ кажется — отнюдь. Составитель только зналъ тѣ поученія, отъуда заимствовалъ, частью зналъ ихъ наизусть, частью помнилъ ихъ содержаніе, и выливались отдѣльныя фразы, припоминаясь во время работы. О вставкахъ новой редакціи, постепенно вводимыхъ переписчикомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи.

Такихъ проповѣдей компилятивнаго характера цѣлый рядъ. Ихъ главное отличіе отъ другихъ заключается въ томъ, что, хотя онѣ и ссылаются на священное писаніе и отцовъ церкви, мы напрасно стали бы подыскивать эти тексты; если таковыя и найдутся, то взятымъ изъ нихъ окажется два три слова, иногда короткая фраза, словомъ именно то, что легко можно запомнить наизусть и не будучи особымъ начетчивомъ. При этомъ и самыя эти ссылки очевидно дѣлаются изъ вторыхъ рукъ. Позади этихъ поученій стоятъ другія. Какія, это не всегда можно опредѣлить. Я укажу однако на нѣсколько поученій, въ которыхъ видно вліяніе „Слова нѣкоего Хри-

столюбца“. Рядомъ съ нимъ большой распространенностью пользовалось еще „Слово о казняхъ Божіихъ“, отрывокъ котораго внесенъ, какъ извѣстно, и въ Лѣтопись подь 1068 годомъ¹⁾. Такъ, въ „Словѣ св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясаніи“ говорится въ концѣ о томъ, что какіе-то люди въ числѣ 23000 „сѣдоша ясти и пити“, а потомъ увлеклись разгуломъ и даже, „начаша блудъ творити с чужими женами и с сестрами“, а кончилось дѣло тѣмъ, что земля разступилась и поглотила ихъ²⁾. Источникъ, откуда это взято, ясенъ. Если опустить блудъ съ родными сестрами и то, что подь ними разступилась земля, явится текстъ ап. Павла, приведенный въ Словѣ Христолюбца. Составитель и пояснилъ, что тутъ какой-то текстъ; онъ вставилъ: „рече“, но кто рече, онъ либо забылъ, либо это пропущено переписчикомъ. Во всякомъ случаѣ, если бы текстъ попалъ сюда не черезъ Слово Христолюбца, какъ объяснить совпаденіе со „Словомъ Христолюбца“ слѣдующей фразы: „того ради, братіе и сестры, блюдитесь и не любите игр бѣсовскихъ“. Также точно въ „Словѣ св. отецъ, како жити христіаномъ“ встрѣчаются такіа выраженія: „горе будетъ таковымъ учителямъ: ииѣмъ бо подгвѣта будутъ въ негасимомъ пламени“, или: „бо іерейство держитъ, дабы тѣмъ кормился“, или опять о священникахъ: „чрева ради все творитъ и глаголетъ“³⁾. Все это изъ „Слова Христолюбца“, и стоитъ лишь обратиться въ его тексту, чтобы убѣдиться въ этомъ. Насколько „Слово како жити христіаномъ“ компилятивно, видно еще изъ очень любопытнаго и самаго по себѣ, послѣдняго отдѣла, гдѣ развивается положеніе: „властители, да не падите зло творящихъ, но казните я, а не по мздѣ отпускайте“. Это наставленіе составляетъ выводъ изъ всего предыдущаго. Но тутъ вспомнилось, можетъ быть, другое особое неизвѣстное намъ поученіе. Представляетъ интересъ это мѣсто совпаденіемъ съ увѣщаніемъ, находящимся въ Лѣтописи подь 996 годомъ св. Владиміру: „ты поставленъ еси отъ Бога на казнь, злымъ, а добрымъ на милованье; достоинъ

¹⁾ О вліяніи этого поученія см. Голубинскій. Ист. русск. церкви. I², 817—818 и Шахм. Разыск. стр. 455—456 и 675—676.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 104.

³⁾ Пов. Пам. III, стр. 39.

ти казнити разбойника“. „Володимеръ же,—говорится немного дальше,—отвергъ виру, нача казнити разбойники“¹⁾). Такое совпаденіе несомнѣнно свидѣтельствуеъ о близости взглядовъ проповѣдника съ составителемъ Древнѣйшаго Свода. Проповѣдь эта — древняя. На древность поученія—и на этотъ разъ вмѣстѣ съ предшествующимъ—указываетъ и то, что оно не воспользовалось вовсе вставками „Слова Христолюбца“. То же, что въ этихъ поученіяхъ относится до языческихъ вѣрованій, самостоятелно.

„Слово св. Отець о томъ, како жити христіаномъ“, совпадаетъ и съ двумя другими поученіями того же типа: „Словомъ св. отца Моисея о ротахъ и клятвахъ“²⁾ и „Словомъ въ память св. Леонтія Ростовскаго“³⁾). Схожія мѣста всѣхъ этихъ трехъ проповѣдей взяты на этотъ разъ изъ знаменитаго „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“⁴⁾), приписываемаго иногда Θεодосію Печерскому⁵⁾). Передъ нами, такимъ образомъ, близость цѣлыхъ четырехъ памятниковъ. Составъ и происхожденіе „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ я, пока, разсматривать не буду. Эта проповѣдь, восходящая еще къ Златоустру Семеона Болгарскаго и извѣстная по Златоустру XII в., въ нѣсколько иномъ видѣ внесена и въ Лѣтопись подъ 1068 годомъ⁶⁾). Оттого собственно она и подвергалась обсужденію. Для насъ то обстоятельство, что ее вписали въ лѣтопись, послужить лишь указаніемъ на тотъ успѣхъ, какимъ она пользовалась среди древнихъ книжниковъ. Она стала образцовымъ текстомъ, ее мѣстами помнили наизусть. Вотъ мы и находимъ эти воспоминанія въ компилятивныхъ поученіяхъ. Я однако привлеку еще одно поученіе. Оно переводное. Это—„Бѣсѣда св. Григорія Θεолога о избіеніи

¹⁾ Лейбовичъ. Сводн. Лѣт., стр. 100; ср. Шахм. Раз. стр. 570.

²⁾ Срезн. Дневн. Пам. *Изв. 2-го отд. А. Н. Х.*, 40 стр. 703—704.

³⁾ *Прав. Соб.* 1858 г. I, стр. 297 и 420, въ *Чтеніяхъ Источни и древн. Росс.* 1899 кн. IV. Ключевскій. Русскія житія святыхъ какъ историческій источникъ. Москва. 1871, стр. 3—19 объ этомъ Словѣ почему то не упоминаетъ вовсе, хотя это и есть повидимому источникъ житія св. Леонтія.

⁴⁾ Срезн. Свѣд. и Зам. т. I, III, стр. 36—37.

⁵⁾ Еп. Антоній. Изъ исторіи христіанской проповѣди. 2-е изд. Спб 1892, стр. 284—294 и 327—336.

⁶⁾ Лейбовичъ. Сводн. Лѣт. стр. 143 прим.

града“ по списку XI в. ¹⁾ Его издатель проф. Будиловичъ, сличая русскій текстъ съ греческимъ, опредѣлилъ въ немъ двѣ вставки, очевидно русскія. Онѣ были указаны въ началѣ при перечнѣ наиболѣе извѣстныхъ вставокъ, касающихся язычества въ различныхъ памятникахъ древней письменности ²⁾. Эти вставки какъ разъ въ интересующемъ насъ теперь мѣстѣ. Основная мысль, схожая во всѣхъ указанныхъ поученіяхъ, восходитъ однако еще къ Второзаконію (11, 13 — 18), отчего надо привлечь для сравненія и этотъ текстъ.

Итакъ буду приводить послѣдовательно совпадающія мѣста изъ всѣхъ названныхъ памятниковъ.

Начнемъ, значить, съ Второзаконія. (Привожу по современному переводу Правительствующаго Синода):

16 Берегитесь, чтобы не обольстилось сердце ваше, и вы не уклонились и не стали служить инымъ богамъ и не поклонились имъ,

17 и тогда воспламенится гнѣвъ Господа на васъ и заключить Онъ небо, и не будетъ дождя, и земля не принесетъ произведеній своихъ и вы скоро погибнете съ доброй земли, которую Господь даетъ вамъ.

„Бесѣда Григорія Богослова объ испытаніи града“. Вставки обозначаются такъ же, какъ и раньше всѣ остальные, но кромѣ того ставлю ихъ вслѣдъ за проф. Будиловичемъ въ скобки.

Такъ взвѣщю и люди моихъ противленіе свое имѣи си творя; негли понѣ тако оулоучю чловѣколюбие и покои. Овъ отъ насъ оутѣшити нища, и часть отъ земли его приять... Овъ възненадивѣ въ врагѣхъ обличающа, и слово божіе възненавидѣ. Овъ пожре неводу своему, имѣшю много, ... (Овъ въ трѣбоу створи на стуюденци, дѣжда искы отъ него, забывъ яко Богъ съ небесе дѣждь даетъ; овъ не сущимъ богомъ жьреть и Бога створьшаго небо и землю раздражаетъ. Овъ рѣку богыню нарицаетъ и звѣрь, живущъ въ ней,

¹⁾ Будиловичъ. XIII Слово Гр. Б. стр. 229 и слѣд.

²⁾ См. выше, стр. 82.

яко бога нарицаая, трѣбу творить. Овъ Дню жьреть, а други Дивни. А инъ градъ чьтеть; овъ же дрьнь въскроуць на главѣ покладая, присягоу творить, Овъ прісягы костьми чьловѣчами творить. Овъ кобені пѣтичь смотрить. Овъ сьрѣтєния сумьниться. Овъ могуцьнъ [тѣстѣмъ] скоть твоя оубиаеть.— Овъ въ недѣлю и въ святыя дни дѣлаеть, прыбытькѣ себѣ твоя свою погыбѣль; да елико всею недѣліею сьдѣлаеть, тѣмъ дньмъ погоубить. Овъ на мощьхъ лъжею присязаеть) — Овъ хыщение нишаго въ дому имы, ли непомыны Бога, ли зълѣ помыны: благословенъ Господь река, яко обогатихомься и нещцава безаконение, яко собою то обрѣль есть и з негоже и мученъ будеть. — Сихъ бо ради приходить гнѣвъ Божій на сыны противныя, сихъ ради ли затваряеться небо ли зълѣ отьврязаеться... (овогда ведро твоя, овогда сланю оубивая я, овогда градъ въ дъжда мѣсто поуцаая, нынѣшнюю нашу казнь ¹⁾.....

„Слово о ведрѣ и казняхъ божиихъ“ по Златострую:

† Да того ради затваряеться небо, оволи зълѣ отьврязаеться, градѣмъ въ дъжда мѣсто поуцаая, оволи сланю плоды оузнабляя и землю ведрѣмъ томя нашихъ ради зълѣбь.... Не словѣмъ нарицающєся тѣкѣмо крьстѣяни, а поганьскы живоущє..., чьловѣкы врагы Богу сьтворяеть вьсякыими льстѣми прѣвабляны от Бога: трубами, и скомрахи и инѣми игрьми влѣкы къ собѣ гоуслѣми (и) свирѣлѣми, плясани смѣхы поустошными лъжами, сьрящцами, кобьми, вълшбамы (и) клеветамы, татьбамы, розбои, блоудѣмъ...

Тоже по редакціи вошедшей въ Лѣтопись (привожу только по Новгородской 1-й):

Да того ради затворяется небо, ово ли злѣ отьверзаеться градъ въ дожда мѣсто пуцаеть, ово ли сланю плоды ознобляя и землю зноемъ томя, нашихъ ради злѣбь.... Не словомъ нарѣчающєся кре-

¹⁾ Будиловичъ. XIII Ст. Гр. Бог. стр. 242—243.

стиянѣ, а поганьскы живуще. Се бо не поганьскы ли живемъ, аще въ усряцю вѣруемъ? Аще бо кто усрящеть черноризьца, то възвращается, ни единецъ, свинью; то не поганьскы ли есть то? Се бо по дїаволу наученію кобъ сию творять. Друзіи же и захиханію вѣрують, еже бываетъ на здравіе главѣ. Нь сими дѣяволь лѣститъ и другимъ нравы, всякими лѣстами пребавля ны отъ Бога, трубами, гусльми и русальями.

„Слово св. Моисѣя о ротахъ и о клятвахъ“:

Жертву приносятъ бѣсомъ. Недуги лечатъ чарами и наузы немощнаго бѣса, глаголемаго. Трясцю мнѣть прогоняюще нѣкими ложными писманы проклятыхъ бѣсов еленьскихъ, пиша имяна на яблоцѣхъ, покладаютъ на святѣй трапезѣ въ годъ люторгѣчнѣй. И тогда оужаснутъся со страхомъ ангельская воиньства. И того ради разгнѣвленъ Господь Богъ не пушаетъ дожда на землю, овагда же пожаромъ и ратми частыми и прочими бѣдами многими казни намъ посылаетъ, да мы предстанемъ отъ злѣбъ и на покаянье обратимся.

Слово св. отецъ како жити христїаномъ:

О семъ бо небо дивится, пророкъ рече. За то на ны казни посылаетъ Богъ, овагда ведромъ, иногда пожаромъ и нѣми бѣдами, зане человекы Богомъ кленутся и Его святыми и другъ друга доводятъ, церковь ротою скверняще. Того дѣля вся небесныя силы трепещутъ страхомъ, видяще злобу человекю. Сему же и вина вина подобна, еже немощь волшбами лечатъ, и ноузы и чарами, бѣсомъ требы приносятъ и бѣса, глаголемаго трясовицу, творять, отгоняще, еллинская слова пишутъ на яблоце и владутъ на престолѣ во время святыя службы: се бо есть проклято. Да того дѣля, многи казни отъ Бога за неправды наша бывають.

„Слово въ память св. Леонтію“:

Служиши твари бездушною яко богу, да того ради бываетъ небо затворено бездождія, плодомъ пагуба, ова славою, ова градомъ, ова извами различными.

Не будемъ задаваться вопросомъ о томъ, какое поученіе зависить отъ какого ближайшимъ образомъ. Въ данномъ случаѣ это не имѣетъ для насъ значенія. Совершенно ясно лишь то, что библейская мысль, разрабатываемая во всѣхъ приведенныхъ текстахъ, вошла въ нихъ черезъ посредство либо „Бесѣды Григорія Богослова о градобити“, либо черезъ „Слово о ведрѣ и казняхъ божьихъ“—я оставляю въ сторонѣ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ двухъ родоначальниковъ приведенныхъ отрывковъ—и разработана приѣмами вообще не свойственными письменности. Въ самомъ дѣлѣ. Не случилось ли тутъ съ текстомъ нѣчто, очень близко напоминающее перепѣвы въ народной памяти произведеній писанной поэзіи? Что-то вспоминается, и путается, и претворяется, но преслѣдуетъ одно какое-либо слово напр. „того ради“, „овогда“. Литературные памятники, подлежащіе здѣсь изученію, вообще развиваются какъ народная словесность. Одно произведеніе не приходитъ на смѣну другому. Не выступаютъ одинъ за другимъ все новые авторы. Растутъ и обновляются однѣ и тѣже проповѣди. Рядомъ съ новымъ въ нихъ сохраняется очень старое. Старое словно бытуетъ. Въ немъ можно видѣть нѣчто вродѣ переживания, и это тѣмъ очевиднѣе, что первоначальное запечатлѣно вполне определенными выраженіями, когда-то записанными черное по бѣлому. Оттого такъ трудна и запутана литературная исторія древне-русскихъ проповѣдей. Но этимъ еще болѣе необходимо пристальное изученіе ихъ. Теперь передъ нами самая молодая формація, послѣдній этапъ: спѣвы съ одной стороны и забвеніе съ другой. А отсюда какая-то первая ячейка хронологіи. Она очень неопредѣленна и строго относительна. Но основные наши памятники „Слово Христолюбца“ „Слово, како погани суще языци кланялися идоламъ“ все-таки оказались такими же очень древними и изначальными, какъ

и подвергавшееся въ той же мѣрѣ новому редактированію путемъ вставокъ поученіе Григорія Богослова о градобитіи.

И обращаюсь теперь къ еще одной такой же поздней и компилятивной проповѣди. Тутъ намъ придется только пре-
взойти нѣкоторыя своеобразныя трудности. Дѣло въ томъ, что
главнаго источника этой проповѣди найти мнѣ не удалось
вовсе. Есть только основаніе подозрѣвать, что онъ существо-
валъ. Данное, такимъ образомъ, только одна компилятивность
замысла: безсистемность, говоренье о разныхъ предметахъ,
неточность ссылокъ на священное писаніе, при чемъ встрѣ-
чается даже такая фраза: „яко же бо о всемъ томъ въ Іовѣ
глаголить“, путемъ которой составитель даже какъ бы самъ
сознается, что приводитъ свои цитаты по памяти. Отчасти
этой проповѣди уже пришлось коснуться. Это—та, что нача-
ломъ или приступомъ своимъ схожа съ „Словомъ Іоанна Зла-
тоуста о томъ како поганинъ влянялися идоломъ“¹⁾. Но я
тогда назвалъ лишь сокращенную редакцію по финляндскому
отрывку²⁾. Такое же „Слово істолювано мудростью отъ свя-
тыхъ апостоль і пророкъ и отецъ о твари и о днии, рекомомъ
недѣля, яко не подобаетъ вкрстыяномъ вланытися недѣлѣ ни
целовати ея зане тварь есть“ существуетъ и въ болѣе рас-
пространенномъ видѣ въ Паисьевскомъ сборникѣ.

Обѣ редакціи этого поученія почти дословно совпадаютъ,
что касается всего перваго отрывка, дошедшаго до насъ въ
финляндскихъ палимпсестахъ. Паисьевскій текстъ, что впро-
чемъ, какъ мы знаемъ, обычно для этого сборника, лишь
допускаетъ нѣсколько пропусковъ. Въ данномъ случаѣ оста-
навливаться на нихъ не буду. Но дальше паисьевскій текстъ
тянется на нѣсколько листовъ, а каковъ былъ цѣликомъ
текстъ, дошедшій въ финляндскомъ отрывкѣ мы, конечно, не
знаемъ. Оттого и остановимся только на началѣ. Мы уже
видѣли, что если въ разбираемомъ теперь Словѣ начало,
состоящее изъ цитаты по ап. Павлу (Римл. 1, 21—32)
крайне сокращено, приводятся лишь слова: „послужашиа
твари паче творца“, то въ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ
како паганинъ вланылися идоламъ“ находится нѣсколько словъ

¹⁾ См. выше стр. 88.

²⁾ Срезневскій. Др. пам. *Изв. 2-го отд. А. Н. Х.*, 4^а стр. 697 и слѣд.

и изъ послѣдняго 32-го стиха: „такъ дѣюще достойны суть смерти“ (= „дѣлающіе такіе дѣла достойны смерти“. Переводъ по Синод. изд.) Это сопоставленіе допускаетъ три предположенія: во 1-хъ приступъ Слова Іоанна Златоуста вовсе не связанъ съ приступомъ разбираемаго теперь поученія, и отмѣченное совпаденіе—простое сходство, изъ котораго не надо дѣлать никакихъ выводовъ; во 2-ыхъ Слово Златоуста или его родоначальникъ прибавили изъ апостола Павла то, чего не было въ прототипѣ, расширивъ цитату; въ 3-ихъ цитата изъ ап. Павла сохранилась лишь въ болѣе сокращенномъ видѣ въ „Словѣ о твари и дни, рекомомъ недѣля“ и болѣе пространно въ Словѣ Златоуста. Выше уже было признано наиболѣе правдоподобнымъ третье предположеніе; на вемъ, мнѣ кажется, и надо остановиться. Приступъ ап. Павла сдѣланъ въ Словѣ Златоуста слишкомъ ни къ селу ни къ городу, чтобы можно было не подозрѣвать тутъ заимствованія. Это подтверждается общимъ компилятивнымъ характеромъ поученія. Но той же компилятивностью подтверждается и недопустимость того, чтобы у этого Слова было длинное родоначаліе и чтобы вообще оно составлялось съ книгами передъ глазами. Развѣ мы не имѣли бы въ такомъ случаѣ настоящую цитату, а не пересказъ? Итакъ, есть основаніе предположить, что у „Слова о твари и дни, рекомомъ недѣля“ былъ прототипъ книжного характера, начинавшійся длинной цитатой изъ посланія къ Римлянамъ о поклоненіи твари вмѣсто Творца, и этотъ же самый прототипъ использованъ и составителемъ „Слова Іоанна Златоустаго о томъ, како погани кланялися идоломъ“ -

Сочтя такое предположеніе вѣроятнымъ, приходится прежде всего спросить себя: говорилъ ли этотъ прототипъ тоже „о твари и дни недѣля“ или о чемъ-либо одномъ?

Мнѣ кажется, что объ одномъ, и это намъ въ данномъ случаѣ всего важнѣе. Наше Слово въ той его части, что представлена финляндскимъ отрывкомъ, противъ поклоненія недѣлѣ не говоритъ собственно ни слова. Чтобы найти наставленіе противъ главнаго, стоящаго въ заголовкѣ, т.-е. противъ поклоненія олицетворенію воскресевья, изображеннаго антропоморфически, нужно обратиться къ болѣе распространенной редакціи. Тамъ составитель проповѣди самъ задаетъ себѣ

такой вопросъ отъ лица слушателей: „аще ли кто хочеть: да чему се есть писана недѣля?“ ¹⁾ и отвѣчаетъ какъ умѣеть. Отвѣтъ—слабъ; авторъ, хотя и заявляетъ, что будетъ говорить „пророческимъ оученьемъ“, но лишь рассказываетъ болѣе или менѣе по Библии, какъ древніе евреи отступали отъ Истиннаго Бога и кланялись идоламъ. Но дѣло не въ этомъ. Дѣло въ томъ, почему такъ мало въ нашемъ поученіи о самомъ главномъ? Мнѣ кажется, что объясненіе именно въ томъ, что прототипъ его говорилъ только о твари и Творцѣ, а объ олицетвореніи недѣли тамъ вовсе не шло рѣчи. Значить, составитель новой проповѣди тутъ долженъ былъ уже „изобрѣтать“ самостоятельно, и у него, увы, ничего существеннаго не получилось. Было не подъ силу. Въ самомъ началѣ проповѣди—это мѣсто приведу по редакціи финляндскихъ отрывковъ—встрѣчается такая фраза: „такъ бо и мудрый рече: Господь створи заря и солнце и свѣтъ проля и освѣти всю вселенную, а не рече о болванѣ; болванъ бо есть съпрятанъ, выдолбенъ, написанъ, осяженъ, а не проліяся яко свѣтъ на всю вселенную и есть свѣтъ неосяженъ“ ²⁾. Спрашивается: при чемъ тутъ свѣтъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: очевидно протографъ говорилъ противъ олицетворенія и почитанія свѣта или свѣтилъ. Это подтверждается тѣмъ, что въ нашемъ поученіи рассказывается о солнцѣ и лунѣ, о сотвореніи міра и т. п. Все это вполне идетъ къ тезѣ: надо почитать Творца, а не тварь. При этомъ дѣлается ссылка на Соломона: „Соломонъ глаголетъ: никто же не можетъ изобрѣсти всея твари створенья ³⁾“, что болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ Прем. 7, 17—22. Схожая мысль высказывается и дальше сноской на книгу Іова 38, 19—20. Но тогда спрашивается, нельзя ли видѣть и въ словахъ о болванѣ воспоминанія о наставленіи того же „мудраго“, прямо направленномъ противъ поклоненія твари и идолопоклонства, Прем. 13, 2?

Я не буду продолжать этой попытки восстановленія прототипа нашего Слова. Уже языкъ связапаго становится правдоподобнымъ, что оно черпало изъ какого-то неизвѣстнаго (по крайней мѣрѣ мнѣ) поученія о твари и Творцѣ

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам. Изв. 2-го отд. А. II. X, 4^е стр. 699.

²⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зап. XLI стр. 31.

вообще. Имѣя въ виду изобличить поклонниковъ олицетвореннаго въ вещественномъ образѣ воскресенія было естественно вспомнить, что говорилось—вообще гдѣ-то?—объ идолопоклонствѣ. Олицетвореніе стихій не совсѣмъ шло къ дѣлу, но составитель не примянулъ сказать въ заголовкѣ: „зане тварь есть“ и о воскресномъ днѣ.

Итакъ, данная проповѣдь составлена по другой, но съ спеціальной цѣлью противодѣйствовать лишь одной изъ многочисленныхъ формъ двоевѣрія, и отсюда нѣкоторыя несообразности текста. Это обстоятельство вводитъ насъ въ еще одну характерную черту второй серіи разобранныхъ въ этой главѣ поученій. Вспомнимъ заголовки большинства компилятивныхъ проповѣдей вторичной формации, этихъ проповѣдей—спѣвовъ. Не то же ли самое можно сказать и о всѣхъ нихъ? И онѣ не составлены ли съ спеціальною цѣлью противодѣйствовать какой-либо одной изъ формъ двоевѣрія? „Слово Іоанна Златоуста“, позаимствовавшее свое заглавіе отъ „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще язицы кланялися идоломъ“ задумано шире. Оно стремится охватить все двоевѣріе цѣликомъ. Такое же общее заглавіе носить и „Слово св. отецъ како жити христіаномъ“. Но вотъ поученія о хожденіи на роту и клятвахъ, объ „играхъ и плясаніяхъ“, о поклоненіи недѣли. Есть еще поученіе оставшееся неизданнымъ: „Сказаніе святого отца Нифонта о пѣсняхъ мирскихъ и о русальяхъ“; тоже неизданы еще „Слово Ісаія пророка о поставляющихъ трапезу роду и роженицамъ“ и „Слово св. Денисія о желѣющихъ“, т.-е. о заплачкахъ. Не того же ли характера и онѣ? Спеціализація въ проповѣднической литературѣ легко объясняется особымъ интересомъ, какой развился въ ней къ двоевѣрію. Появленіе проповѣдей второй формации, въ которыхъ запечатленъ успѣхъ предшественниковъ, вполне подходит къ такому разчлененію вопросовъ. Это въ сущности завершеніе процесса, который можно прослѣдить по развитію заглавія „Слова Христолюбца“. Сначала оно, хотя и говорить о язычествѣ и предостерегаетъ противъ его переживаній, зоветъ на борьбу съ нимъ, но въ оголовкѣ объ этомъ не сказано. Но вотъ въ самой распространенной и поздней редакціи НС прибавлено: „на раздроушеніе лъсти неприязнинѣ“, т.-е. противъ преступныхъ заблужденій двоевѣрія.

Литературная исторія древнихъ проповѣдей противъ язычества и двоевѣрія представится, такимъ образомъ, слѣдующей. Когда-то — никакихъ точныхъ хронологическихъ указаній у насъ, пока, еще нѣтъ—явилась потребность высказаться съ церковной кафедрой противъ двоевѣрія, состоящаго въ томъ, что и христіане не гнушаются ѣсть „моленное брашно“, т.-е. вкушать отъ жертвоприношенія, а также на пирахъ предаются „играмъ“. Проповѣдникъ напоминалъ, что не только не допустима подобная терпимость, но самое общеніе съ невѣрными—грѣхъ. Таково „Слово Христолюбца“ въ первоначальной редакціи. Одновременно распространяются преимущественно переводныя или возникшія для поученія византійскихъ славянъ, уже славянскія проповѣди аналогичныя. Въ центрѣ ихъ—преслѣдованіе игрищъ, позоровъ, кощюновъ, глумъ, скороморшества. Очень рано несомнѣнно говорилось или упоминалось въ поученіяхъ и о томъ, что въ пищу христіанинъ не долженъ употреблять нечистаго, удавлины и ѣсть кровь. Тогда же, а можетъ быть, и нѣсколько позднѣе, „новые люди“ стараются отдать себѣ отчетъ и въ томъ, что такое, собственно говоря, язычество, пережитки котораго еще даютъ себя знать и даже увлекаютъ людей „возвращаться вспять“. Кажется, что даже знаменія являются. Казнить Бога за нечестіе. Такъ говоритъ „Слово о ведрѣ и казняхъ божіихъ“. Источниками для свѣденій о язычествѣ служатъ „Слово Григорія Богослова на Благовѣщеніе“. Но текстъ труденъ. Переводъ плохъ. И что могъ понять русскій книжникъ изъ намековъ Григорія Богослова? Однако дѣлается попытка осмысленно суммировать находящіяся въ этой проповѣди свѣденія. Возникаетъ „Слово Григорія Богослова о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ“. Таковъ первый періодъ. Продолжался онъ всего нѣсколько лѣтъ, или затягивается на гораздо болѣе продолжительное время т.-е. появилось ли быстро вслѣдъ за первой редакціей „Слова нѣкоего Христолюбца“ много другихъ проповѣдей, хотя бы тѣ, что извѣстны намъ?—этого мы не знаемъ.

Но установимъ второй моментъ. Общія выраженія, употребляемыя Словомъ Христолюбца, не удовлетворяютъ. Надо называть вещи ихъ именами и прежде всего необходимо категорически высказаться противъ кутійныхъ трапезъ и особенно

вторыхъ трапезъ или „откладовъ“ роду и роженицамъ. Потребность тѣмъ болѣе настоятельна, что священники еще поощряютъ, читаютъ на этихъ послѣднихъ трапезахъ тропарь Богородицѣ. Возникаетъ первая серія вставокъ, и онѣ начинаютъ наростать одна надъ другой. Называютъ уже боговъ. Увѣряютъ, что тайно до сихъ поръ имъ молятся на окраинахъ. Но не лучше и тѣ, что совершаютъ по-язычески свадьбы. Они такіе же идоломольцы. Проповѣди и начинаютъ пестрѣть напоминаніями о грѣховности двоевѣрныхъ обрядовъ, вѣрованій и обычаевъ. Становится обычнымъ перечислять ихъ. Надо еще бороться противъ гаданій и гадальныхъ книгъ. Ихъ порицаютъ и поученія, пришедшія отъ южныхъ славянъ. Точно перечисляютъ проповѣди весь этотъ „мартолой проклятый“.

Третій періодъ—спеціальныя поученія противъ отдѣльныхъ пережитковъ язычества. Тутъ, конечно, не можетъ уже помочь иностранная литература. Нужна своя. Мнѣ кажется, что несправедливо говорить о нашихъ древнихъ книжникахъ-христианахъ нашъ маститый историкъ церкви, что они не дѣлали въ этомъ направленіи никакихъ усилій. Нѣтъ, работала мысль; „бысть языкъ яко трость книжника скорописца и увѣтлива уста аки рѣчная быстрость“,—можно сказать о нихъ, выражаясь словами одного изъ самыхъ блестящихъ нашихъ древнѣйшихъ авторовъ. Наша вина, что мы не всѣ еще такія поученія прочли и, конечно, не всѣ даже и собрали. Навѣрно еще не мало найдется ихъ въ пергаментныхъ и харатейныхъ сборникахъ, Златоструяхъ, Измарагдахъ, Золотыхъ Цѣпяхъ и тому подобныхъ. А какая малая доля подобныхъ поученій должна была не только дойти до насъ—отъ этой изстари погорѣлой деревянной Руси! А какое незначительное число ихъ могло еще вообще попасть въ письменность! Вѣдь для этого нужна была огромная затрата. 500 рублей на наши деньги стоила когда-то книга, и передъ самымъ началомъ книгопечатанія цѣна спускается лишь до внушительной цифры 100 руб. Въ такую книгу вписывается отборное, самое важное, слово значительнаго человѣка, а не одного изъ тѣхъ „попиновъ“, что на мѣстахъ, по пригороднымъ вѣсямъ и селамъ поучали „невѣгласей“. О тѣхъ, кто сами „невѣгласами“ оставались долгіе вѣка, раскиданные кое-гдѣ по волостямъ и погостамъ,

о тѣхъ священникахъ, что еще въ XVI вѣкѣ не твердо знаютъ, кто раньше жилъ земной жизнью Илья пророкъ или Христосъ, кто святыхъ тайны звалъ „запасомъ“ — о нихъ, что и говорить! А вѣдь и они просвѣщали... конечно, какъ умѣли. Но именно заблудшіе, заброшенные, неученые, загнанные боярскимъ своеволіемъ, малые сѣи, содѣлали Великую и Малую и Бѣлую Русь одной Святою Русью.

Этотъ періодъ, конечно, — самый важный, несмотря на дробность работы, по малу, отъ мелочей внѣдрявшій въ сознание народа, не то, что „свѣтъ почитаніе книжное“ — куда тамъ! — сами читать не умѣли! — но хоть то, чего не надо дѣлать: вѣшать убрουςъ въ бани и топить ее для предковъ, молить корованъ рѣкамъ, вѣрять въ берегинь, избивать „старую чадь“, когда живется въ проголодь — потому что вѣдь и этотъ послѣдній пережитокъ язычества запечатлѣнъ въ нашей лѣтописи. Что этотъ дѣятельный, хотя и плохо книжный, третій періодъ начался довольно рано, можно заключить изъ отраженія на такого рода проповѣдяхъ первоначальной редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Оттого какъ бы завершаетъ всю эту лишь чуть намѣченную и еще хронологически не приуроченную литературную исторію поученій противъ язычества и двоевѣрія новое „Слово о томъ, какъ первое поганни служили идоломъ“, на этотъ разъ ссылающееся не на авторитетъ Григорія Богослова, а на благочестивое витійство, по проложному разсказу, писавшаго со словъ самого „Павла великаго учителя“ — Іоанна Златоуста.

Въ сторонѣ отъ этой эволюціи нашихъ поученій стоитъ только одна проповѣдь. О язычествѣ въ ней мало, но проф. Пономаревъ былъ совершенно правъ, включивъ и ее въ число тѣхъ, что нѣкогда были изданы Тихонравовымъ ¹⁾. Это — „Поученіе новгородскаго архіепископа Луки-Іоанна“. Различіе его отъ прочихъ въ томъ, что оно есть произведеніе опредѣленнаго лица и сочинено было, по случаю назначенія на епископскую кафедру въ Новгородѣ въ 1166 г. ²⁾. Владыка обращается съ общимъ наставленіемъ къ священникамъ своей

¹⁾ Пов. Пам. III, стр. 240 и слѣд.

²⁾ Проф. А. Павловъ. Неизданный Памятникъ русск. церк. права XII в. *Ж. М. II. Пр.* 1890. Октябрь, стр. 277.

епархіи и поучаетъ ихъ о разныхъ предметахъ, указываетъ ихъ промахи и разъясняетъ ихъ обязанности. Относительно пережитковъ язычества тутъ почерпнуть можно только лишнее указаніе на хожденіи женщинъ къ волхвамъ, на злоупотребленія присягой, на кулачные бои по праздникамъ, на внесеніе кануна и кутьи въ алтарь и питье кануна священникомъ. Сближаетъ поученіе Луки-Іоанна съ нашими поученіями не столько это, сколько прямое вліяніе на него „Слова нѣкоего Христолюбца“. Откуда этотъ образъ: „а пороченныхъ душъ намъ чловѣкъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатество царства небснаго и тѣхъ довести, о нихъ же ны есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть далъ Богъ“? Да блюдемъ, братіе, себе и о нѣхъ, да на насъ съблюдется книжное слово: „си пастоуси, вземлюще отъ овецъ млеко и волноу, а о стаде небрегоуть и повинні соуть Богови....“¹⁾ Все это, конечно, не безъ вліянія „Слова Христолюбца“. И совершенно такъ, какъ компилятивныя поученія не точно, а изъ вторыхъ рукъ, и тутъ ссылается авторъ на приведенное въ „Словѣ Христолюбца“ изъ Апостола: „Пишетъ бо святыи апостоль Паоуль: «прілѣжащии поповѣ соугоубѣи чести достойнѣ соуть»“²⁾.

Но это уже въ Новгородѣ — сѣвернѣе, все это также уже въ XII в.

¹⁾ Пов. Пам. III, стр. 243.

²⁾ Тамъ же; точь-въ-точь такихъ словъ у Апостола нѣтъ.

У.

Два взгляда на язычество у древнерусскихъ книжниковъ.

Разобравшись въ текстахъ основныхъ двухъ поученій и ознакомившись съ перепетіями ихъ дальнѣйшей литературной исторіи въ связи съ общей исторіей схожихъ проповѣдей, мы должны теперь постараться выяснитъ себѣ наиболѣе распространенные взгляды на язычество тѣхъ отдаленныхъ временъ. Подъ взглядами я разумѣю при этомъ взгляды не только теоретическіе, не только то, что собственно думали о язычествѣ наши книжники, но и какъ они относились къ нему, какія оно вызывало поступки и чувства. Оттого было бы, можетъ быть, правильнѣе озаглавить эту главу: не два взгляда, а два различныхъ отношенія къ язычеству. Однако, въ основѣ обоихъ нѣсколько различныхъ отношеній лежатъ именно взгляды и взгляды книжные, почерпнутые изъ Слова Божія и изъ писаній отцовъ церкви. Различить ихъ поѣтому гораздо удобнѣе теоретизируя и вчитываясь во мнѣнія, чѣмъ разсматривая поступки и стараясь уловить чувства.

Мнѣ представляется болѣе удобнымъ установить обѣ точки зрѣнія нашихъ книжниковъ на язычество раньше, чѣмъ мы приступимъ къ вопросу о возникновеніи литературы поученій, потому что и эти точки зрѣнія доставятъ аргументы хронологическаго характера.

Изъ священнаго писанія самое опредѣленное указаніе получалъ русскій книжникъ о томъ, какъ относиться къ язы-

честву, когда, въ самый острый моментъ борьбы, надо было дѣйствовать. Пока стоятъ еще на своихъ мѣстахъ языческіе идолы и имъ приносятся жертвы, иногда человѣческія, что дѣлать и какъ поступить съ ними,—совершенно ясно. „Второзаконіе“ не оставляетъ тутъ мѣста ни для малѣйшаго сомнѣнія. Оно говоритъ: „жертвенники ихъ разруште, столбы ихъ сокрушите, и роици ихъ вырубите, и истуканы боговъ ихъ сожгите огнемъ“ (7, 3). Тамъ же Моисей напоминаетъ о томъ, что онъ сдѣлалъ съ тельцомъ, которому стали поклоняться люди; „я взялъ сожегъ его въ огнѣ, разбилъ его и всего истеръ до того, что онъ сталъ мелокъ, какъ прахъ, и я бросилъ прахъ сей въ потокъ, текущій съ горы“ (11, 21). Точно также искоренялось язычество и въ Греціи, начиная съ IV вѣка. Библейская традиція сохранилась, и въ житіяхъ святыхъ рассказывалось часто о томъ, какъ святители уничтожали капища. Не такъ ли описываетъ и наша лѣтопись, какъ было поступлено съ идолами при крещеніи? Не стану приводить этихъ извѣстныхъ всякому текстовъ, по свидѣтельству которыхъ было велѣно жечь и изсѣчь кумиры. А идолъ Перуна былъ именно сброшенъ въ Беричевъ и сташень внизъ по теперешнему Крещатику и Подольскому спуску на Ручай и потомъ въ Днѣпръ ¹⁾. То же сдѣлано было и съ Волосомъ ²⁾. И радуются „новые люди“, какъ называютъ себя христіане при Ярославѣ Мудромъ тому, что, гдѣ прежде стояли кумиры, тамъ воздвигнуты теперь кресты и церкви ³⁾. На томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ въ первый годъ своего княженія, на горѣ, рядомъ съ Теремнымъ дворомъ Владимиръ поставилъ цѣлый пантеонъ языческихъ боговъ, была воздвигнута церковь ⁴⁾. Владимиръ представляется новымъ Константиномъ ⁵⁾. Памятники наши, сообщающіе о крещеніи Руси, изображаютъ событія именно, какъ совершенно вещественное уничтоженіе

¹⁾ Лейбовичъ. Св. Лѣт., стр. 86—87. Древнѣйшее повѣстіе объ этомъ см. у А. А. Шахматова. Корсунская легенда. *Сб. Л.* т. II, стр. 1143.

²⁾ Тамъ же и ср. стр. 1057 и 1124.

³⁾ А. А. Шахматовъ. Предисловіе къ Начальному Кіевскому Своду. Текстъ стр. 52 отд. отд. *Изд. 2-го отд. А. II.* 1908 г.

⁴⁾ Лейбовичъ. Св. Лѣт. стр. 87; ср. Шахм. Разыск. стр. 556.

⁵⁾ Житіе бл. Владимира, особ. сост. См. напр. у Голуб. *Ист. р. Ц.* I, стр. 236.

язычества. „Сожжены“ и „посѣчены“ боги и это самое главное. Затѣмъ слѣдуетъ крещеніе, и тогда сразу же начинается совсѣмъ другая эра, другая пора, уже христіанская. Такъ характерно въ этомъ случаѣ обращеніе къ слушателямъ одной изъ древнихъ проповѣдей: „Братіе! Первое—примыше святое крещеніе правы вѣры, потомъ наоучимся бояться Бога и творити волю Его“¹⁾.

Въ самый моментъ крещенія случилось наиболѣе важное; тогда съ язычествомъ сразу покончено. Не долженъ ли былъ тогда русскій книжникъ всего болѣе вдохновляться словами Псалма „не упомяну имени ихъ устами моими“ (15, 4)? Умерли, исчезли эти боги. Надо твердо помнить, что еще Іисусъ Навинъ училъ: „не вспоминайте имени боговъ ихъ“ (Ис. Нав. 23, 7). И не упоминали. Такъ объясняется отмѣченная странность древнѣйшей редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Это умолчаніе служить очень важнымъ показателемъ. Оно роднитъ нашъ памятникъ съ древнѣйшимъ сводомъ лѣтописи, какъ онъ возстановленъ А. А. Шахматовымъ. И въ этомъ памятникѣ не названы были боги, которымъ установилъ капища Владиміръ, а лишь послѣ, и не въ редакціи преп. Никона, возникшей въ Печерской обители, а уже въ слѣдующей были вставлены имена боговъ²⁾. Памятники наши даже усвоили себѣ особую формулу, по своему, передающую предписаніе Іисуса Навина и псалма. Въ одной проповѣди Ефрема Сирина, противъ вновь впадающихъ въ язычество, очень рано переведенной по-славянски и находимой еще въ глаголической письменности, сказано: „дѣла безбожныхъ странъ . . . и словеса яже срамъ іестъ и открыти и по средѣ извести“³⁾. Это выраженіе: о язычествѣ срамъ говорить, мы и находимъ въ памятникахъ нашихъ множество разъ. Въ

¹⁾ Поученіе правыя вѣры. Пон. Нам. III, стр. 23.

²⁾ Шахм. Разыск. текстъ стр. 555 и 561; А. А. однако не останавливается подробно на томъ, почему онъ считаетъ нужнымъ не включать и имени боговъ въ возстановленный имъ текстъ Древнѣйшаго Свода; онъ говоритъ лишь: „думаю, что Древн. Св. ограничивался словами: «и постави кумиры на холмѣ вѣ двора теремнаго».“ Въ настоящемъ изслѣдованіи, нѣсколько дальше, будутъ приведены аргументы, заставляющіе меня съчесть догадку А. А. глубоко справедливой.

³⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, выш. 1-й стр. 31.

Древнѣйшемъ Сводѣ Лѣтописи подѣ 986 годомъ сказано; „много лъсть ея же нѣльзѣ писати срами ради“¹⁾. Тоже и подѣ 1065 годомъ; „нѣ льзѣ казати срама ради“²⁾, хотя въ данномъ случаѣ самое постыдное сообщено. Но такъ принято выражаться. Тоже и въ „Словѣ отъ св. Евангелія“, одномъ изъ сообщенныхъ еще Тихонравовымъ поученій о язычествѣ. „Всего нужно писати“, „нужа велика писати“³⁾— читаемъ мы здѣсь. Выраженіе это будетъ повторяться еще долго. „Много неподобная творя, ихъ же нѣсть лъзѣ излагати здѣ“, сказано въ „Словѣ св. отецъ, како жити христьяномъ“⁴⁾. Въ этой повторности нельзя не видѣть слѣдствія упорной традиціи.

Для такого умолчанія имени древнихъ боговъ было основаніе и помимо запрещенія Иисуса Навина или мотива, приведеннаго Ефремомъ Сириномъ. Языческіе боги—бѣсы. Такой взглядъ присущъ нашей лѣтописи съ древнѣйшихъ изводовъ. Я разумѣю стenanія дьявола изъ проложной статьи о варягахъ-мученикахъ, приведенное въ Древнѣйшемъ Сводѣ непосредственно вслѣдъ за рассказомъ о крещеніи: „увы мнѣ яко отсюда прогонимъ есмь! сде бо мнѣхъ жилище имѣти, яко съде не суть учения апостольска, ни суть вѣдуще Бога, нѣ веселяхъся о службѣ ихъ, юже служаху мнѣ; и се уже побѣженъ есмь....“⁵⁾. Строго говоря, этого мнѣнія нельзя считать возрѣніемъ ни апостольскимъ, ни библейскимъ⁶⁾. Во Второзаконіи языческія боги, правда, названы бѣсами (82, 16—17). Тоже и въ Псалмахъ (105, 37). Но уже пророкъ Самуилъ называетъ ихъ „ничто“ (1-ая Царствъ 12, 21) и такъ именно училъ и ап. Павелъ. Слова Апостола однако можно понять и какъ подтвержденіе теоріи, что языческіе боги—бѣсы. Современный богословъ поэтому справедливо назвалъ мысль Апостола „тонкой“ и подвергъ ее подробному толкованію⁷⁾. Апостоль не считаетъ, чтобы идолъ былъ

¹⁾ Шахм. Разск. стр. 557, 21.

²⁾ Тамъ же, стр. 598, 16.

³⁾ Пон. Пам. III, стр. 236.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 38.

⁵⁾ Шахм. Разск. стр. 562: 1—5; ср. стр. 146.

⁶⁾ См. объ этомъ въ книгѣ проф. Алексѣя Введенскаго. Религіозное сознание язычества. Москва. 1902, стр. 225—228.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 227.

„что-нибудь“, по все-таки говорить: „язычники, принося жертвы, приносят бѣсамъ, а не Богу“ (1-ое Коринф. 10, 20). Какже было тутъ разобратъся древнему книжнику? Къ тому же въ житіяхъ святыхъ онъ находилъ совершенно отчетливо выраженное отождествленіе языческихъ боговъ и бѣсовъ¹⁾. Оттого, въ сознаниі древняго книжника „тонкая мысль“ Апостола должна была принять самую грубую форму: боги—бѣсы. Это и есть одинъ изъ взглядовъ, которые мы должны осмыслить.

Тутъ и еще одна причина и, можетъ быть, самая важная, почему не надо называть именъ древнихъ боговъ. Въ называніи боговъ-бѣсовъ увидѣли не только нарушеніе этого правила: „не назову именъ ихъ“, но прямую опасность. А не значить ли тогда, что тѣмъ менѣе можно вписывать имена боговъ въ книги, имѣющія цѣлю наставленіе вѣрующихъ. Если мы получаемъ такъ мало указаній о язычествѣ особенно на первыхъ порахъ—причина этому тутъ, въ этомъ взглядѣ христіанскихъ книжниковъ на языческія божества. Названіе „игры бѣсовскія“ выродилось въ простое ругательство, но первоначально оно несомнѣнно основано на прочно укоренившейся въ сознаниі особой теоріи.

Не надо забывать, что самое это распространеннѣйшее названіе Злого Духа: Веельзевулъ—имя бога одного изъ народовъ, съ которыми сталкивались древніе Іудеи (4-ая Ц. 1, 2 и 6). Въ признаніи бѣсами древне-славянскихъ боговъ въ моментъ распространенія христіанства сказалось, такимъ образомъ, нѣчто закономѣрное. И достаточно вдуматься въ положеніе вещей, чтобы увидѣть, насколько былъ необходимъ такой взглядъ на язычество. Современнаго читателя коробить, когда онъ встрѣчаетъ въ Лѣтописи рассказы о томъ, что сказалъ Перунъ, сброшенный въ Волховъ при крещеніи Новгорода²⁾. Но иначе книжникъ того времени, и именно книжникъ русскій, не могъ понимать великаго событія пріятія новой, истинной вѣры. Эти рассказы о Перунѣ, какъ о живомъ существѣ были неизбѣжны. Вѣрованія легче приобрѣтаются, чѣмъ

¹⁾ Напр. въ житіи св. Николая при описаніи его столкновенія съ бѣсомъ Артемиды. См. мою статью: св. Николай и Артемиды Эфесская. *Зап. Вост. Отд. Арх. Общ.* 1895 г.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт. 92—93.

исчезаютъ изъ сознанія. Оттого, при встрѣчѣ двухъ многобожныхъ религій, онѣ просто на просто заимствуютъ другъ у друга. Множественный принципъ растяжимъ. Когда боговъ нѣсколько, современемъ непремѣнно явится еще больше. Но вотъ столкнулся принципъ единства съ принципомъ множественности. Тутъ была бѣлая трудность, чѣмъ при ниспроверженіи кумировъ. Поверженный кумиръ уже тѣмъ самымъ перестаетъ быть богомъ, вѣра въ него гибнетъ вмѣстѣ съ его поруганіемъ. Но остается вѣра въ сверхъестественное особаго порядка, и съ нею борьба труднѣе. Древне-русскіе книжники отдавали себѣ отчетъ очень ясно въ томъ, что идолы, выражаясь словами апостола — „ничто“. Это ясно изъ лѣтописнаго разсказа объ уничтоженіи Перуна, восходящаго, по соображеніямъ А. А. Шахматова, къ Древнему житію св. Владиміра. Въ немъ ясно сказано, что, когда Перуна тянули привязаннаго за хвостъ лошади внизъ, по Боричеву, и били палками, это дѣлали „не яко древоу чююще, но на пороуганіе бѣсоу, иже прельщаше симъ образъмъ челоувѣи“ ¹⁾. Итакъ, Перунъ-бѣсъ—одно, а Перунъ-идолъ—другое. Вотъ искоренить вѣру не въ идола, а во всю силу древнихъ религіозныхъ представленій было не такъ легко, и это видно изъ словъ, какъ того Древнѣйшаго Свода лѣтописи, который былъ заново отредактированъ, по мнѣнію А. А. Шахматова, преп. Никономъ въ Кіево-Печерскомъ монастырѣ ²⁾, такъ и „другого“ Древняго житія св. Владиміра. И тутъ и тамъ находимъ это характерное разъясненіе: „сиде бо многы чюдеса и волсви створиша бѣсовьскимъ мечтаніемъ“ ³⁾. Если такъ думали книжники подобные преп. Никону, то не ясно ли, что простымъ людямъ необходимо было говорить о томъ, что древніе боги ихъ злы, коварны, что сила ихъ сила скверная, т.-е. что они исчадія и прелесть Злого Духа.

Насколько распространенъ былъ этотъ взглядъ и насколько онъ укоренился, показываетъ то, что славянская демонологія будетъ долго помнить имена древнихъ боговъ именно въ видѣ бѣсовъ. Бѣсъ-Перунъ, бѣсъ-Хорсъ встрѣчаются въ позднихъ

¹⁾ Шахматовъ. Корс. легенда *Сб. Л. II*, стр. 1143—44.

²⁾ Его же. Разыск. стр. 604—605.

³⁾ Соболевскій. Пам. др. р. л. посв. св. Владиміру *Чт. Общ. Н. Л.* стр. 15 отд. отд.

памятникахъ ¹⁾). А Дабогъ = Дажьбогъ оказался въ современномъ пересказѣ дуалистической богомильской сказки у южныхъ славянъ ²⁾). И вериѣе всего, только благодаря этому переходу въ демонологию и встрѣчаются имена древнихъ боговъ Руси у прочихъ славянъ ³⁾).

Таковъ одинъ изъ взглядовъ на язычество, распространенный среди нашихъ книжниковъ и проповѣдниковъ. Другой несравненно сложнѣе.

„Уставъ Бѣлическій“ объявляетъ: „Иже вся твари видима же и не видима не мнить Богомъ створены, да будетъ проклятъ“ ⁴⁾). Тутъ не просто требованіе признанія всемогущества Божія. Уставъ имѣетъ ввиду языческое міросозерцаніе, которому присваивается иное міропониманіе. Какое, это видно изъ той вставки въ „Хожденіе Богородицы по мукамъ“, гдѣ названы славянскіе языческіе боги; здѣсь сказано: „забыша Бога и вѣроваша юже бѣ тварь Богъ на работу створилъ“ ⁵⁾). Въ своемъ знаменитомъ „Словѣ на Ѳомину недѣлю“ Кириллъ Туровскій восклицаетъ: „Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источницы, ни древеся“ ⁶⁾). Итакъ, язычество представлялось вѣрой не въ Творца, создателя всего видимаго и не видимаго, а въ тварь. Это и есть второй взглядъ.

Главное отличіе его отъ перваго заключается въ томъ, что происхожденіе язычества, согласно этому взгляду, можетъ и не быть сверхъестественнымъ. Даже—напротивъ. Удержаніе перваго взгляда т.-е. того, по которому въ язычество увлекаетъ дьяволъ, составить лишь осложненіе этого. Теперь язычество оказывается совершенно такъ же, какъ и для современнаго богослова религіей *естественной* ⁷⁾). Всякая вѣра, предцидуемая этимъ опредѣленіемъ,—ложная вѣра, какъ для

¹⁾ См. у I. Léger. *Myth. slave* pp. 111 sqq.

²⁾ Jagić. *Mythologische Skizzen* ss. 11—13.

³⁾ См. мою статью „Old Russian Pagan Cults“ въ *Transactions of the 3-rd Intern. Congress f. the H. of R.* II, p. 257.

⁴⁾ Прив. у Голуб. *Ист. р. у.* I², 2 стр.

⁵⁾ Срезн. *Древн. Пам. Изв. Ак. Н. X.* 4^о, стр. 553—554.

⁶⁾ Пон. *Пам.*, I стр. 136.

⁷⁾ Проф. Алекс. Введенскій. *Религіозн. созн. измч.* стр. 6 и 9 ср. 226 и пр.

древняго христіанина-книжника, такъ и для современнаго богослова, и она не можетъ быть ничѣмъ инымъ кромѣ *отпаденія* отъ истины. Ни тотъ ни другой не могутъ ни на минуту допустить, чтобы истина изначала не была бы дана вовсе ¹⁾. Оттого если и позволительно представить себѣ, что отпаденіе отъ истины или во всякомъ случаѣ лучшіе изъ отпавшихъ отъ истины *томятся* о ней и этимъ оказываются какъ бы предтечами того момента, когда она явится вновь, то совершенно не приѣмливо, чтобы ложныя религіи развивались какъ бы изъ ничего, изъ полнаго безбожія и, постепенно стремясь къ истинѣ, все ближе и ближе постигали ее ²⁾. Ложная вѣра остается ложной, и изъ лжи ея выходъ лишь одинъ: отвергнуть ложь. Но въ чемъ ложь? Гдѣ заблужденіе? Чѣмъ оно опредѣляется?—вотъ вопросы, какія должны были возникнуть передъ сознаніемъ, чтобы получился отвѣтъ: язычество обоготвореніе твари вмѣсто Творца. Намъ всего важнѣе въ данномъ случаѣ то, что данный взглядъ на язычество не можетъ уже сосуществовать съ полнымъ отсутствіемъ интереса къ его явленіямъ. Онъ требуетъ уже дальнѣйшаго преципированія язычества, основаннаго на томъ или иномъ его пониманіи. Мы уже стоимъ въ преддверіи къ изученію язычества.

Представленіе о язычествѣ, какъ объ обоготвореніи твари вмѣсто Творца—представленіе апостольское; мы находимъ его въ посланіи къ Римлянамъ (1, 21 — 32) ³⁾. Значить оба взгляда, какъ первый такъ и второй наши книжники лишь усвоили себѣ. Они только повторяли то, что вычитали изъ книгъ. Но самое воспріятіе этого втораго взгляда, самый интересъ къ нему объясняются не только начитанностью. Явилась потребность сдѣлать шагъ впередъ, всмотрѣться попристальнѣе въ заблужденія язычниковъ и уяснить себѣ, что такое на самомъ ихъ странное нечестіе, гдѣ смыслъ его и какъ опредѣлить основную черту, проходящую красною нитью черезъ всѣ ихъ обряды и вѣрованія. Оттого и получаетъ у насъ вторая, болѣе сложная теорія распространеніе не въ моментъ острой борьбы, не въ самыя первые годы столкно-

¹⁾ Тамъ же, стр. 32, 37, 96—99.

²⁾ Тамъ же, стр. 160, 165, 206 и 222—229.

³⁾ Совр. толкованіе см. тамъ же, стр. 220.

венія двухъ вѣрѣ, а уже тогда, когда испровергнуты кумиры, и Русь, считаетъ себя Русью христіанской.

Но что это значить: обоготворять тварь вмѣсто Творца? Когда Кирилль Туровскій говорилъ: „уже не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источники ни древеся“, онъ разумѣеть обоготвореніе силъ природы. Огонь и деревья, правда, не, совсѣмъ подходятъ подь это опредѣленіе. Но разъ названо солнце, сомнѣній какъ будто бы не можетъ быть.

Надо ли напоминать, что подобное пониманіе сущности язычества до сихъ поръ распространено среди миѳологовъ? Языческія религіи вѣдь оттого и называются: природными религіями ¹⁾. Только это самое послѣднее время, въ 80-хъ годахъ, поколеблено это положеніе, и историки религій начинаютъ приходить къ тому выводу, что нѣтъ, языческіе боги вовсе не обоготворенныя силы природы, а нѣчто совершенно другое. И какъ только было выражено подобное сомнѣніе, такъ тотчасъ же и явился вопросъ: откуда пошло такое пониманіе язычества? На него, правда, еще нѣтъ отвѣта вполне опредѣленнаго ²⁾. И не можетъ быть. Вѣдь для этого нужна даже не исторія миѳологіи, какъ отрасли научныхъ знаній, съ древнѣйшихъ временъ, а новое изученіе прежде всего самаго античнаго язычества, которое было бы задумано совершенно иначе, уже не какъ комментарий къ этой теоріи и—что все сложнѣе—доведена до самаго того момента, когда язычеству суждено было встрѣтиться съ юдаизмомъ и христіанствомъ. Однако уже теперь извѣстно, что это миѳніе принадлежитъ только философамъ и никогда не было ни народнымъ ни жреческимъ ³⁾. Такъ стали осмысливать свою національную религію философы послѣ Сократа. Въ III в. по Р. Хр., какъ это видно изъ сочиненій Блаженнаго Августина, это воззрѣніе составляетъ основу школьнаго языческаго богословія ⁴⁾. Отсюда оно и переходитъ къ отцамъ церкви. На вопросъ, что такое язычество, съ самаго момента перенесенія апостольской пропо-

¹⁾ См. напр. у Шантепи-де-ла-Соссей. Исторія религій р. пер. 1899, стр. 8—13.

²⁾ См. L. R. Farnell. Cults of greek states v. I, 3—8.

³⁾ Ibid. pp. 9—10.

⁴⁾ Творенія Блаж. Августина. I², Кіевъ 1901. Исповѣдь, VII, 5 и X, 6.

вѣди на западъ, in gentiles, стали отвѣчать такъ, какъ учили въ школахъ понимать воспѣваемыхъ поэтами боговъ: боги—силы природы.

Не буду, разумѣется, останавливаться на томъ, насколько подобный взглядъ широко былъ распространенъ среди отцевъ церкви и чрезъ чье посредство онъ пришелъ на Русь. Пристальное изученіе текста „Слова о твари и дни, рекомомъ недѣля“ заставило предположить существованіе спеціальнаго поученія, проводившаго этотъ взглядъ и предостерегавшаго новообращенныхъ христіанъ не впадать вновь въ поклоненіе твари. Это поученіе начиналось основнымъ въ этомъ отношеніи текстомъ ап. Павла (Римл. 1, 25) и развивало дальше то же самое положеніе при помощи библейскихъ текстовъ. Оно предполагало существованіе солярнаго культа и для этого разбиралось въ томъ, что такое свѣтъ ¹⁾). Прimitивность этого Слова какъ будто бы указываетъ на его русское происхожденіе. Непосредственно русское язычество названо обоготвореніемъ твари въ „Словѣ въ память св. Леонтія Ростовскаго“. „Служили твари бездушной яко богу“ ²⁾)—читаемъ мы здѣсь о строптивыхъ язычникахъ Ростовской земли, не поддававшейся христіанизации. Въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ этотъ взглядъ уже вполне усвоенъ. А мы видѣли, что это поученіе стало какъ бы классическимъ. Ему подражаютъ, изъ него заимствуютъ ³⁾). Отсюда такое противоположеніе двухъ міросозерцаній проникаетъ уже дальше, и мы находимъ его въ цѣломъ рядѣ проповѣдей.

То, что наши древніе книжники прежде всего извлекали изъ подобнаго взгляда, что казалось имъ наиболѣе важнымъ, это настоятельное требованіе отъ христіанина строго проведеннаго эгоцентрическаго взгляда на вселенную и при томъ глубоко оптимистическаго въ своей основѣ. Творецъ создалъ всю тварь „на работу“ человѣку. Тварь должна служить. Она не сама по себѣ. Этимъ она подчиняется волѣ Творца. Никогда не выходитъ она изъ Его воли. Она послушнѣе человѣка. Завися всецѣло отъ своего Творца, тварь, такимъ

¹⁾ См. выше, стр. 99.

²⁾ *Прав. Соб.* 1858 г. I, стр. 429.

³⁾ См. выше, стр. 92 и слѣд.

образомъ, лишь какъ бы отраженіе Его. Оттого человѣкъ долженъ думать только о Творцѣ, угождать только Ему и тогда благо ему будетъ, и на всякое благо послужить ему тварь. Въ трогательныхъ выраженіяхъ представлена эта метафизическая теорія въ „Словѣ св. отецъ о постахъ“:

„Како ны было не боятися Господа своего и не трепетати словесъ Его и не творити волю Его! А тотъ естъ створилъ небо и землю, и море, и вся лже суть в них, и возма отъ земля створилъ ны естъ тѣло, не токмож тѣло, и душу вдохнулъ и живых ны створилъ естъ. И видимыя створил, також створил ангелы и архангелы, хѣрувими и сѣрафими и прстоли господствія, слнце и мѣсяць, звѣзды, езера и рѣки, источныкы, вся горы и холмы, вѣтры и снѣжи, дожди, скоти и звѣри, и птица, и гады, и всяко древо земное. И то все Бога боитися и трепещет и не преступаетъ повелѣнія его, но все то в уставѣ своемъ стоит, работая человѣчю естъству, не преступая повелѣнія Его: земля даетъ плоды своя наслѣдъ человѣкомъ, жита и траву, древа, цвѣты, плоды всякого овоща земного, на потребу намъ и на снѣдъ скотамъ, и звѣремъ, птицамъ, и гадамъ, всему земному дыханію. Свѣтъ же, освѣщая землю, творя повелѣнія Божія; слнце, осия и грѣя вся отъ земля, восходя и заходя и работая человѣкомъ, все творя повеланія Божия и не преступая заповѣди Его; также луна и звѣзды, стражюще всю ночь, восходя и заходя и свѣтъ дая человѣкомъ, показующе всѣмъ шествующимъ путь (по морю, по рѣкамъ, по озерамъ... Також и море творить и озера, и рѣки, и сточныкы, работающе человѣкомъ: овѣхъ вѣзяще в короблѣхъ вѣтры повелѣніемъ Божиимъ изъ града въ градъ, пути творяще через море, носяще в лодбехъ, въ челнѣхъ лѣте, а зимѣ на возѣхъ; напоюще водами, кормяще рыбами всякими, омывающе насъ; тако намъ работаютъ, боящеся Творца своего; також и огонь творить, повинуюся Господеви, работая человѣкомъ:

грѣя и варя, пека, зноя, суша; все творя на потребу нам. Аще ли не повелит Господь чего творити, то все стоитъ во уставѣ своем, не смѣя ничтожъ сотворити. Аще ли чему повелитъ Господь, что створити, то створит, но по Божию повелѣнію и по суду Его, а собѣ ничтоже не смѣетъ створити, ни земля, ни море, ни озера, ни рѣкы, ни источники, ни кладези, ни горы, ни пропасти, ни огонь, ни звѣрь, ни гади, ни рыбы, ни мрази, ни снѣзи, ни вѣтры, и никакая тварь ¹⁾).

Всю эту выдержку я привелъ цѣликомъ, чтобы показать какъ тщательно перечислялъ древне-русскій книжникъ явленія природы. Ничего нельзя было забыть. Малѣйшее отступленіе могло быть истолковано такъ, что, значить, не все „въ уставѣ своемъ стоитъ“ и не все „боится Творца“, а отсюда на эти независимыя, не подчиненныя великому единству, отдѣльныя явленія возможно воздѣйствіе помимо Бога. Христіанинъ же долженъ твердо помнить, что и на виѣшнюю природу, чтобы она дѣйствительно „работала на пользу“, можно вліять лишь благочестіемъ. „А на ино ни на что же не надеетесь—говоритъ „Поученіе правыя вѣры“—по только на добрыя дѣла“ ²⁾).

Для полноты пониманія обоихъ взглядовъ древне-русскихъ книжниковъ на язычество необходимо имѣть ввиду, что оба они тѣсно связаны съ метафизическими системами; боровшимися между собою въ предѣлахъ самого христіанства среднихъ вѣковъ. Манихейскій дуализмъ еще живъ. Онъ возрождается въ ученіи богомиловъ. И вотъ первый изъ очерченныхъ взглядовъ на язычество, поскольку въ немъ содержится также дуалистическій принципъ, т.-е. борьба съ язычествомъ представляется борьбою противъ злого духа, носителя злого начала, какъ будто ближе стоитъ къ манихейскому дуализму, чѣмъ къ православному единству. Напротивъ признаніе того, что служеніе твари, а не Творцу—главный признакъ языче-

¹⁾ „Слово св. отецъ о постахъ;“ см. Пон. Пам. III, стр. 59—60; все это мѣсто принадлежитъ какой-то вставкѣ, а не первоначальному тексту

²⁾ „Поученіе правыя вѣры“ Пон. Пам. III, стр. 24.

ства исходитъ изъ представленія вполнѣ православнаго; когда Уставъ Бѣлическій проклинаетъ всякаго, кто „вся твари видимыя и невидимыя не мнитъ Богомъ сотворена“, онъ, конечно, имѣлъ ввиду и богомиловъ и, можетъ быть, даже больше ихъ, чѣмъ язычниковъ.

Намъ всего важнѣе то, что при этомъ обѣ точки зрѣнія должны были быть сохранены. Ни одна изъ нихъ отнюдь не могла быть отброшена всецѣло и въ то же время каждая возбуждала по своему тревогу ума, такъ какъ обѣ онѣ вызывали трудности и помимо отношенія къ богомильству. Наши памятники отражаютъ сильное умственное волненіе. Мысль напряжена. Умъ мятется. Обойти молчаніемъ эти затрудненія и сомнѣнія нашихъ древнихъ книжниковъ значило бы отклонить отъ себя попытку вдуматься въ смыслъ и значеніе тѣхъ препятствій, какія стояли передъ ними въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія Руси.

Если встать цѣликомъ на точку зрѣнія язычества, какъ служенія бѣсамъ и помимо того, что этимъ вызывается представленіе дуалистическое, въ такомъ признаніи заключается какое-то оправданіе язычества. Вѣдь тогда какъ бы устанавливается кака-то таинственная сила, нечестивая и ужасная, но все-таки сила. Тотъ, кто служитъ бѣсамъ, готовитъ себѣ гибель вѣчную. Проповѣдникъ могъ угрожать ему всеми казнями преисподней. Онъ могъ говорить, что Злой Духъ коваренъ и помогая здѣсь на землѣ, послѣ смерти возмѣщаетъ съ торіцею все, что дано имъ, и того, кто отдался ему, ждетъ вѣчная мука. Но для людей, еще не укрѣпившихся въ вѣрѣ въ вѣчную жизнь, этого было мало. Имъ надо было показать гибельность ихъ нечестія въ посюсторонней юдоли. Надо было отстаивать, что служеніе бѣсу невыгодно, что совершенно тщетно возлагать на бѣсовъ надежду. Вотъ такія мысли мы и находимъ разсѣянными въ нашей Лѣтописи. Онѣ вовсе не размышленія, вошедшія туда случайно. Чтобы понять взгляды нашихъ книжниковъ на отживавшее язычество, ихъ надо не только отмѣтить, но и осмыслить. Такъ очень важнымъ, проливающимъ свѣтъ и на интересующіе насъ въ этомъ изслѣдованіи вопросы, представляется мнѣ замѣчаніе лѣтописца, вставленное въ статью 1015 года послѣ перечисленія слугъ Святослава, убившихъ князя Бориса. „Сиди бо слуги бѣси

бываютъ—говорить Лѣтопись—бѣси бо на злое посылаеми бываютъ, а ангели на благое. Ангель бо чловѣку зла не сѣтворяеть, нѣ благое мыслить ему вьсѣгда, паче же хрѣстіаномъ помогаетъ и заступаеть отъ супротивнаго діавола; а бѣси на злое вьсѣгда ловять, завидяще ему, понеже видать чловѣка Богъмъ польщена, и завидяще ему на зло сълеми скори суть“¹⁾. Безуменъ, стало быть, тотъ, кто надѣется угодить дьяволу. Діаволъ ничего не можетъ дать чловѣку кромѣ злого. И не надо бояться діавола. Безсиленъ онъ передъ хрѣстіанскимъ Богомъ. Въ одной изъ статей о волхвахъ разсказывается о томъ, какъ какой-то новгородецъ обратился къ чюдскимъ волхвамъ, но они ничего не могли сдѣлать для него: онъ не снялъ съ себя креста²⁾. Значить, хрѣстіанину бѣсъ и не страшень. Крестъ спасаетъ. Надо было также увизить и освѣдомленность бѣса. Язычество воспитываетъ въ людяхъ вѣру въ прозрѣніе волхвовъ, которымъ сообщаютъ о будущемъ ихъ боги. Но лѣтописецъ замѣчаетъ: „Богъ единъ свѣсть помышления чловѣчьская, бѣси же не свѣдають ничѣтоже; суть бо немощни и худи взоръмъ“³⁾.

Но убѣдительное всего показывало ничтожество бѣсовъ и равныхъ имъ языческихъ боговъ ученіе о Творцѣ, Создателѣ всего видимаго и невидимаго. Православіе именно тутъ было гораздо категоричнѣе по отношенію къ язычеству, чѣмъ богомилство. И богомилство не признавало поклоненія твари, не допускало обоготворенія силъ природы. Приписывая въ своихъ сказаніяхъ о Мірозданіи совершеніе всего вещественнаго Сатанилу, или по другимъ, болѣе умѣреннымъ версіямъ того же сказанія, объявляя происхожденіе отъ него всего злого, противнаго чловѣку въ природѣ и не служащаго ему на пользу, оно представляло земное существованіе, какъ постоянную борьбу и звало побѣждать и преодолѣвать скверну и отца ея діавола⁴⁾. Мы собственно не знаемъ, какъ оно относилось къ язычеству. Прямыхъ свидѣтельствъ тутъ нѣтъ. Но именно

¹⁾ Привожу текстъ по Шахм. Раз. стр. 574.

²⁾ Тамъ же, стр. 602—603.

³⁾ Тамъ же, стр. 602.

⁴⁾ Богомилскія сказанія о мірозданіи на основаніи трудовъ А. Н. Веселовскаго разобраны мною въ Исторіи Русской Литературы. Москва, 1908, въ т. „Народная словесность“ подъ моею редакціей.

оно могло способствовать представлению о язычествѣ, какъ о служеніи бѣсу. И бѣсъ этотъ представлялся страшнымъ, неукротимымъ. Онъ подстерегалъ свои жертвы и неустанно губилъ ихъ. Оттого жизнь являлась какъ бы подвигомъ, и звалъ на него образъ героя, убившаго дракона, этотъ старинный образъ, болѣе древній, чѣмъ первыя слова христіанской проповѣди, воплотившійся въ легендѣ о Георгіи Побѣдоносцѣ, также болѣе старинной, чѣмъ Христово ученіе ¹⁾. Господствующей церкви одинаково были ненавистны, какъ апокриотъ, замѣняющій библейское ученіе о сотвореніи міра, такъ и эта мистическая напряженность, безпокойная и мрачная. Церковь не хотѣла трагедіи и не прекращающейся борьбы. Борьба должна быть кончена. Отцы церкви приучали къ свѣтлому взгляду на жизнь. Какъ ни бичевала проповѣдь грѣхи, она давала не только надежду, но утѣшительное и законченное ученіе. Зло искоренено съ крещеніемъ, настало время свѣтлое. Этотъ то оптимизмъ и долженъ былъ унижить діавола и представить его ничтожнымъ, даже не подражателемъ Бога, какъ учило умѣренное богомилство, а испуганнымъ грѣшникомъ, падшимъ и жалкимъ, лишь исподтишка соблазняющимъ людей на злое.

Оптимистическій принципъ единства, однако, заключалъ въ себѣ еще большія трудности, и съ ними было не такъ легко справиться какъ съ опредѣленіемъ языческихъ боговъ бѣсами.

Откуда зло? Какъ объяснить бѣдствія? Если въ мірѣ царитъ и властвуетъ лишь одно начало и начало это—Добро, Благодать, Милосердіе, то какъ объяснить себѣ, что не всегда тварь работаетъ на пользу человеку, а зачастую оказывается источникомъ страданія и гибели. На эти вопросы отвѣчало какъ будто бы вполне опредѣленно библейское ученіе о казняхъ Божіихъ. (Второзаконіе 11, 13—12). Ученіе это, какъ мы видѣли, и легло въ основу „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“, которое мы находимъ приведеннымъ и въ Лѣтописи. Тутъ самыя бѣдствія обращены на проповѣдь противъ игръ бѣсовскихъ и всего, что считалось переживаніемъ языческаго нечестія, по слову Исаи: „въ бѣдствіяхъ онъ искалъ Тебя;

¹⁾ Тамъ же.

изливалъ тихія моленія, когда наказаніе Твое постигало его* (26, 9). Слово говоритъ:

„Глаголетъ Господь... взищють мене зъли и не обрщють, не въсхотѣша бо ходити путемъ моимъ, въ оуклонишася въ слѣдъ соуетьныхъ бѣсъ и покланишася тварьмъ роуку своею. Да того ради затворяется небо, оволи зълѣ отвързается, градомъ въ дѣжда мѣсто поущая, оволи сланою плоды оузнабляя и землю ведрьмъ томя нашихъ ради зълобъ. Но аще ся прѣдреченныхъ въсѣхъ зълобъ отвържемъ, то яко чадомъ своимъ подасть намъ вся прощениа и одѣждитъ на ны дѣждь ранъ и позднѣ и напѣлнаться гоумна пшенице и прѣлѣются точила винная и елѣина и въздамъ вамъ, рече, за лѣта аже поаща проузи и хроустове, сѣрие и оусѣница, сила бо моя великая“¹⁾.

Этимъ библейскимъ наставленіемъ, фактъ существованія стихійныхъ бѣдствій получалъ объясненіе, не противорѣча оптимистическому единству мірозданія. Но уже въ тѣ отдаленныя время положеніе: „а на ино ни на что же не надѣйтесь, но толико на добрыя дѣла“, лежащее въ основѣ и „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ смущало сердца. „Слово о постахъ“, изъ котораго была приведена длинная выдержка полная такого оптимистическаго воодушевленія, два раза повторяетъ эту фразу: „все то въ уставѣ своемъ стоитъ, работая челоуѣчю естъству“²⁾. Нѣтъ ли здѣсь въ этой фразѣ представленія о законахъ природы? Да, все могущество Божіе дѣлаетъ одного счастливымъ и другого посѣщаетъ бѣдствіемъ и печалью, но какъ объяснить то, что по самимъ законамъ природы неизмѣнно и для всѣхъ несетъ съ собою страданія и гибель?

Мы имѣемъ положительныя свидѣтельства, что подобное сомнѣніе вкрадывалось и въ сердца тѣхъ, кто не давалъ увлечь себя болгарской сектой. Это сомнѣніе высказано въ

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и зам. т. I, XXIV стр. 39—40.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 60.

одномъ изъ классическихъ, центральныхъ памятниковъ древнерусской духовной литературы. Что особенно важно, оно связываетъ наступленіе стихійныхъ бѣдствій съ возникновеніемъ сомнѣній у „нетвердыхъ вѣрою“. Приписываемое митрополиту Иллариону „Слово о законѣ и благодати“ восклицаетъ: „Не попускай на ны скорби и глади и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры нетвердіи вѣрою“¹⁾. Нетвердые въ вѣрѣ, конечно, новообращенные изъ язычества. Это подтверждается тѣмъ обстоятельствомъ, что приблизительно въ то самое время, когда и это поученіе было вписано въ Лѣтопись, та же Лѣтопись сообщаетъ о возвратѣ къ язычеству подъ руководствомъ волхвовъ цѣлыхъ областей, что случается какъ разъ въ моменты неурожая и голода²⁾. Другой памятникъ, гдѣ находится такое же сомнѣніе въ оптимистическомъ единствѣ, какъ основномъ принципѣ мірозданія, — славянской переводъ уже знакомой намъ проповѣди Григорія Богослова. Тутъ и находится разрѣшеніе трудной задачи, единственно возможное и не уклоняющееся для этого въ ересь. Не значить ли слишкомъ отступать отъ христіанскаго смиренія, ожидать чудесной заботливости Творца? Григорій Богословъ помнитъ это, говоря „о избіеніи града“. Это поученіе начинается такими словами: „Что есть о мнѣ великая си таина? Како по образу божию бывъ, събъреніемъ растворенъ есмь? Како же тварь си вся, видимая, въ работу ми бывъши да слоужитъ яко господоу своему, на ма вѣстаетъ. Покоушуся оубо въ малѣ съказати, аще възмогу что розоумѣти отъ непостижньныхъ божиныхъ судъ“. Пр. Будилевичъ, издавшій древній переводъ поученій Григорія Великаго предполагаетъ по большей ясности языка этого мѣста, что это русская вставка. Во всякомъ случаѣ въ подлинникѣ такого начала Слова нѣтъ³⁾.

Представленіе о тайнѣ и непостижимости, вотъ, что разрѣшаетъ, стало быть, сомнѣніе о великомъ единствѣ дѣла Творца.

¹⁾ Пов. Пам. I, стр. 78; объ этомъ произведеніи см. у пр. Голубинскаго Ист. р. у. I², 1, стр. 841 и слѣд.

²⁾ Я разумѣю статьи о возстаніи волхвовъ, Шахм. Раз. стр. 598—604 и 621; о времени записи этихъ событій см. стр. 424 и особенно 455—456.

³⁾ Будилевичъ. XIII сл. Гр. Бог., стр. 229.

Таковы оба взгляда нашихъ проповѣдей на язычество: одно съ сильнымъ уклономъ въ сторону богомильскаго дуализма, другое, напротивъ, основанное на признаніи единого начала добра, создавшаго міръ. При этомъ первый взглядъ, называющій языческихъ боговъ бѣсами, ничего не хочетъ ни знать, ни слышать о нихъ; даже самое произношеніе ихъ именъ запрещается. Но за то именно этотъ взглядъ содержитъ въ себѣ самый сильный призывъ бороться съ язычествомъ и уничтожать всѣ малѣйшіе его пережитки. Другой взглядъ уже тѣмъ самымъ, что въ немъ заключается какъ бы своя собственная мифологическая теорія, осмысливающая язычество, какъ обоготвореніе силъ природы, наталкиваетъ на изученіе древнихъ вѣрованій. Завѣтъ искоренять язычество сохранилъ, конечно, и этотъ взглядъ; однако, чтобы увлечь, зажечь сердца, показать весь ужасъ и всю пагубность продолженія этого поклоненія твари вмѣсто Творца, какъ онъ опредѣляетъ язычество, ему приходится прибѣгать къ первому взгляду, объяснять, что обоготвореніе твари вмѣсто Творца есть ни что иное, какъ угожденіе діаволу.

Различно, сообразно каждому изъ этихъ двухъ взглядовъ должно быть понято и то, что собственно имѣлъ передъ собою древне-русскій проповѣдникъ. Я разумѣю двоевѣріе. Вѣдь во все не съ язычествомъ вели борьбу наши проповѣди. Приведенная выше формула: сначала принять крещеніе, а послѣ научиться творить волю Отца, не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ. Если бы оно возникло, во всякомъ случаѣ, оно должно было бы немедленно исчезнуть при чтеніи нашихъ памятниковъ. Они всѣ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ обращаются къ христіанамъ, и только къ христіанамъ. Значить язычество упоминается лишь какъ какое-то возвращеніе назадъ. И я сознательно употребляю это выраженіе потому, что мы именно его и находимъ въ наиболѣе древнихъ памятникахъ, опредѣляющихъ смыслъ двоевѣрія. Выраженіе это принадлежитъ Ефрему Сирину. Онъ говоритъ „ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ἄπιστα“, а его славянскіе переводчики: „возвращаться вспять“¹⁾. Вотъ, что такое по существу поведеніе тѣхъ, кто

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, I—V, стр. 30—31.

по слову „Хожденія Богородицы по мукамъ“ „крѣстьяне ся творяще словѣмъ тѣчию“¹⁾. Таково — двоевѣріе, какого бы взгляда на язычество не придерживався.

Однако, если признать язычество служеніемъ бѣсамъ, то представленіе о двоевѣрїи окажется значительно шире. Оно обниметъ тогда рѣшительно все человѣческіе недостатки, потому что вѣдь всякій грѣхъ — навожденіе врага человѣческаго, а христіанство и есть освобожденіе отъ грѣховности и жизнь въ Богѣ. Но разъ основа язычества опредѣлена, и категорически сказано, что язычество есть поклоненіе обоготворяемыхъ силъ природы, то какимъ образомъ, на примѣръ, запрещаемое христіанамъ кровояденіе, употребленіе въ пищу удавлины, „въ племени поятіе“, т. е. женитьбу съ состоящими въ родствѣ и т. д. мы сочтемъ за двоевѣріе? Это также „возвращеніе вспять“, потому что христіанство запрещаетъ все это, но это возвращеніе къ извѣстнымъ нравамъ, а не къ самому язычеству, какъ къ формѣ религіознаго сознанія. Теорія, по которой язычество есть поклоненіе твари вмѣсто Творца, такимъ образомъ, не могла охватить всехъ фактовъ двоевѣрїа безъ особенныхъ натяжекъ. Особенно огромный отдѣлъ двоевѣрїа, что напряженно преслѣдуетъ проповѣдь въ глубокой древности и будетъ преслѣдовать до самыхъ временъ Петра Великаго: народныя пѣсни и забавы, ни въ коемъ случаѣ не подходятъ подъ опредѣленіе язычества, какъ служенія твари. Оттого такъ укоренилось это названіе: игры бѣсовскія, пѣсни бѣсовскія. Если само по себѣ это названіе не даетъ права заключать о томъ, что именно бѣсовскимъ навожденіемъ представляется язычество, то теперь разъ существованіе подобной теорїи въ сознанїи древнихъ книжниковъ удостовѣрено, этотъ терминъ „игры бѣсовскія“, получаетъ смыслъ уже не только обще ругательный; рядомъ съ другими указанїями, онъ можетъ быть принятъ въ соображеніе. Выраженіе это извратилось, но позади его стоитъ цѣлая любопытная страничка литературно-церковной исторїи.

Преслѣдованіе игры и пѣсенъ тамъ, въ Греціи, откуда пришло къ намъ христіанство, имѣло совершенно другой смыслъ. Христіанство объявило войну театральнымъ зрѣли-

¹⁾ Срезневскій. Др. Пам., *Изв. Ак. Н. Х.*, 4¹, стр. 575.

щамъ, потому что они занимали слишкомъ большое мѣсто въ языческомъ мирозерцаніи и все еще, по далекой и угасавшей, но твердо укоренившейся традиціи имѣли опредѣленное религіозное значеніе. Оттого ихъ было логично называть бѣсовскими игрищами, исходя изъ положенія: Діонисъ—бѣсъ. Такое отношеніе къ народнымъ игрищамъ было усвоено и славянскими книжниками, усвоено, не взирая на то, что у насъ никакой театальной традиціи не было. Когда въ нашихъ древнихъ проповѣдяхъ встрѣчаешь такіа выраженія какъ „на позоры и на игры упражняться“, „дѣтя съ собою на позоры вѣдущи“, „оу поганьскыя щюди ходити“ и т. д., нельзя съ увѣренностью сказать, что это просто переводъ ¹⁾. Но древніе проповѣдники наши, чтобы ихъ поняли, должны были представлять отношенія знакомыя. И вотъ они говорятъ объ „бесѣдѣ“ объ „улицѣ“ ²⁾ объ пѣсняхъ, о плесаніи, о бубнахъ, свирѣляхъ, сопѣляхъ, гудцахъ, о скоморохахъ, гуслехъ и т. п. Все это уже понятно. Это народныя забавы. Связаны ли они были съ язычествомъ такъ, какъ въ древней Греціи? Какое было ихъ отношеніе къ культурѣ? На это у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ. Но еще у Ефрема Сирина наши книжники читали, что „дѣяволъ зоветъ гуслими и плясци и пѣснями неприязнинами“. И вотъ возникаетъ это представленіе объ искушеніи дѣяволомъ путемъ пѣсенъ и плясокъ, какое находится въ лѣтописномъ разсказѣ объ иноку Печерской Лавры, Исакии, замученномъ бѣсами, которые заставили его плясать подъ бубны, и сопѣли, и гусли ³⁾.

Признаніе народныхъ игръ и забавъ, этой важной и особенно ненавистой отрасли двоевѣрія, бѣсовскими поможетъ намъ теперь поставить вопросъ о томъ, какой же изъ двухъ взглядовъ на язычество можно считать болѣе древнимъ. Если тутъ не сказалось вовсе вліяніе ученія о Творцѣ и твари, не наводитъ ли это на мысль, что это ученіе какъ бы наносное, второстепенное и едва ли изначальное? Законность этого вопроса подтверждается тѣмъ, что уже оказавшееся основнымъ и самымъ первоначальнымъ умалчиваніе о язычествѣ даже въ

¹⁾ См. выше, стр. 83—84.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Шахм. Разыск., стр. 594—595.

проповѣдяхъ, специально направленныхъ противъ него, лучше всего объясняется именно примѣненіемъ того взгляда, по которому язычество наводненіе бѣсовское и боги языческіе бѣсы. Однако теорія язычества, какъ поклоненія „твари паче Творца“ или „твари писаннѣи въ образъ человѣчь“, сама восходитъ къ XI в. Это, разумѣется, осложняетъ дѣло. Если и можетъ быть установлена хронологическая преемственность между распространеніемъ обоихъ взглядовъ въ древней русской письменности, она должна опредѣляться десятилѣтіями, которые такъ трудно различить въ столь отдаленныя времена. Такъ я сразу скажу, что не имѣю данныхъ опредѣлить время возникновенія ни самаго извѣстнаго намъ „Слова истолкована мудростью отъ святыхъ апостолъ і пророкъ і отецъ о твари и о дниі рекомомъ недѣля“, ни его предположеннаго мною прототипа, а эти поученія должны быть признаны классическими съ точки зрѣнія теоріи: язычество—обоготвореніе твари. Однако оставивъ въ сторонѣ эти поученія, косвенно можно установить извѣстную преемственность между обоими взглядами.

Противоположеніе между поклоненіемъ твари и Творцу ни въ „Словѣ Христолюбца“, ни въ „Словѣ о томъ, какое первое погани суще языци кланялися идоломъ“ не отразилось вовсе. Нѣтъ никакого признака подобнаго взгляда и во всѣхъ на-словившихся на эти поученія вставкахъ. Но вотъ въ другомъ „Словѣ како погани кланялися идоломъ“, приписанномъ Іоанну Златоустому, этой компиляціи, такъ много почерпнувшей изъ обѣихъ основныхъ нашихъ проповѣдей, мы взглядъ этотъ уже находимъ. Съ него начинается изложеніе. Мнѣ и кажется весьма вѣроятнымъ, что теорія поклоненія твари и Творцу, какъ принципъ различія язычества и христіанства въ тѣ времена, когда „изобрѣталось“ Слово о язычествѣ на основаніи проповѣди Григорія Богослова и возникало въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово нѣкоего Христолюбца“, и даже нѣкоторое время позднѣе, еще не была въ ходу среди нашихъ книжниковъ. Этотъ взглядъ становится извѣстнымъ въ какой-нибудь промежуточный моментъ между окончательной редакціей Слова Христолюбца и компиляціей о язычествѣ, обозначенной именемъ Іоанна Златоуста. Выводъ — неопредѣленный. Все, что можно изъ него извлечь это представленіе о сравнительно болѣе позднемъ времени, когда явилась

теорія противопоставленія твари и Творца. Но преимственность этимъ все-таки устанавливается, а отсюда мы получаемъ аргументъ въ пользу большей древности „Слова Христолюбца“ и „Слова о язычествѣ“, „изобрѣтеннаго“ по Григорію Богослову.

VI.

Возникновение обоихъ основныхъ поученій.

По общимъ признакамъ „Слово Христолюбца“ относится обыкновенно къ до-монгольской эпохѣ¹⁾. Дѣйствительно. Признаковъ того, что это памятникъ очень древній, въ немъ достаточно. За это говорятъ самыя упоминанія языческихъ боговъ. Вѣдь правдоподобнѣе счесть это Слово не такъ далеко отстоящимъ отъ времени, когда еще не совсѣмъ было искоренено язычество, чѣмъ настаивать на его современности съ самой старой изъ содержащихъ его рукописей и тогда удивляться, зачѣмъ это было въ XIV в. такъ много говорить объ исчезнувшемъ язычествѣ.

Одно, на мой взглядъ, вполне достовѣрное извѣстіе заставляетъ приурочить наше слово ни какъ не позже, какъ къ началу XII в.

Подъ 1166 годомъ Новгородская лѣтопись сообщаетъ: „Поставленъ бысть Илія архіепископъ Новгородскій отъ митрополита Іоанна, при князѣ Русьстѣмъ Ростиславѣ мѣсяця Марта въ 28, на вербницу, и приде Новгугороду мѣсяця мая въ 11, при князи Новгородстемъ Святославе, а при посаднице Захаріи“²⁾. Проф. Павловъ нашелъ и издалъ поученіе этого архіеп. Іліи, иначе Луки-Іоанна. Оно включено пр. Пономаревымъ

¹⁾ Голуб. Ист. р. ст. I, ²⁾ стр. 827; ср. Пышницъ, Ист. Р. Лит. т. I Сиб. 1898, стр. 111.

²⁾ Новгород. Лѣт. изд. Археогр. Ком. стр. 145.

въ число поученій противъ язычества. Мы его уже знаемъ. Поученіе обращается къ Новгородскимъ попамъ и наставляетъ ихъ все въ тѣхъ же добродѣтеляхъ, плохо дававшихся, повидимому, и священству: пусть не пьютъ они до объѣда, пусть не сидятъ на бесѣдахъ и т. д. Среди другихъ наставленій архіеп. Лука-Іоаннъ говоритъ между прочимъ слѣдующее:

Речемъ бо ли тако: „попы есмы, да темъ избоудемъ моукы“. Не мни, яко избоудемъ, но тако болши ны есть моука всѣхъ. Сами бо вѣсте, иже который человекъ ремество имый, ти его не дѣлаеть, можетъ ли ся обогатети? Тако и мы есме попове, а пороученныхъ душъ намъ человекъ не правити начнемъ, то можемъ ли обрѣсти богатства царства небеснаго и тѣхъ довести, о нихже ны есть слово отдати Богу, рекоуще: „се азъ и дѣти, яже ми есть даль Богъ?“

Все это изъ Слова Христолюбца. Тутъ нѣтъ такого очевиднаго заимствованія, какъ въ томъ поученіи, гдѣ пересказанъ со словъ Христолюбца рассказъ Апостола о 23000, погибшихъ во время пьянства, но и тутъ пересказъ по памяти. Это видно изъ меньшей силы выраженій, какъ въ упоминаніи о большемъ мученіи, ожидающемъ нерадивыхъ поповъ, такъ и въ этой картинѣ священника, представшаго передъ Творцемъ со своею паствою и говорящемъ: „се азъ и дѣти мои“. Если, дѣйствительно, поученіе Луки Іоанна было составлено имъ при вступленіи на архіепископскую кафедру, изъ этого сопоставленія должно вытекать, что „Слово Христолюбца“ было уже широко распространено до 1166 г. ¹⁾

Мы имѣемъ, однако, всѣ основанія отнести наше Слово ко времени гораздо болѣе раннему. Вѣдь оно оказалось стоящимъ въ самомъ началѣ одной литературно-исторической страницы нашей древней письменности. Сравненіе его съ прочимъ поученіями противъ язычества привело насъ къ мысли, что оно болѣе древне, чѣмъ всѣ остальные. Я постараюсь прежде всего всмотрѣться въ явленія XI в. и поискать тамъ

¹⁾ Ср. выше, стр. 103—104.

такихъ событій, которыя можно было бы сблизить съ нашимъ Словомъ. Оказалось, что искать не долго. Въ своемъ первоначальномъ видѣ наше Слово схоже съ „Древнѣйшимъ Лѣтописнымъ Сводомъ“. Сходство это въ томъ, что хотя наше Слово и направлено нарочито противъ пережитковъ язычества, въ немъ о старой вѣрѣ не говорится почти ни слова, совершенно такъ же, какъ и „Древнѣйшій Сводъ“ умалчиваетъ о ней, когда рассказываетъ о крещеніи Руси. „Не упомяну имени ихъ“ — вотъ отношеніе къ древнимъ богамъ обихъ памятниковъ.

Это сближеніе требуетъ, однако, оговорки. Въ немъ содержится лишь косвенное доказательство. Его нельзя признать рѣшающимъ.

Чѣмъ доказано, что Древнѣйшій Сводъ не называлъ боговъ? Это—предположеніе А. А. Шахматова ¹⁾. Миѣ кажется, что доводы его для возстановленія Древнѣйшаго Лѣтописнаго Свода сами по себѣ, въ цѣломъ и главномъ, непоколебимы. Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, возникшій при св. Софіи въ Кіевѣ около 1039 года такое приобрѣтеніе изначальнаго періода нашей литературной исторіи, которое въ ней останется навсегда. Но дѣло идетъ о двухъ, трехъ строкахъ изъ текста этого Древнѣйшаго Свода. Все сводится къ тому, сказано ли въ немъ, что Владимиръ вообще поставилъ „кумиры“ внѣ двора Теремнаго, когда „сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ“, или шло тутъ то перечисленіе Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоши, какое мы находимъ и въ Повѣсти Временныхъ Лѣтъ и въ Новгородской лѣтописи? Миѣ кажется, что А. А. Шахматовъ совершенно правъ, исключивъ для Древнѣйшаго Свода это перечисленіе. Но *opus probandi* имъ не выполненъ, и оттого намъ въ данномъ случаѣ, только сославшись на мнѣніе А. А. Шахматова, никакихъ выводовъ обосновывать еще нельзя. Дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ. Въ трехъ памятникахъ, которые есть основаніе считать одновременными, находятся одни и тѣ же слова — перечисленіе языческихъ боговъ:

¹⁾ Раз. стр. 139 и текстъ 555, 561; ср. выше стр. 107, прим. 2-ое.

1-ый пам.—Лѣтопись: „Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Ситарьгла, и Мокошь“¹⁾.

2-ой пам.—Слово Христолюбца: „въ Перуна, и въ Хърса, и въ Сима, и Рьгла, и въ Мокошь“²⁾.

3-й пам. - Хожденіе Богородицы по мукамъ: „Хърса, Велеса, Перуна“³⁾.

Въ 3-мъ памятникѣ названія боговъ оттого надо счесть вставкой, что вообще все данное мѣсто не соотвѣтствуетъ греческому подлиннику, а добавлено. Во 2-мъ памятникѣ мы видѣли также, что все данное мѣсто—вставка. Что же касается перваго памятника, гдѣ перечень наиболѣе полонъ, объективныхъ данныхъ для признанія вставки не имѣется.

Мнѣ и кажется, что единственное объективное данное представляетъ подобное сопоставленіе со „Словомъ нѣкоего Христолюбца“. *Opus probandi*, такъ сказать, переносится: вся его тяжесть въ хронологическомъ приуроченіи „Слова нѣкоего Христолюбца“. Древнѣйшій Сводъ возникъ около 1039 года и при св. Софіи въ Кіевѣ. Когда и гдѣ возникло „Слово нѣкоего Христолюбца“? Мы сейчасъ увидимъ, что есть основаніе не бояться взвалить себѣ на плечи этотъ *opus probandi*; три ряда совершенно различныхъ соображеній постепенно подведутъ насъ къ признанію родства обоихъ произведеній: они сверстники и порожденіе одной и той же литературной среды; схожа и ихъ дальнѣйшая судьба. Доказываетъ, что въ Древнѣйшемъ Сводѣ не упомянуты имена боговъ только аналогія съ Словомъ Христолюбца, а отнюдь не наоборотъ.

Первый рядъ соображеній, который надо выдвинуть, я заимствую у Н. К. Никольскаго. Въ списокѣ поученій, составляющихъ предметъ настоящаго изслѣдованія, указано кромѣ Слова, уже разобраннаго, еще три, въ заголовкѣ которыхъ упомянуть Христолюбца. Это какъ будто бы псевдонимъ

¹⁾ Лейб. Сводн. лѣт. стр. 71, ср. Шахм. Разыск. 555.

²⁾ Вставка А, ср. также Б, хотя эта послѣдняя очевидно явилась лишь повтореніемъ первой.

³⁾ Срезневскій. Др. Пам. стр. 553; я исключилъ предшествующія слова и упоминаніе Трояна, потому что они могли быть вставлены и не у насъ, а среди славянъ—сосѣдей.

одного опредѣленнаго лица. Два произведенія съ упоминаемъ Христолюбца неизданы. Таковы: отрывокъ, непосредственно за „Словомъ Григорія Богослова“ о язычествѣ, вписанный въ Паисьевскомъ сборникѣ и начинающійся словами: „сидящю нѣкогда святому отцю со ученики своими и глаголеша о душѣ полезнѣи и се принесоша житие нѣкоего Христолюбца“¹⁾, и затѣмъ, указанное издавшимъ четвертое произведение Христолюбца Н. К. Никольскимъ, „разсужденіе о цѣломудріи“ въ рукописи Московскаго Архива Мин. Иностр. Дѣлъ (№ 478—589)²⁾. Но изданное Н. К. Никольскимъ „Слово нѣкоего Христолюбца и наказаніе отца духовнаго“ онъ старался хронологически приурочить. Эти доводы Н. К. Никольскаго и составляютъ первый рядъ находящихся въ нашемъ распоряженіи аргументовъ. Объ этомъ новомъ Словѣ Христолюбца уже было два раза упомянуто. Намъ помогло оно, если не совсѣмъ справиться, то, по крайней мѣрѣ, освятить трудности представляемыя самими первыми строками нашего Слова. Мы видѣли также, что и въ этомъ другомъ Словѣ Христолюбца находится вставка о язычествѣ и мы выдѣлили ее вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ такихъ же, разсѣянныхъ по различнымъ поученіямъ. Теперь намъ важно самое содержаніе этого другого Слова Христолюбца. Н. К. Никольскій справедливо замѣчаетъ, что характерную особенность издаваемого имъ памятника составляетъ возведеніе неразрывно связываемыхъ между собою „покоренія и послушанія“ въ высшую христіанскую добродѣтель. Дѣйствительно, мы читаемъ въ этомъ Словѣ: „христолюбець рече: Оче укажи ми, что есть страхъ божій? И рече отецъ: Аще ся покориши, и послушливъ будеши, отседе увѣси истину. И рече христолюбець: Покорюся и послушливъ буду, отче“³⁾. Н. К. Никольскій и видитъ тутъ данныя для хронологическаго приуроченія; „самое сообщество этихъ двухъ монашескихъ добродѣтелей,—пишетъ онъ—можетъ служить косвеннымъ подтвержденіемъ древности памятника, такъ какъ и въ другихъ наиболѣе раннихъ произведеніяхъ русской и славянской письменности покореніе и послушаніе обыкновенно оста-

¹⁾ Срезн. Свѣд. и зам. LVI стр. 299.

²⁾ Матеріалы по др. р. д. п. стр. 108.

³⁾ Тамъ же, стр. 109.

вались неразлучными¹⁾. Основываетъ свое мнѣніе Н. К. Никольскій на Пандектахъ Антіоха, на приписываемомъ Кириллу Философу разсужденія о послушливыхъ людяхъ и на притчѣ о заповѣди Господней²⁾. Но на ряду съ такими общими соображеніями приводятся и болѣе частныя. Сближается это Слово Христолюбца и съ „Предисловіемъ чистаго покаянія“ и что всего важнѣе, съ извѣстными словами преп. Нестора въ житіи свв. Бориса и Глѣба: „Видите ли, братіе, коль высоко покореніе, еже стяжаеши святая къ старѣйшему брату“. Рядомъ съ этимъ высшей похвалой братіи Печерской обители, какой она удостоена въ лѣтописномъ разсказѣ признаны тѣ же „покореніе и послушаніе“. О св. Θεодосіи сказано, что онъ училъ „имѣти въ собѣ любовь всѣмъ меньшимъ и въ старѣйшимъ покореніе и послушаніе“³⁾. Мнѣ остается только добавить, что можно указать нѣкоторую близость воззрѣній этого Слова Христолюбца съ нашимъ. Отецъ духовный, исходя изъ своего основного тезиса, противопоставляетъ любовь и покорность; Господь сказалъ, по его мнѣнію: „любите враги ваша, а не рече враги моя“⁴⁾. Отсюда онъ полагаетъ, что не надо быть снисходительнымъ къ тѣмъ, кто „престоупающе заповѣди его, творящии ся крестьяне, а маловѣрни соуще“. Не прямой ли это намекъ на нечестія двоевѣрцевъ? И не то же ли говорится и въ нашемъ „Словѣ Христолюбца“, когда тамъ предлагается съ роднымъ братомъ порвать, если онъ „творить волю бѣсовъ“?

Итакъ, Н. К. Никольскій даетъ намъ право считать Слова съ подписомъ: Христолюбецъ, восходящими къ серединѣ XI в. А что такое середина XI в., какъ не время, когда, по крайней мѣрѣ, продолжался Древній Сводъ? По хронологіи А. А. Шахматова мы, значить, подошли, либо къ 1039—1054, либо къ 1054—1095 гг.⁵⁾

Второй рядъ соображеній еще болѣе утвердить насъ, мнѣ кажется, въ томъ убѣжденіи, что мы имѣемъ передъ собою произведеніе середины XI и этимъ отдалить отъ конца этого

¹⁾ Тамъ же, стр. 106.

²⁾ Тамъ же, стр. 104—105.

³⁾ Тамъ же, стр. 106.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 110.

⁵⁾ Разыск. стр. 414—419.

столѣтія назадъ. Эти соображенія характера стилистическаго. Если вчитаться въ первоначальный текст „Слова нѣкоего Христолюбца“, то обнаружится, что это произведеніе чрезвычайно своеобразное. Оно не похоже по композиціи ни на одну изъ прочихъ проповѣдей. Нечего и говорить о тѣхъ, у которыхъ можетъ быть предположенъ греческій или славяно-византійскій источникъ. Въ сравненіи съ Словомъ Христолюбца они созданія первокласснаго витійства. Но даже „Слово о законѣ и благодати“, „Слово о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ и всѣ наши поученія позднѣйшаго компилятивнаго типа, все это представляется совершенствомъ и дѣломъ высокой ораторской выучки рядомъ съ „Словомъ нѣкоего Христолюбца“ въ его первой редакціи. Между тѣмъ есть нѣсколько поученій въ высшей степени схожихъ съ нимъ. Это — тѣ пять словъ, что ученая критика считаетъ дѣйствительно принадлежащими Θεодосію Печерскому¹⁾. И въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ и въ поученіяхъ Θεодосія Печерскаго то же самое уснащеніе цитатами изъ священнаго писанія, при чемъ онѣ нанизаны одна на другую, приводятся пространно и какъ бы не оставляютъ мѣста для собственныхъ разсужденій составителя проповѣди. Въ нашемъ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ цитаты составляютъ около 40% текста. Робко развивается мысль. Она какъ бы топчется на мѣстѣ. Чувствуются первые шаги церковнаго проповѣдничества. И такое опредѣленіе стилистическихъ особенностей Слова Христолюбца, дѣлающихъ его схожими съ поученіями Θεодосія Печерскаго, вовсе не результатъ только впечатлѣній. Утверждая, что тутъ одни и тѣ же приемы, одна и та же школа, я вовсе не отдаюсь критической оцѣнкѣ, неизбежно субъективной. Высказанное опредѣленіе можетъ быть объективировано. Инымъ поученіе это и не могло быть.

При чтеніи одной проповѣди Θεодосія Печерскаго „Слово о трѣпѣннн и любви“ меня поразило, какъ много взято изъ Евангелія отъ Маттея: пять цитатъ изъ девяти; остальные — двѣ изъ апостола, одна изъ псалмовъ и одна изъ пророка Іереміи. При этомъ главы Ев. отъ Маттея совершенно правильно слѣдуютъ другъ за другомъ: 20-ая, 25-ая, 26-ая,

¹⁾ Собраны и у Пон. Пам. I, стр. 33 и слѣд.

27-ая. Если предположить, что проповѣдникъ зналъ наизусть тѣ четыре мѣста изъ Апостола, псалмовъ и пророчествъ — а это вполне правдоподобно, — мы будемъ имѣть проповѣдь, сказанную съ Евангелиемъ отъ Маттея передъ глазами, проповѣдь — чтеніе священнаго писанія. Оттого такъ мало собственнаго. Центръ тяжести былъ въ томъ, что читалось, а не въ томъ, что говорилось. Тоже и въ другихъ поученіяхъ. Другое „Слово о трѣпѣннн и любви“ развивается отъ текста къ тексту Евангелія отъ Іоанна гл. 14-ая и 15-ая. Въ третьемъ поученіи, гдѣ приводятся тексты, они почти всѣ изъ Псалтыря. Словно переворачивалъ проповѣдникъ тяжелые пергаментные листы, и спрашиваешь себя, не читалъ ли онъ на самомъ дѣлѣ гораздо больше изъ Священныхъ книгъ, чѣмъ это вошло въ писанный текстъ поученія, уже какъ самостоятельнаго произведенія, уже какъ произведенія литературы, а не словесности. Въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“ тексты приводятся въ слѣдующемъ порядкѣ: восемь цитатъ взято изъ 1-го Коринѣ., при чемъ послѣдовательно тексты берутся изъ 5, 6, 10 и 11 гл. и только послѣдняя цитата возвращается къ главѣ 1-ой. Правда, раньше составитель приводитъ два текста изъ 2-го Коринѣ. гл. 6 и 4, а раньше онъ пользовался посланіемъ къ Римлянамъ; два раза взялъ также изъ пророка Исаи, одинъ разъ изъ Іереміи и еще три раза прибѣгнулъ къ Евангелію; но вѣдь это не мѣняетъ дѣла. Поученіе наше всетаки послѣдовательно, глава за главой, использовало 1-ое посл. Коринѣянамъ. Мнѣ кажется, нельзя сомнѣваться, что основнымъ приемомъ проповѣдника было именно чтеніе, послѣдовательное слѣдованіе по тексту. Мы не можемъ опредѣлить, что онъ зналъ наизусть или, что прибавлено при записи, намъ важнѣе слѣдъ, оставленный этимъ самымъ первоначальнымъ еще робкимъ приемомъ поученія отъ писанія. Словомъ, передъ нами проповѣдь начетчика, гораздо болѣе, чѣмъ церковнаго оратора.

Если наше поученіе, такимъ образомъ, по школѣ, къ которой оно принадлежитъ, сближается со Словами Θεодосія Печерскаго, изъ этого мнѣ не хотѣлось бы дѣлать вывода, что породившая его среда Печерская обитель. Нѣтъ. И мы сейчасъ увидимъ, почему. Но нельзя ли почерпнуть изъ этого стилистическаго наблюденія нѣкоторыя хронологическія ука-

занія. Не отнесется ли наше поученіе тогда къ третьей, а не къ четвертой четверти XI в., т.-е. не ко времени болѣе зрѣлому и развитому въ литературномъ отношеніи, наступившему послѣ кончины Θεодосія Печерскаго въ 1072 году, а къ болѣе раннему и первоначальному періоду, современному ему?

Это станетъ еще болѣе правдоподобнымъ послѣ опредѣленія того, для кого и гдѣ возникло наше Слово.

„Слово вѣское Христолюбца“ въ своей самой поздней редакціи НС имѣетъ въ виду совершенно опредѣленныхъ слушателей. Не вообще паству вѣрующихъ поучаетъ проповѣдь, а главнымъ образомъ „поповъ“. Въ ней говорится: „то се вамъ, попомъ, молвить Павелъ“. Сказано достаточно опредѣленно. И далѣе эта, самая послѣдняя редакція упомянула еще о томъ, что какіе то прочіе „невѣгласи“ не даютъ учить народъ тѣмъ, кто и захотѣлъ бы. Выраженіе: „а не вѣдающимъ свѣдѣнія недостойтъ попомъ быти и т. д.“ также указываетъ на обращеніе слова къ священству. Говорить нѣчто подобное священнику своимъ собственнымъ прихожанамъ было бы болѣе, чѣмъ странно. Однако, если таково назначеніе поученія въ его послѣдней редакціи, имѣла ли это въ виду первоначальная? Несомнѣнно. Я только оттого и началъ съ указанія этой особенности въ послѣдней редакціи, что передъ нами не только произведеніе проповѣднической литературы, имѣвшее въ виду особую паству, высшую, не просто мірянъ, а слушателей или читателей изъ духовенства, но что назначеніе нашего Слова освѣтилось традиціей и дальнѣйшія редакціи еще усиливаютъ тѣ мѣста, гдѣ это назначеніе сказывается. Въ самомъ дѣлѣ. Развѣ самый примѣръ Ильи пророка не рассчитанъ на то, чтобы произвести впечатлѣніе именно на священниковъ? Къ кому также, какъ не къ священникамъ относятся вся тирада о томъ, что даже не только ничего худого не дѣлая и не видя, что дѣлаютъ другіе, но лишь слыша о худыхъ поступкахъ, нельзя успокоиться, а надо поучать. „Будете же вы, книжици попове, подбници Павлу, великому учителю?“ — восклицаетъ Слово. Мало того. Наше поученіе категорически говоритъ: „того бо ради цете и ясте и дары емлете у нихъ“. У кого у нихъ? Конечно, у паствы. Значитъ, не къ паствѣ обращается поученіе, а къ тѣмъ, кто

живетъ на счетъ этой паствы, кого эта паства содержитъ для наставленія ея въ вѣрѣ. Да, все Слово надо было бы переписать, если привести всѣ заключающіяся въ немъ указанія на то, что оно имѣетъ въ виду слушателей или читателей-священниковъ.

Соображеніе о томъ, къ кому обращалось „Слово нѣкогого Христолюбца“ не только наводитъ на пониманіе той среды, изъ какой оно возникло, но, мнѣ кажется, прямо и настоятельно требуетъ одного вполне опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Только рядомъ натяжекъ можно избѣжать этого отвѣта. Искомая среда — каедральный Софійскій соборъ въ Кіевѣ. При немъ была бібліотека, какъ говоритъ проф. Голубинскій, „первая на Руси публичная бібліотека“ ¹⁾). При немъ былъ значительный штатъ клирошанъ ²⁾ и, наконецъ, что самое главное, туда на „сборную недѣлю“ съѣзжались приходскіе священники ³⁾). Никакого другого мѣста, гдѣ проповѣдникъ могъ бы съ каедрой обращаться къ слушателямъ-священникамъ, даже и вообразить себѣ нельзя для той отдаленной эпохи. Конечно, тутъ. А слушатели были, несомнѣнно, не только священники, а именно приходскіе священники. Можетъ быть было среди нихъ не мало и священниковъ безъ приходовъ и настоятелей частныхъ церквей, каковыхъ, по мнѣнію нашего историка церкви, завелось такъ много въ Кіевѣ ⁴⁾). Но, когда проповѣдникъ упрекаетъ священниковъ, что они ѣдятъ чей то хлѣбъ, что они приставлены наставлять, а этого не исполняютъ или исполняютъ нечестиво, неразборчиво въ средствахъ, это можетъ относиться именно къ болѣе или менѣе самостоятельнымъ приходскимъ священникамъ, а вовсе не къ частнымъ, подвластнымъ, поставленнымъ изъ холоповъ нарочитой чади, и не къ клирошанамъ, священникамъ въ той или иной степени не у дѣлъ. Особенно характерно это: „не примѣшайтесь къ нимъ“. Къ кому къ нимъ? Конечно — къ населенію, упорно не поддающемуся христіанскому ученію, но такому, что тутъ же рядомъ, съ кѣмъ приходится ежедневно имѣть дѣло. Гдѣ же такое положеніе вещей, какъ не въ приходсахъ, по селамъ

¹⁾ Голубинскій. Истор. русск. церкви I. 1 стр. 190.

²⁾ Тамъ же стр. 344—346, 376—377 и 382.

³⁾ Тамъ же стр. 482—483.

⁴⁾ Тамъ же стр. 471.

и вѣсямъ, на ближнихъ погостахъ? Дальнихъ, пожалуй, въ тѣ времена и не было или было весьма мало.

Если этотъ запрашивающійся выводъ о происхожденіи и непосредственномъ назначеніи „Слова нѣкоего Христолюбца“ справедливъ, то это произведеніе оказывается въ извѣстной степени каноническимъ. Его и надо такимъ признать. Нужды нѣтъ, что среди ссылокъ на Апостола встрѣчается здѣсь ссылка и на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“. До насъ дошла цѣлая проповѣдь построенная на немъ¹⁾. Это только лишнее свидѣтельство древности разбираемаго памятника. Въ этой мысли меня утверждаетъ и то обстоятельство, что другое произведеніе, озаглавленное имененъ Христолюбца, составляетъ такое же вопрошеніе, какъ „Вопросы Кирика“ или „Вопрошанье Ізяслава ігумена Федосья“. „Вопросники“ и отдѣльныя статьи изъ рѣшеній Вселенскихъ соборовъ, часто апокрифическія съ самыми немислимыми вставками *ad hoc*, по видимому, и составляли главную массу канонической литературы рядомъ съ первыми древнѣйшими кормчими.

Предположенное мною опредѣленіе основного характера „Слова Христолюбца“ въ свою очередь придаетъ большую точность его хронологическому приуроченію. Если въ серединѣ XI в., отъ времени перенесенія митрополіи изъ Переяславля въ Кіевъ и освященія св. Софіи въ 1037 году до смерти Ярослава въ 1054 г., литературная жизнь сосредоточивается тутъ, а именно послѣ смерти Ярослава, она какъ будто уходитъ изъ этого центра, и пріютомъ ея становится Кіево-Печерская обитель, то, имѣя передъ собою памятникъ, возникшій при св. Софіи, не будетъ ли естественно отнести его къ этимъ 1037 — 1054 гг.? Въ это время, отъ 1051 года, митрополитъ—русскій, Иларіонъ, имя котораго связано съ „Словомъ о законѣ и благодати“. Оттого ли, въ концѣ вѣка, и Лѣтопись продолжается въ Печерскомъ монастырѣ, житія свв. Бориса и Глѣба, св. Θεодосія Печерскаго пишутся тоже тамъ, а о литературной производительности св. Софіи мы ничего не узнаемъ, что вновь митрополитами становятся греки? Мы этого не знаемъ. Не рѣшаетъ вопроса о причинахъ переноса въ Печерскъ литературнаго центра и А. А. Шахматовъ, ко-

¹⁾ Пов. Нам. III, стр. 53.

торому онъ былъ особенно важенъ ¹⁾. Онъ только констатируетъ фактъ. Но очевидно что-то произошло; какая-то помѣха развитію литературной производительности Кіевской епископіи и митрополичьяго двора имѣла мѣста. Не принять ея въ расчетъ было бы, мнѣ кажется, не правильно.

Отнесемъ, значитъ, Слово Христолюбца къ срединѣ XI в. и будемъ считать его возникшимъ для поученія священниковъ, сходящихся въ Соборъ св. Софіи. Что на соборахъ имѣли мѣсто именно поученія священниковъ, на это есть указанія. Они позднія ²⁾, но тѣмъ болѣе умѣстными надо считать поученія священникамъ на сто лѣтъ раньше.

Эти предположенія относительно „Слова вѣкоего Христолюбца“, повидимому, могли бы повести къ схожимъ выводамъ и, что касается „Слова Григорія Богослова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ“. Вполнѣ естественно думать, что разъ епископія находила нужнымъ предостерегать сельское священство противъ двоевѣрія, тутъ же, въ центрѣ митрополичьяго управленія русской церковью, найдется книжникъ, который постарается уяснить, что же такое язычество и, не найдя для себя никакого другого источника, какъ одно изъ поученій Григорія Богослова, „изобрѣтетъ“ Слово „въ толцѣхъ“ въ назиданіе и къ свѣдѣнію приходскаго священства. На такихъ общихъ соображеніяхъ я бы и былъ весьма склоненъ остановиться и поставилъ бы точку, считая вопросъ о возникновеніи обоихъ нашихъ памятниковъ, на сколько это было можно и удалось лично мнѣ, поконченнымъ. Однако цѣлый рядъ соображеній вызываютъ кое-какія сближенія, которыя не выдвинуть вовсе и нарочно обойти молчаніемъ нельзя.

Возстановляя Древнѣйшій Лѣтописный Сводъ, А. А. Шахматовъ далъ намъ собственно не одно, а два большихъ литературныхъ произведенія XI в. Первое изъ нихъ, это — Древнѣйшій Сводъ въ тѣсномъ смыслѣ; онъ возникъ въ 1039 или 1040 г. Второе произведеніе составляетъ тотъ же Древнѣйшій Сводъ, но только продолженный до 1073 года и про-

¹⁾ Разыск. стр. 419; А. А. Шахматовъ впрочемъ видитъ тутъ скорѣе естественное развитіе литературныхъ интересовъ въ возникшей при митр. Илларионѣ обители.

²⁾ Голубинскій. Ист. русск. церкви I. стр. 483 прим.

редактированный въ Печерскомъ Монастырѣ преп. Низономъ ¹⁾; редактированіе же состояло какъ въ новыхъ фактахъ, находящихся въ продолженіи Древнѣйшаго Свода, такъ и въ вставкахъ въ основной части Лѣтописи. Если вчитаться въ эти два произведенія въ отдѣльности, строго памятуя, что появленіе второго отдѣляютъ отъ перваго болѣе четверти вѣка, не трудно замѣтить важное различіе между обѣими сводами въ основной точкѣ зрѣнія. Это сказалось главнымъ образомъ на отношеніи къ язычеству. Взглядъ на вещи Древнѣйшаго Свода, какъ такого, свѣтлый, оптимистическій, полный надежды, радующійся событіямъ развивающимся въ моментъ составленія. И отсюда о язычествѣ нечего и говорить; что было когда-то, то миновало; теперь основана Кіевская митрополія; самъ князь-христіолюбецъ печется о книгахъ и распространеніи христіанства, онъ доблестный сынъ Владиміра, этого втораго Константина. Оттого крещеніе Руси тутъ, въ Древнѣйшемъ Сводѣ, представлено въ самыхъ радужныхъ цвѣтахъ; изъ болгарской хроники взятъ разсказъ о томъ, какъ христіанскій проповѣдникъ убѣдилъ князя; стоило только произнести рѣчь такую, какъ „Слово о Законѣ и Благодати“ митрополита Иларіона и немедленно явилось рвеніе у Владиміра къ христіанству и именно византійскому ²⁾; онъ отвергъ нѣмцевъ, пришедшихъ отъ папы, болгарскихъ магометанъ и казарскихъ іудеевъ, и съ нимъ согласились сначала бояре, а послѣ и весь народъ. Болѣе скептическая такъ наз. Корсунская легенда явится позже ³⁾. Пока, походъ на Корсунъ Владиміръ долженъ совершить, уже будучи крещенъ, черезъ два года послѣ этого событія. Препод. Нивонъ сохраняетъ все это. Онъ не темнитъ яркихъ красокъ; но послѣ смерти Ярослава въ 1054 г. событія представлены уже мрачно; надежды не сбылись; нарушено крестное цѣлованіе Всеславу Ярославичу; потомъ за освобожденіе Всеслава изъ поруба слишкомъ круто наказываются кіевляне; на Русь приведены яхи, когда раздоры начались между Изяславомъ и Свято-

¹⁾ Шахм. Разыск., стр. 423—436.

²⁾ Тамъ же, 152—153; это свѣтлое настроеніе выразилось въ рѣчи Владиміра послѣ крещенія и слѣдующихъ послѣ того разсужденій, а затѣмъ и въ заключительной статьѣ 1037 г.

³⁾ Тамъ же, стр. 154 и предш. 134 и слѣд.

славомъ; наконецъ, и это показатель грядущихъ бѣдствій, украшенная, было, христіанской Русью степь посылаетъ новыхъ враговъ. Явились Половцы. При такихъ то обстоятельствахъ измѣнилось отношеніе къ древнему злу, къ кознямъ дьявола, къ язычеству. Это и надо было оговорить ¹⁾).

Лѣтописецъ готовитъ насъ ко всѣмъ этимъ бѣдствіямъ заранѣе. Разказавъ подъ 1065 годомъ, какъ былъ сначала посаженъ, а послѣ выгнанъ изъ Тмутаракани близкій ему человекъ, князь Глѣбъ Святославичъ, преп. Никононъ сообщаетъ о „звѣздѣ превеликой“, этомъ „знаменіи на западѣ“ и о страшномъ уродѣ ребенкѣ, выловленномъ неведомъ рыбаковъ, и еще о солнечномъ затмевіи. „Се же проявляше не на добро; по семь бо быша усобицы мѣногы и нашествіе поганыхъ на Русьскую землю“ ²⁾—говорится тутъ. Что всѣ эти бѣдствія „грѣхъ нашихъ ради“ можетъ ли тутъ быть сомнѣніе? Какіе же это грѣхи? Разумѣется нечестіе. Это впоследствии и объяснитъ вставленное непосредственно послѣ сообщенія о побѣдѣ Половцевъ на Лѣтѣ „Слово о казняхъ божіихъ“. Покажѣмъ, потому что Слово это появится по соображеніямъ А. А. Шахматова лишь въ Начальномъ Сводѣ, идетъ повѣствованіе о возстаніи волхвовъ въ Суздальской землѣ, о новгородскомъ волхвѣ при Глѣбѣ, о появленіи волхва въ Кіевѣ и небольшое разсужденіе о волхвахъ, о которомъ я уже имѣлъ случай упомянуть ³⁾. Значитъ не умерло еще язычество. Оно даетъ себя знать. Тутъ и причина мрачнаго взгляда на вещи новой редакціи. Прочтя эти извѣстія о жизни язычества, конечно, приходится смотрѣть не такъ радужно на крещеніе Руси и на просвѣтительную дѣятельность Владиміра и Ярослава.

Мы имѣемъ собственно три различныхъ эпизода, вѣроятно, одного и тогоже долгаго возставанія волхвовъ, не сразу, а въ нѣсколько пріемовъ, подавляемаго князьями, сначала самимъ Ярославомъ, послѣ Глѣбомъ Святославичемъ и наконецъ бояриномъ и данщикомъ Глѣбова отца Святослава, Янемъ, сы-

¹⁾ Тамъ же, стр. 421; о событіяхъ, которыя я разумѣю, см. стр. 608 и слѣд.; наиболѣе характерно опять окончаніе, та статья, что начинается словами: „Въздвиге дияволъ котору въ братни сеп Ярославичехъ“.

²⁾ Тамъ же, стр. 598.

³⁾ Далѣе до стр. 604.

номъ Вышатинымъ. Все это тянулось долго. Ярославъ имѣлъ дѣло съ волхвами давнымъ давно, еще въ 1024 году ¹⁾. Глѣбъ Святославичъ убилъ волхва, поднявшаго противъ него весь Новгородъ когда-нибудь между 1066 — 1069 годами; съ 1066 года сидѣлъ онъ тутъ, а въ 1079 году былъ изгнанъ Новгородцами и убитъ Чюдью ²⁾. Но въ 1069 году объ укро-

¹⁾ Обнаруживъ, что рассказъ о походѣ Ярослава въ Суздальскую землю—вставка, А. А. Шахматовъ отвесъ ее къ Новгородской первоначальной лѣтописи, очевидно, потому, что это касается новгородскихъ дѣлъ (Раз., стр. 179 и 219, текстъ стр. 621). Однако на стр. 455 (прим.) онъ отмѣчаетъ большое сходство этой статьи со статьями о другихъ столкновенияхъ съ волхвами, отнесенными насчетъ вставокъ преп. Никона. Обстоятельство—важное, но А. А. Шахматовъ допускаетъ, что это сходство могло быть и „случайнымъ“. Исходя изъ этой мысли, онъ предполагаетъ, что сходство, свачала случайное, было усилено въ Начальномъ Сводѣ, куда вошло извѣстие о столкновеніи Ярослава съ волхвами изъ Новгородской лѣтописи. Это усиленіе могло быть достигнуто, напр., прибавкой въ рѣчи Яны волхвамъ словъ: „и не вѣсть ничтоже, токмо единъ Богъ вѣсть“. Они и исключаются изъ текста Древнѣйшаго Свода редакціи Никона (стр. 600 прим.). Не проще ли было однако допустить, что данная вставка вся цѣликомъ принадлежитъ Никону, автору остальныхъ схожихъ вставокъ и вообще всего, касающагося волхвовъ? Препятствій этому вѣтъ. Вставка начинается какъ многія, приписанныя Никону: „В се же лѣто“. Авторство Никона тѣмъ болѣе вѣроятно, что непосредственно дальше въ статьѣ, тѣсно связанной съ тѣмъ же временемъ и тѣми же событіями Никонъ, по миѣнью А. А. Шахматова, вводитъ двѣ вставки. Онѣ говорятъ о Лиственской битвѣ. Пока Ярославъ ходилъ на волхвовъ въ Суздальскую землю, его братъ, Мстиславъ, изъ Тмутараканя, черезъ Кіевъ, перебрался въ Черниговъ и занялъ его. Нѣсколько новыхъ подробностей въ эти обстоятельства внесъ именно Никонъ, потому что онъ зналъ хорошо Тмутараканскія дѣла и часто о нихъ вписывалъ въ лѣтопись. Въ Тмутаракани онъ основалъ монастырь и нѣсколько разъ туда отправлялся, чтобы жить по долгу (стр. 425). О борьбѣ же съ волхвами тоже могъ знать именно Никонъ лучше всякаго другого. Ему долженъ былъ рассказать о томъ, что еще Ярославъ ходилъ на волхвовъ, его хороший знакомецъ, Янъ сынъ Вышатиинъ (стр. 442—444). Объ этомъ, разумѣется, вспоминали на сѣверѣ, гдѣ самъ Янъ избилъ волхвовъ, о чемъ такъ подробно рассказалъ Никонъ. Прибавлю еще, что сообщаетъ же Никонъ объ укрощеніи волхва Глѣбомъ Святославичемъ, также близкимъ ему человѣкомъ (стр. 423, 435 и 438—439), и этого извѣстія Новгородской лѣтописи А. А. Шахматовъ отнюдь не приписываетъ. Такимъ образомъ всего, правдоподобнѣе допустить, что все, что сказано въ Лѣтописи о волхвахъ и ихъ возстаніяхъ, принадлежитъ перу или вѣрнѣе трости преп. Никона.

²⁾ Ср. извѣстія подъ этими годами; у Шахм. Раз. они отнесены къ древнѣйшему Новгородскому своду (стр. 628—629).

щеніи имъ волхва уже занесено въ Лѣтопись ¹⁾. Когда встрѣтился съ волхвами на Бѣлоозерѣ Янъ Вышатинъ, мы не знаемъ. Можно думать, что раньше князя Глѣба, потому что извѣстіе о его походѣ записано раньше ²⁾. Значить, можно считать, что цѣлыхъ полвѣка, почти непрерывно, по всему сѣверу, отъ Новгорода до Ростова, въ Суздальской землѣ, на Бѣлоозерѣ, на Волгѣ и по Шекснѣ, иногда даже въ самомъ Новгородѣ, забирали власть волхвы, и народъ шелъ за ними. Случалось это во времена голодовокъ. Мы видѣли, что это обстоятельство было извѣстно митроп. Иларіону, автору „Слова о законѣ и благодати“, потому что онъ молился не посылать бѣдствій, дабы не усумнились нетвердые вѣрою ³⁾. Если бы не измѣнилось общее настроеніе, подъ которымъ составлялась лѣтопись, узнали ли бы мы объ этихъ дѣлахъ? Сомнѣваюсь. Но именно съ этими событіями надо соединить развитіе проповѣдничества противъ язычества и двоевѣрія. Именно они, эти событія, показывали, насколько язычество еще живо, насколько оно все еще угроза. Умолчаніе становилось недостаточнымъ. Надо было дѣйствовать. Надо было еще постараться уяснить самимъ себѣ, что такое язычество. Знали ли его христіанскіе книжники? Огвѣтомъ на это будетъ разсмотрѣніе того, что они сообщали. Мы увидимъ нѣсколько дальше, что знали довольно мало.

Такъ, мнѣ кажется, должно быть объяснено развитіе литературы проповѣдей о древнемъ язычествѣ и, прежде всего, „изобрѣтеніе“ этого маленькаго и, конечно, такого несовершеннаго изслѣдованія о немъ, какое представляетъ собою

¹⁾ А. А. Шахматовъ предполагаетъ, что преп. Никонъ принялся за обработку Древн. Свода въ 1669 году (стр. 440—441); такъ какъ даты Никонъ не указалъ, то можно утверждать лишь то, что это случилось раньше начала его труда.

²⁾ Янъ уморъ 90 лѣтъ въ 1016 году (Лейб. Св. Лѣт., стр. 211 и Шахм. Раз., стр. 443); Никонъ пишетъ: „бывши единою скудости въ Суздальской землѣ“, очевидно онъ считалъ, что это произошло когда-то, а не именно въ то время, въ какое онъ заноситъ рассказъ въ Лѣтопись. А такъ какъ [онъ поставленъ до рассказа о волхвѣ и Глѣбѣ, то можно думать, что дѣло имѣло мѣсто раньше. Когда? Можетъ быть и очень давно. Въ годъ смерти Ярослава, Яню было 38 лѣтъ. Онъ уже тогда могъ быть данъщикомъ Святослава.

³⁾ См. выше, стр. 131.

„Слово о томъ, како первое погани суще кланялися идоломъ“, зтотъ первый трудъ по миеологiи у русскихъ. Язычество не исчезло, оно живо; при Ярославѣ происходятъ вспышки его приверженцевъ, и князья подавляютъ ихъ силою. Послѣ смерти Ярослава, повидимому, еще сильнѣе разгораются эти волненiя народа, руководимыя волхвами. Было ли это, потому что „скудость“ усиливалась, или потому, что между князьями идутъ раздоры и слабѣетъ правительственная власть?—мы этого не знаемъ. Но общественное мнѣнiе, поскольку оно представлено лѣтописью, заговорило объ этихъ явленiяхъ лишь послѣ смерти Ярослава. Значитъ какъ будто въ это время должно было „изобрѣтать“ Слово о язычествѣ. Это, однако, весьма неопредѣленно.

Насъ нѣсколько пододвинетъ къ рѣшенiю вопроса разсмотрѣнiе тѣхъ совпаденiй, къ которымъ я и велъ. Всѣ три представителя, которые сталкиваются съ волхвами по лѣтописному разсказу: Ярославъ, Глѣбъ Святославичъ, Янь Вышатищъ, провозносятъ схожiя рѣчи и потомъ умерщвляютъ волхвовъ. На эти рѣчи нельзя не обратить вниманiя. Онѣ, конечно, совпадаютъ по своимъ основнымъ мыслямъ и съ заключенiями самого лѣтописца. Приведу эти рѣчи цѣликомъ, такъ какъ онѣ не длинны.

Рѣчь Ярослава:

„Богъ наводитъ по грѣхомъ на вуюждо землю глодьмъ или морьмъ, ли ведрьмъ, ли иного казнию, а чловѣкъ не вѣсть ничьтоже; Христось Богъ единъ вѣсть на небеси“¹⁾.

Рѣчь Глѣба Святославича:

„то вѣси ли, чьто утро хочеть быти и чьто ли до вечера?“ Онъ же (волхвъ) рече: «провѣдѣ вься». И рече Глѣбъ: «то вѣси ли, чьто ти хочеть быти дньсь?» Онъ же рече: «чюдеса велика сътворю». Глѣбъ же вынъмъ топоръ, растя и паде мьртвъ“²⁾.

¹⁾ Шахм. Раз., стр. 621.

²⁾ Тамъ же, стр. 604.

Рѣчь Яня:

„Сътворилъ бо есть Богъ чловѣка отъ земля, съставль ю костыми и жилами, и отъ крѣве; нѣсть въ немъ ничьтоже и не вѣсть ниьтоже, нъ тькъмо единъ Богъ вѣсть“.

Послѣ этого онъ тоже собирается убить волхвовъ и совершенно такъ же, какъ и Глѣбъ Святославичъ, уличаетъ волхвовъ, что они передъ смертью не знаютъ, что съ ними будетъ ¹⁾.

Замѣчаніе самаго лѣтописца (оно уже было приведено по другому поводу):

„Богъ единъ съвѣсть помышления чловѣчьская, бѣси же не съвѣдаютъ ничьтоже; суть бо немощни и худи възоромъ“ ²⁾.

Можно ли сомнѣваться, что все это написано однимъ и тѣмъ же лицомъ, и высказываются взгляды глубоко продуманные, отнюдь не случайные, а опирающіеся на какую-то твердо укоренившуюся въ сознаніи теорію? Откуда же взяты всѣ эти мысли? Нѣтъ ли въ древней русской письменности произведеній, которыя выражали бы именно вотъ эти взгляды?

А. А. Шахматовъ въ рѣчи Ярослава призналъ отраженіе „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ ³⁾. Какъ раньше, когда пришлось вѣдаться съ этимъ знаменитымъ поученіемъ, такъ и теперь привлеку еще „Бесѣду Григорія Θεолога о побитии градомъ“, а рядомъ съ нею и поученіе того же отца церкви, именно то самое, которое послужило прототипомъ для „Слова о томъ, како погании кланялися идоломъ“.

Особенно важно въ этомъ отношеніи то мѣсто проповѣди Григорія Богослова, гдѣ говорится о тайнѣ. Мы видѣли, что именно ею, этимъ смиреніемъ чловѣка передъ непостижимой премудростью Творца разрѣшилось сомнѣніе о томъ, почему тварь, созданная на работу чловѣку, возстаетъ на него

¹⁾ Тамъ же, стр. 600—601, ср. прим. 1-ое.

²⁾ Тамъ же, стр. 602.

³⁾ Тамъ же стр. 168—169 и 675—676.

и становится казною для человека ¹⁾). Въ приведенныхъ отрывкахъ упорно повторяетъ лѣтописецъ, что не знаетъ человека. Это главный его аргументъ противъ волхвовъ, о которыхъ говорятъ, какъ о прорицателяхъ и очевидцахъ, своими особенными странными приемами—на нихъ не буду здѣсь останавливаться—заставляющихъ тварь вновь подчиниться человеку. Знаніе это, конечно, отъ діавола, и оттого это лишь кажущееся знаніе. Не въ силахъ отрицать сверхъестественное и даже самъ поддающийся чарамъ предсказаній волхвовъ, какъ это видно изъ статьи о появленіи волхва въ Кіевѣ ²⁾, лѣтописецъ всю силу убѣжденія полагаетъ въ томъ, что все это отъ діавола, а самъ діаволъ вовсе не такъ силенъ и страшенъ. Отношеніе къ колдовству, вѣдству и волхвованію, ко всякаго рода чудесамъ—классическое. Его будетъ много вѣка придерживаться церковь у насъ и на западѣ, пока не явится возможность простаго и полнаго отрицанія всѣхъ подобныхъ сверхъестественныхъ явленій. Но то, что особенно явно сближаетъ эти мнѣнія преп. Никонона съ поученіями Григорія Богослова, это одно совсѣмъ частное замѣчаніе о волхвахъ. При изслѣдованіи зависимости взглядовъ и мнѣній частное вѣдъ всегда и бываетъ лучшимъ показателемъ. Мы видѣли, что преп. Никонъ утверждаетъ, будто волхвы о себѣ ничего не могутъ сказать, ошибаются, не предвидятъ. Эта-то мысль и находится въ прототипѣ „Слова о томъ, како первое погани кланялися идоломъ“, т.-е. въ „Словѣ Григорія Богослова на Благовѣщеніе“. Тамъ сказано о халдейскихъ астрологахъ: *μηδὲ εἰαυτοῦς ὅτι ποτε εἰσίν, ἢ ἔσονται γυνῶναι δουρατέου* ³⁾. Я привелъ это мѣсто въ подлинникѣ, потому что въ напечатанномъ проф. Будиловичемъ древне-славянскомъ переводѣ по рув. XI в.—тутъ пропущено отрицаніе: „иже... сами себѣ слите когда суть или будутъ могутъ вѣдѣти“ ⁴⁾.

Итакъ въ Печерской обители знали и запомнили наставленія Григорія Богослова, знали и запомнили и его поуче-

¹⁾ См. выше, стр. 121.

²⁾ Предсказаніе волхва явившемуся въ Кіевѣ въ сущности сбывается Ср. стр. 598 и 608 текста А. А. Шахматова.

³⁾ Тихонр. *Лит.* IV, отд. III, стр. 104.

⁴⁾ Будиловичъ. XIII, см. Гр. Бог. стр. 3, Л 4, x и прим. 5-ое.

ніе на Благовѣщеніе. Указанія на это нельзя было обойти. Историко-литературныхъ извѣстій всегда такъ мало, когда дѣло идетъ о столь древнихъ временахъ. Ихъ надо подбирать, какъ крупинки золота. Въ данномъ случаѣ приведенное соображеніе даетъ право поставить вопросъ: не тамъ ли, въ Печерской обители, гдѣ внимательно читывались въ тексты поученій Григорія Богослова пришла мысль на основаніи ихъ составить трактатъ по мѣологіи? Возникновеніе его отнесется тогда на нѣсколько лѣтъ позже уже къ 60-ымъ годамъ XI столѣтія.

Впрочемъ не русскимъ принадлежалъ вѣрнѣе всего починъ въ использованіи проповѣди Григорія Богослова для цѣлей борьбы со славянскимъ язычествомъ. Проф. Тихонравовъ указалъ на любопытную замѣтку, найденную имъ въ сербскомъ требникѣ и помоканонѣ, находящемся въ Сборникѣ Московской Синодальной Библіотеки 1423 года (№ 307). Тутъ говорится: „Сказаніе о скверныхъ бозѣхъ еллинскихъ, сугже имена тѣхъ въ прьвомъ словѣ Григорія Богослова, на Богоявленіе, емоуже начало: пакы Исусъ мой, пакы таинство“¹⁾. А къ этому слову Григорія Богослова и составлено толкованіе Никиты Ираклійскаго. Его нашелъ Тихонравовъ въ той рукописи, изъ которой онъ приводитъ отрывки древняго славянскаго перевода Слова (той же библіотеки № 954). Эти толкованія тутъ сокращены и вписано именно относящееся до того самаго мѣста, какое использовано и нашимъ Словомъ „въ толцѣхъ“. Нельзя не пожалѣть, что эти толкованія остались неизданными. Они не заинтересовали Тихонравова, такъ какъ по его словамъ въ нихъ нѣтъ ничего, что поясняло бы издавныя имъ поученія²⁾. Итаетъ, и у другихъ славянъ проповѣдь Григорія Богослова уже была использована. Она, повидимому, считалась какъ бы классическимъ руководствомъ для поученій новообращенныхъ, не отстававшихъ отъ своихъ прежнихъ давнихъ привычекъ вѣры, культа и обряда. Всего правдоподобнѣе, мнѣ кажется, предположить, что замѣтка сербскаго требника непосредственно византійскаго происхожденія. Именно греку должно было казаться, что Григорій Богословъ сказалъ все, что

¹⁾ Тих. *Лѣт.* IV, ст. 3-ій, стр. 85.

²⁾ Тамъ же.

можно сказать о язычествѣ и выставилъ все его нечестіе съ такой силой и съ такимъ знаніемъ. Оттого, когда пришлось византійскимъ книжникамъ вновь столкнуться съ фактами язычества — и черезъ сколько вѣковъ! — на этотъ разъ язычества славянскаго, на что было указать славянамъ-христіанамъ, какъ не на это поученіе?

Оно, значить, уже пришло на Русь какъ руководство, и оставалось только воспользоваться имъ. Поскольку подходило оно для этой пѣли, мы это достаточно могли взвѣсить и оцѣнить.

Экскурсъ.

Составъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“.

Предложенное въ этой главѣ приуроченіе „Слова пѣлаго Христолюбца“ станетъ еще болѣе правдоподобнымъ, если будутъ признаны справедливыми слѣдующія соображенія о составѣ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“. Тѣ же соображенія заключаютъ въ себѣ и новое подтвержденіе произведенной въ этой работѣ критики текста Слова Христолюбца.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ извѣстно въ трехъ версіяхъ: 1-ая находится въ Златоструѣ XII в. и нап. Срезневскимъ съ дополненіями по списку 1474 г. (Свѣд. и Зам. XXIV, стр. 36 и слѣд.), 2-ая — та, что вписана въ Лѣтопись и 3-ья — въ Торжественникѣ Румянц. Музея № 435 л. 340—344, изданная пр. Макаріемъ (*Ученый Зап. 2-го Отд. Ак. Наукъ* [1856] II, 2 стр 193 и слѣд.). Послѣдняя названа поученіемъ бл. Θεодосія, игумена Печерскаго, и вызвала по этому особый интересъ. Это поученіе Θεодосію Печерскому однако не принадлежитъ, и версія Торжественника наиболѣе молодая ¹⁾. Равнымъ образомъ трудно сомнѣваться и въ томъ, что лѣтописная версія моложе находящейся въ Златоструѣ ²⁾. Значить, общій источникъ 2-ой и

¹⁾ В. А. Чаговецъ. Преп. Θεодосій Печерскій, его жизнь и сочиненія. Кіевъ 1901. (Изъ *Университетскихъ Извѣстій*), стр. 100—101.

²⁾ Тамъ же и ср. стр. 102—103.

3-ей версії составляет первая. Выше я и упоминалъ только о первой версії. Но какъ относиться къ ней? Надо ли считать это поученіе оригинальнымъ русскимъ произведеніемъ или нѣтъ? Если же это произведеніе русское, то въ какой мѣрѣ оно оригинально? Послѣдній вопросъ и подведетъ насъ къ темѣ этого небольшого экскурса. Выше я сопоставлялъ „Слово о казняхъ Божіихъ“ со „Словомъ Григорія Богослова о избіеніи градомъ“, но при этомъ отклонилъ отъ себя задачу установить взаимныя отношенія этихъ двухъ поученій ¹⁾. Мнѣ казалось, что это было бы отступленіемъ въ сторону. Теперь надо произвести это кропотливое изслѣдованіе, потому что, походи, можно будетъ установить и взаимныя отношенія „Слова о казняхъ Божіихъ“ со „Словомъ Христолюбца“. А отсюда и получатся интересующія насъ хронологическія данныя.

Подробно изслѣдовавшій „Слово о казняхъ Божіихъ“ В. А. Чаговецъ уже раньше меня указалъ на зависимость этого поученія отъ названной проповѣди Григорія Богослова ²⁾. Приведа отсюда двѣ, казавшіяся ему особенно убѣдительными выписки, В. А. Чаговецъ пишетъ: „Несомнѣнно, что авторъ поученія „о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“, вошедшаго въ составъ Симеоновскаго (?) Златоструя, былъ знакомъ съ этимъ сочиненіемъ Григорія Богослова, которое, такимъ образомъ, было однимъ изъ его источниковъ. Это положеніе еще болѣе доказываетъ греческое происхожденіе Слова—мнѣніе высказанное И. Срезневскимъ въ формѣ догадки“. Я постараюсь обосновать зависимость „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ отъ „Слова объ избіеніи градомъ“ нѣсколько иначе, и тогда окажется, что едва ли можетъ быть и тѣнь сомнѣнія въ томъ, что „Слово и ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ произведеніе русское.

В. А. Чаговецъ опредѣлилъ восемь цитатъ изъ Слова Божія, встрѣчающихся въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“, Эти цитаты слѣдующія: Іоиль 2, 12; Ис. 48, 4; Амосъ, 4, 7—8; то же 4, 9; то же 4, 10; Малахія 3, 5—7, 10—14; Кн. Притч. 1, 28—29; Іоиль 2, 23—25 ³⁾, Но г. Чаговецъ не замѣтилъ, что первыя три цитаты встрѣчаются и у

¹⁾ См. выше стр. 96.

²⁾ В. А. Чаговецъ, I. с. стр. 122.

³⁾ Тамъ же, стр. 107—109.

Григорія Богослова въ проповѣди о градобитіи. Приведу en regard соответственныя мѣста изъ древне-славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова и изъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“. Приведу тутъ же и самыя тексты по переводу св. Синода.

Слово Гр. Бог. Слово о ведрѣ и
объ изб. града. казняхъ Божіихъ.

Св. Писаніе.

Плачеться бла- Глаголетъ бо самъ „Но и нынѣ говоритъ
женѣи Иоиль, пророкъмъ къ намъ: еще Господь: обрати-
истыльбнѣи зем- „обратитесь къ мнѣ тесь ко Мнѣ всеѣмъ
ли. всеѣмъ сердцьмъ ва- сердцемъ своимъ въ по-
стѣ плачѣ и рыданіи“.

Буд. XIII Сл. шимъ, постымъ и
стр. 231, л. плачымъ и въплымъ“.

Іоиль 2, 12.

307, β. Срезн. Свѣд. изам.

(Подлинныхъ XXII, стр. 36—37.
словъ пр. нѣтъ).

Разоумѣю яко Богъ пророкъмъ намъ „Я зналъ, что ты упо-
жестокъ еси, и глаголетъ: „розоу- ренъ, и что въ шеѣ
жила желѣзна мѣхъ, рече, яко же твоей жилы желѣзныя,
вья твоя; си рече- стокъ еси, и шия же- и лобъ твой—мѣднѣй“.

Ис. 48, 4.

Тамъ же, стр. Тамъ же, стр. 37.
235 л. 312, α.

Ноудръжахъ отъ Того ради оудръжахъ „И удержалъ отъ васъ
васъ дъждь; дѣль отъ васъ дъждь дѣль дождь за три мѣсяца
единъ одъждень же единъ отъждихъ до жатвы; проливалъ
бысть; и дѣль и другааго не отъ- дождь на одинъ городъ,
егоже не одъ- ждихъ и исыше а на другой городъ не
ждихъ, исыше. Тамъ же, ниже. проливалъ дождя; одинъ
участокъ напоаемъ былъ
дождемъ, а другой не
окропленный дождемъ,
засыхалъ“.

Тамъ же, не-
много выше.

Амосъ 4, 7.

Поразихъ вы ик-
теремъ, и раждъ-
жениемъ, и ос-
лаблениемъ, и
ничто же боле
бысть. Извѣноу-
бещадьствовахъ
вы оружнимъ, и
питакоже обра-
титесь къ мнѣ—
глаголетъ Гос-
подь.

Тамъ же, стр.
236 л. 313, β.

Поразихъ вы зноимъ
и различными язъ-
ми, то и тако не обра-
титесь къ мнѣ...
сего ради винограды
ваша и смокъви ваша
и нивы и доубравы
и истрохъ, глаголетъ
Господь, а зълость
вашихъ немогохъ ис-
търти. Посълахъ на
вы различныя болѣз-
ни и смърти тяжъ-
кы и на скотѣхъ
казнь свою показахъ,
то и тако не обрати-
теся...

Тамъ же, стр.
37—38.

Я поражалъ васъ ржою
и блеклостью хлѣба;
множество садовъ ва-
шихъ и виноградниковъ
вашихъ, и смоковницъ
вашихъ и маслинъ ва-
шихъ пожирала гусе-
ница—и при всемъ томъ
вы не обратились ко
Мнѣ, говоритъ Господь.
Я на васъ
моровую язву, подобную
Египетской, убивалъ ме-
чемъ юношей вашихъ,
отводя коней въ плѣнь,
такъ что смрадъ отъ
стоновъ вашихъ подни-
мался въ поздравши,—
и при всемъ томъ вы
не обратились ко Мнѣ,
говоритъ Господь.

Амосъ 4, 9—10.

Далѣе въ „Словѣ о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ слѣдуетъ однако длинная цитата изъ Малахія, которой пѣтъ въ „Словѣ Григорія Богослова“, и можно было бы считать, что всѣ сдѣланныя сближенія случайны, если бы еще дальше не нашлось того наибольшаго совпаденія между обоими словами, на которое было уже указано.

Сл. Григ. Бог. о градо-
битіи.

Сихъ бо ради приходитъ
гнѣвъ божи на сыны противъ-
ныя; сихъ ради, ли затва-
рляется небо, ли зълъ отъ-
врзается, ... (овогда ведро
творя, овогда сланою оуби-

Слово о ведрѣ и казняхъ
Божіихъ.

Да того затваряется небо, ово
ли зълъ отврзается, градъмъ
въ дѣжда мѣсто поуцаая, ово
ли сланою плоды оузнабляя и
землю ведръмъ томя нашихъ
ради зълость.

вал, овогда градъ въ дъжда мѣсто поуцая, нынѣшнюю нашу казнь).

Буд. XIII сл. Гр. Б. стр. 243—244.

Срезн. Свѣд. и зам. XXII, стр. 40.

Овъ пожьре неводу своему имъшю мѣного... (Овъ трѣбоу створи на студеньци, дъжда искы отъ него).

Тамъ же, стр. 243.

Рекосте створимъ зълая да придутъ на ны добрая: пожьрѣмъ студеньцемъ и рѣкамъ и сѣтъмъ, да оулучимъ прошенія своя.

Тамъ же, стр. 37.

Г. Чаговецъ приводитъ два другихъ отрывка, схожихъ въ обоихъ поученіяхъ. Но первое, какъ это показали самъ Г. Чаговецъ цитата изъ прор. Амоса 4, 7, (Л. 312, α Буд. стр. 235), а другое еще дальнѣйшіе отрывки изъ приведеннаго мною мѣста. (Л. 321 α—323 α Буд. стр. 242—243).

Остановимся, покажетъ, на сдѣланныхъ только-что сопоставленіяхъ и постараемся вдуматься въ то, какіе отсюда слѣдуютъ выводы для работы надъ составомъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“.

Зависимость отъ Слова Григорія Богослова по случаю избіенія градомъ не подлежитъ сомнѣнію. В. А. Чаговецъ, первый высказавшій это предположеніе, совершенно правъ. Но онъ однако не правъ, когда вслѣдъ за Срезневскимъ думаетъ о греческомъ происхожденіи Слова о казняхъ Божіихъ. Нѣтъ, это поученіе русское. Авторъ его имѣлъ передъ глазами не подлинникъ проповѣди Григорія Богослова, а его славянскій переводъ и именно тотъ, что въ числѣ другихъ переволныхъ проповѣдей Григорія Богослова изданъ проф. Будиловичемъ по рук. XI в. Заключаю это изъ того, что вся тирада, начинающаяся со словъ: „овогда ведро твора“, стоящая въ скобкахъ, — славянская, вѣрнѣе даже русская вставка ¹⁾, а она использована въ Словѣ о казняхъ Божіихъ. Тоже самое и замѣчаніе о требохъ у источниковъ ²⁾. Это первый выводъ. Второй касается самой

¹⁾ Буд. XIII пр. Гр. Бог. стр. 243, прим. 5-ое къ третьему столбцу.

²⁾ Тамъ же, прим. 5-ое ко второму столбцу.

фактуры Слова. Оно не вполне подходит под типъ тѣхъ поученій, какія названы выше компилятивными ¹⁾. Тутъ другое. Да, авторъ этого Слова компилировалъ. Но развѣ не видно изъ сопоставленія библейскихъ цитатъ въ обѣихъ Словахъ, что русскій авторъ не просто взялъ ихъ у своего протографа? Это особенно ясно изъ цитаты Іоила. Григорій Богословъ лишь упомянулъ его, сослался на него; подлинныхъ словъ Іоила онъ не привелъ. Что же дѣлаетъ русскій авторъ? Онъ обращается къ самой Библии, находитъ подходящее мѣсто у Іоила и приводитъ его. Онъ, значитъ, составлялъ свое поученіе, пользуясь проповѣдью Григорія Богослова; она служила ему образцомъ; но работаетъ онъ самостоятельно и съ книжками въ рукахъ. Онъ цитируетъ не по памяти, какъ авторы проповѣдей, охарактеризованныхъ мною, какъ нѣчто вродѣ „спѣвовъ“, извѣстныхъ намъ изъ исторіи развитія произведеній устной словесности.

Мало этого. Авторъ „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ уже совершенно самостоятельно, безъ указанія на него въ проповѣди Григорія Богослова, вводитъ длинное разсужденіе основанное на прор. Малахіи. Это обстоятельство требуетъ оговорки. Оно опредѣляетъ совершенно особую черту разбираемаго Слова. Авторъ его руководствовался не одной проповѣдью Григорія Богослова. Всѣ тѣ двѣ страницы (по изданію Срезневскаго), которыя начинаются съ цитаты изъ Малахіи до того мѣста, гдѣ авторъ привелъ почти подстрочно выдержку изъ самаго текста проповѣди Григорія Богослова, составлена подъ влияніемъ какого-то другого произведенія проповѣднической литературы. Какого, я не буду стараться опредѣлить. Оно схоже съ тѣми поученіями, что бичуютъ воскресныя народныя забавы и игры и зовутъ вмѣсто нихъ идти на молитву въ храмы Божіи. Намъ важнѣе всего самый фактъ отступленія отъ основнаго прототипа. Прототипъ у этой проповѣди не одинъ. Ихъ было нѣсколько. Въ этомъ отношеніи „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ и должно быть признано произведеніемъ компилятивнымъ.

Слѣдя далѣе за текстомъ Слова и стараясь угадать, какія еще поученія имѣлъ передъ глазами авторъ, когда составлялъ

¹⁾ См. выше стр. 88, 90 и 96—97.

свое знаменитое произведеііе, мы и наталкиваемся на Слово нѣкоего Христолюбца, два раза использованное и процитированное.

Слово нѣкоего Христолюбца.

Сеже оученіе намъ вписася на конецъ вѣка, да не во лжю будемъ рекли, крѣпящася: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангель его, і всего студа его, да обѣщаномъся Христови. Да аще ся обѣщаномъ Христови, то чему ему не служим, но бѣсомъ служим і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своимъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ внидетъ во царствіе мое, рекъ ми: Господи, Господи, но твори волю отца моего“ (Матѳ. 7, 21).

Привожу по возстановленной мною 1-ой редакціи.
См. Тенсты.

Настоящее изслѣдованіе обнаружило, такимъ образомъ, относительно состава „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ слѣдующее: Во-1-хъ это произведеніе русское, но не вполне оригинальное, а, по самому замыслу своему, компилятивное. Его авторъ прежде всего использовалъ славянскій переводъ Слова Григорія Богослова по случаю избіенія градомъ, взявъ оттуда сначала сноски на Священное Писаніе, при чемъ эти сноски дополнилъ, а послѣ привелъ и одинъ доподлинный отрывокъ Григорія Богослова, тоже пересказывающій текстъ Священнаго Писанія. Во-2-хъ между текстами почерпнутыми изъ этого Слова Григорія Богослова авторъ разбираемаго нами поученія использовалъ еще какую-то проповѣдь, говорившую о праздничныхъ народныхъ забавахъ и призывавшую ходить по воскресеньямъ въ церковь. Въ-3-хъ нашъ авторъ воспользо-

Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ.

Не всякъ бо, рече, глаголяй мнѣ: Господи, Господи внидетъ въ царство небесное, нѣ творяй волю отца моего. Се же есть воля отца небеснаго чистота, въздержаніе отъ всего, пощеніе, милостыни, покаяніе.

Срезп. Свѣд. и зам.
XXII, стр. 41.

Якоже ся обѣщаномъ на святѣмъ крещеніи, рекоуще: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ слоужбъ его, и всѣхъ злобъ его, яже выше слынасте, и обѣщаномъся Единому Богу и т. д.

Тамъ же, стр. 42.

вался и Словомъ Нѣкоего Христолюбца. Если я правъ, предположивъ, что именно у Григорія Богослова нашъ авторъ заимствовалъ ссылки на Юиля, Псайю и Амоса, нѣтъ основаній сомнѣваться въ томъ, что ссылки на Апостола явились подъ вліяніемъ знакомства со Словомъ нѣкоего Христолюбца, и отсюда же взята и фраза напоминающая крещенымъ, что они обѣщались служить Богу и отреклись отъ Сатаны. Итакъ, „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ обнаруживаетъ знакомство со Словомъ нѣкоего Христолюбца, совершенно такъ же, какъ и указанныя выше ¹⁾ „Слово св. Іоанна Златоустаго о играхъ и о плясаніи“, „Слово св. отецъ, како жити христіаномъ“ и Поученіе Луки-Іоанна. При этомъ ясно, что извѣстно было автору „Слова о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ Слово Христолюбца въ его первой редакціи. Это оказывается цѣннымъ подтвержденіемъ моей работы надъ текстомъ. Последнее вытекаетъ изъ того, что никакія замѣчанія Слова Христолюбца о язычествѣ и двоевѣрїи въ „Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ не вошли.

„Слово о ведрѣ и казняхъ Божіихъ“ уже существовало, когда возникаль Начальный Кіевскій Сводъ. Можетъ быть это поученіе было составлено и раньше ²⁾. Особенно если мы примемъ въ соображеніе, что въ лѣтопись оно вписано въ уже измѣненномъ видѣ, примѣненное не къ „скудости“, а къ другому бѣдствію: нашествію иноплеменниковъ, составленіе этой проповѣди можно отнести назадъ на нѣсколько лѣтъ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что использованное ею ¹⁾ Слово нѣкоего Христолюбца ²⁾ отнюдь не моложе середины XI в. Предложенное въ предшествующей главѣ приуроченіе подтверждается, такимъ образомъ, еще однимъ совершенно объективнымъ аргументомъ.

¹⁾ Стр. 91 и 103—104.

²⁾ Шахм. Раз. стр. 168, § 114⁵. На стр. 675 въ прим., въ стр. 520 строк. 17 и слѣд. А. А. Шахматовъ высказываетъ предположеніе, что Слово это было извѣстно уже въ 1050 году.

VII. ✓

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Въ своемъ первоначальномъ видѣ „Слово нѣкоего Христолюбца“ преслѣдуетъ только одно: пирищества и сопряженныя съ ними игры, цѣсни и забавы. Таковъ нашъ памятникъ при своемъ возникновеніи въ срединѣ XI в. Ни о чемъ другомъ не говорилось въ немъ ни слова. Все остальное называється уже сверхъ этого, причемъ настолько заглушаетъ первоначальный замыселъ, что только вчитываясь очень внимательно, можно его доискаться. Однако, вставка В вносила прежде всего свѣдѣнія о схожемъ: о кутьѣ и трапезѣ роду и рожаницамъ, а затѣмъ, въ вставкѣ в, запутываясь въ этомъ противоположеніи „законнаго обѣда“ и „незаконной трапезы, мѣнимой роду и роженицамъ“, компиляторы опять-таки развивали дальше то же самое. Они какъ бы говорили, что лучше ужъ прямо пировать съ язычниками и по-язычески, чѣмъ предавать своему нечестію какое-то христіанское обличье и примѣшивать къ нему „чистыя молитвы“. Въ данномъ мѣстѣ первоначальный замыселъ, значить, развивается безъ перерыва и дальше. Въ „Словѣ Григорія Богослова како погани суще языци кланялися идоломъ“, гдѣ послѣдовательность вставокъ видна яснѣе, и оказалось, что самыя первыя касались именно

рожаничной трапезы, т.-е. прежде всего внесено было опять-таки извѣстіе о нѣкотораго рода пиршествѣ. Ни о чемъ такъ часто не упоминають и другія поученія, какъ о разнаго рода идоложертвенныхъ моленіяхъ. Только объ играхъ и забавахъ, пѣсняхъ, гудцахъ, скаморохахъ, гусяхъ, позорищахъ, кощункахъ еллипскихъ и басняхъ жидовскихъ, пляскахъ и томъ под. говорятъ наши памятники еще чаще. Но вѣдь все это тѣсно сопряжено съ пиромъ, особенно, когда пиръ брачный. Красной нитью проходить, стало быть, одинъ мотивъ: борьба противъ пировъ и игрищъ. Вотъ, на чемъ съ самаго начала сосредоточилось вниманіе христіанскихъ просвѣтителей.

Это обстоятельство заставляетъ при изслѣдованіи древнѣйшихъ редакцій памятниковъ, поставленныхъ въ центрѣ настоящей работы, отвлечься отъ вопроса о составѣ древнерусскихъ языческихъ вѣрованій, но оно даетъ за то возможность продумать одну изъ самыхъ важныхъ задачъ исторіи литературы: взаимныя отношенія христіанства и поэзіи. Таково и будетъ содержаніе слѣдующихъ главъ.

Что церковь прежде всего преслѣдуетъ пиры, пѣсни и игрища, это бросается въ глаза и при самомъ первомъ и бѣгломъ знакомствѣ съ литературой нашихъ древнихъ поученій. Поэтому оно никогда и не замалчивалось. Пьянство, пѣсни и игры бѣсовскія, всевозможныя пиршества: тризны, брачныя пиры, праздничный разгулъ, скоморошество, а отсюда вся цѣликомъ народная поэзія всегда и церковью, и фольклористами, и историками литературы признавались послѣднимъ приютомъ язычества, послѣднимъ напоминаніемъ о немъ и его послѣднимъ пережиткомъ. Считается, что христіанская аскетическая мораль не терпѣла и не можетъ терпѣть всего этого. Ревнителю древней народной поэзіи оттого нѣсколько исподлобья посматривають на христіанство, не мнясь съ его ригоризмомъ, не пожалѣвшимъ „человѣческую слишкомъ человѣческую“, а, можетъ быть, и нечестивую, но такую заманчивую своей пестротой, красоту поэзіи. Широко распространено также мнѣніе, что именно восточная церковь была въ этомъ отношеніи особенно сурова. Считается, что она тутъ послѣдовательнѣе западной, что наши средніе вѣва оттого и не дали намъ почти никакой художественной литературы, кромѣ этого чуда изъ чудесъ, единственной блеснув-

шей звѣзды: „Слова о полку Игоревѣ“. Отсюда все средне-вѣковье, у насъ тѣмъ болѣе, но и на западѣ, кажется суровымъ, и сумрачнымъ, напряженно раздумывающимъ только о будущей жизни и требующимъ въ настоящей отреченія отъ міра и презрѣнія плоти. Такъ смотрять даже многіе изъ тѣхъ, кому однако знакома поэзія трубадуровъ, труверовъ и миннезингеровъ, тамъ, на западѣ, даже суди по тому, что дошло до насъ, такая богатая, яркая, жизнерадостная, воспѣвающая славныя боевыя схватки, прекрасныхъ дамъ, пиры, пляски и забавы подъ свѣжей веселой зеленью, словомъ поэзія, сама назвавшая себя: „любовь, радость и молодость“ (amors, joi e joven).

При свѣтѣ такихъ именно взглядовъ прежде всего разсматривается лѣтописный рассказъ о пирахъ Владиміра ¹⁾, этого „ласковаго князя“, въ сѣняхъ или въ терему котораго до сыти пила и ѣла его дружина, потому что „Руси веселіе пити“, засѣдая совѣмъ такъ, какъ рыцари Артура вокругъ заколдованнаго Круглаго Стола. Пирь Владиміра и стали точкой отправленія, мѣстомъ встрѣчъ и мѣстомъ подвиговъ нашихъ „славныхъ и могучихъ богатырей“. Думается потому Владиміръ и канонизованъ довольно поздно, что ужь очень онъ былъ ласковъ на своихъ пирахъ ²⁾, ласковъ и къ женамъ, многоженъ удивительный, которому даже его христіанскіе панегиристы приписываютъ двѣнадцать женъ ³⁾. Первое, что сдѣлалъ Владиміръ крестясь, по словамъ одного изъ этихъ панегиристовъ, это и былъ разрывъ со всѣми женами, и съ Рогнѣдой ⁴⁾, и съ грекиней и чехиной и т. д. Съ этого времени у него была лишь одна жена Анна. Это извѣстіе объ измѣненіи образа жизни Владиміра вполнѣ подходит въ общепринятой теоріи о христіанскомъ ригоризмѣ и подтверждаетъ его. Однако жены женами, а пиры пирами. Крестясь, Владиміръ долженъ былъ перестать быть многоженомъ. И уже, конечно, не могъ онъ иначе вступить въ бракъ съ византійской царевной. Но вѣдь пиры Владиміра вносятся

¹⁾ Обыкн. подъ 996 годомъ; Лейб. Своди. Лѣт., стр. 98—99; Древн. Сл. у Шахм. Раз., стр. 568—569.

²⁾ Голубинскій. Ист. р. д. I, 1, стр. 185.

³⁾ Шахм. Корс. Лѣт. (С. Лам. II, стр. 1148; Раз., стр. 136).

⁴⁾ Тамъ же, стр. 1151.

въ Лѣтопись, какъ особенность христіанскаго, а не языческаго періода его жизни. Пирами, описывается, что онъ отпраздновалъ посвященіе Десятинной Церкви ¹⁾. Такъ говорилъ внесенный въ Лѣтопись рассказъ о походѣ на Корсунь ²⁾. Необходимо ли тогда одно связано съ другимъ, т.-е. женолюбіе и принципъ „Руси есть веселіе пити“? Дѣйствительно ли пированіе должно было прекратиться по принятію христіанства вмѣстѣ съ гаремной жизнью въ Берестовѣ? Вотъ сомнѣніа историко-культурнаго характера, тѣсно связанныя съ пониманіемъ истиннаго смысла всѣхъ этихъ нападокъ нашихъ поученій на пиры и трапезы съ „моленнымъ брашномъ“ и сопряженныя съ ними „игры и пѣсни бѣсовскія“.

Я уже приводилъ по другомъ поводу, но въ связи съ тѣмъ же наставленіемъ „Слова Христолюбца“ это выраженіе: „святин отци не въсбраниша намъ того еже пити и ясти и в законѣ и в подобно время ³⁾. Тутъ, конечно, не просто трузмъ, вовсе не разрѣшеніе вообще принимать пищу. Дѣло идетъ именно о пиршествѣ. Наши проповѣди довольно часто бичуютъ пьянство и изображаютъ всѣ его послѣдствія въ самыхъ мрачныхъ краскахъ ⁴⁾. Онѣ представляютъ дьявола восклицаящимъ: „николиже тако веселюся и радуюся о жертвѣ поганыхъ чловѣкъ, яко же о пьянствѣ христіаныхъ“ ⁵⁾. Но прямого требованія воздержанія отъ крѣпкихъ напитковъ и вообще анти-алкоголизма въ нашихъ проповѣдяхъ нѣтъ. Дѣйствіе алкоголя само по себѣ вовсе не считается сквернымъ. „Слово о педѣли Іакова брата Господня“ высказывается въ этомъ отношеніи совершенно ясно: „Рече бо пророкъ: хлѣбъ сердце чловѣку укротитъ, а вино возвеселитъ. А ми же егда пиемъ, то не въ веселие, супротивъ закону Божею творимъ: питие на веселие дано, а не на піанство“ ⁶⁾. Противоположеніе веселья пьянству указываетъ не на ригоризмъ, требующій аскетизма, а лишь на упорядоченіе пир-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 98.

²⁾ Шахм. Корс. Лог. Сб. Лам. II, стр. 1147.

³⁾ См. выше стр. 45—46.

⁴⁾ Таково особенно поученіе о пьянствѣ какъ у Срезневскаго Свѣд. и зам. т. III, стр. 321 и слѣд.

⁵⁾ Пон. Пам. III, стр. 103.

⁶⁾ Тамъ же стр. 69.

шественнаго веселья. „Слово святыхъ отецъ о пьянствѣ“ говорить: „Питие убо умнымъ на веселие есть, а несмысленнымъ, иже уиваются часто, во пьянство“ ¹⁾. Мораль не далекая отъ пословицы: пей, да дѣло разумѣй. Въ этомъ же направленіи существовали и болѣе подробныя наставленія: не надо пить больше трехъ чашъ ²⁾, не надо пить до обѣда ³⁾. Такъ учатъ даже каноническіе памятники не только миряны, но и священниковъ. Поэтому терминъ: упорядоченіе и будетъ самымъ точнымъ. Подъ него подойдетъ и увѣщаніе священниковъ не ходить на пиры не зваными ⁴⁾.

Иначе и не могло быть. Чтобы понять это, стоитъ лишь вдуматься въ экономическія условія того времени. Мы вѣдь имѣемъ дѣло съ обществомъ, живущимъ самодовлѣющимъ хозяйствомъ. Имущій отличается отъ неимущаго прежде всего количествомъ запасовъ различныхъ продуктовъ потребления. То же самое въ деревнѣ и въ городѣ. Въ городѣ живутъ владѣльцы вѣсей и сель. Кто поить и кормить, не только угощаетъ: этия самымъ богатый и благотворить. Благотворительное значеніе пира выразилось ясно въ одномъ изъ отвѣтовъ митроп. Іоанна II. Онъ говоритъ о пирахъ въ монастыряхъ устраиваемыхъ мирянами. Извѣстіе странное. Казалось бы, какимъ образомъ могли пиры имѣть мѣсто въ обителяхъ? А между тѣмъ митрополитъ и ихъ не бичуетъ какъ вопиющее нечестіе. Нисколько. Приведу все это любопытное мѣсто:

Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзываютъ мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣваетъ, кто лучей створить пирь, си ревность не о Бозѣ, но отъ лукаваго бывасть ревность си и [де]сною лестью приходящия и образъ милости и духовное оутѣшенъе привидящимъ [и] творящимъ пагубу. Подобаеть сихъ всею силою възбраняти епископомъ, наоучаючи яко пьянству

¹⁾ Тамъ же стр. 102.

²⁾ Годубинскій. Ист. русск. ц. I², 1, стр. 815—816 и указанное выше слово сообщ. Срезневскимъ Свѣд. и зам. III стр. 321 прим.

³⁾ Пам. др. р. к. пр. I, 273 и 279, стр. 920.

⁴⁾ Тамъ же I, 104 и Срезн. Свѣд. и Зам. ч. II, LVII стр. 309.

злу царства Божия лишаться; яко пьянство иного зла послѣдуетъ ¹⁾.

Далѣе и развивается эта послѣдняя мысль. Но вѣдь запретъ опять не самыхъ пировъ, а ихъ безудержности, ихъ обилія, истекающаго изъ желанія выказать щедрость. Эта черта въ ея хорошемъ, а не плохомъ смыслѣ, не какъ похвальба, а скорѣе какъ неразумное усердіе, выставляется въ самомъ концѣ этого отвѣта; иначе трудно понять слѣдующія слова:

и мнѣть, что добро творить нищелюбья, иже ко мнихомъ любви, [и] не примати мзды. ²⁾.

Пирь, такимъ образомъ, одновременно и милостыня. Древній пирь всегда былъ болѣе или менѣе для званыхъ и не званыхъ, и никогда, ни въ коемъ случаѣ, какъ въ наши времена, не для избранныхъ. Широко должно быть извѣстно, что идетъ пирь и что заготовлено столько, что хватитъ про всѣхъ. Только при этомъ условіи прихода на пирь незваныхъ, какъ установленнаго обычая, и имѣетъ смыслъ запретъ священникамъ являться безъ зова.

Но пирь одновременно и жертва. Трудно прослѣдить въ какой мѣрѣ и всегда ли, но нельзя сомнѣваться въ томъ, что почти каждое „моленіе“, каждая жертва, каждое sprawленіе того или другого праздника или просто обряда — все это было сопряжено съ пиршествомъ. Для насъ особенно важно вникнуть въ это застарѣлое чувство, по которому принесеніе обильной жертвы и самая возможность совершать великое моленіе составляютъ главную надежду и центральную религіозную заботу человѣка. Это чувство не исчезло; оно лишь претворилось. Обиліе праздничнаго стола — показатель довольства, источникъ радости, предметъ гордости и въ нынѣшнее время. Праздничный разгулъ, въ которомъ часто обвиняютъ крестьянъ и который кажется безумнымъ, исходить изъ этого древняго бытового пиршества, когда не жа-

¹⁾ Пам. др. р. к. пр. I, 16 § 29.

²⁾ Тамъ же.

лѣли запасовъ, потому что и дѣвать ихъ было, строго говоря, некуда, и потому что именно къ этому времени и для этой цѣли и скоплялись запасы всякаго съѣдобнаго добра, варились пиво, готовилась обильная пища для себя, и ввидѣ моленія, и для всякаго, кто захочетъ прійти, для званныхъ и незванныхъ, особенно же для людей веселья, позднѣе для скомороховъ.

Наши памятники упоминаютъ о двухъ такихъ моленіяхъ — пиршествахъ. Одно изъ нихъ моленіе въ бани навѣдѣтъ, сохранившееся и до сихъ поръ почти въ такомъ же точно видѣ. Всего подробнѣе объ этомъ рассказано въ компилятивномъ „Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“. Топятъ бани, думая, что придутъ мыться предки и потому снѣить пепель, по состоянію котораго судятъ о томъ, явились ли предки или пѣтъ. Тутъ же ставятъ мясо, яйца, масло и послѣ все это сами ѣдятъ. Другое подобное моленіе это тѣ трапезы роду и рожаницамъ, что особенно беспокоили проповѣдниковъ и стали предметомъ двоевѣрія.

Фольклористовъ и мисологовъ родъ и рожаницы интересовали всего болѣе въ связи съ вопросомъ о томъ, правъ ли былъ Прокосій, отрицавшій у нашихъ предковъ самое существованіе представленія о судьбѣ. А. Н. Веселовскій сопоставилъ рядъ сказокъ, иллюстрирующихъ вѣрованія въ уготованную и разъ на всегда предрѣшенную человѣку судьбу или долю съ представленіемъ о случаѣ, встрѣчѣ, при чемъ оставилъ открытымъ вопросъ о томъ, что преобладало въ славянскомъ міросозерданіи: оба вѣрованья борются между собою ¹⁾. Недавно проф. Сонни, напротивъ, старался показать, что всѣ сказки о Долѣ античнаго происхожденія ²⁾. Проф. Владиміровъ высказалъ предположеніе, что родъ не что иное какъ

¹⁾ „Судина и Среча принадлежатъ во всякомъ случаѣ двумъ исключавшимъ другъ друга міросозерданіямъ, разнообразно помирившимся въ славянскомъ представленіи судьбы. И не въ одномъ славянскомъ: *sofs* и *forts*, *rofsa* и *tofsy* точно также отличаются содержаніемъ иден“. Разыск. въ области духовнаго стиха XIII. Судьба-Доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ *Сборникъ Отд. русск. яз. и сл. Академіи Наукъ* Спб. 1890 т. 46 стр. 172 — 261.

²⁾ Горс и Доля въ народной сказкѣ. *Университетскія Извѣстія* № 10 Кіевъ 1906 г.; ср. еще Поливка. Новыя данныя для исторіи рожаницъ. *Этнограф. Обзорніе* 189.

современный домовой, судя по пугашью дѣтей родомъ, упомянутому въ „Словѣ Данила Заточника“¹⁾. Такъ обстоитъ дѣло въ ученой литературѣ. Намъ покаместъ важно не то. Всего существеннѣе самая обрядовая трапеза. „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“ называетъ эти требы „великими“. Очевидно имъ предавало население большое значеніе и самый размѣръ жертвы могъ подходить подъ такое опредѣленіе. Тоже Слово называетъ рожаничную трапезу „второю“. Значить, отдѣльно отъ обычной ставилась еще одна, жертвенная ставилась сначала, вѣроятно, такъ же напоказъ, какъ трапеза навьямъ въ банѣ, а послѣ съѣдалась въ молитвенномъ настроеніи. Изъ чего состояло приношеніе, сообщаетъ одна изъ разсѣянныхъ по сборникамъ каноническихъ статей. Она называетъ крупичные хлѣбы, сыры и черпала добровоннаго вина²⁾. Другая такая же статья говоритъ, что „крають хлѣбъ“, и кромѣ сыра упоминаетъ еще медь³⁾. Тѣ же яства перечислены и въ „Вопросахъ Кирика“⁴⁾. Что эти трапезы были сопряжены и съ питьемъ, на это указываетъ выраженіе „черпала добровоннаго вина“. Еще опредѣленнѣе свидѣтельство „Вопросовъ Кирика“, гдѣ сказано „горе пьющимъ рожаницѣ“.

Все это вызываетъ представленіе о рожаничной трапезѣ, какъ объ особомъ обрядовомъ пиршествѣ, а о самихъ нихъ, какъ о тѣхъ феяхъ, являющихся при рожденіи младенцевъ, о которыхъ мы всѣ знаемъ съ дѣтства по сказкамъ аббата Перо и ихъ очень популярнымъ передѣлкамъ. Рожаницы, конечно, не свойственны древнему религіозному сознанію, только словяно-русскому. Всѣ индо-европейскіе народы молились и заклинали, справляли требы и вѣрили своей первобытной вѣрой не только схоже, но и почти одинаково, а элементы ихъ вѣрованій, культовъ и обрядовыхъ дѣйствъ роднять ихъ со всѣмъ человѣчествомъ. Это обстоятельство заставляетъ изслѣдователей древнихъ религій расплываться по широкому раздолью сопоставленій и сближеній. Отсюда шаткость построеній. Но оттого менѣе всего достигаетъ истин

¹⁾ Пол. Пам. III стр. 319.

²⁾ Тихонр. Лит. III, отд. III стр. 86.

³⁾ Срезн. Свѣд. и Зам. т. II, I.VII стр. 314.

⁴⁾ П. др. р. к. пр. I, 31 § 30.

наго пониманія древняго религіознаго уклада тотъ, кто хочетъ искать съ самаго начала, прежде всего національнаго. Особенности сказывались, конечно, лишь въ подробностяхъ. Но и то? Поэтому и не вдавался въ сложный вопросъ о значеніи и смыслѣ культа рода и рожаницъ, объ отношеніи ихъ къ понятіямъ фатума и судьбы, о томъ, насколько правъ былъ Прокопій, сказавшій, что славяне не знали фатума и, наконецъ, какъ надо понимать вѣру въ судьбу и долю, какія она должна была претерпѣть измѣненія на пути своего развитія у простого народа и у волхвовъ, носителей сокровенной мудрости, у болѣе развитыхъ простыхъ людей и на самой высшей ступени осмысленія у философовъ древности,—оставивъ все это въ сторонѣ, приведу все же одну аналогію изъ міра не русскаго и даже не славянскаго. Миѣ кажется она существенной особенно потому, что она взята не изъ нестройной неустойчивости сказочныхъ образовъ, а изъ быта и обряда. Наши рожаничныя трапезы прежде всего напоминаютъ „ставяныя приборовъ“ феямъ, извѣстное изъ фольклора Запада. Оно засвидѣтельствовано и даже воспроизведено въ пьесѣ трувера Адама де-ла Галь: *le jeu d'Adam* ¹⁾. Произведеніе это XIII в. Феи являются вслѣдъ за ихъ вѣстникомъ *Herlequin*, и публика должна была видѣть, какъ усядутся онѣ за столъ и слышать ихъ прорицанія объ самомъ авторѣ пьесы. Чтобы можно было такъ подшутить, надо было, конечно, чтобы вѣра въ фей-рожаницъ уже исчезла. Но о нихъ помнятъ еще долго; вѣра эта исчезла далеко не безслѣдно. Она едвали не дожила до времени Перо т.-е. до XVII в. Въ процессѣ Іоанны д'Аркъ упоминается тоже о трапезахъ феямъ-рожаницамъ въ той мѣстности Лотарингіи, откуда была родомъ Орлеанская дѣва ²⁾.

Итакъ роженицы—прежде всего моленіе, объектъ жертвы и жертвеннаго пира. Онѣ окутывали мысль и чувство, укоренены были въ привычкахъ, освящены созданіями воображенія и имѣли значеніе въ самомъ главномъ и основномъ—въ хозяйствѣ. Если мы вдумаемся теперь въ положеніе при-

¹⁾ См. мою статью „Литературная исторія Арраса въ XIII вѣкѣ“ *Ж. Мин. Нар. пр.* 1900. Февраль стр. 284.

²⁾ *Anatole France Vie de Jeanne d'Arc Paris 1908 г. II pp. 12—13.*

ходскаго духовенства, то станеть совершенно ясно, во-первыхъ, почему тутъ была наиболѣе подходящая почва для двоевѣрія, а во-вторыхъ, почему центральное духовное управленіе должно было съ особой заботливостью отнестись къ прекращенію именно вотъ этого моленія народнаго.

Намъ трудно себѣ представить приходъ безъ земли и священника, вовсе не ведущаго никакого хозяйства. Однако „церковная земля“ явленіе весьма недавнее. Оно не восходитъ дальше Екатерины ¹⁾. Въ XVI в. къ нѣкоторымъ церквямъ была приписана земля, а къ нѣкоторымъ нѣтъ ²⁾. Чѣмъ же жилъ священникъ? Онъ стало-быть зависѣлъ исключительно отъ такъ наз. „славъ“ т.-е. сборовъ съ прихожанъ натурой, какъ это дѣлается до сихъ поръ, и отъ отправленія требъ ³⁾. Но ни сборы, ни требы не могли быть правильны въ первые вѣка христіанства. Ни то ни другое не могло имѣть характера обязательности. Населеніе надо было еще пріохотить къ молебнамъ, крестинамъ, христіанскому браку и христіанскому погребенію. Въ другой связи мы сейчасъ увидимъ, что все это было весьма мало распространено. Оттого не плата за потребу, какъ плата за грудъ, должна была выдвинуться на первое мѣсто, а приношеніе, какъ приношеніе жертвенное. Различіе между тѣмъ и другимъ, т.-е. приношеніемъ—платой и приношеніемъ—жертвой, громадное. Въ первомъ случаѣ происходитъ простой переходъ цѣнностей изъ однихъ рукъ въ другіе. Священникъ за оказываемыя имъ услуги становится обладателемъ извѣстныхъ цѣнностей и, какихъ, безразлично. Онъ принимаетъ натурой, но нѣтъ препятствія къ тому, чтобы ему было заплачено деньгами. Во второмъ случаѣ вся тяжесть, все значеніе въ самихъ продуктахъ приносимыхъ и отчуждаемыхъ по религіознымъ побужденіямъ, и священникъ только пользуется ими, какъ представитель культа. Въ первомъ отношеніи мірянину нужна треба т.-е. крестины, похороны, вѣнчаніе, молебенъ, а плата за это, пожалуй, даже тягостна, какъ въ силу матеріальныхъ, такъ и религіозныхъ причинъ. Во второмъ случаѣ хочется

¹⁾ Голубинскій. Ист. русск. ц. I², 1 стр. 542 прим.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же стр. 536—538.

принести. Вѣками въ это отчужденіе продуктовъ привыкли вкладывать надежду; главное религіозное отправленіе было именно въ этомъ. Тутъ священнику надо было не требовать, просить, можетъ быть, вымогать, тутъ нужно было совершенно другое и очень опасное для чистоты вѣры: обставлять выгодный священнику по существу пріемъ продуктовъ такъ, чтобы приносящій чувствовалъ удовлетвореніе, чтобы это успокаивало его и отвѣчало потребностямъ его темной вѣры. Такъ подошли мы вплотную къ возникновенію тѣхъ именно проявленій двоевѣрія, какія бичуетъ „Слово Христолюбца“.

Съ самаго момента распространенія христіанства на Русь устанавливается два приношенія этого послѣдняго типа; это кануны отъ греческаго *κῆρυς* = корзина ¹⁾ и кутья. Кутья имѣла, вѣроятно, болѣе широкое значеніе чѣмъ теперь, но какое, мнѣ дознаться не удалось. Канунъ приносился на канунѣ т.-е. подь праздникъ. И то, и другое доставлялось охотно; заключаю это изъ того, что центральное церковное управленіе сдерживаетъ рвеніе, запрещаетъ его слишкомъ большое обиліе. Въ довольно позднемъ памятникѣ въ „Сказаніи Изосимы о отреченныхъ книгахъ“ XV в. ²⁾ находится такое любопытное мѣсто: „носятъ масленую ядь и молочную и яицы съ просѣирами въ церковь, или съ кутьею, а то все вмѣстѣ попове покажаютъ и свѣщаютъ: таковая дѣйствуя попъ, да извержется сана своего: развѣе достойно кутію чисту и канунъ вносити въ церковь и свѣцети, и то во алтарь не посити, а брашно на потребу нищимъ, а не свѣцати съ кутьею“. Тутъ ясно связываются и приходятъ въ столкновеніе два взгляда на вещи. Приносившій хотѣлъ освященія. Для этого онъ и несъ. Это ему всего важнѣе, какъ и теперь освященіе пасхальнаго розговена для многихъ важнѣе самаго присутствія на заутрени. Священникъ шелъ на встрѣчу, и вотъ кутья, очевидно въ угоду прихожанамъ, вносится въ алтарь. Самое раннее запрещеніе этого торжественнаго освященія кутьи мнѣ встрѣтилось въ Определеніяхъ Владимірскаго Собора, названныхъ „Правило Кирилла митрополита“ ³⁾.

¹⁾ Тамъ же стр. 535.

²⁾ П. др. р. к. пр. I, 794. Памятникъ поздній, самаго конца XV, но нѣвѣстіе очевидно касается глубокой древности.

³⁾ Тамъ же, 99—100.

Въ пунктѣ 1-омъ сказано: „Ничто же да не внесено боудеть въ Божии алтарь, ни коутья, ни ино что отиноудъ“. Тоже повторено и въ „Епископскомъ поученіи новопоставленному священнику“¹⁾: „въ алтарь не носи коутьѣ, ни пива“. Въ „Словѣ Христолюбца“ сказано только „а лишє коутья“, и эти слова принадлежать къ самымъ первымъ вставкамъ. Надо ли заключать отсюда, что въ XI в. кутья считалась вообще не допустимой? Это остается не яснымъ. Но во всякомъ случаѣ можно признать канунъ и кутью первыми, и возникшими, и оставшимися лишь наполовину запрещенными обрядами церковнаго двоевѣрія.

Что касается кануна, то можно пойти и дальше. Канунъ, названіе превратившееся въ календарное обозначеніе, можетъ быть въ такомъ распространенномъ смыслѣ и зашедшее на Русь, сталъ праздникомъ и празднествомъ, не только предметомъ и срокомъ приношеній, но и пиршествомъ, а отсюда и временемъ игрищъ. Этотъ послѣдній характеръ кануна засвидѣтельствованъ 8-ымъ пунктомъ „Правила Кирилла митрополита“:

Все слышахомъ і въ субботу вечеръ собираются вкупъ мужи и жены, и играютъ и пляшуть бестудно, и скверну дѣють въ ночь святаго въскресенія, яко Дионусовъ праздникъ празднують нечестивіи елини вкупъ мужи и жены, яко и кони вискають и ржутъ, и искверну дѣють. И вниѣ да останутся того²⁾.

Суббота вечеромъ, это вѣдь несомнѣнно канунъ. Что канунъ значить и праздникъ со всѣми его обычными радостями: обильной пищей и питьемъ, можно заключить изъ апокрифической легенды о св. Николаѣ, сохранившейся въ древней письменности, гдѣ бражникъ встрѣтивъ у воротъ рая Николая Угодника, исполняющаго тутъ обязанности ап. Петра, оправдывается, что самъ святитель велѣлъ кануны справлять т.-е. бражничать³⁾. Никола Угодникъ оттого упомянутъ въ подоб-

¹⁾ Тамъ же, 105.

²⁾ Тамъ же 100.

³⁾ См. мою работу о „Никола Угодникъ и Св. Николай“ *Зап. Неофил.* Общ. при Спб. Универс. 1892, стр. 55.

номъ разсказѣ, что въ его честь— „братчины никольщины“, общественныя пиршества, воспѣтыя въ былинахъ о Василии Буслаевѣ. И братчина связана съ канунами. Братчинами долго назывались деревенскіе праздники т.-е. теперь уже праздники въ честь того святого, которому, посвящена деревенская часовня ¹⁾, а когда-то, несомнѣнно приуроченная къ чему-нибудь другому, весьма вѣроятно и къ культу предковъ. Такъ влекла сама жизнь, самый древній укладъ ея, замѣстителей языческаго жречества, все ближе притягивая ихъ къ тому же обрядовому обиходу, къ тѣмъ же, только заново и по новому осмысленнымъ потребностямъ населенія, къ тѣмъ же, но во имя новаго, преслѣдуемымъ выгодамъ самихъ священнослужителей.

Но одними ли требами, славами, канунами жило приходское духовенство? Проф. Голубинскій предполагаетъ, что выходившіе изъ среды крестьянъ священники оставались крестьянами т.-е. продолжали жить земледѣльческимъ трудомъ ²⁾. Это очень вѣроятно по аналогіи съ послѣдующимъ, хотя прямыхъ указаній на подобное положеніе вещей нѣтъ. Не будетъ ли тогда позволительно провести и другую аналогію съ послѣдующимъ, аналогію съ положеніемъ тѣхъ, кто находится на попеченіи крестьянскихъ обществъ, не владѣя землею? „Слово Христолюбца“ въ обращеніи къ священникамъ говоритъ имъ: „Того бо ради пьете и ясте и дары емлете у нихъ. Аще ли поучити ихъ не хотите, да не примѣшантеся къ нимъ“. Поученіе, такимъ образомъ, различаетъ двѣ разныя вещи: дары съ одной стороны и питье и ѣденіе у паствы съ другой. Нельзя ли понять это въ самомъ прямомъ и буквальномъ смыслѣ? Какъ будто бы ничего не мѣшаетъ этому, а аналогія на лицо. Еще такъ недавно „ученики“ т.-е. вольнонаемный учитель, котораго приглашали не совсѣмъ еще обнищавшія деревни для обученія ребятишекъ грамотѣ столовались, переходя изъ дома въ домъ, отъ однихъ родителей своихъ воспитанниковъ къ другимъ. Они именно „пили и ѣли у нихъ“. Самый простой способъ платы натурой. Не находился ли когда-то и священникъ въ томъ же положеніи?

¹⁾ Голубинскій Ист. русск. ц. I², стр. 539.

²⁾ Тамъ же стр. 543.

Представленіе о чемъ-либо подобномъ возникаетъ невольно, когда знакомишься съ запрещеніемъ „Святительскаго поученія новопоставленному священнику“: „Не званъ не ходи на пиръ и на покормъ“¹⁾. Или когда читаешь такое наставленіе священникомъ: „Яко пси пакостивїи налезаете чюжая трапезы и не можете насытитися от неоудържанїя своего и домы чюжая обходите и непозвани, гдѣ яко скоти на заколеніе питаются и пїете яко въ оутель мѣхъ вливаете“²⁾. Какъ можетъ ходить домовитый, осѣдлый, имѣющій собственное хозяйство священникъ „на покормъ“? И что значитъ это выраженіе, если въ немъ нельзя видѣть только что указанной формы общественной оплаты пастырскаго труда. Что она должна была приводить къ недоразумѣніямъ, къ объясненіямъ и столкновеніямъ самага грубого свойства—это понятно, и этимъ и объясняется только что приведенное наставленіе, но не отсюда ли и стремленіе сдѣлать самихъ священниковъ хозяйственными, стремленіе и ихъ самихъ приобщиться къ хлѣбопашеству, получить сразу и разъ навсегда землю, вмѣсто этого очереднаго прокорма?

Таковы обстоятельства, дѣлающія болѣе чѣмъ необходимыми увѣщанія на соборахъ: „взлюбленїи, бѣгайте жьртвы идолькоѣ и трѣбоккладеня и всея слоужьбы идольския“. Эти слова внесены въ „Слово Христолюбца“ непосредственно вслѣдъ за тѣмъ какъ оно приняло форму, сохраненную текстомъ Паисьеваго сборника. Жизнь какъ бы предлагала мириться этимъ двумъ боровшимся началамъ: христїанскому міросозерцанїю и древнему укладу языческихъ жертвоприношенїй. И когда не устоятъ священники передъ открывавшимся соблазномъ, когда потянетъ ихъ злая воля приобщиться и къ этимъ запретнымъ для нихъ „вторымъ трапезамъ“ роду и рожаницамъ, которыя они должны были бы всячески искоренять, когда они „смѣшаютъ вѣкы чистыя молитвы съ проклятымъ моленїемъ идольскимъ“, тогда будетъ справедливъ этотъ рѣзкій упрекъ, бросаемый послѣдней окончательной редакціей „Слова Григорїя Богослова о томъ како погани кланялись идоломъ“: „череву работни попове уставина трепарь при-

¹⁾ Нам. др. р. к. пр. I, 104.

²⁾ Срезн. Свѣд. Зам. II, LVIII стр. 309.

кладати Рожества Богородици къ рожаницыи́ тразезь, отклады дѣючи. Таковыи нарицаются кормогузыци, а не рабы Божьи“?

Центральное управленіе церковью, стало быть боролось со зломъ дѣйствительнымъ, съ опасностью, вытекавшей изъ природы вещей. Но мы теперь увидимъ, что бороться такъ сказать по всей линіи, безъ компромиссовъ, ставя требованія настоящаго воздержанія, осуждая крѣпкіе напитки, какъ таковыя, пиры какъ слишкомъ плотское празднованіе, и добиваться того, чтобы новообращенные христіане дѣйствительно „стончили плоть“¹⁾ и „праздновали не еллински, а духовно“, не могло, не имѣло ни охоты, ни основаній и центральное управленіе церковью. А отсюда и то двойственное отношеніе къ пирамъ, какое было указано въ началѣ этой главы, и то своеобразное восхваленіе пировъ Владиміра, какое мы видѣли въ лѣтописи.

Христіанство распространялось у насъ постепенно. „Уничтоженіе язычества въ древней Руси—писалъ еще Буслаевъ.— можно опредѣлить не столько вѣками, сколько мѣстностями. Въ кievской области, напримѣръ, уже въ XII в. господствовало христіанство, тогда какъ сѣверо-восточная Русь была погружена въ язычество“²⁾. Проф. Голубинскій считаетъ, что Владиміръ крестилъ все восточно-славянское населеніе Руси³⁾, но онъ высказываетъ предположеніе, что Новгородъ во время построенія св. Софіи былъ еще настолько языческимъ, что епископію Новгородскую пришлось обнести стѣнами и отсюда — Кремль на лѣвомъ берегу Волхова⁴⁾, сохранившійся и до сихъ поръ, тогда какъ княжескій дворъ, несомнѣнно, стоялъ вовсе не тутъ, а на торговой сторонѣ т.-е. на правомъ берегу. Въ настоящее время христіанизация представляется однако все съ большей опредѣленностью процессомъ не только географическаго распространенія, но кромѣ того и въ самой тѣсной связи съ этимъ еще и распространеніемъ отъ сословія къ сословію, внизъ и въ ширь по скалѣхъ соціальныхъ отношеній. Крестилась при Владимірѣ Русь въ

1) Выраженіе одной изъ проповѣдей Оеодосія Печерскаго.

2) *Тих. Лѣт.* (1859) I, отд. III стр. 94.

3) Голубинскій *Истор. русск. ц. Г.*, I стр. 172—179.

4) Тамъ же стр. 176 прим.

ея не выпѣшнемъ географическомъ смыслѣ, а въ болѣе первоначальномъ этнографически-сословномъ ¹⁾. Крестилась знать, сначала кievская, потомъ новгородская; только позднѣе христіанство захватываетъ болѣе широкіе слои населенія и все болѣе отдаленныя отъ Кіева области. Русь и означаетъ первоначально знать; такъ называются захватившіе власть и осѣвпіе на югѣ варяги, въ противоположность ихъ сѣвернымъ сородичамъ въ Новгородѣ, еще долго продолжавшимъ носить имя: варяги. Таково мнѣніе А. А. Шахматова; таково же—проф. Ключевского ²⁾.

Самыя обстоятельства распространенія христіанства тѣснымъ образомъ связаны съ ростомъ сначала русьской, а послѣ и русской государственности. А. А. Шахматовъ основныя черты этого процесса для IX, X и XI столѣтій представляетъ какъ „борьбу между варяжскимъ сѣверомъ и русскимъ югомъ“ ³⁾. „Странный оборотъ,—пишетъ онъ,—принимаетъ эта борьба; сѣверный князь остается не разъ побѣдителемъ; онъ захватываетъ Кіевъ, изгоняетъ соперника; но потомъ осѣдаетъ въ Кіевѣ, и становится самъ уже русскимъ, а не варяжскимъ княземъ: „и быша у него мужи Варязи и оттолѣ прозвашася Русью“. Вспомнимъ Олега Игоря, позже Владиміра, наконецъ, Ярослава. Въ этой борьбѣ проигрываетъ тотъ или иной русскій князь, но выигрываетъ русскій югъ; напротивъ, побѣждаетъ князь варяжскій и проигрываетъ варяжскій сѣверъ. Ясно, что государственность покоилась на югѣ на болѣе прочныхъ основаніяхъ. Соревнованіе между русскимъ и варяжскимъ началами оканчивается полнымъ торжествомъ начала русскаго“ ⁴⁾. Не остается ли только прибавить къ этимъ словамъ: а одновременно и торжествомъ христіанства, чтобы картина получила свою совершенную законченность? Варяги стремятся въ Византію и по пути захватываютъ вмѣстѣ съ собою въ томъ же вихрѣ и натискѣ славянъ и частью финновъ, болѣе другихъ чудь, но одновре-

¹⁾ Пр. Голубинскаго этого послѣдняго вовсе не беретъ въ соображеніе, для него Русь—народъ. Оттого и крещеніе повято имъ иначе.

²⁾ Шахм. Раз. стр. 324 и Ключевскій Русск. Ист. Москва 1906 т. I стр. 197.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 327.

⁴⁾ Тамъ же.

менно съ этимъ они сами ослабляются и Владиміръ „отъ племени варяжска“¹⁾ поклоняется Перуну, Дажьбогу, Стрибогу, божествамъ славянскимъ. Этому вихрю и натиску сѣверныхъ народовъ опытная въ дипломатіи и богатая Византія противопоставляетъ приглашеніе ихъ въ свои полки подъ свою имперскую дисциплину и крещеніе, т.-е. подчиненіе своей церкви, на встрѣчу варварамъ въ ихъ собственную среду вносившей Слово Божіе²⁾. Митрополія въ Переяславль, при Владимірѣ и Святополкѣ и въ первое время при Ярославѣ, была послѣднимъ этапомъ, послѣдней остановкой христіанства. Отсюда оно двигается частью оваряженное, частью славянизованное, двигается дальше уже русскимъ и отышлѣ русскій и будетъ значить христіанинъ, и Русь вскорѣ назовется святою Русью.

Для настоящаго момента этого изслѣдованія намъ всего важнѣе близость христіанства на Руси, какъ къ государственности вообще, такъ и къ правящимъ классамъ. Что крестилась сначала именно знать, эту существеннѣйшую особенность первой поры Христова ученія и такъ называемыхъ „новыхъ людей“ т. е. вновь избранныхъ Благостью Божіей себѣ въ сыны, ярко изображаетъ часто приводимое обращеніе древней проповѣди на недѣлю мытаря и фарисея: „не хвались родомъ, ты, благородный, не говори: отецъ у меня бояринъ, а мученики христовы братья мнѣ“³⁾. Тутъ намекъ на варяга Туры и его сына. Проповѣдь эта, такимъ образомъ, показываетъ, что въ сознаніи людей того времени кичиться знатностью, значило выставить свое варяжское происхожденіе, а на равнѣ съ этимъ напоминать и о своей принадлежности къ христіанству. И въ самомъ дѣлѣ. Наши древнѣйшія проповѣди почти всѣ обращаются къ богатымъ и знатымъ. Ихъ они поучаютъ и только ихъ и имѣютъ въ виду. Насколько укоренилось это воззрѣніе, что христіанство для знати, можно судить изъ этихъ не требующихъ никакого комментарія словъ поученія, приписываемаго либо св. Нифонту, либо св. Афа-

¹⁾ Древняя проложная статья о Владимірѣ прим. Тамъ же стр. 309 пр. 2-ое.

²⁾ См. объ этомъ статью В. Г. Васильевскаго о варяго-русскомъ полку въ Византіи Собр. Соч. т. I. Изд. Ак. Н. Спб. 1908.

³⁾ См. Шахм. Раз. стр. 310 и прим.

насію: „Смиренна человѣка не осудитъ Богъ. Мощно убо спастися аще кто и имѣпія неимать, или вдова или сирота“¹⁾. Говорить это имѣло смыслъ только передъ обществомъ, видѣвшимъ въ христіанствѣ религію высшаго сословія. Но вотъ другое свидѣтельство, въ „Отвѣтахъ митрополита Іоанна II“, гдѣ констатируется это воззрѣніе въ еще болѣе ясныхъ выраженіяхъ. Дѣло идетъ о христіанскомъ бракѣ; оказывается, что не только опъ не сталъ еще обычнымъ, но возникаетъ сомнѣніе, дѣйствительно ли и простые люди должны вѣнчаться въ церквахъ. Митрополитъ, конечно, отвѣчаетъ: да, самымъ настоятельнымъ образомъ и требуетъ паложенія епитимьи на тѣхъ, кто „кромѣ благословенья творять свадьбу“. Вотъ слова вопрошанія: „оже не бываетъ на простыхъ людяхъ благословеніе и вѣнчанье, но бояромъ токмо и княземъ вѣнчати; простымъ же людямъ, яко и меньшицѣ поймають жены своя с плясаньемъ и гуденьемъ и плесканьемъ“²⁾.

Итакъ, если священники ходили „на прокормъ“, пили и ѣли у пасты, то не къ крестьянамъ ходили они со двора на дворъ, какъ въ нынѣшніе деревенскіе праздники. Это происходило въ сѣняхъ богатыхъ и знатныхъ домовъ, гдѣ трапеза или законный обѣдъ были одинаково близки пиру. Священникъ вращался въ кругу правящихъ, на первыхъ порахъ и долго потомъ, онъ вхожъ въ княжескіе дворы. Его называютъ рядомъ съ дружинниками; входитъ въ употребленіе давать попамъ и монахамъ дипломатическія порученія. Уже возникаетъ терминъ дьякъ³⁾. Къ этой-то близости къ княжескимъ дворамъ и къ ихъ дружинѣ я и велъ все дѣло. У богатыхъ имѣли мѣсто и „отелады“ и вторыя трапезы Роду и роженицамъ, и моленіе навьямъ, и тѣмъ еще соблазнительнѣе становилось пріобщиться къ этимъ обильнымъ брашнамъ и многому питію. Для нашей задачи это существенно и въ другомъ отношеніи. Христіанство на Руси уложилось въ уже готовыя формы дружиннаго быта, приспособилось къ нему, влило въ него новый смыслъ, увлекло дальше къ знакомой уже изъ греческой канонической литературы государственно-

¹⁾ Пон. Пам. III стр. 42; см. также прим. на стр. 263.

²⁾ Пам. др. р. к. пр. I, 18 § 30.

³⁾ Обо всемъ этомъ см. у Голубинскаго Ист. р. ц. т. I², 1 стр. 560—563.

сти. Но пока корсунскіе греки и ихъ потомки, ютившіеся преимущественно около Десятинной церкви ¹⁾ и митрополчяго двора, это лишь отчасти зависѣвшее отъ князей духовенство, добиваются десятины и самостоятельной юрисдикціи, какъ это выражено въ уставахъ псевдо-Владиміра и псевдо-Ярослава ²⁾, коренное русское духовенство все болѣе вживается въ устои дружиннаго быта, вліяетъ на него, но и само подвергается его вліянію.

Яркимъ свѣтовымъ пятномъ среди сумеровъ нашихъ древностей встали эти три очерченныя А. А. Шахматовымъ фигуры: преп. Никонъ, Янь, сынъ Вышатины, и Глѣбъ Святославичъ ³⁾. Мы уже знаемъ, что всѣ три они были близки другъ къ другу, обмѣнивались знаніями и мнѣніями и всѣ три, каждый по своему, боролись съ язычествомъ. Янь, сынъ Вышатины—типичный дружинникъ и сынъ дружинника. Его отецъ при Ярославѣ принималъ участіе въ несчастномъ походѣ Владиміра Ярославича на Царьградъ, послѣднемъ походѣ Руси противъ римской имперіи. Вышата тогда попалъ въ плѣнъ и преп. Никонъ со словъ его сына рассказываетъ, при какихъ обстоятельствахъ это случилось ⁴⁾. Самаго Яни мы видимъ сначала даньщикомъ Святослава Ярославича, потомъ тысячникомъ Кіева, потомъ уже девяностолѣтнимъ старикомъ воеводой Ярослава. Онъ умеръ въ 1106 году и это обстоятельство вписано въ Лѣтопись, потому что онъ многое сообщилъ составителямъ; „сже и вписахъ въ лѣтописаньи семь, отъ него же слышахъ“ ⁵⁾,—говоритъ то лицо, которому принадлежитъ продолженіе лѣтописи въ началѣ XII в. Янь Вышатинычъ былъ въ близкихъ отношеніяхъ съ преп. Θεодосіемъ Печерскимъ, и тотъ напророчилъ Яневой женѣ Маріи,

¹⁾ О корсунскихъ полахъ см. у Шахм. Корс. Лег. *Сборн. Лам.* т. II стр. 1102 и слѣд., 1127 и слѣд. и стр. 1136.

²⁾ Оба устава пок. у Лейб. Св. Лѣт. стр. 296—306; о ихъ подложности и о томъ, что они всегакъ имѣютъ историческое значеніе см. у Голубинскаго *Ист. р. ц. I* ². 1, стр. 399 — 408 и 420 и слѣд.; о происхожденіи Устава Владиміра см. также у Шахм. Корс. Лег. *Сборн. Лам.* II стр. 1127 и слѣд.

³⁾ Шахм. Раа. стр. 435, 438—439, 443—444.

⁴⁾ Тамъ-же стр. 442—443 и текстъ стр. 584.

⁵⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 211.

что она будет похоронена рядомъ съ нимъ ¹⁾. Что Янъ Вышатичъ былъ дружинникомъ-христіаниномъ и христіолюбцемъ, что онъ всецѣло принадлежалъ къ числу „новыхъ“ и „вѣрныхъ“ людей, видно изъ замѣчанія о немъ составителей лѣтописи, вписавшихъ его кончину. Они называютъ его „старецъ добрый“; онъ жилъ „въ старости маститѣ, живѣ по Закопу Божию; не хужѣи бѣ первыхъ праведниковъ“ ²⁾. О столкновеніи князя Глѣба Святославича съ новгородскимъ волхвомъ сказано всего нѣсколько словъ ³⁾. Но „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ даютъ и ему оцѣнку подобную Яневой: „бѣ же Глѣбъ милостивъ убогимъ и страннолюбивъ, тицанье имѣя къ церквамъ, теплъ на вѣру и кротокъ, взоромъ красенъ“ ⁴⁾. Никонъ былъ на его сторонѣ въ его борьбѣ за Тмуракань съ Ростиславомъ, хотя и Ростислава хвалилъ Никонъ за то, что тотъ, когда пришелъ Святославъ возстановить на столѣ сына, отнюдь не поднялъ руки на дядю своего и только потомъ, когда удалился Святославъ, вновь выгналъ Глѣба изъ Тмутаракани ⁵⁾. Тутъ рано сказала одна изъ наиболѣе дорогихъ „новымъ людямъ“ мыслей, мысль именно христіанъ-дружинниковъ, что не должны князья „крамолу ковать“ другъ на друга, что слѣдуетъ наблюдать право первородства и быть солидарными другъ съ другомъ передъ общими врагами—поганой степью ⁶⁾. Въ такой поэтической формѣ эта мысль будетъ выражена въ Словѣ о Полку Игоревѣ.

Всего важнѣе намъ однако самъ Никонъ, печерскій монахъ и писатель. Онъ ведетъ дѣятельную жизнь. Мы видимъ его то въ обители, гдѣ онъ редактируетъ за-ново лѣтопись, то въ Тмутаракани, гдѣ онъ основываетъ на островѣ монастырь св. Богородицы ⁷⁾. По порученію Тмураканцевъ онъ ѣдетъ въ Черниговъ къ Святославу просить его сына Глѣба на кня-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 168—169 (подъ 1091 г.).

²⁾ Тамъ-же стр. 211.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 604.

⁴⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 156.

⁵⁾ Подъ 1065 г. Шахм. Раз. стр. 597.

⁶⁾ См. рѣчь Ярослава передъ смертью. Тамъ-же стр. 585.

⁷⁾ Житіе Феодосія Печерскаго у Яковлева Памятники русской лит. XII и XIII вв. Сиб. 1872 стр. XVIII.

женіе и привозить его съ собою ¹⁾). Его зовуть „великимъ Никономъ“, позднѣе онъ будетъ игуменомъ Кіево-Печерскаго монастыря. И вотъ этотъ центральный человекъ общественной жизни юга Россіи, посетитель и литературный выразитель возрѣвнѣй новыхъ людей несомнѣнно ближе всего стоитъ именно къ дружинникамъ и дружиннымъ возрѣвнѣямъ. Его идеалы, если можно такъ выразиться о монахѣ, не церковные, а свѣтскіе. Онъ прежде всего патріотъ ²⁾). Въ его сознаніи уже сложилось представленіе о единствѣ Руси подъ властью Владиміровичей, которыхъ скоро его преемникъ по лѣтописанью назоветъ Рюриковичами ³⁾). Печерская обитель была вся по своимъ стремленіямъ какъ бы не только подвижнически-церковной, но и свѣтской въ томъ смыслѣ, что она стоитъ и хочетъ стать ближе къ князьямъ и ихъ дружинѣ, чѣмъ къ митрополитскому двору. Съ этимъ послѣднимъ она ведетъ борьбу; она хочетъ подчиняться одному только князю и когда она будетъ возведена въ Лавру, эта борьба увѣнчается успѣхомъ; она въ церковномъ отношеніи получитъ право сноситься непосредственно съ Византіей ⁴⁾). Но все это наступитъ позднѣе, а въ XI в., когда не забыть еще русской митрополитъ Иларіонъ, самъ поспособствовавшій основанію обители ⁵⁾), Печерскій монастырь въ лицѣ Θεодосія и Никона отзывается на политическія событія, спорится и мирится съ князьями, принимаетъ сторону то одного то другого, т.-е. дѣлаетъ именно все то самое, что происходило и въ княжескихъ сѣняхъ, живеть тѣми интересами, какими жили и дружинники, участники и сообщники, а въ значительной мѣрѣ и вдохновители княжеской политики ⁶⁾).

Въ никоновской редакціи Древнѣйшаго свода точка зрѣнія дружинника сказывается такъ ярко, когда дополняются свѣ-

¹⁾ Тамъ-же стр. XXVIII.

²⁾ Факты о Никонѣ см. у Шахм. Раз. стр. 423 и слѣд.; это пониманіе личности Никона однако всецѣло на моей ответственности.

³⁾ А. А. Шахматова считаетъ, что впервые названъ Рюриковичемъ Игорь въ Начальномъ Сводѣ Раз. стр. 316, 321 и 339.

⁴⁾ Д. И. Абрамовичъ. Изслѣдованіе о Кіево-Печерскомъ Патерикѣ. Сиб. 1902 (изд. Ак. Наукъ) стр. 75—77.

⁵⁾ См. Лѣт. объ постройкѣ нещеры Иларіономъ. Текстъ Шахматова Раз. стр. 587.

⁶⁾ Шахм. Раз. стр. 421—422 и 436—437.

дѣнія о столкновеніи Ярослава Мудраго съ его братомъ Мстиславомъ Тмутараканскимъ. Преп. Никонъ замѣчаетъ объ этомъ послѣднемъ князѣ:

Бѣ же Мстиславъ дебелъ тѣлѣмъ, чѣрмнѣнъ лицѣмъ, великома очима, храбръ на рати, милостивъ, и любяще дружину по велику, имѣннѣя не щадяще, ни питія, ни яденія браняше ¹⁾.

Характеристика эпического героя. Особенно любопытны для насъ слова Никона о щедрости. Всякій знакомый со средне-вѣковой поэзіей запада вспомнить при этомъ эти часто повторяемыя похвалы пѣвцовъ всякаго рода, древне-германскихъ скоповъ, трубадуровъ, труверовъ, миннезингеровъ и жонглеровъ болѣе позднихъ временъ, для которыхъ щедрость первое качество и скарденность самое презрѣнное свойство. Никонъ на дѣлѣ показываетъ любовь Мстислава къ своей дружинѣ, когда при осмотрѣ поля битвы на Альтѣ заставляетъ его воскликнуть: „кто сему не радъ? се лежитъ Сѣверянинъ, а се Варягъ, а дружина своя цѣла“ ²⁾. Не очень это по-христіански, но дружинники не могли не цѣнить подобныхъ чувствъ.

Но если близь Никонъ по міросозерцанію къ княжескимъ данщикамъ и дружинникамъ, можно ли обобщать это? Если даже подобные взгляды были свойственны всей Печерской обители, то и тогда, развѣ это показатель? Среда возникновенія нашихъ проповѣдей иная, хотя и близкая. Можетъ быть, въ указанныхъ чувствахъ и понятіяхъ лишь вліяніе дружинниковъ, сказавшееся на лѣтописцахъ, какъ таковыхъ, и эти взгляды и чувства вовсе не характерны для всего духовенства?

Мнѣ думается, что, развѣ нельзя сомнѣваться въ постепенной христіанизации Руси сверху внизъ, черезъ высшіе классы общества, властью князей, развѣ мы знаемъ, что еще до крещенія, именно среди варяговъ княжеской дружины, нашлись первые мученики за вѣру Христа, что христіанство шло че-

¹⁾ Тамъ-же текстъ стр. 582.

²⁾ Тамъ же, стр. 580.

резъ Византію, при посредствѣ ея вліяніи на сѣверныхъ варваровъ, а вліяніе это должно было сказаться прежде всего именно на варягахъ, привлекаемыхъ въ Царьградъ и для цѣлей своихъ военно-торговыхъ экспедицій по великому пути изъ варягъ въ греки, и потому что имъ охотно предлагали тамъ службу, обсудивъ все это, нельзя сомнѣваться: да, „новые люди“ нашлись прежде всего въ княжескихъ сѣняхъ, за стольнымъ пиромъ, среди ратныхъ людей, и эти особенности ихъ должны были сказаться. Близость, а можетъ быть и тѣсная дружба Яна Вышатича и Никона, это въ нѣкоторомъ родѣ сотрудничество ихъ и единомысліе—не только показатель, *mensura speciei*, но и необходимое слѣдствіе, образъ который, должно было бы возсоздать воображеніе по требованіямъ логики, если бы этотъ образъ не дала сама жизнь, живая и запечатлѣнная чернымъ по харатейной или пергаментной бѣлизнѣ. Духовенству, и пришлому, и туземному, а послѣднему еще болѣе, нужны были и княжеская ласка и и княжеская щедрость; только черезъ ея посредство можно было обосноваться и стать самостоятельствомъ. И вотъ эти то необходимыя качества князя христіанство нашло готовыми въ формахъ еще языческаго дружиннаго быта. Дружинникъ не только ходитъ на прокормъ къ князю, онъ столуется у него, для него просторны княжескія сѣни, и варятся медъ и пиво, и ставятся трапезы, и идутъ пиры ¹⁾. Пирь—право дружины; сѣни князя ея достояніе; сама воля князя какъ бы составляетъ одно съ волею дружины; князь силенъ только „любя дружину и съ ними думая о строи земльнѣмъ“ ²⁾. Тутъ христіанство не только не могло достигнуть, ничего бѣльшаго какъ внести упорядоченіе, но ничего другого ему и не надо было.

Проф. Голубинскій очерчивая бытъ духовенства въ домонгольскую пору приводитъ это извѣстіе изъ Ипатьевской Лѣтописи подъ 1150 годомъ; дѣло идетъ о Бѣлгородскомъ князѣ Борисѣ, сынѣ Юрія Долгорукого; „Въ то же время,—записываетъ лѣтописецъ,—Борисъ пѣшетъ въ Бѣлгородъ на сѣньници съ дружиною своею и съ попы Бѣлгородскими“ ³⁾.

¹⁾ Brunner. Deutsche Rechtsgeschichte 2. Lpz. 1887. S. 197.

²⁾ Древн. Св. Шахм. Раз. стр. 569, 24—25.

³⁾ Ист. русск. ц. Г, стр. 561—562; извѣстіе изъ Ипатыи Лѣт. подъ 1188 г.

Слово: „пьяшетъ“ проф. Голубинскій переводить: „по-просту пьянствовалъ“¹⁾. Зачѣмъ такъ строго и вообще зачѣмъ оцѣнивать съ точки зрѣнiя нашей морали? Князь Борисъ дѣлалъ то, что и подлежало князю. Онъ совершалъ „медо-питiе“ или „пиво-питiе“ со своею дружиною. Народное воображенiе правильнѣе оцѣниваетъ подобные образы, когда Владимiра заставляетъ пировать съ богатырями, но ни о какомъ пьянствѣ не упоминаетъ. Княжескiй пиръ, какъ и братчина—актъ обрядовой, установленный издревле. Неразрывно связаны на немъ съ угощенiемъ и подарки. Это—проявленiе щедрости, былинная шуба со своего плеча, серебряныя ложки дружины Владимiра²⁾. А поводъ для щедрости всегда одинъ и тотъ же: щедростью силенъ богатый, когда сила нужна не только, чтобы достигать богатства, но чтобы сохранить его. Всякiй дружинный князь долженъ знать: „яко сребрьмъ и златѣмъ не имамъ налѣсти дружины, а дружиною налѣзу сребро и злато якоже дѣдъ мой и отць мой доискася дружиною“³⁾.

Старо-английскiй поэтъ, авторъ „Беовульфа“, говоритъ о первенцѣ такого же родоначальника славнаго княжескаго рода, какимъ сталъ Рюрикъ, его далекий сородичъ, только занесенный не на крайнiй западъ, а на крайнiй востокъ Европы; онъ воспѣваетъ этого князя въ такихъ выраженiяхъ:

Swà sceal geong guma	gôde gwyrcean
fromum feoh-giftum	on fâder wine,
þât hine on ylde	eft gewunigen
wil-gesidas,	þonne wig cume,
leóde gelæsten:	lof-dædum sceal
in mæða gehwære	man gefeón ⁴⁾ .

А когда дѣло дойдетъ до главнаго героя Хродгара, тогда

¹⁾ Истр. р. ц. I², стр. 562 прим.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 99; Древн. Св. у Шахм. Раз. стр. 569

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Привожу по тексту изъ Heine-Socin 6-ое изд. (Paderborn 1898); стихи 4—11 [*Переводъ*: „Такъ хорошо будетъ дѣлать молодой человекъ (расточая) богатые дары друзьямъ отца, чтобы за это, повзрѣе, когда онъ будетъ старше, они стояли за него въ его предпрiятiяхъ: будетъ повсюду расти слава о его дѣянiяхъ“].

появится это описаніе его великолѣпнаго Хеорта, этой залы для медо-питія: medo-ærn micel. Поэтъ говоритъ намъ, что имя его широко славилось и имѣло большое значеніе и объясняетъ, почему, заставляя Хродгара щедро раздавать тамъ подарки:

ædre mid yldum,
heal-ærna mæst;
sê pe his wordes geweald
Hê beót ne álêh,
sinc át symle.
heáh ond horn-geap ¹⁾.

Him on fyrste gelomp
þæt hit weard eal gearo,
scôp him Heort naman,
wide hæfde.
beagas dælde,
Sele hlifade

Medu-seld, medo-heal или beor-sele, для пиво-питія — вотъ, чѣмъ славится и гдѣ причина успѣховъ князя или княжича. Beagas sinc át symle — вотъ, на что не долженъ онъ скупиться, какъ не поскупился Владиміръ выковать серебряныя ложки для своей дружины.

Христіанство несло съ собою на Русь и болѣе строгую мораль. Оно учило: „паче же всего достоинъ человѣку въздержатися отъ бесѣдъ женскихъ и отъ меду питья“ ²⁾. Оно называло добродѣтелями: „кормлю не сладку, одежду не хупаву, храми не красни“; ³⁾ но эта суровость застревала у порога княжескихъ сѣней, а только черезъ нихъ лежалъ путь, и здѣсь было первое пристанище. При томъ же и мірскія, суетныя блага жизни тоже сулились тому, кто, „пришедше къ крещенію“, станетъ истиннымъ христіанцемъ. Мы это достаточно видѣли. Въ княжескихъ сѣняхъ, среди медопотія, сказывались высокія христіанскія добродѣтели: милость, нищелюбіе и страннолюбіе. Эти добродѣтели прежде всего необходимы были самимъ „новымъ людямъ“. Они зависѣли

¹⁾ Тотъ же текстъ стихи 76—82. [*Переводъ*: „Быстро случилось ему (достигнуть того), что при помощи людей возникла и была совсѣмъ готова огромная палата; онъ надумалъ назвать ее Хеортъ, такъ что далеко распространялись и власть и значеніе этого слова. Онъ сдержалъ свои обѣщанія: раздавалъ на пиру кольца и драгоцѣнности. Зала возникла высокая и просторная“].

²⁾ Пон. Пам. III, стр. 22.

³⁾ Тамъ же, стр. 24.

отъ князя, отъ важныхъ людей. Неужели можно было не поощрить и не одобрить княжескую щедрость, поскольку она была нищелюбіемъ и страннолюбіемъ? Какъ было ополчиться на эти пиры, когда они были и для незваныхъ, когда на нихъ и благодаря имъ, только и можно было получить милости и учить милосердію? Такъ слились двѣ добродѣтели, и отсюда эта двойственная и двоякая, сразу съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія одобряемая и хвалимая широкая щедрость Владиміра, описанная лѣтописью.

Оттого христіанская проповѣдь прежде всего должна была поставить себѣ задачей упорядоченіе уже даннаго жизнью дружиннаго пира. Оно упорядочивало и самый бытъ, внося идею государственности: правильность престолонаслѣдія, незыблимость суда, единство вѣршенной Руси и ея политическое самосознаніе передъ лицомъ уже наступавшей языческой и магометанской степи. Оно отстаивало интересы дружины, потому что дружина была близка его носителямъ, и отсюда восхваляла щедрость. Въ такой связи надо понимать это восклицаніе одной проповѣди, приведенное проф. Голубицкимъ и названное имъ весьма замѣчательнымъ: „Вижу бо многи бьюща дружину свою изъ беззаконныхъ накладовъ, дондеже продадутся поганымъ. Окаянне! Кого еси выгналъ въ поганьство мала ради прибытка? Такого же челоуѣка, паче же христіанина!“¹⁾ Дѣло идетъ здѣсь не о княжеской дружинѣ, а о болѣе скромной, о подчиненныхъ людяхъ просто знатныхъ бояръ. Но слова эти не теряютъ отъ этого своего значенія. Заступаясь за зависимыхъ, христіанство бичевало однако и ихъ, останавливая ихъ требовательность и домогательства. И вотъ возникаетъ этотъ дружинно-христіанскій идеалъ князя, какой набрасываетъ вступительная статья въ Начальный сводъ. Осуществилъ этотъ идеалъ, конечно, Владиміръ. Авторъ настолько увлекся тономъ эпопеи, что идеалъ оказался не только вообще позади, но чуть ли не въ языческой древности: „Вась молю стадо Христова съ любовью,— пишетъ составитель Начальнаго свода,—приклоните ушеса

¹⁾ Впервые сообщено А. В. Горскимъ. О древнихъ словахъ на св. четырехдесятницу *Прибавл. къ твореніямъ свв. отци.* Т. XVII, стр. 45; см. Ист. р. д. I², стр. 822 прим.

вапа разумно како быша древнии кѣнзи и мужие ихъ и како оборааху Русьскыя земля и иныя страны приимаху подь ея. Ти бо кѣнзи не събирааху многа имѣннѣя, ни творимыхъ вирь, ни продажь вскладааху на люди; нѣ оже будаше правыя вира, и ту възьма даяше дружинѣ на оружие. А дружина его кормяхуся, воююще иныя страны и биющеся а рѣкуще: „братие! потанѣмъ по своемъ князи и по Русьской земли“. И не жадааху, глаголюще: „мало ми есть, вняже, дѣву сътъ гривнѣ“. Они бо на вскладааху на своя жены злотыхъ обручъ, нѣ хождааху жены ихъ въ сребрянныхъ. И расплодили были землю Русьскую¹⁾. Велико ли разстоянїе отъ этихъ взглядовъ до „Беовульфа“?

Свидѣтельство древне-англійскаго „Беовульфа“ я привелъ выше не только потому, что это классическій памятникъ для дружиннаго быта и именно на него ссылается Бруннеръ, чтобы выслнить основу и сущность этого строя. „Беовульфъ“ произведенїе несомнѣнно христіанина. Авторъ его тоже христіанинъ-дружинникъ. Оттого сходство его взглядовъ съ возрѣнїями „новыхъ людей“ времени Ярославичей пойдетъ и далѣе. Дружинникъ - христіанинъ привѣтствуетъ постройку Хеорта этого „heel reced“, „medo-ærn“ Хродгара, потому что

...þær on innan	eall gedaelan
geongum ond caldum,	swylc him god scalde,
búton folc-scare	ond feorum gumena ²⁾ .

И онъ также проповѣдуетъ упорядоченїе пировъ. Прекрасенъ Хеортъ, и часто тамъ пировали. Но завистливъ врагъ рода человѣческаго, и возсталъ страшный Грендель, изъ поколѣнїя Каина, провлятый Богомъ и жившій на лугоморьѣ въ мрачномъ болотѣ. Когда приблизился онъ къ Хеорту, онъ увидѣлъ дружину Хродгара беззаботной:

¹⁾ Статья эта у Лейб. Св. Лѣт. въ Прил. № 1-омъ стр. 219 приведенъ текстъ Шахматова. Предисл. къ Нач. Кіевск. Своду. *Изв. Отд. Русск. яз. и слов.* т. XIII (1908) стр. 53 отд. оттиска.

²⁾ Тоже изданїе Heune-Socin стихи 71—74. [*Переводъ*: „онъ тамъ со всѣми: и съ молодыми и со старыми кромѣ (развѣ) инопоземцевъ и отдаленныхъ сосѣдей дѣлился всѣмъ тѣмъ, что Богъ ему послалъ“.

Fand þá þær inne ädelinga gedriht
 swefan äfter symble; sorge ne cūdon,
 wonsceaft weras ¹⁾.

Горе беззаботнымъ. Если бы не упились они послѣ пира, не случилось бы великаго горя, продолжавшагося двѣнадцать зимъ. Символизмъ ясенъ! Не бросаетъ ли опъ свѣтъ и на значеніе Тугарина Змѣя, подобно Гренделю, захватившаго княжескія сѣни и осквернившаго ихъ, пока такой же герой какъ и Беовульфъ и такой же змѣборецъ, подобный еще и Акриту, Армури, Георгію Побѣдоносцу, Θεодору Тирону,—Алепа Поповичъ, не явится освободить отъ напасти? Образъ змѣборца и олицетвореніе скверны, образъ славнаго пира, но слишкомъ беззаботнаго, медо-питія „не на веселіе, а на пьянство“, святой, остриемъ копья поражающій дракона, и богатырь, готовый постоять за вѣру православную—все это образы одного типа и одного культурно-историческаго момента. Къ нему нельзя прикладывать мѣрки аскетизма и искупленія, полного разрыва съ мірскими заботами и радостями.

Христіанскій пиръ, а не запрещеніе пировъ, преслѣдованіе пьянства, а не проповѣдь воздержанія неминуемо должны тогда выступить впередъ и занять главное мѣсто. Языческое пиршество тогда какъ бы разсѣкается пополамъ. Одна часть его признается дозволенной и законной, другая бичуется со всей силой. Отсюда и теорія трехъ чашъ, о которой было упомянуто. Уготавливаются три чаши и пиръ, пока ихъ пьютъ, изображается чиннымъ, вполне упорядоченнымъ, полнымъ радости и довольства. Но вотъ продолжаютъ пить. Тогда быстро мѣняется картина. Если и не явится страшный Грендель изъ потомковъ Каина, настанетъ „поганыхъ веселіе еже упиватися безъ мѣры“. Оттого поученіе о трехъ чашахъ, приписанное Василю Великому, о 7-ой чашѣ отзывается такъ: „еже есть богопрогнѣвительна, Духа Святого оскорбительна, ангелъ отгонительна, бѣсъ возвеселительна“ ²⁾.

¹⁾ Тамъ же стихи: 118—120. [*Переводъ*: „Онъ нашегъ бравыхъ эдегнговъ спящими тамъ послѣ пира; не заботятся (они о себѣ) беспомощные люди“].

²⁾ „Святаго великаго Василя о томъ како подобаетъ вѣдрѣжатися отъ иванства“ Срезневскій Свѣд. и Зам. т. II, LVIII стр. 322.

VIII.

Пиры и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Объясняя, почему позавидоваль Грендель, страшный духъ, изъ поколѣнїя Каина, людямъ, пировавшимъ въ Хеортѣ, древнїй поэтъ англо-саксовъ описываетъ пиры Хродгара во всемъ ихъ великолѣпїи. Пользуясь выраженїемъ только что приведенной проповѣди, можно сказать—онъ описываетъ пиръ до „седьмой чаши“, или даже пиръ, на которомъ испито лишь три, позволенныхъ. Онъ говоритъ:

swutol sang seopes.	þær wæs hearpan swæg
frumsceaft fira	Sägde sæ þe cūde
cwād þæt se älmiltiga	feorran reccan,
wlite-beorhtne wang,	eorðan worhte,
gesette sige-hrêðig	swá wäter behúged,
leóman to leóhte	sunnan ond mōnan
ond gefrätwade	land-búendum,
leomum ond leáfum;	foldan sceátas
cynna gehwylcum,	lif eac gesceóp
	þára þe cwice hwyrfað ¹⁾ .

¹⁾ Тоже изд. стихи 89—99 [Переводъ: „тамъ арфы звенѣли, и слышался сладкій голосъ скопа. Сказывалъ, кто умѣлъ, повѣсть о первомъ древнемъ происхожденїи людей, говорилъ, что Всемогущїи создалъ твердь, свѣт-

Наши проповѣди далеки отъ того, чтобы „swutol sang scopes“ или „hearpan swêg“ считать украшеніемъ пира. Напротивъ. Всякія „гоусельныя гласы“, „заморьныя писки“, „гудѣніе“ и „плясци“ все это наступаетъ уже послѣ „бѣсовъ възвеселительной“ чаши. Только, когда упьются люди и „начнутъ бѣси своя потребы вьносить“, тогда представляется автору поученія, наступаетъ время пѣсенъ и плясокъ, по истинѣ бѣсовскихъ. Оттого онѣ изображаются вотъ въ какой обстановкѣ: „инъ свары и лаянія и за власы рванія, инъ кровопролитіе и оубиство, инъ же любодѣяніе и блудъ и всяку нечистоту и стоудъ, инъ же високоуміе и гордость, инъ же игры бѣсовьскыя и пѣсни и плясаніе и, что потреба много глаголати, всяку казнь сатанину и всяко коварство вражіе исполнять“¹⁾.

Нѣтъ, какъ будто, не въ застольныхъ пѣсняхъ упорядоченіе пира. Застольныя пѣсни существовали и у насъ, и въ княжескихъ сѣняхъ онѣ были обычнымъ развлеченіемъ. Въ подтвержденіе этого, въ чемъ впрочемъ было бы и такъ странно сомнѣваться, приводится обыкновенно очень извѣстное мѣсто Патерика, гдѣ рассказывается, какъ Θεодосій Печерскій посѣтилъ князя Святослава Ярославича²⁾, тогда временно занявшаго великокняжескій столъ въ Кіевѣ. „Тако вѣсмъ играющимъ и веселящимся, яко обычаи есть предъ кляземъ“ — сказано здѣсь, занялъ преп. Θεодосій свое мѣсто. На этотъ же самый рассказъ ссылаются однако и какъ на доказательство того, насколько нетерпимо относились „новые люди“ къ играмъ и пѣснямъ на пирахъ. Преподобный Θεодосій, слушая музыку и пѣніе, „бѣ въ край его (т. е. князя) сѣдя и долу нича, яко же мало вѣсклонився рече къ тому: то боудеть ли сице на ономъ свѣтѣ; тоу абіе онъ о словѣ блаженнаго оумилвися и мало прослезвися повелѣ тѣмъ престати“. И повѣствованіе продолжаетъ: „оттоле аще коли приставляше тѣхъ играти, ти слышавше блаженнаго при-

лое пространство, которое окружала вода, уставилъ всеобѣждающіе солнце и мѣсяць, чтобы свѣтилъ свѣтъ для населенія земли и украсилъ лоно почвы цвѣтами и листьями; пѣлъ онъ также о жизни разныхъ поколѣній, о тѣхъ, что живы (и) движутся“].

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. II, LVIII, стр. 322.

²⁾ В. Яковлевъ. Пам. р. лит. XII и XIII, Спб. 1872, стр. LIII.

шедша, то повелеваша тѣмъ престати отъ таковыя игры¹⁾. Распоряженіе, повидимому, вполне и необходимо согласующееся съ правилами христіанскаго поведенія.

Особенно много пѣсенъ пѣлось и шла особенно оживленная пляска на свадебныхъ пирахъ. Тутъ онѣ согласно укладу древнихъ обрядовъ были обязательны. Онѣ составляли—и это сохранилось и понынѣ—основной обрядъ бракосочетанія, его главное и самое важное дѣйство. Какъ относятся къ этому наши проповѣди, мы уже знаемъ. „Слово Христолюбца“ говоритъ: „то не бракъ, а идолослуженіе“. Каноническія правила приказываютъ священникамъ отнюдь не присутствовать при пѣсняхъ на пирахъ. Подробно останавливаются на этомъ соблазнѣ для священниковъ „Отвѣты митрополита Іоанна II“: „игранье и плясанье и гуденье входящимъ, вѣстати симъ, да не оскверняютъ чювства видѣньемъ и слышаньемъ, по отечьску повелѣнью; или отиудь отмѣтатися тѣхъ пировъ, или въ то время отходить, аще будетъ соблазнъ великъ и вражда не смирена тщеваньне мнитися“²⁾. Схоже говорить и „Поученіе новопоставленному священнику“ XIII в.: „Аще боудоуть на брацѣ ли въ пироу позоры, отходи преже видѣннѣя“³⁾. Статья изъ Дубенскаго Сборника и изъ Пандектовъ Никона Черногорца обобщаетъ это вообще на всѣхъ христіанъ: „крестьяномъ позованомъ на бракъ не подобаетъ плескати и плясати“⁴⁾.

При такомъ взглядѣ на застольныя пѣсни упорядочный пиръ представляется, конечно, безъ всякаго „switol sang scores“ и безъ всякаго „heagrau swëg“. Допускаемыя тутъ духовныя наслажденія состоятъ вотъ въ чемъ:

„начнутъ бесѣды благы бесѣдовати каждо о своен потребѣ разумнѣи. Наказаніе любагы. Премудрыхъ философъ ищутъ. Философі языкъ на отвѣтъ готувать, углубляютъ удицю слова въ глубину божественнаго разума, простирають мрежу святаго писанія въ море словесныхъ рыбъ, остряты мьсль

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ П. др. р. к. пр. I, 8—9.

³⁾ Тамъ же, стр. 104.

⁴⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVII, стр. 313; ср. тамъ же I.V, стр. 286.

заклати неразумныя въ разумъ истинныи. Господіе же велиціи начнутъ събирати оумъ и простирати любовь къ всѣмъ, къ нищимъ милованіе и своя домочаднымъ разсмотреніе. И всѣмъ немощнымъ и бѣднымъ помогати хотять, любятъ честь, тщатся на большая. И что много глаголати! Каждо по числу своихъ санъ оустраяетъ. Отци духовниие на спасеніе своихъ чадъ оучать, въ покаяніе зовутъ, къ вышнему Іерусалиму путь кажутъ. Таже и простая чада каждо свою потребу глаголють. ¹⁾

Таково христіанское пиршество или, вѣрнѣе, его христіанская половина. Другое поученіе наглядно противопоставляетъ духовныя развлеченія на пирахъ христіанина и не отставшаго отъ игръ бѣсовскихъ двоевѣрца:

Да егда въ пиру или индѣ гдѣ соберутся, то подобаеъ христіаномъ сице рещи: тако глаголетъ апостоль Павелъ, или Іоаннъ Богословъ, или Исайя пророкъ или инъ который отъ святыхъ; но вмѣсто того вси вѣщаютъ: се глаголетъ онъ си скоморохъ, или онъ си кощунникъ і игрецъ—тѣмъ бо многи себѣ пути готовятъ ведущая на пагубу²⁾.

Значить сомнѣнія нѣтъ: всякій свѣтскій, какъ бы мы сказали теперь, разговоръ, всякій интересъ къ свѣтской литературѣ и поэзіи—„пути ведущая на пагубу“. Никакого потворства, никакой снисходительности ни къ человѣческимъ слабостямъ, ни къ эстетическимъ потребностямъ.

Сопоставленныя данныя, такимъ образомъ, показываютъ совершенно ясно два діаметрально противоположныхъ отношенія къ искусству въ связи съ радостями пиршества. Въ одномъ случаѣ, тамъ, на западѣ, въ образѣ изображенномъ англо-саксонскимъ поетомъ-дружинникомъ, сама по себѣ застольная пѣсни и застольная музыка признаны благомъ, совершенно такъ же, какъ

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVIII, стр. 321, тоже Пов. Пам. III, стр. 95.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 106.

благомъ признано и самое дружинное пиршество. Весь вопросъ въ томъ, чтобы они и остались благомъ; надо упорядочить ихъ вмѣстѣ съ пиромъ, христьянизировать ихъ, какъ и весь бытъ, какъ всю жизнь. Оттого англосаксонскій поэтъ, какъ христьянинъ, и самую пѣсню, этотъ „swutol sang scopes“, представляетъ особой; она поеть не о подвигахъ героевъ, а о созданіи міра Богомъ. И такія пѣсни были на западѣ повсюду. Таковы произведенія соотечественниковъ нашего поэта, Кэдмона и Кюневульфа. Таковы старо-французскія поэмы, тянущіяся отъ Пѣсни о св. Эвлаліи и Пѣсни объ Алексѣѣ челоуѣкѣ Божиємъ, до поэмы Васа о св. Николаѣ уже XIII в. Таковы старонѣмецкія Heliand, Muspili, Ludwiglied и другія. На западѣ, несомнѣнно, „упорядочивалась“ и поэзія; христьянизировалась и она. Оттого образъ христьянскаго дружиннаго пиршества могъ быть вполне во всѣхъ отношеніяхъ выдержанъ. Западъ, воспринявшій христьянство изъ Рима и раньше насъ, какъ будто оказался не такъ строгъ. Онъ не искореняетъ вообще всякое свѣтское веселіе, а христьянизируетъ и то, что на востокѣ зовется огуломъ пѣснями бѣсовскими. Въ концѣ западнаго процесса сближенія христьянства и свѣтской поэзіи—трубадуры и Данте.

Однако исконная народная поэзія вѣдь именно у насъ не исчезла. Искоренить ее не удалось. Долгіе вѣка полчищами ходятъ по Руси скоморохи; поются старины, шумнымъ разгуломъ и пляской справляются и свадьбы, и праздники. Поэзія жила и развивалась. Когда въ XIX в. начнутъ все это собирать по всѣмъ медвѣжьимъ угламъ, по всѣмъ дебрямъ и даламъ, когда запишутъ и слова и напѣвы пѣсенъ изъ устъ народа, быстро возникнетъ цѣлая библіотека во много десятковъ томовъ. Богатство окажется чуть ли не неисчерпаемымъ. Церковь не уступила до конца; она осталась непреклонной. Свѣтское веселіе, свѣтское искусство такъ и не перестанутъ слыть бѣсовскими. Но будто устояла поэзія, боролась, такъ что не совладать. Сказывается одновременно и удивительная живучесть народной поэзіей и полная непоколебимость церкви. И странной представляется эта борьба, въ которой побѣда не за тѣмъ, кто однако несомнѣнно вышелъ побѣдителемъ. Такова основная дилемма въ развитіи поэзіи на востокѣ Европѣ. На нее

иногда смотрять какъ на одну изъ нашихъ особенностей, входящихъ въ общую теорію контраста.

Шагъ впередъ въ пониманіи обстоятельствъ дѣла поможетъ намъ сдѣлать „Поученіе Зарубчаго Чернеца Георгія“. Оно учило:

„Смѣха бѣгаи лихаго; скомороха и сла точъхара и гудця и свирця нѣ оуведи оу домъ свои глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьяньско, да любяв та глумлѣнья погань есть и съ крестьяны причастья не имать; дьяволи бо то суть всегда сли съ мыщи и созванья и весѣлья блудская бо то есть краса и радость бѣсящихся отрокъ; а крестьяньскы суть гусли, прескрасная доброгласная псалтыря; еюже присно должни есмы веселитися“¹⁾.

Обращаю вниманіе на послѣднія слова. Христіанство устами Зарубчаго Чернеца Георгія судить свои собственныя духовныя радости, свое искусство, свои пѣсни. Что пѣніе псалмовъ рано установилось на Руси и ихъ умѣли пѣть, видно изъ Патерика. Нѣсколько разъ, т.-е. упорно изображается преп. Θεодосій поющимъ псалмы²⁾. Онъ прядетъ кудель, что было обычнымъ его занятіемъ, прядетъ кудель на продажу и для книгъ, которыя переплеталъ великій Никонъ и подпѣваетъ псалмы. Изъ безхитростнаго разсказа Патерика его образъ какъ будто еще новымъ вѣнцомъ святости окружаетъ „доброгласная псалтыря“. И такъ характерно это монастырское пѣніе за работой. Простой человѣкъ и до сихъ поръ не умѣетъ работать иначе какъ подъ пѣсню. Рабочая пѣсня изначальная не только крѣпкая быту, но важная составная часть его. Ритмъ рабочей пѣсни учитъ работать, налаживаетъ на нее, воспитываетъ неустойчивое легко воспламеняемое вниманіе. Псаломъ замѣстилъ посидѣлочную пѣсню. Не одинъ Θεодосій прядъ въ Печерскомъ монастырѣ; не одинъ онъ, конечно, и пѣлъ за работой псалмы³⁾.

¹⁾ Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, VII, стр. 56—57 1-го вып.

²⁾ Яковлевъ. Пам. русск. лит. XII и XIII вв., ср. стр. XXI, XXIII, XXXII и др.

³⁾ Тамъ же, стр. XXIV.

Нельзя ли теперь по крайней мѣрѣ точно установить различіе въ отношеніи церкви къ пирамъ и тѣсно связанной съ ними поэзіи? Христіанство ничего не противопоставляло пирамъ. Ихъ надо было либо признать, либо оспаривать. Возможно было лишь первое, а отсюда—компромиссъ, т. е. упорядоченіе, превращеніе пира изъ языческаго, требнаго, съ моленнымъ брашномъ въ трапезу или „законный обѣдъ“, причемъ свѣтское, дружинно-бытовое значеніе пира оцѣнится, конечно, безъ перемены. Остаются въ силѣ даже подарки, получающіе обличье христіанской милостыни. Къ поэзіи отношеніе иное; мѣсто древней нечестивой должна занять новая т. е. „доброгласная псалтырь“. Рядомъ съ гудцомъ и со скоморохомъ не сядеть за пиръ священникъ; пусть будетъ прогнанъ съ позоромъ этотъ отдавшійся бѣсамъ нечестивецъ. Съ нимъ борьба не на живото, а на смерть, и борьба эта именно за пиромъ. Только такой пиръ можно было признать, откуда прогнанъ скоморохъ и гудецъ, представитель пѣсенъ бѣсовскихъ. Значитъ, если гудецъ и скоморохъ сохранились за столомъ пиршества, какъ мы это видимъ, напр., по извѣстной картинкѣ Олсарія, изображающей свадьбу ¹⁾, церковь постигла полная неудача. Однако если предположить, что и тутъ въ условіяхъ пира есть малѣйшая возможность рядомъ съ описаннымъ выше душеспасительнымъ разговоромъ настроить гусли, запѣтъ „прекрасную доброгласную псалтырю“ и ею „веселиться“ дѣло измѣнится. Иною представится и борьба. Что всего важнѣе, инымъ представится отношеніе къ скомороху. Даже, можетъ быть, онъ самъ гораздо ненавистнѣе, чѣмъ его пѣсни, съ нимъ борьба болѣе настойчиво необходима, чѣмъ съ его искусствомъ?..

На это послѣднее наводитъ соображеніе о томъ, что, можетъ быть, и не совсѣмъ безкорыстна была борьба съ гудцомъ и скоморохомъ. Вѣдь онъ тоже призывалъ къ щедрости. Онъ тоже приходилъ на пиръ не по праву, а какъ бы въ уплату за приносимое имъ благо. Не станетъ же дѣлиться съ нимъ новый участникъ пира! Самая мысль, что и онъ, этотъ нечестивецъ, можетъ тоже получить тутъ „sine ät symle“

¹⁾ Описаніе путешествія въ Московію, Спб. 1906, стр. 213 и текстъ стр. 216—217.

или по просту деньги, самымъ определеннымъ образомъ выражена въ литературѣ поученій, и выше всего въ грѣхъ, и стыдъ, и пакость ставится именно оплата за трудъ пѣвца или музыканта. Въ „Сказаніи св. Нифонта“ рассказывается, какъ однажды по улицѣ шли люди съ пѣснями и плясками; высунувшись изъ окна своего дома какой-то бояринъ далъ главному сопѣльнику серебряницу. Передъ глазами святого открылось тутъ то, что скрыто отъ другихъ. Ему не только дано было собственными глазами увидѣть, какъ окружали поющихъ и пляшущихъ русалья демоны, но и то, какъ серебряница боярина была снесена бѣсами въ адъ и оказалась жертвой князю зла. Именно деньги давать за потѣхи самый страшный грѣхъ, потому что это прямо жертва бѣсовская, прямо бѣсу идетъ опа ¹⁾. И эта мысль встрѣчается и въ поученіяхъ. „Поученіе Іоанна Златоустаго о христіанствѣ“, классическое слово противъ игрищъ, наставляетъ: „подобаетъ бо злословнаго кощюнника биюще отгнати; но зрящеи чюдятся—то тѣи боле учать на зло; друзіи же мзды игрецемъ дають: тѣмъ бо ргнъ на своя глава подгнѣщаючи готовятъ“ ²⁾. Далѣе это поученіе напоминаетъ, что какаѣ польза отъ богатства, когда оно приводитъ въ будущей жизни „во огонь неугасимый“, потому что, сказано здѣсь о душѣ, „игрецемъ дая потеряеши“; богатый долженъ давать бѣднымъ, быть милостивымъ, т.-е. христіански долженъ дѣлиться съ окружающими своимъ достаткомъ, а не по язычески. Смыслъ ясенъ: „мзды игрецамъ давать“—особый, сугубый грѣхъ.

Противоположеніе прежнимъ нечестивымъ радостямъ новыхъ христіанскихъ, это празднованіе „не еллински, но духовно“ прекрасно выражено въ поученіи компилятивнаго характера, „яко не подобаетъ крестьяномъ кланятися недѣлѣ“ ³⁾:

аще плясци Ыли гудци ѡли инъ хто игрецъ позоветъ на Ыгрище Ыли на какое зборище ідольское, то вси

¹⁾ Содержаніе „Сказанія св. Нифонта о роусаліяхъ“ пересказано по рук. Лексинскаго скита Д. Погѣновымъ въ *Извѣстіяхъ Акад. Наукъ отд. р. яз. и сл.* (старая серія) X, 4^о листъ 249 стр. 381—382.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 106.

³⁾ Срезн. Др. Пам. р. яз. и сл. Доп., Изв. 2 отд. Имп. А. Н. X, 4^о, ст. 702.

тамо текут радуясь (а в вѣки мучими будутъ) і весь день тѣ предстоят позорѣствующе тамо. А Богу апостолы и пророки вѣща...., а к нам...., а мы позѣваю.... і чешемъся і протягаемъ, дрѣмлемъ, і речемъ: дождь іли студено, іли лѣстно ино, да все то си спону творимъ. А на позорищѣхъ ни покрову суцю, ни затищю, но многажды дождю і вѣтромъ дышюцю или вылици, то все приемлемъ, радуясь, позоры дѣя на пагубу душамъ, а въ церкви покрову суцю і завѣтрню дивну і не хотять прити на поученье, лѣняться....“

Не ясно ли, что не только одно „завѣтріе“, не только одно „поученіе“ противопоставляется здѣсь позорамъ и врищамъ? Нѣтъ ли тутъ чего то такого, чего поученіе не договариваетъ? Стоитъ лишь представить себѣ обстановку, въ которой произносились проповѣди, чтобы отвѣтить на эти вопросы. Вѣдь проповѣдь говорилась въ одной изъ тѣхъ старинныхъ церквей, „дивное завѣтріе“ которыхъ мы наконецъ оцѣнили. Въ какой церкви? Если въ самой св. Софїи въ Кіевѣ или въ другой св. Софїи въ Новгородѣ, то по стѣнамъ тянулись фрески. Если бы мы могли увидѣть ихъ цѣликомъ, а не въ жалкихъ остаткахъ! Но, можетъ быть, проповѣдь была сказана въ одной изъ деревянныхъ церквей. Онѣ были не совсѣмъ такими, какими мы нашли ихъ сохранившимися отъ XVII в. далеко на самомъ сѣверѣ. Но онѣ были подобны имъ. „Дивное завѣтріе“ было, дѣйствительно, дивно. Это была красота, красота архитектурнаго замысла и внутренняго убранства, красота искусства, захожаго, чужого, какъ и само христіанство, но ставшаго вмѣстѣ съ христіанствомъ роднымъ и близкимъ, своеобразнымъ. Вотъ, чего не договариваетъ проповѣдь и на что она лишь намекаетъ словами: „завѣтріе дивно“. Христіанское ученіе въ области образовательныхъ искусствъ пришло не съ пустыми руками. Вытѣсняя прежнее искусство, тутъ оно несло и полными пригоршнями распространяло, свое, новое, укоренившееся съ вѣками, преобразившее прежнее и само преобразившееся подъ вліяніемъ этого прежняго.

Церковь звала въ свое „дивное завѣтріе“, чтобы праздновали люди „не еллински, а духовно“, не одной проповѣдью,

не однимъ Словомъ Божиємъ; она стремилась привлечь и наслажденіемъ, красотой. Но церковь, поскольку она красивый храмъ, сілюцій убранствомъ, не мыслится иначе, какъ полная звуковъ. Церковная архитектура, церковное украшеніе вмѣстѣ съ „четьемъ-пѣтьемъ“ теперъ давно стали привычными, холодными, убогими. Но чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ меньше казенщины, значить, больше почива и теплой вѣры, значить, и больше искусства. Отъ 1052 года до насъ дошла лѣтописная запись о томъ, что прибыло три пѣвца изъ Греціи „съ роды своими“, и Татищевъ прибавляетъ тутъ: „и учашу въ Руси пѣти на восемь голосовъ, отличаша церковное отъ мірскихъ пѣсень употребляемыхъ ихъ ко увеселенію“ ¹⁾. Этимъ окончателно отрывало себя новое искусство „новыхъ людей“ отъ языческаго; но вѣдь это новое искусство такъ скоро сроднилось со старымъ, если не слилось съ нимъ. Оно обновило и оживило то, что было изстари. Всякая новая школа въ искусствѣ входитъ, воинствуя противъ старой, и кажется, будто само искусство гибнетъ и уничтожается. Вѣдь на мѣсто его хочеть водвориться нѣчто, что не сразу стануть называть художествомъ, т.-е. не сразу отождествять съ прежнимъ по общимъ признакамъ, а, напротивъ, по болѣе частнымъ стануть и съ той и съ другой стороны, и поборники старого, и провозвѣстники новаго, называть какими то другими словами. Таковъ законъ наиболѣе существенныхъ художественныхъ обновленій. Развѣ не противопологали реализмъ поэзіи, точно, реализмъ не поэтической принципъ?

Итакъ, и у насъ, какъ и на западѣ, христіанство бичевало и разрушало на первыхъ порахъ языческое искусство, но отождествлять изъ-за этого вообще всякое искусство съ язычествомъ, а христіанство, даже самое аскетическое считать вообще противникомъ всякаго искусства взглядъ невѣрный, при свѣтѣ котораго неправильно понимается развитіе нашего художественнаго сознанія.

Но поэзія? Можно ли указать что-либо подобное относительно уже не изобразительныхъ искусствъ и музыки, на самой и при томъ не прямо церковной поэзіи?

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 134 и прим. 10-ое.

Приведенное выше мѣсто изъ Слова о томъ, „яко не подобаетъ крестьяномъ кланятися недѣлѣ“, отвлекло насъ отъ дружинныхъ пиршествъ, отвлекло насъ собственно и отъ всего того, что можетъ быть возводимо къ этой основной монахъ-прародительницѣ: пѣснѣ-пляскѣ. Если церковная архитектура и церковное пѣніе отразились на судьбахъ зодчества и музыки у всего народа, т.-е. и на свѣтскомъ строительномъ искусствѣ и на свѣтской музыкѣ, это соображеніе слишкомъ далеко и слишкомъ обще, чтобы можно было на немъ опереться для какихъ-либо выводовъ. Вліяніе церковнаго художества тутъ только косвенно. Ни украшать вообще постройки, ни совершенствовать вообще пѣніе, церковь, очевидно, не стремилась. Она скорѣе искореняла тутъ различныя искусства, поскольку они не имѣютъ къ ней отношенія. И сразу скажу, что, напр., пляску надо считать искореняемой, какъ таковую, безъ всякой подстановки ей чего-либо схожаго или новаго Разумѣется. Пляски и танцы на всемъ протяженіи Европы, вѣду, гдѣ сказалось вліяніе христіанства, сохранились вопреки ему. Особенно ненавистны христіанству, какъ выражаются наши поученія „пляшущія жены“. „Пляшущая бо жена не вѣста сатанина нарицается и любовница діаволя, супруга бѣсова; не токмо сама сведена будетъ во дно адово, но и тѣи, иже с любовью позоруютъ и вслостѣхъ разжигаются на ню похотию, прелщающе святыя мужи плясаніемъ, яко же дщи Иродіада. Пляшущая бо жена многимъ мужемъ жена есть; тою діаволь многи прелщааетъ во снѣ и на явѣ. И вси любящеи плясати со Иродіею в негасимый огонь осудятся“¹⁾. Итакъ о пляскахъ нечего и говорить. Но поэзія давно уже оторвалась отъ пляски. А въ современныхъ народныхъ пѣсняхъ: въ колядкахъ, волочобныхъ, христіанская стихія бросается въ глаза. Особенно же — духовные стихи. Рѣчь о нихъ какъ бы сама наконецъ напрашивается тѣмъ, что для параллели съ нашими отношеніями была привлечена поэма о Беовульфѣ. Упомянутая въ немъ пѣсня о мірозданіи соотвѣтствуетъ вѣдь именно духовному стиху.

Мало извѣстно о происхожденіи и исторіи нашего духовнаго стиха. Все, что можно сказать объ этомъ, почерпается

¹⁾ Пов. Нам. III, стр. 104.

обыкновенно изъ него же самого. „Стихъ о сорока каликахъ со каликою“ и стихъ, названный „Воскресеніе. Иванъ Бого-словъ“ берутся, какъ характеристика создавшей его среды. Она—не совсѣмъ народная. „По очевидному вліянію книжному на составъ духовныхъ стиховъ,—писаль Буслаевъ,—надобно полагать, что они обязаны своимъ происхожденіемъ не простонародью вообще, а избранной массѣ, которая впрочемъ, не составляла особаго сословія, а только случайно являлась въ видѣ корпораціи. Всякій книжный человекъ могъ входить въ эту корпорацію, но, безъ сомнѣнія, не всѣ члены ея были людьми грамотными, такъ какъ и теперь поютъ духовные стихи безграмотные слѣпцы“¹⁾. Но что такое эта „избранная масса“? Значить—просто народныя грамотѣи, когда-то одинаково изъ высшихъ и низшихъ слоевъ населенія? Во всякомъ случаѣ церковь оказывается тутъ не при чемъ. Гдѣ связь съ церковью? Между церковью и духовнымъ стихомъ стоитъ главное его содержаніе: апокрифъ. Значить, самостоятельно, совершенно такъ же „естественно“ какъ „естественно“, т.-е. по принципу *humanum erga est*, возникло язычество, колыбель поэзіи, на смѣну прежней, новымъ и вѣщшимъ заблужденіемъ явилась поэзія двоевѣрія, ересей, богомилства, христіанской миеологія—апокрифическій духовный стихъ. Это не была уступка христіанства, не компромиссъ, не приспособленіе; все это помимо него, подъ его лишь косвеннымъ вліяніемъ, изъ нѣдръ самого народа. Народъ отвѣтилъ пѣсней на встрѣчу вносимому въ его среду свѣту Христова ученія, и пѣсня эта—духовные стихи. Ихъ нельзя изучать независимо отъ отреченныхъ книгъ, съ ихъ легендами, вошедшими позднѣе въ составъ сказокъ. Духовный стихъ представляется какъ бы явленіемъ *sui generis*, чѣмъ-то стоящимъ въ сторонѣ, какимъ-то отклоненіемъ. Ему какъ будто нѣтъ мѣста на широкихъ путяхъ эволюціи поэзіи. Такъ въ сущности обстоитъ дѣло и съ религіозной поэзіей на народныхъ языкахъ запада. Исторіки литературы оговариваютъ пѣсни и св. Евлаліи и Алексѣя Божьемъ Человѣкѣ, потому что это произведенія, весьма интересныя по языку, потому

¹⁾ О. И. Буслаевъ. Народная словесность Спб. 1887 стр. 455. *Сб. отд. р. яз. и сл. Имп. Ак. Н.* т. XLII № 2.

что они восходятъ къ такой глубокой древности, но все вниманіе поглощено происхожденіемъ *chansons de geste*, „веселой науки“ трубадуровъ, *minnesang*'а, древне-германской эпопеи и т. д.; то, что можно было бы назвать западнымъ духовнымъ стихомъ, оставляется въ сторонѣ, послѣ сообщенія о немъ отрывочно: къ свѣдѣнію.

Оттого самое существованіе духовныхъ стиховъ въ сущности не нарушаетъ относительной стройности въ пониманіи разбираемыхъ здѣсь явленій и въ немъ нельзя видѣть основанія для разрѣшенія указанной диллемы. Да, можетъ быть, у насъ христіанство какъ бы признало дружинно-обрядовые пиры и стремилось лишь упорядочить ихъ. Тутъ была почва для возникновенія двоевѣрія, но церковь сразу же, вмѣстѣ съ упорядоченіемъ пировъ, искореняетъ это двоевѣріе. Поэзія, тѣсно связанная съ пирами, вызываетъ совсѣмъ другое къ себѣ отношеніе. Тутъ по всей линіи признается необходимымъ лишь одно только: искорененіе. Оно не удалось. Что-то воспрепятствовало этому, но это обстоятельство не мѣняетъ вопроса. Что же касается искусства, то допустимо церковью только искусство церковное, богослужбное. Если оно повліяло и на свѣтское, то изъ этого какъ будто отнюдь не вытекаетъ, чтобы церковь хотѣла вступить въ какое-либо соглашеніе, допустить сама или тѣмъ менѣе вызвать какое-либо обновленіе чуждаго ей, исходящаго изъ языческихъ основъ мірскаго искусства.

Однако въ самое послѣднее время явилась возможность объяснить эти странное упорство и странную живучесть народной поэзіи. Рядомъ съ этимъ и возникаетъ представленіе о внѣ-церковной, но покровительствуемой церковью христіанской поэзіи, на ряду съ христіанскимъ зодчествомъ. Христіанская поэзія, которую хотѣли увидѣть романтики, повидимому, дѣйствительность, а не мечта, и въ это понятіе должно войти очень многое такое, что раньше рассматривалось внѣ связи съ христіанствомъ.

Уже давно при изученіи старо-французской эпопеи было обнаружено, что нѣкоторыя *chansons de geste*, напр. *Fierabras* и *Pèlerinage de Charlemagne*, чуть ли не нарочно только для того и сочинены, чтобы воспѣть священныя реликвіи, находившіяся въ *Moustier st.-Denis* и выставявшіяся въ торжест-

венной процессіи въ день св. Индикта. (Le lendit de st.-Denis). Этому наблюденію долгое время не придавалось однако никакого общаго значенія, и менѣе всего были склонны историки литературы дѣлать отсюда какія-либо заключенія о происхожденіи *chansons de geste*. Эти послѣднія, согласно теоріи, восходящей еще къ гипотезѣ Лахмана и Вольфа о гомеровскомъ эпосѣ, считались поздними слѣвами, переработанными поэтами, но въ основѣ своей коренящимися въ народной поэзіи, въ германскихъ или сложенныхъ подъ вліяніемъ германскихъ кантиленахъ, вполне схожихъ съ нашими былинами. Это мнѣніе всего пространнѣе изложено было Леономъ Готье, но отъ него не отступали ни Гастонъ Парисъ, ни Пю Райна, ни Ниропъ. Народъ творитъ себѣ эпопею, воспѣвая историческія событія, и вначалѣ эти пѣсни болѣе или менѣе близко воспроизводятъ то, что имѣло мѣсто на самомъ дѣлѣ; позднѣе, правда, память измѣняетъ, событія путаются, вводится много легендарнаго, одно событіе вліяетъ на изображеніе другого и т. д., но сущность, основное ядро можетъ быть восстановлено на основаніи историческихъ данныхъ. Такъ гласила теорія. Главное затрудненіе составлялъ тутъ лишь вопросъ, почему не всѣ событія воспѣты въ пѣсняхъ, почему есть народы, не обладающіе эпопеей, напр., провансальцы, почему народное воображеніе бывало поражено, напр., такимъ сравнительно мелкимъ событіемъ, какъ стычка съ басками въ Пиринеяхъ, аріергарда Карла Великаго, во время которой погибъ Роландъ. Возникалъ также вопросъ, почему такъ мало сохранилось отъ Меровингскаго эпоса, и закрадывалось сомнѣніе, существовалъ ли онъ. На этотъ послѣдній вопросъ постарался отвѣтить Куртъ, возстановившій Меровингскій эпосъ по даннымъ хроникъ ¹⁾.

Итакъ предполагалось, что событіе сразу непосредственно отражается въ пѣснѣ, и задача историка литературы слѣдить лишь за дальнѣйшей судьбой этой или этихъ пѣсенъ. Нѣчто новое до самаго послѣдняго времени внесъ въ эту теорію лишь Форечъ, когда онъ высказалъ предположеніе о томъ,

¹⁾ Объ изученіи старо-франц. эпопее см. G. Paris. Manuel de l'ancien franç. Paris. (Hachette) и Voretzsch. Einführung in d. St. d. alt-franz. Literatur. Halle 1905 стр. 130 и слѣд.

что между пѣсней и событіемъ стоитъ еще сказаніе, т. е. воспоминаваніе о событіи, еще не принявшее ни одной изъ поэтическихъ формъ, знакомыхъ исторической поэтикѣ.

Оказалось однако, что наблюденію надъ такими *chansons de geste*, какъ *Fierabras* и *Pèlerinage de Charlemagne* суждено было получить самое неожиданно большое значеніе. Прежде всего Пѣснь о Роландѣ—эта самая знаменитая изъ всѣхъ міровыхъ эпоей, была поставлена въ самую тѣсную зависимость отъ монастыря въ Ронсевальскомъ ущельѣ. Тамъ показывали славные доспѣхи Роланда, тамъ показывали и могилу героя, и мѣсто битвы. Кому показывали? Кто могъ видѣть все это въ глухомъ и отдаленномъ монастырѣ въ забитомъ ущельѣ Пиренеевъ? Отвѣтъ не заставилъ себя ждать. Все это показывали цѣлымъ полчищамъ паломниковъ всѣхъ націй, шедшихъ на поклоненіе къ ракъ Якова Кампостельскаго въ Испаніи. Пѣсня о Роландѣ стала знаменита лишь потому, что знаменитъ былъ этотъ монастырь въ Ронсевальскомъ ущельѣ, важная станція на пути къ Якову Кампостельскому. Не Ронсевальскій ли монастырь, спрашивается тогда, вызвалъ къ жизни и самыя пѣсни? Выяснилось однако, что это не совсѣмъ то; въ самое недавнее время эта близость паломничества и монастырскихъ святынь съ *chansons de geste* послужила темой самага кропотливаго и внимательнаго изученія, и это то открываетъ цѣлый новый міръ въ области пониманія источниковъ и дальнѣйшаго развитія эпоей не только французской, а эпоей вообще, при чемъ какъ будто долу поникла старая теорія кантиленъ, и весь вопросъ объ народномъ эпосѣ долженъ теперь быть пересмотрѣнъ за ново. Всю его поэтику опять необходимо нѣсколько перестроить. Какъ самое общее и самое неожиданное слѣдствіе этихъ изысканій, и оказалось ближайшее участіе церкви и церковныхъ людей въ развитіи самой свѣтской изъ всѣхъ свѣтскихъ, героической и національной поэзи.

Поль Мейеръ на конгрессѣ историковъ въ Римѣ обратилъ вниманіе на существованіе чего-то вродѣ особаго института паломниковъ - жонглеровъ. Полчища паломниковъ сопровождали жонглеры. О нихъ существуютъ свѣдѣнія по всей такъ наз. „французской дорогѣ“, тянувшейся отъ перевала черезъ Альпы на югъ въ Римъ. Это былъ главный путь паломни-

чества. Особое названіе „les romés“ носили тѣ, кто ходилъ въ градъ Петра. Шли отъ монастыря къ монастырю, шли и, очевидно, шли, не молча.... Однако не пѣсни на ходу и даже вообще вовсе не объясненіе *chansons de geste*, какъ особаго рода дальнѣйшей переработки пѣсенъ, возникло изъ сообщенія Поля Мейера. Жозефъ Бедье, прослѣдившій шагъ за шагомъ, этапъ за этапомъ указанную Поль Мейеромъ „французскую дорогу“ въ Италію, пришелъ къ тому выводу, что надо разъ навсегда окончательно разстаться съ гипотезой о кантиленахъ. Нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ утверждать, что когда-либо во Франціи существовала эпопея въ формѣ пѣсенъ, схожихъ съ нашими былинами. Свое содержаніе авторы *chansons de geste*, эти жонглеры-клерики, жонглеры, бродившіе по монастырямъ, черпали изъ легендъ монастырскаго происхожденія, чернымъ по бѣлому записанныхъ и относящихся къ существующимъ иногда даже до сихъ поръ монастырскимъ святынямъ. Такого легендарно христіанскаго происхожденія Гильомъ д'Оранжъ, Жераръ де-Руссильонъ, Ожье Датчанинъ, Рауль де Камбрэ и другіе герои *chansons de geste*.

Бедье ничего не обобщаетъ и нисколько не претендуетъ на то, чтобы его изслѣдованіе оказалось путеводнымъ для изученія эпической поэзіи вообще. Онъ совершенно опредѣленно, точно желѣзнымъ кольцомъ, замыкается въ исторіи только одной старо-французской эпопеи. Со свойственной французамъ опредѣленностью въ формулировкѣ своихъ взглядовъ, не лишенной узости и исключительности, онъ отлично предвидитъ возможность приложенія сравнительнаго метода, и сознательно отвергаетъ малѣйшее пользованіе имъ. Его выводъ коротко и ясно формулированъ въ письмѣ по этому поводу къ пишущему эти строки: „*si vous avez eu des bylines nous n'avons jamais eu de cantilènes*“. *Chansons de geste* особенность только французской поэзіи. На почвѣ ея только и надо ихъ разсматривать, а онѣ здѣсь являются произведеніями опредѣленныхъ поэтовъ, сочинявшихъ ихъ, пользуясь матеріаломъ монастырскихъ мѣстныхъ сказаній и легендъ на вразумлѣніе всѣхъ тѣхъ, кто ходилъ или можетъ отправиться въ паломничество по французскому пути или, не двигаясь изъ дому, захотѣлъ услышать объ попутныхъ святыняхъ. Съ теченіемъ времени этотъ первый замыслъ былъ извращенъ и

забыть, интересъ вызываютъ уже сами описываемыя событія и сами герои, но первоначально то, что называется національной эпопеей, — вѣчто вродѣ поэтическаго паломническаго Бедекера ¹⁾. Поэзія, значить, служила церкви; церковь воспользовалась поэзіей, совершенно такъ же, какъ она воспользовалась ею и для распространенія житій св. Эвлаліи и св. Алексѣя Человѣка Божія; явленіе это не можетъ удивлять послѣ того, какъ открыто и религиозное происхожденіе средневѣковой драмы. Но это поэзія писанная, искусственная; это не пѣсни, а рядъ поэмъ, сочиненныхъ поэтами.

Такъ смотритъ на добытыя его работой выводы самъ Бедье. Мнѣ важенъ лишь этотъ образъ жонглера-клерика, жонглера-паломника, близкаго монахамъ, начитаннаго въ монастырскихъ легендахъ. Я спрашиваю: не принадлежала ли къ тому же типу „избранная масса“ — создательница, по мнѣнію Буслаева, нашихъ духовныхъ стиховъ, и не эта ли самая „избранная масса“ создала еще и нашу былевую поэзію? Мы увидимъ, что и русская эпопея какъ будто пережила моментъ весьма схожій съ тѣмъ, что обнаружено работами Бедье относительно французской. Нельзя не поднять — не устоишь — подобныхъ вопросовъ, читая изслѣдованіе А. А. Шахматова о „о Корсунской легендѣ“.

А. А. Шахматовъ вообще стоитъ на точкѣ зрѣнія очень близко приближающейся къ взглядамъ Курта. Онъ часто въ своихъ разысканіяхъ о лѣтописныхъ сводахъ заключаетъ отъ лѣтописной записи или лѣтописнаго разсказа къ былинѣ или народному сказанію ²⁾. Самое блестящее изслѣдованіе его

¹⁾ Joseph Bédier. Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. Paris 2 v. 1903 (ождается еще два тома). Теорія Бедье прекрасно изложена по русски А. А. Смирновымъ въ статьѣ „Новая теорія происхожденія старо-французскаго эпоса“ *Записки Нео-Филологическаго Общества*. Вып. IV, стр. 83 и слѣд. Спб. 1910. А. А. Смирновъ въ критической части своей статьи явился выразителемъ тѣхъ сомнѣвій, какія вызвалъ Бедье у большинства его многочисленныхъ рецензентовъ. Подводя итогъ, Смирновъ говоритъ: „Вмѣсто теоріи происхожденія эпоса мы получимъ теорію его развитія. Вмѣсто монастырскаго источника всего эпоса мы получимъ монастырскій періодъ, черезъ который прошелъ весь эпосъ, основательно переработанный (стр. 125).

²⁾ Шахм. Раз. стр. 27, 65, 75—78, 91, 95, 109—113, 125—127, 331—334 и т. д., особенно же 477—480.

въ этомъ отношеніи—возстановленіе былинны о Мстишѣ Лють Свѣнелдовичѣ ¹⁾. А. А. Шахматовъ отождествляетъ его съ Нивитой Залѣшанинымъ, дошедшихъ до насъ былинъ. Этотъ Мстиша, значитъ, отецъ Добрыни Никитича (Мстишинъ-Микитичъ) и матери Владимира Мальфрѣди. Первоначально и Нивита Залѣшанинъ былъ отцомъ Добрыни. Былинныя свѣдѣнія объ этомъ Мстишѣ-Микитѣ, какими пользовались лѣтописцы, сбивчивы. По однимъ это онъ убилъ Игоря, когда Игорь собиралъ дань въ землѣ Древланъ, дань отданную раньше его отцу Свѣнелду. По другимъ онъ самъ убилъ Олегомъ Святославичемъ древланскимъ за то, что охотился въ его владѣніяхъ; слѣдствіемъ чего была борьба Ярополка съ Олегомъ, кончившаяся гибелью послѣдняго. Тотъ же Мстиша или Мстиславъ отождествляется съ Мстиславомъ Владимировичемъ, братомъ Ярослава Мудраго, славнымъ Тмутараканскимъ героемъ. Не менѣе сбивчиво и то, что говорилось и пѣлось о Свѣнелдѣ. Историческій Свѣнелдъ, видимо, воевода и бояринъ Святослава. Но онъ же названъ и бояриномъ Игоря и воспитателемъ Святослава. Все это вполне въ духѣ обычныхъ хронологическихъ несообразностей былинныхъ спѣвовъ. Намъ особенно важно во всемъ этомъ то, что Свѣнелдъ и Мстиша родоначальники Владимира по матери, Мальфрѣди, родня Добрыни Никитича, а объ этой Мальфрѣди можно думать, что она была христіанка и подарила одно село (Будутино) Десятинной церкви; во всякомъ случаѣ о ней говорятъ „какія-то записи Кіевской Десятинной церкви“ и сообщеніе о ней „явно связано съ Десятинной церковью“ ²⁾.

Вотъ это послѣднее заставляетъ съ особымъ вниманіемъ отнестись къ изслѣдованію А. А. Шахматова о „Корсунской Легендѣ“.

То, что А. А. Шахматовъ назвалъ Корсунской Легендой есть особое сказаніе о томъ, какъ Владимиръ крестился въ Корсунѣ. Легенда возникла въ XI в., и происхожденіе ея—влилось Десятинной церкви, въ составъ котораго входили потомки вывезенныхъ изъ Корсуни греческихъ поповъ ³⁾. Ни

¹⁾ Тамъ же. 355—377.

²⁾ Тамъ же, стр. 377.

³⁾ *Сб. Лам.* II, стр. 1087 и слѣд.

авторъ Древнѣйшаго свода, ни преп. Никонъ этой легенды не знали, и они заставляютъ Владимира креститься въ Кіевѣ ¹⁾. Эта Корсунская Легенда важна намъ тѣмъ, что и ея содержаніе или, если такъ можно выразиться, ея фабулу А. А. Шахматовъ видитъ въ былинѣ. Овъ тутъ возстановляетъ мнѣніе, уже высказанное Костомаровымъ. Согласно Корсунской Легендѣ походъ въ Корсунъ сопряженъ съ желаніемъ Владимира добыть себѣ важную жену — „цесаревну“. На лицо всѣ признаки народво-пѣсенной темы о добываніи невѣсты ²⁾. Прибавлю отъ себя, темы не только эпической. Тема эта въ своемъ чистомъ видѣ находится въ хороводной пѣснѣ: „Ходить князь вокругъ города“. Эта тема сплетается и съ другой, которую можно было бы назвать темой „укротеніе строптивой невѣсты“ ³⁾. Итакъ корсунскіе попы — клирошане Десятинной церкви, составляютъ сказаніе о походѣ на Корсунъ, и ихъ главная цѣль возвеличить корсунскія святыни, находящіяся въ Десятинной церкви, находящіяся также и въ Новгородѣ, и во Псковѣ. Но они пользуются содержаніемъ народной былинны. Прибавлю еще, что рассказъ о добываніи невѣсты въ Корсунѣ, а, можетъ быть, и въ самомъ Царьградѣ совершенно тождественъ съ рассказомъ о женитьбѣ Владимира на Рогнѣдѣ, въ которомъ главная роль выпала на долю Добрыни ⁴⁾. А Рогнѣда не забыта и въ христіанскихъ легендахъ ⁵⁾. Она далеко не представляется только язычницей. Сообщалось, что она крестилась одновременно съ Владимиромъ и приняла монашество. Нельзя-ли, стало-быть, и ее столько же, сколько и Мальфрѣдъ, признать, если не жертвовательницей Десятинной церкви, то чтимой въ какомъ-либо монастырѣ?

Между изслѣдованіемъ А. А. Шахматова и работами Бедье то сходство, нѣсколько неожиданное и, какъ мнѣ кажется, чрезвычайно важное для изученія эпическихъ сказаній европейскихъ народовъ, что и тутъ, и тамъ обнаружена связь между церковными святынями и національной эпопеей. По

¹⁾ Тамъ же, стр. 1102—1108 и др.

²⁾ Тамъ же. ср. стр. 1152—1153.

³⁾ Обѣ темы см. въ моей „Весенней пѣснѣ“ т. II, стр. 285—297.

⁴⁾ Шахм. Раз., текстъ стр. 614.

⁵⁾ Сб. Лам. II, текстъ стр. 1095 примѣч. 1151.

теоріи Бедье оказывается, что въ монастыряхъ Франціи и Италіи, куда заходили паломники, составлены были легенды о герояхъ, чьи гробницы находились въ этихъ монастыряхъ, и о святыхъ реликвіяхъ, завезенныхъ въ нихъ изъ далекихъ странъ; впоследствии эти легенды, написанныя сначала по латыни, были уже на національномъ языкѣ особымъ составомъ бродячихъ жонглеровъ, сопровождавшихъ паломниковъ, переложены въ поэмы. По теоріи А. А. Шахматова древнѣйшая церковь въ Кіевѣ описываетъ происхожденіе своихъ святынь въ легендѣ, содержаніе которой широко черпаетъ изъ народныхъ былинъ ¹⁾. При этомъ оказывается еще и то, что цѣлый рядъ героевъ русской эпопеи, частью такихъ, которыхъ воспѣваютъ извѣстныя намъ былины (Добрыня, Владимиръ, Анастасія, Никита Залѣвшанинъ), частью же извѣстныхъ лишь по лѣтописямъ, но сюда попавшихъ изъ древнѣйшихъ недошедшихъ до насъ эпическихъ пѣсень (Рагнѣда, Олегъ, Мстиша Лютъ Свѣнелдовичъ), такъ или иначе связаны съ древне-русскими святынями. Таково сходство, таково и различіе.

Изъ теоріи Бедье вытекаетъ, какъ совершенно необходимое слѣдствіе, что нѣкоторые церковные круги: монахи и клирики, способствовали не только косвенно, но и прямымъ воздействиемъ на развитіе поэзіи. Христіанство дало средневѣковой поэзіи не только поэтическія легенды о святыхъ, вроде пѣсень о св. Евлаліи и объ Алексѣѣ Божьемъ Человѣкѣ, не только крестоносцешскіе *chansons d'outrée*, не только драматическіе *Miracles* и легенды о Богородицѣ, не только благочестивыя пѣсни, перерабатывающія любовную лирическую пѣсню, но кромѣ того и, всего вѣроятнѣе, раньше всего этого еще эпическія поэмы: *chansons de geste*. Существовали ли до нихъ какія-либо эпическія народныя пѣсни или нѣтъ, оставимъ этотъ вопросъ открытымъ. Теперь нѣчто подобное, какъ будто бы вытекаетъ изъ изслѣдованій А. А. Шахматова и относительно Руси. Невольно возникаетъ предположеніе, что всѣ эти герои былинъ: Мстиша-Микита и его сынъ Добрыня,

¹⁾ Аналогія была бы еще полнѣе, если бы Корсунскую легенду можно было предположить записанной сначала по-гречески. И основанія для такого предположенія есть. А. А. Шахматовъ считаетъ, что авторъ—грекъ.

Мальфрѣдъ, Рогнѣда, въ качествѣ добываемой невѣсты, не говоря уже о самомъ Владимирѣ, воспѣвались не безъ участія въ этомъ клироса Десятинной церкви, что они стали героями поэзіи не языческой, а уже христіанской. Были ли они сами христіане т.-е. были ли христіанами ихъ историческіе прототипы, какое это имѣеть значеніе? Мы узнаемъ о Мальфрѣди, что о ней помнятъ въ Десятинной церкви, наряду съ блаженной княгиней Ольгой, о Рогнѣдѣ, что она постриглась и, можетъ быть, основала монастырь, а Добрыня, этотъ уже не предполагаемый, а дѣйствительно существующій былинный герой, прежде всего характеризуется, какъ говорить о немъ Вс. О. Миллеръ, какъ Купало, т.-е. креститель ¹⁾. А кромѣ этого Добрыня вѣдь еще и Змѣборецъ ²⁾, такой же какъ и Георгій Побѣдоносецъ и Фѣдоръ Тиронъ и Алеша съ его не безынтереснымъ теперь *patronimicum* Поповичъ. Только Мистиша Лютъ Свѣнелдовичъ остается въ сторонѣ. Когда онъ превратится въ Никиту Залѣвшанина, о его христіанизаторской дѣятельности говорить не будетъ. Она либо забыта, либо ея и не было, и онъ только отецъ Купалы-Добрыни. Намъ остается спросить себя: надо ли думать, что греки-клирошане, составители Корсунской легенды лишь черпали сюжеты изъ эпическихъ пѣсень, либо, что подъ ихъ вліяніемъ еще возникали уже христіанскія эпическія пѣсни?

Я вполне сознаю всю смѣлость этихъ соображеній, ведущихъ дальше и безъ того уже смѣлая, хотя такія привлекательныя и правдоподобныя, построенія А. А. Шахматова. Но, пусть эти соображенія останутся лишь вѣхами, они все-таки намѣчаютъ путь изслѣдованія. Пусть они не будутъ приняты вовсе какъ таковыя, они могутъ пригодиться, какъ точка отправленія для исканій. Когда-то въ основныхъ мотивахъ народной эпопеи всѣхъ европейскихъ народовъ видѣли мифологию. Ихъ языческое происхожденіе казалось такимъ же несомнѣннымъ, что касается германо-романо-славянскаго міра, какъ и у древнихъ грековъ и римлянъ. На смѣну мифологической теоріи явилась историческая. Она воспретила слыш-

¹⁾ Очерки русской народной словесности. Москва. 1897, стр. 144 и слѣд. въ Хронографѣ ред. 1512 г. сказано: „а Добрыню посла в Новгород и полове всѣхъ креститя“, прив. у Шахм. Корс. лг. *Об. Лам.* II, стр. 1079.

²⁾ Вс. О. Миллеръ, тамъ же.

вомъ стремительное восхожденіе въ глубь вѣковъ. Исторія эпопей была заключена въ довольно строго установленныя хронологическія границы, а для германскихъ, романскихъ и славянскихъ народовъ эпопей срокъ а quo, какъ бы древнѣе онъ ни былъ оказался отнюдь не заходящимъ за предѣлы христіанской эры. Но старое представленіе о языческомъ эпосѣ продолжало тяготѣть надъ пытливостью историковъ литературы. Его долго было не преодолѣть. Однако изученіе пировъ и игрищъ, какъ главнаго предмета обличеній древнерусскихъ проповѣдей, заставляетъ теперь съ одной стороны усумниться въ языческомъ происхожденіи тѣхъ пѣсенныхъ темъ, что въ той или иной степени полноты дошли до насъ, а съ другой возбудить вопросъ о возникновеніи чего-то такого, что до сихъ поръ никакъ нельзя было предвидѣть: не только христіанизированной, но и прямо христіанской эпопей. Становится все болѣе вѣроятнымъ, что христіанство, принесшее съ собою новыя формы зодчества и живописи, новую музыку и новую праздничность, пересоздало самое поэзію, вложило въ нее новое содержаніе, можетъ быть, обновило ее и новыми формами, настолько, что поэзія эта измѣнилась до неузнаваемости.

Оттого—да будетъ мнѣ разрѣшено преодолѣть научную робость—уважу на новый рядъ сближеній, тѣсно связанныхъ съ этими соображеніями, что и вернетъ насъ къ главной задачѣ настоящихъ главъ: къ пирамъ и игрищамъ.

IX.

Пирь и игрища, какъ главный предметъ обличенія.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Типъ пѣвца за пиршествомъ передъ княземъ, какой мыслится для всего до-монгольскаго періода, разумѣется, — Боянъ, вѣщій Велесовъ внукъ „Слова о Полку Игоревѣ“¹⁾. Сомнѣваться въ существованіи подобнаго типа нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Мы узнаемъ о Боянѣ главнымъ образомъ то, что когда-то, этотъ „соловей стараго времени“ „пѣснь творилъ“ князьямъ. „Живыя струны“ подъ его „вѣщими перстами“ сами „княземъ славу рокѣтахуть“²⁾; судя по другому мѣсту Слова, случалось Бояну, правда, и укорять князей³⁾, но главная его задача была именно въ томъ, чтобы пѣть „славу“. „Вѣщій“, онъ оцѣнивалъ событія. Тоже самое дѣлаетъ нѣсколько иначе—въ чемъ различіе, на этомъ не будемъ останавливаться—и авторъ Слова⁴⁾. О томъ, что дѣйствительно существовалъ этотъ обычай пѣть славу князьямъ, оцѣнивая ихъ дѣятельность, можно судить по замѣткѣ Вольтинской лѣтописи, на которую обратилъ вниманіе еще Срез-

¹⁾ Всѣ ссылки на „Слово о Полку Игоревѣ“ сдѣланы по тексту Ф. Е. Корша. *Исследования по русскому языку*, т. II, вып. 6-й, Спб. 1909 г.

²⁾ Стихи 24—25, стр. 2.

³⁾ Ср. стихи 451—455, стр. 21.

⁴⁾ Ср. послѣднія строки.

невскій ¹⁾. Послѣ побѣды Данила Галицкаго надъ Ятвягами „многы крестьяны отъ плѣнениа избависта и пѣснь славному пояху има (Даниилу и Роману)“. Можно ли думать, что „новые люди“ станутъ преслѣдовать пѣнье славы князьямъ, очевидно происходившее на пирахъ? Послѣ указанной мною тѣсной связи новыхъ людей съ дружиннымъ бытомъ, этого никакъ нельзя предположить. Невозможно допустить что-либо подобное и вообще, разъ именно у князей ищетъ поддержку церковь. Въ „Словѣ о полку Игоревѣ“ мы видимъ передъ собой не только самаго автора дружинника-христианина, но такой же христианинъ и прославляемый тутъ Боянъ или баянъ, какъ предложилъ покойный проф. Ждановъ ²⁾. Одна изъ его припѣвокъ была такова:

Ни хытѣру, ни горазду,
ни пѣтицу (ни звѣрю, ни) г(ор)а(з)ду
суда Божія не минути ³⁾.

Мысль христианская. Главная теза, что „крамолы“ и „которые“ князей „начясте наводити поганнѣ на землю Русьскую“ — тоже мысль христианская. Она совпадаетъ точь въ точь со взглядомъ на борьбу со степью преп. Никона, и начало этого бѣдствія относитъ къ тому же времени, что и его редакція Древнѣйшаго свода.

Конечно скомороховъ ни въ коемъ случаѣ нельзя считать даже терпимыми ни церковью, ни христианствомъ вообще ⁴⁾. Но изобличать и преслѣдовать „потѣшныхъ людей“, какъ бы ни назывались они: жонглеры, шпильманъ, мимы, скоморохи или игрецы, и отрицать вообще поэзію — вещи разныя. Не пора ли признать это? Не пора ли разбираться въ явленіяхъ, различая оттѣнки? Поученія, направленныя противъ язычества, даютъ возможность составить довольно длинный списокъ запрѣтныхъ развлеченій и забавъ. Въ этомъ перечнѣ нѣтъ однако

¹⁾ Др. Пам. Изв. Ак. Н. X 4^о, стр. 198.

²⁾ Собраніе соч. т. I, Сиб. 1904, стр. 345.

³⁾ Стихи 504—506, стр. 23.

⁴⁾ О преслѣд. скоморошества см. у Ал. Веселовскаго, Раз. въ обл. дух. стиха VII Прил. къ XLV т. Запис. Имп. Ак. Н. стр. 149—222 и Фамплицынъ, Скоморохи на Руси Сиб. 1889. стр. 159—167.

ни одного выраженія, которое можно было бы отождествить съ пѣснями типа приближающагося къ пѣснямъ Бояна или баяновъ, т. е. къ „славамъ“ князьямъ. Вотъ этотъ перечень: „плясанія и всякія игры“, „позоры дѣюще“ „на улицахъ града уродословія и глумленія“, „плесканія руць, пѣсьни сатанинскія“, „смѣхотворци, скоморохи, игрецы“, „бубенная плесканья, свирѣльные звук, плесканья сотонина, фряжскія словъница, гусли, мусикиа и замара“, „скоморохи, слы точьхара, гудцы, свирцы“, „кощоны елинъскыя и басни жидовскія“. Православіе не признаетъ музыкальныхъ инструментовъ, оттого ихъ оно и преслѣдуетъ. Но оно вполнѣ признаетъ пѣніе. Что Зарубчій Чернецъ Георгій имѣетъ ввиду не только библейскіе псалмы, и не только библейскіе могъ пѣть и св. Θεодосій Печерскій, можно заключить изъ этого запрещенія, находящагося въ „Сказаніи Изосима объ отреченныхъ книгахъ“: „ни мѣрскихъ составленныхъ псалмовъ глаголите въ церехви“¹⁾. Эти „мѣрскіе составленные псалмы“ сами по себѣ, стало бытъ, не запрещаются. Ихъ только не надо пѣть въ церехви. Ихъ даже не отмѣчаютъ какъ отреченные. Рядомъ съ этимъ послѣднимъ извѣстіемъ мнѣ хотѣлось бы привести и найденное Срезневскимъ упоминаніе о „словутьномъ пѣвцѣ Митусѣ“²⁾. Его захватилъ дворецкій князя Данила у владыки Перемышьскаго. Срезневскій спрашиваетъ себя, не идетъ ли тутъ рѣчь просто о знаменитомъ пѣвчѣмъ. Но не все ли это равно? Развѣ знаменитаго пѣвчаго не заставили бы пѣть и еще, что-нибудь кромѣ службы? „Мѣрскіе составленные псалмы“, во всякомъ случаѣ, подходящій репертуаръ для пѣвца, состоящаго при епископѣ. Но про этого Митусу сказано, что онъ „за гордость не въсхотѣ служити князю Данилу“. Выраженіе: гордость всего болѣе подходило бы, если бы онъ не пожелалъ пѣть „славъ“ князю. Пѣвецъ предпочелъ службу у владыки!

Мы подошли теперь вплотную къ главному вопросу: можетъ ли казаться страннымъ при знакомствѣ съ русской словесностью открытій Поль Мейеромъ и Бедье образъ жонглера, сопровождающаго паломниковъ? Стоитъ только отрѣшиться

¹⁾ П. др. р. в. пр. I, 789;

²⁾ Древн. Пам. *Извѣст.* 2-го Отд. Ак. Н. 4¹, т. X, стр. 194.

отъ взгляда на каликъ переходящихъ или Духовные стихи, какъ на какой-то совершенно особый строго отдѣленный отъ старинъ и историческихъ пѣсень родъ поэзи, стоитъ только вспомнить, что собиратели былинъ отмѣчаютъ нерѣдко совмѣщеніе у одного пѣвца обоихъ эпическихъ родовъ, чтобы въ этихъ жонглерахъ-паломникахъ, шедшихъ по дорогамъ Франціи и Италіи, мы узнали близкое намъ представленіе, изображенное въ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“.

Насколько рано распространилось у насъ паломничество и богомольство, видно изъ слѣдующихъ фактовъ. Мы встрѣчаемъ извѣстіе о томъ, что люди ходятъ на роту въ Ерусалимъ ¹⁾, т. е. этимъ паломничествомъ заканчивались даже простые частные распри и споры. Выраженіе: рота несомнѣнно относитъ насъ къ глубокой древности. Церковь, судя по Псевдо-Владимірову Уставу, очень рано начала добиваться, чтобы паломники и прощенники были признаны людьми церковными ²⁾. Можно ли тогда сомнѣваться въ томъ, что хожденіе на богомолье поощрялось церковью очень рано? На это указываетъ особенно находящееся среди каноническихъ статей запрещеніе ходить на богомолье бѣднымъ людямъ ³⁾. Только при распространенности богомолья могло возникнуть такое увѣщаніе. А среди прочихъ Псевдо-Владиміровъ Уставъ считаетъ церковными людьми еще слѣпца, хромца, калѣку.

И такъ главное бытовое условіе, необходимое для моихъ построений: паломничество—на лицо. На лицо и то, что именно курсунскіе клирошане заинтересованы тѣмъ, чтобы использовать паломничество для своихъ цѣлей. Что слѣпецъ, хромецъ, прощенникъ, калѣка подводятъ насъ въ каликамъ переходящимъ на это я вижу вполне ясное указаніе въ духовномъ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“. Сюжетъ „Стиха о сорока каликахъ со каликою“ ⁴⁾—излюбленный на

¹⁾ Статья „Дубевского сборника“, Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVII, стр. 314 и Вопросаніе Ильино. П. др. р. к. пр. I, 61—62.

²⁾ Текстъ у Лейб. Св. Лѣт., стр. 298; ср. Голуб. Ист. р. ц. I², I, стр. 422.

³⁾ Вопросы Кирика § 12; П. др. р. к. пр. I, 27; сужу о томъ, что это касается бѣдныхъ по аналогіи съ увѣщаніемъ бѣдныхъ не идти въ монахи; аргументъ тотъ же: не надо уклоняться отъ труда подъ видомъ благочестія.

⁴⁾ Я пользовался слѣд. изводами этого стиха: Кирша Даниловъ Др. р. стихотв. изд. Шеффера Спб. 1901, стр. 93—100, тоже Безсоновъ, Калѣки переходящ. М. 1861, стр. 7, № 4; Безсоновъ, тамъ же, стр. 21, № 6.

Руси отъ Кіево-Печерскаго Патерика ¹⁾ до повѣсти о Саввѣ Грудцынѣ рассказъ объ козняхъ и соблазнахъ злой жены, схожій съ исторіей молодого Іосифа и его собственной продѣлкой надъ братомъ Веняминомъ по Библии. Но это только сюжетъ, фабула, внѣшность. Не существеннѣе ли бытовья черты?

Сюжетъ прекраснаго Іосифа, соединенный съ сюжетомъ Венямина, отлично подходилъ къ тому, чтобы прославить и возвеличить каликъ. Они не какіе-нибудь „воры-разбойники“, а благочестивые пилигримы, идущіе во Гробу Господню. Ихъ, конечно, не совратить никакими женскими прелестями, хотя бы оболстительницей была сама княгиня Апраксія. Весь несложный замыселъ стиха ведетъ къ опоэтизированию каликъ, называемыхъ „добрыми молодцами“, а то даже богатырями ²⁾. Идутъ они отъ монастыря Боголюбова ³⁾ или изъ самой Корелы богатой ⁴⁾ или изъ города Мурома ⁵⁾,

ко граду Еросѣлиму.

Ко святой святыни Богу помолитесе

А во Ердань рѣки окупатесе ⁶⁾.

Когда они „становятся во единый кругъ“, чтобы просить милостыню, любо глядѣть на нихъ, любо и слушать;

А и будутъ въ городе Киевѣ

Среди двора княженецкова,

Ключи-посохи въ землю потывали,

(изъ сборника Даля); Рыбниковъ, Пѣсни. Москва. 1860, I, 39, тотъ же стихъ у Безсонова, стр. 20, № 5; Гильфердингъ, Онежскія былины 2-е изд., Спб. 1894 — 1900, №№ 72, 86, 96, 173, 301; Григорьевъ, Архангельскія былины, Спб. 1904, стр. 179, № 8 (44); Олчуковъ, Печорскія былины. Спб., 1904 г., № 47.

¹⁾ Разумью исторію Моисея Угриша въ изд. Яковлева, стр. CXLIV и слѣд.

²⁾ Гильф. № 72; Григорьевъ № 8; Рыбн. и Безсон. №№ 4, 5 (стихъ Рябинна) и 6, в Онч. № 47.

³⁾ Кирша Дан. Безс. № 4.

⁴⁾ Безс. № 6.

⁵⁾ Гильф. № 173.

⁶⁾ Гильф. № 72 стихи 25—29.

А и сумочки изподвесили,
Подъсумочья рыта бархата;
Скричатъ калики зычнымъ голосомъ:
С теремовъ верхи повалилися,
А з горницъ охлупья попадали,
В погребѣхъ питья сколыбалися ¹⁾

Ничего нѣтъ и не можетъ быть жалкаго, униженнаго, просительнаго въ той милостыни, которую они просятъ. Что милостыня гораздо выгоднѣе всякой „золотой горы“, и „рѣкъ медвяныхъ“, и „садовъ да съ виноградами“, потому что все это могутъ отнять „вельможи люди пребогатые“ — это разъяснено въ стихѣ „Вознесенье: Иванъ Богословъ“ ²⁾. Поэтическая идеализація каликъ переходящихъ, конечно, представляетъ дѣло такъ, какъ желательно, а не какъ было на самомъ дѣлѣ, но намъ важна именно идеализація; она говоритъ про каликъ:

Будутъ они сыты да и пьяны
Будутъ и обуты и одѣты,
Они будутъ тепломъ да обогрѣты,
И отъ темныя ночи приукрыты ³⁾.

Эта же идеализація, когда встрѣчаютъ калики Владимира, заставляетъ его послать ихъ въ „стольный Кіевъ градъ“ и тамъ сама княгиня приметъ ихъ и приметъ не какъ-нибудь, а посадить

За те столы убранныя;
А и столники, чашники
Поворачиваютъ, пошевелеваютъ
Своихъ они приспешниковъ;
Понесли-та ества сахарныя,
Понесли питья медвяные, —
А и те калики переходя
Сидятъ за столами убранными,

¹⁾ Кирша Данил. стр. 95. у Безс. № 4 стихи 81—89.

²⁾ Этимъ стихомъ и начинается сборникъ Безсонова.

³⁾ Безс. № 3 стихи 114—118.

Убирають ества сахарныя
А и те вить пьютъ питья медвяныя
И сидятъ они время-часъ другой ¹⁾.

Итакъ, калики переходятъ за пиромъ. Одна версія стиха даже называетъ его „столова богатырская“ ²⁾. Если вѣрить на слово бытовой чертѣ каличьяго стиха, мы получаемъ какъ разъ необходимый для нашихъ разсужденій образъ.

Однако, я оговариваю его нарочно, чтобы мнѣ не было приписано подобное преувеличенъе. Въ памяти сказителей XVIII и XIX вв. сохранился образъ калики, угощаемаго на пиру лишь въ качествѣ нищей братіи. Стихъ о „сорока каликахъ со каликою“ не даетъ намъ нужнаго образа. Тутъ ни въ коемъ случаѣ нельзя искать отголосковъ калики, пѣвшаго о богатыряхъ, калики-участника княжескаго пира. Участники пира и сказители богатырской эпопеи на пиру, по былинному міросозерцанію, скоморохи, а не калики ³⁾. Извѣстный намъ былевой русскій эпосъ прошелъ черезъ періодъ скоморошней обработки, а сохранили его до времени записей крестьяне-сказители. Но я уважу на одну черту Стиха о „сорока каликахъ съ каликою“, которая, мнѣ кажется, чрезвычайно древней и глубоко поучительной.

Уже давно было замѣчено, что въ каждомъ поэтическомъ произведеніи, изучаемомъ лишь по болѣе позднимъ изводамъ, древнее—въ такихъ подробностяхъ, которыя придаютъ ему характеръ несообразности, и потому именно на самое странное, кажущееся подробностью, вовсе не важной для общаго замысла, и слѣдуетъ обращать самое тщательное вниманіе. Такой несообразностью мнѣ представляется въ разбираемомъ стихѣ эпизодъ самосуда ⁴⁾. По версіи Кирши Данилова, отправляясь въ путь калики переходятъ положили слѣдующій завѣтъ:

¹⁾ Кирша Даниловъ, стр. 95;—у Безс. № 4 стихи 118—128.

²⁾ Гильф. № 96 стихъ 47.

³⁾ Вс. Миллеръ Очерки I. с. стр. 52—63.

⁴⁾ Эпизодъ самосуда забывается чрезвычайно рѣдко; о немъ не упоминалъ лишь Рябининъ, но его стихъ въ сущности не только не оконченъ, а просто совершенно другой. Эпизодъ самосуда см. Гильф. 72, 96, 173, 301, Кирша Даниловъ у Безс. № 4, Григорьевъ № 8 (44) и Ончук. № 47.

- А в томъ-та веть заповедь положена:
 — Кто украдетъ, или кто солжетъ,
 — Али кто пуститца на женской блудъ,
 — Не скажетъ болшему атаману,
 — Атаманъ про то дело проведаетъ, —
 — Едина оставить во чистомъ поле
 — И окопать по плеча во сыру землю ¹⁾.

Собразно этой „заповѣди“, когда обнаружена княжеская чашка, подложенная книжницей ²⁾ или Алешей Поповичемъ ³⁾ въ „подсумочку“ атамана или его брата Касьяна Офонасьевича ⁴⁾, либо Михайловича ⁵⁾, либо Оомы Ивановича ⁶⁾ или Михайла Касьянова ⁷⁾, иногда по слову самого мнимаго преступника ⁸⁾ и совершается самосудъ. Въ самомъ этомъ эпизодѣ еще не только нѣтъ несообразности, но онъ вполне логиченъ, усиливая самое поэтизацію: калики не только не „воры—разбойники“, но при малѣйшемъ подозрѣніи они готовы казнить виновнаго товарища самой страшной казнью. Значить, моментъ самосуда можетъ вытекать изъ основного замысла и въ немъ одномъ нельзя видѣть какой-либо древней, забытой, но существенно важной черты. Такъ—казалось бы. Пойдемъ однако дальше. Почему такимъ коварнымъ и жестокимъ оказался по отношенію каликъ дворъ Владимира? Откуда это желаніе заставить именно князя совершить несправедливость? Онъ, правда, не всегда поступаетъ хорошо и въ другихъ былинахъ; но почему тогда не могутъ богатыри справиться съ каликами и вернуть ихъ назадъ? Олеша Поповичъ ⁹⁾ и Никита Романовичъ возвращаются ни съ чѣмъ, а Добрынь Никитичу удается лишь хитростью и лестью заставить каликъ произвести обыскъ ¹⁰⁾. Почему? Оттого, что они не калики, а

¹⁾ Безс. № 4 стихи 22—30; Кирша Дан. стр. 94.

²⁾ Гильф. №№ 72, 96 и др. Безс. № 5.

³⁾ Кирша Даниловъ у Безс. № 4 стихи 156—160.

⁴⁾ Гильф. №№ 72 и 301; Кирша Даниловъ у Безс. № 4.

⁵⁾ Гильф. № 173 и Григорьевъ № 8 (44).

⁶⁾ Гильф. № 96.

⁷⁾ Безс. № 6.

⁸⁾ Гильф. № 72.

⁹⁾ Гильф. №№ 72, 96, 173; Григорьевъ № 8 (44); Безс. № 4.

¹⁰⁾ Григорьевъ № 8 (44).

богатыри либо, и не будучи богатырями, такіе, что съ ними не совладать? Вотъ тутъ нѣкоторая несообразность. Если бы эпизодъ о заповѣди или зарокѣ каликъ совершить самосудъ долженъ былъ усилить впечатлѣніе отъ честности каликъ, вовсе не нуженъ былъ бы эпизодъ борьбы съ каликами княжескихъ богатырей. Тогда развитіе дѣйствія торопилось бы скорѣе къ чуду, спасающему мнимо провинившагося калику и доказывающему его невинность ¹⁾. Но дѣло обстоитъ не такъ. Калики борются. Мало того, они возвращаются назадъ въ Кіевъ и уличаютъ князя ²⁾.

Вотъ этотъ моментъ борьбы каликъ съ княземъ или его богатырями въ связи съ мотивомъ о самосудѣ или, иначе: *о самостоятельной юрисдикціи* каликъ, представляется мнѣ основнымъ содержаніемъ стиха, отражающимъ древнія бытовые отношенія. Мы уже знаемъ изъ Псевдо-Владимирова Завѣщанія, что и наша церковь, по примѣру запада, добивалась собственной юрисдикціи надъ церковными людьми, среди которыхъ мы находимъ прощенника, хромца, слѣпца, т.-е. калікъ. Не этимъ ли и представлялись сильными калики? Не отсюда ли—ихъ распря съ Владимировымъ (въ данномъ случаѣ Владимира, какъ типичнаго князя, окруженнаго богатырями-друзьями) дворомъ и распря какъ разъ по тяжбному дѣлу? А если такъ, то вотъ—наглядный показатель связи церкви съ пѣвцами—скажемъ теперь—съ русскими жонглерами-вѣриками, начитанными въ монастырскихъ преданіяхъ, сопровождавшими паломниковъ. Нужды нѣтъ, что почти всегда апокрифиченъ репертуаръ каликъ. Церковь старательно „исправляла“ и не всегда могла исправить даже строго-церковныя книги, она исправляла, конечно, и „мірскіе составленные псалмы“; что она не допускала пѣть ихъ въ церквахъ—мы уже знаемъ; она должна была исправлять и калічьи стихи и старины, и это послѣднее было, конечно, всего труднѣе; отсюда—разрывъ съ каликами, уклонъ каликъ въ ереси и расколъ; тамъ удержаться

¹⁾ Во всѣхъ версіяхъ см. пр. 9-ое.

²⁾ Эпизодъ чуда на лицо во всѣхъ полныхъ версіяхъ, но онъ разнобразится; у Кириши Данилова чудо однако лишъ въ томъ, что закопаннй Касьянъ Михайловичъ остался живъ.

³⁾ Этотъ послѣдній эпизодъ всего подробнѣе развитъ у Кириши Данилова.

на высотѣ было легче, съ тѣхъ поръ какъ церковь, уже болѣе не нуждаясь въ каликахъ, стала лишь терпѣть ихъ и терпѣть только какъ нищихъ, отнюдь не допуская ихъ учительства. Но все это потому, а въ началѣ?.. Не нашли ли мы теперь типъ пѣвца, допустимаго на пиру и до трехъ позволенныхъ чашъ, пѣвца, упорядочивавшаго и христіанизировавшаго swutol sanc scores, съ согласія самой церкви получавшаго beagas sinc at symle, отнятые отъ вошунниковъ, скомороховъ, гудцовъ, свирцовъ и всѣхъ прочихъ исполнителей пѣсенъ и игръ и бѣсовскихъ?

Полученные изъ разбора духовного стиха „О сорока каликахъ со каликою“ выводы косвенно подтверждаются извѣстіемъ двухъ интереснѣйшихъ записей, извлеченныхъ проф. Д. В. Айналовымъ изъ Отчета Имп. Публичной Библиотекой за 1894 ¹⁾.

Первая запись:

„Въ лѣто 6671 (=1163). Поставиша Іоана архиепископомъ Новоугороду. При семь ходиша во Іерусалимъ каліцы і при князе рустемъ Ростиславе († 1168).

„Се ходиша изъ Великаго Новагорода отъ святой Софѣи 40 мужъ каліцы ко граду Іерусалимоу ко гробу Господню. И гробъ Господень целоваша и ради быша. И поидоша, взявше благословеніе у патріарха и святыя мощи. И придоша въ Великій Новгородъ къ святей Софѣи. И даша святыя мощи въ деревовъ владыки Іоану святымъ церевамъ на священіе, а собору святыя Софѣи даша копчарь, во веки имъ кормленіе, а собѣ во вѣки славы оукоупиша. И святой владыка Іванъ и весь соборъ священническій благословиша ихъ всѣхъ 40 мужъ. И поидоша по градамъ съ великою радостію, славяци Бога. Придоша въ Русу къ святому Борису и Глѣбоу; аже седить соборъ, ины даша имъ свя-

¹⁾ Д. Айналовъ. Нѣкоторыя давныя русскихъ лѣтописей о Палестинѣ; стр. 14—16 отд. оттиска изъ *Русскаго Паломника*; Отч. Имп. Публ. Библиот. за 1894 стр. 113—115 (Х. М. Лошарева).

тые мощи; а оу святого Бориса и Глѣба стоять 6 мужъ притворянъ и ины даша имъ скатерть во веки имъ кормленіе. И благословишася у собора вси 40 моужъ и поидоша по градомъ. И придоша во градъ Торжокъ къ святому Спасоу; аже седить соборъ, святого Спаса священники; они же даша имъ святыя мощи святымъ церквамъ на освященіе; аже стоять у святого Спаса 12 моужъ притворянъ, ины даша имъ чашу свою во веки имъ кормленіе“.

Значеніе этой, на первый взглядъ, болѣе равней записи, повидимому, опредѣлится вполне только изъ слѣдующей; однако уже сразу бросается въ глаза, что это древнее упоминаніе о „сорока каликахъ“, извѣстныхъ намъ изъ Духовныхъ стиховъ, представляетъ ихъ людьми церковными. Они исполняютъ по представленію автора записи важное дѣло: доставляютъ мощи и священные предметы въ церковь. Путь ихъ лежитъ свободно „по градомъ“, но въ Русу и въ Торжокъ они приходятъ, когда тамъ засѣдаетъ „соборъ“, т.-е. съѣздъ приходскихъ священниковъ, схожій съ тѣмъ соборомъ при св. Софіи въ Кіевѣ, о которомъ была рѣчь выше. Подаренные каликами священные предметы: скатерть, кашкаръ, чаша, дарятся церковнымъ людямъ влирошанамъ и притворянамъ, и отъ нихъ „на вѣки имъ кормленіе“.

Вторая запись:

„Въ лѣто 6837 (=1329). Ході князь великий Иванъ Даниловичъ в Великій Новгородъ на мироу. И постояше въ Торжоку, и придоша къ нему святого Спаса притворяне съ чашею сію 12 мужъ на пиръ. И воскликнуша 12 моужъ, святого Спаса притворяне: „Богъ дай многа лѣта великому князю Ивану Даниловичю вся Роуси. Напой, накорми нищихъ своихъ“. И князь великий вопросилъ бояръ и старыхъ моужъ новоторжцевъ: „Что се пришли за моужи ко мнѣ?“. И сказыша ему моужи новоторжци: „То, господине, моужи святого Спаса притворяне; а ту чашоу даша имъ 40 моужъ калици, изъ Ерусалима пришедше“. І князь великий, при-

пешше, посмотрѣвъ оу нихъ въ чашу, а постави ея на тѣмя свое и рече имъ: „Что, брате, возмете оу мене въ сію чашю вклада?“ И тако рекоша ему притворяне: „Чимъ, господине, насъ пожалуешь, то возьмемъ“. И князь велики даше имъ гривну новую вклада. „А ходите ко мнѣ во всякую недѣлю и емлите у мене две чаши пива, а третюю меду. Такъ-же ходите къ намѣстникомъ моимъ, и къ посадникомъ, и по бракомъ, а емлите собѣ по три чаши пива. А кто сію чашу избесчинитъ, инъ дастъ гривну золота да 6 берковсковъ меду князю и владыки. А кто на васъ подереть вотолу, инъ дастъ три крошни нитей, а цѣна имъ полтора рубля“.

Раньше чѣмъ взвѣситъ значеніе второй записи во всей полнотѣ, мнѣ хочется обратить вниманіе на слова: „и по бракомъ“. Церковные люди, владѣльцы подаренной имъ каликами чаши, притворяне церкви Спаса, получаютъ право ходить по бракамъ и вимать себѣ три чаши пива. Рѣчь тутъ идетъ очевидно не о церковномъ бракѣ; пиво атрибутъ брачнаго пира, т.-е. свѣтской, унаслѣдованной отъ язычества его части; это тотъ бракъ, что бичуютъ наши проповѣди, классическое мѣсто пѣсенъ и плясокъ.

Свѣтъ на происхожденіе и смыслъ обѣихъ записей проливаетъ прежде всего это упомянутое во второй записи при-сужденіе княземъ притворянамъ церкви Спаса нѣкоторой „десятины“. Употребляю нарочно это выраженіе, чтобы вызвать представленіе о связи по духу записей о „сорока каликахъ“ съ Псевдо-Владимировымъ Уставомъ. Вотъ—церковные люди, которымъ не только разрѣшается (или которые претендуютъ на полученіе подобнаго разрѣшенія) побираться по бракамъ, при чемъ оскорбителямъ ихъ угружаетъ штрафъ въ пользу князя и владыки, но принадлежитъ и нѣкоторое право на часть княжескаго достоянія, обязательное и для намѣстниковъ и посадниковъ. Притворяне не добиваются церковной юрисдикціи, какъ слѣпцы, хромцы, прощенники и т. п., упомянутые въ Псевдо-Владимировомъ Уставѣ. Они остаются подъ защитой князя, но защищаетъ ихъ и владыка. Таково правовое положеніе притворянъ, которое имъ приписываетъ вторая запись.

Выгоды, которыя приходятся или должны прійтись на долю церковныхъ людей Новоторжскаго Спаса очевидно и вызвала вторую запись т.-е. рассказъ о посѣщеніи Иваномъ Даниловичемъ Торжка и встрѣчи съ притворянами. А первая запись? Проф. Айналовъ призналъ, что упоминаемая тутъ чаша та же, что и во второй записи. Мнѣ кажется, что это тѣмъ болѣе такъ, что первая запись и возникла-то подъ влияніемъ второй. Она не старше, а моложе второй, хотя сообщаемыя въ ней событія и отнесены ко времени на двѣсти лѣтъ болѣе древнему. Правда, въ первой записи названы еще и другія церкви: новгородская Софія и церковь свв. Бориса и Глѣба. Но какъ можно судить по началу первой записи: „Поставиша Іоана архиепископомъ Новоугородоу. При семь ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе рустемъ Ростиславе“, передъ нами отрывокъ какого-то извода Новгородской лѣтописи, такъ что вполнѣ естественно было упомянуть и другія такія же святыни въ Новгородской землѣ.

Итакъ, мы имѣемъ отъ XVI в. извѣстіе о притворянахъ, получившихъ отъ князя привилегіи, въ числѣ которыхъ—право взимать на свадьбахъ въ свою пользу налогъ ввидѣ трехъ чашъ пива. Это единственное достовѣрное.

Почему привозъ священныхъ предметовъ, дающихъ „во веки имъ кормленіе“ приписано сорока каликамъ? Тутъ я и вижу подтвержденіе того, что и калики близки церкви; они ей не безразличны; это люди свои. Церковь т.-е. клирошане придаютъ имъ большое значеніе. Ихъ путешествія во святую землю заносятся въ лѣтопись. На нихъ ссылаются при указаніи того, откуда святыни, совершенно такъ же, какъ во Франціи въ церкви св. Динисія подъ Парижемъ жонглеры-клерики, пѣвшіе *chansons de geste* на арморѣ въ день Индикта, сообщали о происхожденіи хранившихся у св. Динисія священныхъ предметовъ и мощей. Намъ еще важнѣе однако право притворянъ посѣщать свадьбы. Придя къ князю Ивану Даниловичу на пиръ въ Торжкѣ, они провозглашаютъ ему многолѣтіе и сами называютъ себя „нищими“. Только ли это сближаетъ ихъ съ давшими имъ чашу каликами? Молча ли они появлялись на пирахъ и въ особенности на пирахъ брачныхъ? Упомянаніе о каликахъ, которые „собѣ во вѣки славы оукоупиша“, заставляетъ меня видѣть въ этихъ притворянахъ типъ

близкій, даже родственнѣй имъ. Весьма не правдоподобно предположить, что, получивши на брачныхъ пирахъ вклады въ чашу и дань пивомъ, они удалялись. Я позволяю себѣ видѣть въ этомъ извѣстїи косвенное доказательство того, что поэзія „мірскихъ составленныхъ псалмовъ“, родоначальница духовнаго стиха, раздавалась и на брачныхъ пирахъ, и тутъ, на этомъ самомъ нечестивомъ игрищѣ и пиршествѣ.

Извлеченныя изъ Отчетовъ Публичной Библіотеки профессоромъ Д. В. Айналовымъ записи во всякомъ случаѣ представляютъ собою огромный интересъ тѣмъ, что, благодаря имъ, мы имѣемъ возможность возвести представленіе о „сорока каликахъ со каликою“ къ такимъ отдаленнымъ временамъ, какъ срокъ, отдѣляющій годъ второй записи (1329) отъ того, къ которому принадлежитъ сборникъ. А слово: калика, упомянутое въ первоначальной статьѣ первой записи очевидно значительно старше. Все это заставляетъ признать, что каличи духовные стихи занимаютъ несравненно большее мѣсто въ развитіи и ростѣ поэзіи, чѣмъ это принято думать. Они — пережитокъ и послѣдній этапъ главной — я сказалъ бы — классической поэзіи „новыхъ людей“, создателей Руси.

Нѣтъ, „новые люди“ были не вообще противъ всякихъ забавъ, радостей жизни, искусства и поэзіи. Они признали дружинные пиры, потому что были сами дружинниками или друзьями дружинниковъ, они признали ихъ цѣликомъ, какъ медо-питіе: *medo-settle*, признали и *beagas sinc at symle*, т.-е. раздачу подарковъ, признали и главное украшеніе медо-питія *swutol sanc scores*, славы князьямъ Бояна или баяновъ и пѣсни творимыя „по былинамъ“ стараго и новаго времени. Во все это они вносили упорядоченіе, во все вмѣстѣ нераздѣльно и сопряженно. Различіе между отношеніемъ ихъ къ пирамъ и забавамъ нѣтъ. Изъ того и изъ другого искореняется нечестіе, пьянство, двоевѣріе. Пиршество должно идти чинно и не надо этого излишества, этихъ чашъ „отъ лукаваго“, чтобы не ворвался страшный врагъ Грендель или Идолице Поганое. Не надо и въ пѣсняхъ ничего нечестиваго. Если наши ученія преслѣдуютъ „ващуну елинскія и басни жидовскія“, они полагаютъ предѣлы воображенію и замыслу. И тутъ, конечно, возникаетъ двоевѣріе, приходятъ мнѣя — ващуну изъ

старой еще не изжитой эллинской поэзии, приходятъ и библейскіе апокрифы и ими пользуются, можетъ быть, создаютъ ихъ еретики. Воображеніе еретиковъ пламеннѣе, они не заботятся объ исправности, и „исправлять“ приходится и книги, и „мірскіе составленные псалмы“.

Христіанство несетъ съ собою и наставленіе суровое, непримиримое. „Святїи отцы жизнь сїю ни во что вмѣнили“ — скажетъ „Слово св. отецъ о славѣ мира сего“ ¹⁾. Но это лишь одна эсхатологическая часть христіанскаго ученія, а вовсе не все оно. Это лишь одна изъ двухъ основныхъ его стихій ²⁾. „Новые люди“, начавшіе новую жизнь, полные надежды и довѣрія къ воспринятому Христову Ученію, вѣрили прежде всего въ лучшія времена, въ наступившее земное Царствіе Божіе и во всѣ тѣ утѣхи и успѣхи, что оно должно принести ихъ родинѣ, теперь шире и глубже осознанной, подъ вліяніемъ пришедшихъ вмѣстѣ съ христіанствомъ государственныхъ теорій, и тѣснѣе объединявшейся передъ угрозой наступавшей, становившейся все болѣе опасной поганой степи.

Менѣе всего можетъ быть противопоставлено такому пониманію отношенія нашихъ поученій къ пирамъ и забавамъ извѣстіе о посѣщеніи Святослава Ярославича преп. Θεодосіемъ Печерскимъ. Вѣдь Θεодосій былъ схимникъ: онъ носилъ волосяницу; онъ выставлялъ свое тѣло на терзаніе слѣпнякамъ и пѣлъ при этомъ псалмы; онъ никогда не умывался и ходилъ во вретницѣ; его смиренію не было предѣла; когда однажды онъ поздно возвращался отъ князя въ монастырь, его велѣно было отвезти на повозкѣ, запряженной осѣдланной лошадей, и отрокъ сидѣлъ на ней, правя; видя, что сѣдокъ у него такой убогій, онъ предложилъ Θεодосію помѣняться мѣстами; и преподобный согласился; онъ вѣхалъ въ обитель верхомъ, везя на повозкѣ княжескаго отрока ³⁾. Θεодосій, конечно, „жизнь сїю ни во что вмѣнялъ“; его вѣра была строго эсхатологическая, помнящая о страшномъ судѣ,

¹⁾ Пон. Пам. III стр. 83.

²⁾ Мысль о двухъ стихіяхъ въ христіанствѣ заимствую изъ статей проф. Пибоди и Добшюда на 3-мъ конгрессѣ Истор. Rel. Transactions etc. Oxford. 1908 v. I pp. 305—321,

³⁾ См. изд. Яковлева стр. XX и XXIX—XXX.

боровшаяся съ бѣсомъ, мрачная и воинствующая. Таково монастырское міросозерцаніе, взывающее къ покаянію. Но само то, что въ Патерикѣ сообщается о порицаніи имъ постоянныхъ увеселеній, и это ставится въ примѣръ, само то, что слѣдствіемъ его проповѣди было прекращеніе музыки, когда онъ являлся на пирь, показываетъ ясно исключительность, высшую моральную норму, подвижничество въ этой строгости преп. Θεодосія, а не обычный взглядъ церкви и вѣрующихъ того времени.

Таковы выводы, къ какимъ нельзя, мнѣ кажется, не притти, постепенно отвѣчая на всѣ поставленные мною вопросы въ связи съ изслѣдованіями А. А. Шахматова и схожими съ ними по своимъ теоретическимъ приобрѣтеніямъ работами Бедье.

Въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Онъ касается уже не одобренія или нѣтъ искусства, поэзіи, радости и праздничности жизни. Мы имѣемъ возможность освѣтить и самое эстетическое сознаніе. Оно, разумѣется, смутно. Древняя поэзія, какъ народная, такъ и искусственная долгіе вѣка должна быть признана до-эстетической. Къ такому выводу мнѣ пришлось притти при изученіи самой праздничной и самой радостной народной поэзіи, поэзіи хороводныхъ игрищъ ¹⁾. На смѣну прежней обрядовой цѣлесообразности поэзіи, только чуть мерцающей, проявляется безцѣльная т.-е. эстетическая цѣлесообразность. И когда произошла эта замѣна, нѣтъ возможности прослѣдить. Эстетическое сознаніе обособляется какъ таковое, несомнѣнно, лишь довольно поздно. Его не знаетъ первобытный человѣкъ, какъ онъ не знаетъ правильнаго мышленія, не думаетъ силлогизмами, не мѣритъ пространство геометрически, а время правильными сроками, которые можно исчислить. Онъ не видитъ красоту, хотя его радуетъ красочность, онъ не созерцаетъ, хотя любитъ, онъ творитъ и любитъ украшенія, но для него нѣтъ разницы между убранствомъ и отдѣлкой. Но вотъ сталъ онъ „новымъ человѣкомъ“. Обновилось религиозное сознаніе, просвѣтился онъ „свѣтомъ-почитаніемъ книжнымъ“, различилъ тварь и Творца. Что же дало ему просвѣщеніе въ эстетическомъ отношеніи, сдѣлалъ ли онъ

¹⁾ Весенняя обрядовая пѣсня ч. II стр. 314—345; та же мысль высказана въ статьѣ „Эстетика“ въ *Слов. Эвфронъ-Брокгауза*.

шагъ впередъ въ любовованьи и достигъ ли сознательнаго созерцавiя, научился ли онъ напрягать вниманiе, чтобы воспринять красоту сущаго?

Этотъ вопросъ вызванъ одной провѣдью, цѣликомъ отразившейся въ Духовномъ стихѣ и обратившей на себя вниманiе еще въ 50-ыхъ годахъ, когда по Соловецкой рукописи это поученiе было сообщено издателями *Православнаго Сбесѣдника* ¹⁾.

Когда рѣчь шла объ осмысленiи въ нашихъ поученiяхъ язычества при разборѣ теорiи о Творцѣ и твари была приведена длинная выдержка изъ поученiя о постахъ ²⁾. Тамъ представлялось совершенство природы, созданной Богомъ. Въ ней „все въ уставѣ своемъ стоитъ“ и „все Бога бояться и трепещеть и не преступаетъ повелѣнiа Его“. Такова оцѣнка природы. Она моральная. Но въ ней уже заключается въ зародышѣ любованiе природой. Совершенство природы созерцается, какъ таковое. И это мысль глубоко христіанская. Ее разрабатываетъ и ученое богословiе. Богъ познается по творенiямъ Его, и отсюда созерцанiе возводится въ обязанность или во всякомъ случаѣ признается благомъ, дѣломъ богоугоднымъ и благочестивымъ. Иначе смотреть тѣ, кто признаетъ апокрифическое ученiе о мiрозданiи не только Богомъ, но и Сатаналомъ. Тогда все вредное, мрачное, злое считается дѣломъ подражателя Божiя, падшаго духа. Но это не мѣняетъ дѣла. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ передъ собою незаинтересованное воззрѣнiе на мiръ, а это и важно. Первобытный человекъ не знаетъ его. Онъ воспринимаетъ природу только утилитарно. Его взглядъ эгоцентрической. Взглядъ христіанина ранней поры тоже эгоцентрической. Вѣдь тварь создана „на работу человеку“. Но именно моральный взглядъ на нее значительно мѣняетъ дѣло и содержитъ въ себѣ первый проблескъ и эстетическаго воспрiятiя, насколько созерцанiе моральнаго поступка можетъ быть; и даже необходимо должно быть, признано моментомъ эстетическимъ. Моментъ моральный уже кончается съ выраженiемъ одобренiя. Моментъ эстетическiй начинается тогда, когда

¹⁾ Пов. Пам. III стр. 53.

²⁾ См. выше, стр. 115—116.

одобрение высказано, но самое высказывание его и самое сосредоточение внимания на явлении, признанномъ благомъ, доставляетъ незаинтересованное наслаждение т.-е. наслаждение само по себѣ, а не предвидѣніе для себя или другихъ какого-либо блага.

Поучение, которое я имѣю ввиду теперь—апокриезъ. Оно основано на видѣніи ап. Павла. Оно олицетворяетъ природу и заставляетъ ее вступить въ разговоръ съ самимъ Творцомъ. Солнце, море, земля негодуютъ на беззаконіе человѣческое и просятъ разрѣшенія поразить нечестивцевъ. Точка отправленія: „только человѣцы преступаютъ заповѣдь Божию“¹⁾. Выводъ необходимый изъ взгляда на природу, какъ на всецѣло подчиненную своему Творцу тварь Его. Въ самомъ дѣлѣ. Вѣдь мыслимъ ли грѣхъ, содѣянный рѣкою или свѣтиломъ? Грѣшить только человѣкъ. Какъ же не поставить его ниже, какъ можетъ онъ тогда, не смотря на то, что тварь создана на работу ему, не оказаться ниже твари. Напрашивался такой выводъ. Онъ долженъ былъ сорваться съ устъ бичевавшихъ пороки. Намъ въ данномъ случаѣ не зачѣмъ показывать, гдѣ тутъ заблужденіе. Оно даже очень грубо. Намъ важно, что теперь природа поставлена еще выше. Она почти на недосягаемой высотѣ. Стало быть, усиливается созерцаніе. Оно становится благоговѣйнымъ. Нужды нѣтъ, что усиливается и моральный моментъ. Передъ нами, конечно, еще не самое народженіе эстетическаго сознанія во всей его чистотѣ, это послѣднее приобрѣтеніе нашихъ духовныхъ способностей. Но торопящаяся и необузданная, вырывающаяся изъ путъ дозволеннаго апокрифическая мысль тутъ уже пророчествуетъ, о чемъ-то такомъ, чему суждено возникнуть, и толкаетъ, зоветъ сознаніе. Когда эта мысль перебродитъ, въ наиболѣе развитыхъ народныхъ кругахъ, по своему, будетъ осознаваться то, что тамъ, на западѣ образованные и начитанные въ классикахъ узнаютъ иначе, идя другимъ путемъ размышленій, созерцаній и художественныхъ потребностей.

На славяно-русскомъ востокѣ христіанство было почти единственнымъ культурно-историческимъ двигателемъ. То, что оно разрушало было слишкомъ первобытно, чтобы могло мы-

¹⁾ Пов. Пом. III стр. 54.

слиться какое бы то ни было возрожденіе. Возрожденіе было возможно только на латинскомъ западѣ. Оттого распространяясь на востокъ въ ту пору, когда поникла византійская цивилизація и передовымъ сталъ западъ, идеи возрожденія остановились въ нѣмецкомъ Чернолѣсьи. Они не могли дойти до насъ; ихъ ничто у насъ ждало. Все свое духовное достояніе черпали мы почти до самаго вѣка просвѣщенія изъ византійской христіанской кошницы. Оттого не чудо какого-то сохраненія или самостоятельнаго развитія наша поэзія, а одна изъ отраслей того же дерева, росшаго изъ такого же сѣмени, но только вскормленнаго на новой почвѣ для новаго народа.

Общіе взгляды, высказанные въ предшествующихъ главахъ основаны на нѣкоторыхъ параллеляхъ съ соответственными культурно-историческими явленіями на западѣ. Я воспользовался для этого тремя рядами фактовъ, при чемъ они использованы различно.

Что касается построеній Бедье относительно возникновенія *chansons de geste*, то, мнѣ кажется, я совершенно точно передалъ его взглядъ и лишь воспользовался имъ въ новой связи, указавъ черезъ ихъ посредство, какое принципиальное историко-литературное значеніе имѣетъ изслѣдованіе А. А. Шахматова о Корсунской Легендѣ.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло по отношенію къ феямъ западныхъ мифологическихъ представленій и въ англо-саксонской поэмѣ о Беовульфѣ. Тождество западныхъ фей судьбы и русскихъ рожаницъ требуетъ гораздо болѣе вѣсскихъ доказательствъ. Это вопросъ, требующій пересмотра. Еще хуже обстоитъ дѣло относительно „Беовульфа“. Внимательный читатель долженъ былъ замѣтить, что мой взглядъ на эту поэмѣ, какъ на произведеніе христіански-апокрифическаго характера и особенно пониманіе Беовульфа-змѣборца по аналогіи съ

змѣборчествомъ Акрита, Армури, Георгія Побѣдоносца, Теодора Тирона и Алеши Поповича расходится съ обычной въ исторіи литературы точкой зрѣнія. Мой взглядъ долженъ быть твердо обоснованъ, а этого до сихъ поръ не сдѣлано. Третья часть этой книги и будетъ специально посвящена западнымъ параллелямъ, какими я пользовался. Тамъ читатель и найдетъ изслѣдованія о „западныхъ феяхъ и русскихъ рожаницахъ“, а также о составѣ и историко-культурномъ значеніи поэмы о Беовульфѣ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Боги и обряды.

Х.

Возникновение и источники вставокъ о древнихъ вѣрованіяхъ.

Мы ознакомились теперь съ характеромъ какъ первоначальной редакціи нашего основного памятника, такъ и самыхъ первыхъ вставокъ о двоевѣрїи и язычествѣ. Поученія прежде всего имѣли ввиду пиры и забавы, и мы взвѣсили ихъ значеніе. Когда же возникли первыя вставки? Отвѣтъ на этотъ вопросъ находится въ самой тѣсной связи съ опредѣленіемъ того, когда вообще вошли въ наши тексты наиболѣе интересующія насъ добавленія, и откуда почерпали свои свѣденія ихъ авторы.

Въ своихъ „*Mythologische Skizzen*“ ак. Ягичъ предположилъ, что источникомъ свѣденій о богахъ для нашихъ основныхъ поученій служила Лѣтопись ¹⁾. Такое мнѣніе можетъ быть защищаемо и при теперешнихъ взглядахъ на слоевой составъ лѣтописи. Не оспариваетъ его и произведенная здѣсь работа надъ текстами нашихъ поученій. Въ самомъ дѣлѣ. Поученія эти въ своемъ первоначальномъ видѣ, конечно, ничего не взяли изъ лѣтописи, такъ какъ они не называли боговъ. Если же съ другой стороны и Древнѣйшій Сводъ въ

¹⁾ *Afsl. Ph.* IV, s. 422. Ак. Ягичъ замѣчаетъ: „Bei näherer Vergleichung dieser Stelle ergibt sich dass sie alle zusammen (название боговъ) nur ein und das selbe besagen, also eigentlich auf eine einzige Quelle zurückgehen“. Этотъ источникъ и есть лѣтописное извѣстіе 980 года.

однихъ своихъ редакціяхъ также не перечислялъ боговъ, то и не отсюда заимствованы ихъ имена. Однако, они находились въ Начальномъ Сводѣ и вошли въ позднѣйшія редакціи нашихъ Словъ. Если принять мнѣніе ак. Ягича, надо, значить, лишь думать во 1-хъ, что вставки наши моложе Начальнаго Свода, во 2-хъ, что Сводъ этотъ былъ знакомъ авторамъ вставокъ и въ 3-хъ, что именно отсюда, а не еще и изъ другого источника могли они узнать о древнихъ богахъ. Я сознательно упоминаю при этомъ только одинъ Начальный Сводъ, потому что является крайне невѣроятнымъ, чтобы дополнявшіе наши поученія книжники были знакомы съ „Повѣстью временныхъ лѣтъ“. Только текстъ изъ Золотой цѣпи „Слова Христолюбца“ знаетъ о Волосѣ, а вѣдь этотъ богъ въ находившихся въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ договорахъ русскихъ князей съ Византіей поставленъ рядомъ съ Перуномъ ¹⁾. Если бы „Повѣсть временныхъ лѣтъ“ была источникомъ для дополненія о богахъ, мы нашли бы Волоса не только въ текстѣ Золотой Цѣпи, но и въ другихъ; нашли бы мы его и въ „Словѣ о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ“. Этого нѣтъ, значить авторы раннихъ вставокъ Повѣсти не знали. Итакъ, спрашивается, изъ Начальнаго ли Свода взяты названные въ вставкахъ боги или нѣтъ? Если да, то этимъ самымъ мы сочтемъ вставки, сдѣланными позже появленія Начальнаго Свода.

Признавъ аргументомъ противъ знакомства нашихъ компиляторовъ съ „Повѣстью Временныхъ лѣтъ“ пропускъ ими Волоса, надо такое же значеніе предать и умолчанію о Стрибогѣ и Дажьбогѣ. Только самое позднее изъ Словъ о язычествѣ: „Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ“ называетъ и этихъ боговъ. Правда, акад. Ягичъ даетъ объясненіе этому обстоятельству. Ему представляется, что окончаніе именъ Стрибога и Дажьбога должно было смутить книжниковъ ²⁾. Въ проповѣди сочетаніе со словомъ богъ имени языческаго идола, дѣйствительно, могло казаться большимъ соблазномъ. Различіе, однако, между встав-

¹⁾ О томъ, что договоры съ греками введены впервые въ „Повѣсть Временныхъ лѣтъ“, см. А. А. Шахматовъ. О начальномъ Киевскомъ Лѣтописномъ Сводѣ. Москва. 1897, стр. 47—50.

²⁾ *AsflPh.* V, s. 9.

кой о богахъ въ Начальномъ Сводѣ и въ нашихъ основныхъ проповѣдяхъ, и кромѣ указанныхъ, настолько значительны, что вліяніе Начальнаго Свода отнюдь нельзя считать вполне правдоподобнымъ. Вѣдь наши проповѣди не только не называютъ Дажьбога и Стрибога, а еще прибавляютъ довольно упорно то Вила (Вааль=Виль?), то виль, сообщая, что онѣ были сестры и ихъ насчитывали столько-то. Кромѣ этого, какъ было выяснено при разборѣ текста „Слова Григорія Богослова о томъ, како погани суще азыцы кланялись идоломъ“ сначала названъ только одинъ Перунъ, а остальные имена внесены уже позже самостоятельно. Мнѣ и представляется, что эти вставки сдѣланы одновременно со вставкой Начальнаго Свода, причемъ источникъ и тутъ, и тамъ—одинъ и тотъ же. Наибольшее значеніе могли имѣть для закрѣпленія памяти объ языческихъ богахъ мѣстныя легенды. Въ Никоновской редакціи Начальнаго Свода при рассказѣ о Печерской обители еще названъ монахъ Еремія, помнившій крещеніе Руси, а, стало быть, и сверженіе идоловъ¹⁾. По хронологіи А. А. Шахматова прошло вѣдь не такъ уже много лѣтъ. Всего—восемьдесятъ. Мѣстныя сказанія живутъ много дольше этого. Но дѣйствительно ли всякіе слѣды культа боговъ Владиміра исчезли немедленно и послѣ крещенія? Мы вѣдь этого не знаемъ. О христіанствѣ время Владиміра свѣдѣнія вообще отрывочны и сбивчивы. Кіевъ, конечно, вполне христіанскій городъ, съ тѣхъ поръ какъ при Ярославѣ переведена сюда митрополія. А раньше? Достоверныхъ свидѣтельствъ о полной христіанизаціи Кіева нѣтъ.

Вліяніе лѣтописи на наши проповѣди, что касается именъ боговъ, такимъ образомъ, установлено быть не можетъ. За то весьма вѣроятнымъ, должно быть признано вліяніе ея первыхъ трехъ раннихъ редакцій на нѣкоторыя вставки основного „Слова о томъ, како первое погани суще кланялись идоломъ“, т. е. приписаннаго Григорію Богослову. Тутъ два вѣсскихъ показателя. Одинъ изъ нихъ касается славяно-русскаго язычества, — другой посторонній.

Начну со второго. Въ рѣчи философа, убѣждающаго Владиміра креститься, между прочимъ, грязная подробность о

¹⁾ Шахм. Раз., тексты, стр. 593, 1—5.

магометанахъ, и вотъ ее то мы и встрѣчаемъ въ видѣ вставки, при чемъ весьма правдоподобно, что она взята именно отсюда. Философъ говоритъ Владиміру: „си бо омывають оходы своя, въ рѣть вливають и по бородѣ мажутся, поминающе Бохмита“¹⁾. Въ нашемъ Словѣ читаемъ:

Сего же Оснирида скажутъ книги сороцинския --- срачиньскаго жрѣца --- Маомеда и Бахмита --- проклятаго --- якоже, не лѣпнымъ проходомъ проиде, но смердящим --- того ради и богомъ его нарекоша, --- того ради сороцини мьютъ оходъ, и болгаре и тьркмени и комли --- и елико ихъ есть въ вѣрѣ тои --- и омытье то вливають въ рѣть.

Все это находится въ первой половинѣ большой вставки D. Набранное жирнымъ уже было въ редакціи типа П. Насъ должно интересоватъ лишь напечатанное обычномъ корпусомъ и разрядкой. Оно имѣется только въ НС и составляетъ самое послѣднее наслоеніе вставокъ. Въ НС, стало быть, прибавлены имена Магомета и Бахмута и грязная подробность о питьѣ. То и другое мнѣ представляется взятымъ изъ рѣчи философа къ Владиміру, т.-е. изъ Древнѣйшаго Свода, въ составъ котораго эта рѣчь уже входила. Я не предполагаю обратнаго воздѣйствія, т.-е. нашего Слова на лѣтопись, потому что, во 1-хъ, нѣтъ основаній считать наши вставки такими древними, т.-е. нашъ текстъ уже доведеннымъ до окончательной полноты ранѣе 1039 года, а во 2-хъ, потому, что въ рѣчи философа есть еще одна грязнѣйшая подробность, въ нашемъ Словѣ отсутствующая. Кромѣ того, пристегнуть о магометанствѣ въ Озирису было естественнѣе, чѣмъ объ хорошо знакомомъ южной Руси магометанствѣ черпать изъ запутаннаго текста нагроможденнаго на Озириса, сказочнаго и невѣдомаго. Итакъ, во вставкѣ D, гдѣ Озирисъ названъ сарацинскимъ, вѣроятно потому, что востокъ въ XI в. былъ извѣстенъ, какъ страна сарацинская, было упомянуто восточное обыкновеніе чистоплотности. Тоже говорить о магометанахъ и философъ въ Древнѣйшемъ Сводѣ, но прибавилъ для вящаго позора магоме-

¹⁾ Тамъ же, стр. 559,5.

танъ еще скверное питье. Подъ влияніемъ этого мѣста позднѣйшій компиляторъ нашего Слова взгромоздилъ на Озириса Магомета и Бахмута и упомянулъ ту же подробность. Таково влияніе Древнѣйшаго Свода.

Другой фактъ влиянія, и на этотъ разъ уже не Древнѣйшаго, а Начальнаго Свода, относитъ насъ къ самому началу XII в. ¹⁾. Онъ касается русскаго язычества и составляетъ вставку *b*: „А преже того клали требу оупирем і береги-нямъ“. По контексту выходитъ, что раньше не только Перуна, но и рода и рожаницъ. Откуда такая освѣдомленность о глубокой древности? По самой сути дѣла она предполагаетъ знакомство съ какимъ-нибудь историческимъ трудомъ. Такимъ и была Лѣтопись. Именно отсюда почерпнуто приведенное свѣденіе о преемственности культовъ. Въ Древнѣйшемъ Сводѣ находилась длинная Рѣчь философа Владимиру, излагавшая исторію міроздавія. Послѣ разсказа о столпотвореніи и раздѣленіи на 70 языковъ сказано: „и койждо ихъ своя нравы приаша; и по діаволю наученію, ови рощеніемъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога“. Таково было однако лишь первое прелщеніе дьявола, потому что дальше говорится: „посемъ же діаволь болшее прелщеніе вверже въ человекы: и начаша кумиры творити, овѣ древяны, ивѣи мѣдяны, друзѣи же мраморинѣ и златѣи и сребренѣи, и кланяхуся имъ и приводяху сыны и дщери свои закалаху предъ ними; и бѣ вся земля освернена“ ²⁾. Отсюда можно было заключить, что и у насъ культъ боговъ возникъ позднѣе. Начальный Сводъ это мѣсто развилъ; онъ давалъ еще справку и о Полянахъ и они „бяху же погани, жьруще озеромъ, кладяземъ и рощеніемъ“ ³⁾, и отсюда боговъ приписывалъ только

¹⁾ А. А. Шахматовъ относитъ составленіе Начальнаго Свода къ 1095 г. припл. (Раз. стр. 11). Значитъ присчитываю къ этому году еще вѣсколькѣо.

²⁾ Новгородская Лѣтопись изд. Археограф. Комм. Спб. 1888, стр. 40.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 539, прим. 4-ое. Признавая эти слова при-
бавленными къ Древнѣйшему Своду позднѣе, не совсѣмъ охотно подчи-
ниюсь тутъ рѣшенію А. А. Шахматова. Главный его аргументъ въ пользу
отнесенія этихъ словъ къ Начальному Своду тотъ, что „эти слова извле-
чены изъ Рѣчи философа“. Но развѣ невозможно допустить, что одинъ и
тотъ же авторъ по двумъ разнымъ поводамъ, заговорившій о язычествѣ,
выскажется тутъ и тамъ одинаково? А. А. Шахматовъ замѣчаетъ еще:

одному Владимиру. Замѣна въ нашемъ текстѣ озеръ, рѣкъ или колодцевъ берегными вполне естественна. Нашъ авторъ тутъ вѣдь не списывалъ, а передавалъ извѣстную мысль.

Дата, которую мы получаемъ при помощи сдѣланныхъ только-что сопоставленій, получается, такимъ образомъ, хотя и нѣсколько сбивчиво, но все же болѣе или менѣе удовлетворительно. Последняя указанная вставка, т.-е. сообщеніе о томъ, что раньше Перуна люди поклонялись уцырямъ и берегнымъ извлечена изъ Начального Свода, значитъ сдѣлана въ началѣ XII в. Первая, — т.-е. грязная подробность о магометанахъ введена въ нашъ текстъ позднѣе, такъ какъ она не представляетъ собою подобно послѣдней дальнѣйшаго наслоенія на текстъ типа П, а включена уже въ позднѣйшую редакцію НС. Но она восходитъ къ болѣе раннему лѣтописному своду. Такъ какъ эта же подробность была на лицо и въ Начальномъ Сводѣ, то по существу это однако не мѣняетъ дѣла. Компиляторъ НС, такъ сказать, еще разъ обратился къ лѣтописи, почерпнулъ тамъ еще одно свѣденіе. Когда? Очевидно, тоже не ранѣе начала XII в., но нѣсколько позднѣе, чѣмъ хронологическая справка, введенная еще въ П. Это приблизительное хронологическое приуроченіе вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще кланялися идоломъ“ достаточна для опредѣленія и вставокъ въ „Словѣ нѣкоего Христолюбца“, потому что вставки этого послѣдняго поученія нами уже признаны болѣе ранними. Значитъ вставки, обоихъ основныхъ текстовъ всѣ были закончены не позже какъ къ началу XII в. Это терминъ *a quo*. Терминъ *ad quem*, т.-е. свѣденіе о томъ, когда закончился процессъ нагроможденія вставокъ получить мнѣ не удалось. Оттого, къ какому времени принадлежитъ наиболѣе позднее

„Соотвѣтствіе имъ (т.-е. этимъ словамъ) находится и въ предисловіи къ Начальному Своду“. Въ томъ то и дѣло, что соотвѣтствія нѣтъ. Въ предисловіи къ Начал. Своду какъ его возстановилъ А. А. Шахматовъ сказано: „кудаже древле поганини жряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоятъ златоверхія“. (*Изв. Отд. русск. яз. и сл. XII*, 1908, кн. 1-я, стр. 52 отд. отт.). Тутъ намекъ на капище Владимира подробно описанное именю Нач. Св. Мнѣ кажется, что мысль о сравнительно меньшей древности идолопоклонства—мысль специально принадлежащая автору Древн. Свода и тому времени, когда было неприято называть именъ старыхъ кумировъ. Къ этому мы впрочемъ еще вернемся.

произведеніе: „Слово Іоанна Златоуста о томъ, како первое погании кланялися идоломъ“, остается, пока, открытымъ. Можетъ быть, въ XII в., а можетъ быть, и значительно позже. Этимъ приходится удовлетвориться.

Что же касается источниковъ свѣденій о язычествѣ, то кромѣ тѣхъ же самыхъ двухъ замѣчаній, которыя я только-что привелъ, никакой сообщаемой нашими проповѣдниками фактъ двоевѣрія или язычества вообще ни къ какимъ писаннымъ источникамъ возведенъ уже быть не можетъ. Сообщаемыя свѣденія взяты не изъ книгъ. Откуда же? Вопросъ о происхожденіи занимающихъ насъ свѣденій можетъ быть разрѣшенъ не иначе, какъ при помощи общихъ соображеній. Спрашивается: гдѣ, при какихъ обстоятельствахъ имѣли составители нашихъ поученій возможность узнать о двоевѣрїи и язычествѣ, изъ самой жизни? что было имъ въ этой области доступно? и, наконецъ, насколько добросовѣстно они отмѣчали то, что случалось наблюдать или о чемъ приходилось услышать? Для изученія древняго язычества все это, разумѣется, вопросы первостепенной важности. Отвѣтъ на нихъ составляетъ именно то, къ чему стремилось все настоящее изслѣдованіе и изъ-за чего оно только и возникло.

Добытыя до сихъ поръ данныя отчасти уже даютъ право смотрѣть на наши поученія, какъ на источникъ довольно достоверный. Они возникли въ пору, когда борьба съ язычествомъ была еще далеко не закончена. Только-что мы видѣли, что они пополняются свѣденіями о язычествѣ вскорѣ послѣ своего возникновенія. Мы видѣли также, что они носятъ характеръ не досужаго сочиненія, а дѣла, важнаго и постоянно нужнаго церкви. Поученія наши первоначально обращаются къ приходскимъ священникамъ съ цѣлью побудить настойчиво искоренять пережитки старой вѣры, а потомъ эти основныя поученія становятся точкой отправленія; подъ ихъ влияніемъ слагаются новыя, уже не для клирошанъ епископій, не для соборовъ священниковъ, а непосредственно для паствы. При такихъ обстоятельствахъ, къ чему было бы фантазировать? Странно было бы говорить также о томъ, о чемъ не слышали никогда тѣ, къ кому обращаются проповѣдники. Чрезмѣрный спектицизмъ въ отношеніи къ почерпаемымъ тутъ свѣденіямъ поэтому едва ли умѣстенъ. Мы должны, конечно, освободить

древнее язычество отъ Дья и Дивы, происхождение которыхъ прекрасно было объяснено еще ак. Ягичемъ ¹⁾). Схоже была уже объяснена Коруна ²⁾). Съ такимъ же скептицизмомъ надо относиться и какой-то Кылѣ или Килѣ ³⁾). Равнымъ образомъ не всякое упоминаніе о гадальныхъ книгахъ и иныхъ бѣсовскихъ можетъ быть отнесено къ древне-русскому быту. Однако, почти все сомнительное встрѣчается лишь въ поученіяхъ, либо несомнѣнно, либо, повидимому, переводныхъ, а достаточную еще пожить для фольклориста или миеолога представляютъ произведенія, оказавшіяся составленными на Руси, либо вставки въ нихъ, совершенно ясныя и не возбуждающія сомнѣній. Оттого насъ долженъ вести не скептицизмъ, а изслѣдованіе. Намъ надо разобраться въ свѣденіяхъ авторовъ нашихъ поученій, а не только сомнѣваться въ нихъ. Еще немного усилій, и сомнительное можетъ быть отдѣлено отъ достовѣрнаго, даже не только относительно каждаго отдѣльнаго случая, а въ видѣ правила для цѣлой категоріи почерпаемыхъ изъ нашихъ поученій фактовъ.

Поставимъ прежде всего вопросъ о томъ, чего авторы нашихъ поученій не знали. Вопросъ кажется страннымъ. Отвѣтъ на него, однако, можетъ объяснить очень многое. Вспомнимъ тѣ основныя событія борьбы христіанства съ язычествомъ, которыя развертываются въ серединѣ XI в. Встаютъ волхвы. Происходятъ отпаденія отъ христіанства. Казалось бы это должно было дать пищу для краснорѣчія нашихъ проповѣдниковъ. Однако, этого нѣтъ. Наши Слова не упоминаютъ совершенно о волхвахъ. Они игнорируютъ ихъ. Получается такое впечатленіе, что двоевѣрцы, которыхъ наставляютъ поученія съ волхвами не встрѣчаются и подъ ихъ вліяніе подпасть не могутъ. Почему?

Разысканія А. А. Шахматова пролили свѣтъ на личныя отношенія Яня сына Вышатины, преп. Никона и кн. Глѣба

¹⁾ *AfsI Ph.* IV, s. 423.

²⁾ См. выше стр. 67.

³⁾ Эта Кила упомянута вслѣдъ за словомъ „малакия“; если мы предположимъ, что послѣдній слогъ былъ по ошибкѣ перенисчика повторенъ въ какой-либо рукописи, то слѣдующій перенисчикъ могъ изъ этого сочетанія буквъ создать Килу. Это, конечно, смутное предположеніе. Однако въ II этого слова нѣтъ. Оно лишь въ родоначальникѣ КБ и НС.

Святославича ¹⁾, результатомъ которыхъ и надо считать все то, что сообщаетъ наша лѣтопись о возстаніи волхвовъ ²⁾. Если преп. Никонъ былъ освѣдомленъ объ этихъ обстоятельствахъ, то лишь благодаря личной дружбѣ съ двумя укротителями этихъ вснышекъ еще живого язычества. Но изъ разсказовъ Никона очевидно, какъ мало могли христіане знать о язычествѣ. Встрѣча съ волхвами христіанской Руси и особенно книжника-священника приводила каждый разъ къ самому враждебному столкновенію. Волхва ждало одно—смерть. Съ другой стороны, судя по убійству волхвами бывшего при Янѣ „попина“ ³⁾, когда сила случалась на сторонѣ волхвовъ, тогда смерть ждала священника. При такихъ обстоятельствахъ ни о какомъ знаніи другъ друга, ни о какомъ взаимномъ общеніи возрѣній христіанскихъ съ одной стороны и языческихъ съ другой, не могло быть и рѣчи. Вѣдь и волхвъ, показавшійся въ Кіевѣ и пророчества котораго не только не имѣло успѣхъ, но произвели впечатленіе на самаго преп. Никона, разъ онъ призналъ ихъ справедливыми и позднѣе въ разсказѣ о нахожденіи ляховъ, приведенныхъ кн. Изяславомъ, какъ бы ссылался на нихъ ⁴⁾, и этотъ, въ самомъ Кіевѣ вставшій вождь древняго язычества, исчезъ безслѣдно. Никонъ хочетъ дать гибели волхва какое-то сверхъестественное объясненіе ⁵⁾, но самое простое напрашивается: онъ могъ быть убитъ тайно отъ народа, на котораго онъ оказываетъ пагубное вліяніе. Язычество преслѣдовалось ⁶⁾. Даже совершеніе рожаничной трапезы, по заявленію самихъ нашихъ проповѣдей соблюдаемое зачастую при участіи самаго духовенства, всетаки упомянуто, какъ актъ, имѣющій „до нынѣ“ мѣсто лишь „по окраинамъ“ и „о тай“. Можно ли тогда ждать, чтобы наши христіанскіе книжники много знали о са-

¹⁾ См. выше стр. 373—177.

²⁾ См. особенно прим. къ стр. 141.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 600, 5—10.

⁴⁾ Ср. тамъ же 598, 21—25 съ 608, 20—23 и см. изслѣд. стр. 457.

⁵⁾ Тамъ же стр. 599, 1—5.

⁶⁾ Вотъ любопытное извѣстіе изъ Татищева о времени крещенія Руси: „нииніи же нуждою послѣдовали, окаменѣлы же сердцемъ, яко аснуда глуха затымающе уши своя, уходили въ пустыни и лѣса, да погибнуть въ зловѣрїи ихъ“. Лейб. Св. Лѣт. стр. 86, прим. 7-е.

мой сокровенной сущности язычества, объ „ученіи“ его? Если таковое было, носителями его являлись, конечно, волхвы. Язычникъ-мірянинъ (буде позволительно это выраженіе) зналъ о немъ такъ же мало, какъ знаетъ о христіанствѣ нобразованный мірянинъ-христіанинъ.

Разсказъ о волхвахъ преп. Никона даетъ право высказать и еще одно соображеніе. Интересъ къ язычеству даже, когда его, до извѣстной степени и насколько это было доступно, начинаютъ изучать, — своеобразенъ. И хотять знать о немъ, и не хотять въ то же самое время. О немъ говорить не прочь, но только по своему. Эта послѣдняя тенденція ясно сказывается къ разсказѣ о волхвахъ преп. Никона.

Преп. Никонъ несомнѣнно зналъ о волхвахъ больше, чѣмъ сообщилъ. Онъ вскользь говоритъ, напр., объ оцѣпенѣніи, въ какое впадаетъ волхвъ ¹⁾. Это даетъ о немъ представленіе, какъ о шаманѣ инородцевъ. Что и славянскіе волхвы шаманили, я заключаю изъ этого упоминанія въ нашихъ поученіяхъ „вертимаго плясанія“ ²⁾, какъ самаго ненавистнаго. Зналъ преп. Никонъ и ихъ сказку о мірозданіи. Онъ и начинаетъ ее разсказывать. Но вотъ тутъ-то сказывается своеобразность даваемыхъ имъ указаній. Начало сказки то, что богъ „мывься въ мовници и въспотивься, отерся вѣхтемъ и верже съ небесе на землю“ ³⁾; таково божественное происхожденіе человѣка, потому что, очевидно, изъ этого божескаго пота произошелъ человѣкъ. Но преп. Никонъ рѣзко обрываетъ, точно вспомнивъ, что не подобаетъ сообщать такіа вещи и заканчиваетъ сказку по типу богомильскихъ: „роспрѣся сотона съ Богомъ, кому въ немъ створити человѣка, и створи дьяволъ человѣка, а Богъ душу во нь вложи“ ⁴⁾. Волхвы и оказываются богомилами, но лишь кажими-то особыми, такими, какъ это нужно ихъ противникамъ, какъ о нихъ отзывались противники, т.-е.—чтущими сатану и антихриста ⁵⁾. Зачѣмъ же эта подстановка воображаемыхъ богомиловъ на мѣсто доподлинныхъ волховъ? Потому что противъ еретиковъ было из-

¹⁾ Шахм. Раз. стр. 602, 25: „кудесникъ лежаше оцѣпъ“.

²⁾ Пов. Пам. III, стр. 104.

³⁾ Тамъ же, стр. 600, 20—23.

⁴⁾ Тамъ же строки 23—25.

⁵⁾ Тамъ же строка 28.

вѣстно, что и какъ говорить, а язычество въ XI в. какъ ученіе (поскольку и оно было ученіемъ въ томъ или иномъ смыслѣ) было невѣдомо и христіанамъ уже не понятно вовсе. О немъ знали только внѣшность. Вотъ эту внѣшность и сообщаютъ авторы и компиляторы Словъ. Изъ этой внѣшности и намъ приходится исходить. Только внѣшность — данное, все остальное лишь предположеніе. Можно строить теорію, но дѣйствительно достовѣрное изъ нашихъ источниковъ почерпнуть можемъ мы лишь одно — внѣшность, т.-е. дѣянія, поступки вѣры, а не самыя вѣрованія.

При помощи прилагаемой въ этой главѣ таблицы свѣдѣній о язычествѣ, легко быстро обозрѣть, каковы были эти дѣянія и поступки. Молились въ „рощеніи“ въ „дрова“, молились подъ овиномъ огню-сворожичу, молились у колодцевъ, рѣкъ, озеръ, источниковъ; всѣ эти моленія заключались въ принесеніи жертвъ бурами, коровами, цѣлыми трапезами; эти послѣднія ставились въ баняхъ навьямъ, иногда въ домѣ — роду и рожаницамъ; кромѣ этого бросали жертвы также въ воду и колодцы; ходили на роту, а когда распространилось христіанство стали ходить на роту къ церквамъ; стали также зажигать свѣчи у колодцевъ и источниковъ, какъ въ церквахъ. Вотъ акты религіозные въ узкомъ смыслѣ этого слова, и не остается сомнѣній о томъ, что свѣденія обо всемъ этомъ почерпнуты прямо изъ жизни. Все это кто-то могъ еще видѣть своими глазами, а при желаніи даже участвовать во всемъ этомъ. Рядомъ съ такими религіозными актами наши проповѣди могутъ назвать еще кое-какихъ боговъ и вмѣстѣ съ ними берегинь и ушрей. Но тутъ кромѣ именъ уже ничего неизвѣстно и ничего не сообщается. Весьма характерно и знаменательно, что наши проповѣди, что касается жертвоприношеній богамъ, опять таки, ничего не знаютъ. Вотъ, стало быть, еще одно ограниченіе. Имъ извѣстны не только исключительно лишь акты вѣры, а не самая вѣра; имъ еще и акты вѣры знакомы не въ цѣломъ, а лишь частично. Огромная область этихъ актовъ, самая торжественная, когда-то, во времена молодости Владимира, вѣроятно, имѣвшая какъ бы обще-государственное значеніе, нашихъ проповѣдниковъ не интересуешь и не озабочиваетъ — наблюдать ее они не имѣли случая.

Жертвоприношеніе богамъ, которымъ нѣбогда стояло ба-

пище на холмѣ у самага Княжескаго Теремнаго Двора, гдѣ теперь высилась построенная еще Владимиромъ церковь, отличалось особеннымъ нечестіемъ. Тутъ приносились человѣческія жертвоприношенія. Судя по сказанію о варягѣ Турѣ и его сынѣ, этихъ первыхъ на Руси мучениковъ, открыто отказавшихся подчиниться официальному, дружинно-княжескому культу, нельзя сомнѣваться въ существованіи въ Кіевѣ человѣческихъ жертвъ ¹⁾. Наша проповѣдническая литература воспоминаетъ ихъ. Потому ли, что объ этомъ говорилось въ Лѣтописи или помимо этого литературнаго свидѣтельства, память о грозномъ и свирѣпомъ культѣ не умерла. „Уже не заколоемъ бѣсомъ другъ друга“! — восклицаетъ „Слово о законѣ и благодати“ ²⁾. Тоже противоположеніе между „новыми людьми“ и коснѣвшими въ поганствѣ предками дѣлаетъ и Кирилль Туровскій въ своей знаменитой проповѣди въ Омицу недѣлю: „Отселе бо не приемять адъ требы, заколаемыхъ отцы младенецъ, ни смерть почести: преста бо идолослуженіе и пагубное бѣсовское насиліе“ ³⁾. Это поученіе на цѣлый вѣкъ моложе того, когда возникли наши Слова противъ двоевѣрія. Спрашивается, какимъ образомъ такъ увѣренно говорить о прекращеніи подобнаго нечестія „Слово о законѣ и благодати“? Мы видѣли, что оно преувеличивало. Оно какъ разъ относится къ этимъ 37—40 годамъ, когда съ построеніемъ св. Софіи и установленіемъ митрополии въ Кіевѣ, въ лучшее время правленія Ярослава Мудраго, наши книжники замалчивали язычество и не хотѣли говорить о немъ. Можетъ быть тоже и о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ? Волхвы убивали тамъ, въ сѣверныхъ дебряхъ „старую чадъ“. Нравы, значить, не такъ-то смягчились. Однако, никакого намека мы уже не находимъ на человѣческія жертвоприношенія во всей серіи и во всѣхъ моментахъ развитія изучаемыхъ нами памятниковъ.

Это умолчаніе надо, естественно, поставить въ связь со скудными свѣдѣніями о богахъ. Очевидно, миновала пора, какъ

¹⁾ Лѣт. подъ 983, Лейб. Св. Лѣт. стр. 75—76; см. ст. А. А. Шахматова. Какъ назывался первый русскій мученикъ. *Изв. Ак. Н.* 6-я серія, 1907. Май.

²⁾ Пов. Пам. I, стр. 67.

³⁾ Тамъ же, стр. 136.

почитанія пантеона Владимира, такъ и человѣческихъ жертвъ. Среда, откуда почерпаются факты для наблюденія не даетъ основаній распространяться ни о чемъ подобномъ. Интересуетъ то, что еще бытуетъ, отъ чего все еще не отстать. Основныя явленія, сосредоточивающія вниманіе нашихъ проповѣдниковъ и компиляторовъ наиболѣе устойчивое и укоренившееся. Таковы—домашніе, а не публичныя культы и обряды, тѣ, что имѣютъ значеніе въ ежедневномъ обиходѣ семьи и хозяйственной общины.

Почерпаемое относительно подобныхъ религіозныхъ дѣйствій знаніе, какъ знаніе непосредственное, для котораго никакіе ни устныя, ни письменныя свидѣтельства не нужны, легко объяснится тогда, если мы предположимъ, что и пополняться поученія продолжали кафедральными клирошанами для тѣхъ же сборовъ священниковъ, среди которыхъ и для которыхъ возникли наши Слова въ своемъ первоначальномъ видѣ. Мы уже знаемъ, что редакція типа НС „Слова Христолюбца“ еще усиливаетъ обращенія къ приходскимъ священникамъ. Она еще строже осуждаетъ ихъ за увлеченіе двоевѣріемъ, за потворство новому религіозному творчеству новообращенныхъ христіанъ, стремившихся, при помощи новыхъ пріемовъ и новыхъ пріуроченій, удовлетворять старымъ, укоренившимся въ сознаніи потребностямъ вѣры и культа.

Въ этихъ Словахъ, очевидно, сказалось желаніе сопоставить „книги этого рода“ или вообще „сборники“ съ кормчими. И дѣйствительно, въ описываемомъ Дубенскомъ Сборникѣ, рядомъ съ проповѣдями самаго различнаго рода, помѣщается то „правило святыхъ отецъ сборныхъ всеа вселеннаа“ о томъ, каковъ долженъ быть архіерей, „правило вселенскаго собора“ о томъ, чтобы никто не умиралъ безъ исповѣди, такія же правила о двоеженцахъ и употребляющихъ въ пищу удавлину, правило Никейскаго Собора о разныхъ наказаніяхъ за проступки, уставъ о постѣ, еще цѣлый рядъ правилъ сборовъ „Лигвистика“, и проч. ¹⁾ Такой составъ Сборника несомнѣнно показываетъ, что передъ нами записи для руководства священниковъ на разные случаи, т.-е. именно статьи,

¹⁾ Тих. Свѣд. и Зам. см. листы 51 (стр. 307), 83 (стр. 309), 100 (стр. 310), 109 и 110 (стр. 311) и т. д. въ статьѣ о Дубенскомъ Сборникѣ.

носящія каноническій характеръ. Въ меньшемъ количествѣ, но такъ же точно пересыпанъ статьями вселенскихъ соборовъ и вообще статьями каноническаго содержанія и сохранившій основныя два наши поученія Паисьевскій сборникъ, подробно описанный Срезневскимъ. Въ немъ находятся „заповѣди обою апостолу Петра и Павла“, помѣщаемыя обыкновенно въ Кормчихъ; рядомъ съ этимъ цѣлый подборъ ¹⁾ „правилъ“ вселенскихъ соборовъ. Сборникъ Кирилло-Бѣлосерскаго монастыря и Новгородскаго Софійскаго Собора (Спб. Дух. Аз. № 34 и 1285), откуда взяты другіе тексты нашихъ основныхъ Словъ, не описаны. Но вотъ Новгородскій Софійскій Сборникъ (№ 1262), откуда взяты были проф. Тихонравовымъ „Слово отъ св. Евангелія“ и другое „Слово о томъ како погани вѣровали въ идоли“, приписанное Іоанну Златоусту опять таки содержитъ подобныя же статьи „правилъ“ соборовъ ²⁾.

Такія „правила“ вмѣстѣ съ „вопрошаніями“, въ родѣ „Вопросовъ Кирика“ и другими статьями, вошедшими въ Кормчія, составляютъ какъ бы особый отдѣлъ нашихъ древнихъ свидѣтельствъ о язычествѣ. На нихъ зачастую ссылаются мѣологи и фольклористы, но какъ своеобразная разновидность подобнаго рода памятниковъ, они никогда не были ни собраны, ни изучены.

Самое бѣглое знакомство съ тѣми источниками о древнихъ вѣрованіяхъ этого рода, какія уже были отмѣчены въ ученой литературѣ, обнаруживаетъ ихъ близость съ нашими проповѣдями; наши проповѣди лишь вволю и сравнительно поздно заговариваютъ о богахъ, которымъ Владимиръ поставилъ капище, и „правила“ ихъ тоже не поминаютъ вовсе; чаще другихъ упоминаютъ проповѣдники Мокшошъ, и эту богиню находимъ мы въ одной изъ статей правилъ и уставовъ; [✓]остальное опять-таки все тоже: культы у воды и культы у деревьевъ и рощъ, жертвоприношенія и прежде всего ненавистныя трапезы рожаницамъ, предметъ самыхъ первыхъ вставокъ и особенно напряженныхъ увѣщаній, а съ ними пѣсни и пляски,

¹⁾ Тамъ же, листы 12 и 20 (стр. 298), л. 60, 68, 83, 90, 95 (стр. 300—301), л. 183 (стр. 309) Паисьевскаго Сборника.

²⁾ Тих. Лѣт. IV, отд. 3-й, стр. 85—86 и 88.

на брачномъ пиру, употребленіе въ пищу нечистыхъ животныхъ, крови и удавленны, гаданіе и, наконецъ, двоевѣріе въ узкомъ смыслѣ слова, т.-е. тропарь Богородицѣ при рожаничной трапезѣ. Убѣдиться въ томъ, что параллелизмъ полный, легко; стоитъ лишь просмотрѣть приложенное къ этой главѣ перечисленіе языческихъ вѣрогавій, обрядовъ и обычаевъ. Наиболее характерное, какъ показатель близости проповѣдей и этихъ отрывочныхъ правилъ, то входящихъ въ уставъ, то разсѣянныхъ по отдѣльнымъ сборникамъ, составляетъ статья, сообщенная еще Тихонравовымъ по той рукописи, гдѣ нашелся переводъ „Слова Григорія Богослова на Благовѣщенъе“. Эта статья составлена подъ самымъ непосредственнымъ вліяніемъ, одной изъ болѣе позднихъ проповѣдей противъ двоевѣрія той третьей формаціи, когда начинаютъ составлять спеціальныя Слова на отдѣльныя факты переживанія язычества. Среди подобныхъ поученій, какъ мы видѣли, есть приписанное пророку Исаи о рожаницахъ; статья гласитъ: „великій пророкъ Исаія глаголетъ велегласно вопіеть, река: о горе ставящимъ трапезоу рожаницамъ“¹⁾. Такое же замѣчаніе находится и въ другой аналогичной статьѣ изъ Дубенскаго Сборника, описаннаго Срезневскимъ. Здѣсь только не упомянуть пророкъ Исаія, а сказано вообще: „А что рожданицы краютъ хлѣбъ и сыръ и медь, браняше велми, нѣгда, рече, молвитъ: горе пьющимъ и ядущимъ рожданичь“²⁾.

Вполнѣ правдоподобно будетъ допустить, что и процессъ развитія подобныхъ статей параллеленъ литературной исторіи проповѣдей. Сначала заносятся въ разныя правила тѣ или другіе пережитки язычества, тѣ или другія проявленія двоевѣрія, позднѣе возникаютъ уже спеціальныя замѣтки и статьи съ напоминаніемъ, причемъ аргументы и ссылки берутся уже изъ своей собственной, мѣстной, успѣвшей стать болѣе или менѣе значительной и потому приобрѣтшей авторитетность наставительной письменности. Моментъ съ точки зрѣнія чистоты ученія опасный. Творчество становится и тутъ, въ кievской епископіи, слишкомъ свободнымъ съ точки зрѣнія высшей инстанціи, т.-е. Царьградскаго патриархата. И епископскій

¹⁾ Тамъ же, стр. 85—86.

²⁾ Срезн. Свѣд. и зам. LVII стр. 314.

клирошанинъ вѣдь, очевидно, не совсѣмъ то умѣло разбира-
лся въ томъ, что апокрифъ и что правовѣріе. Такъ, авторъ
„Слова Христолюбца“, опираясь на апостола Павла, и въ
этомъ смыслѣ, избравъ себѣ совершенно правильно тексты
главнаго просвѣтителя особенно язычниковъ, не остановился,
однако, передъ тѣмъ, чтобы сослаться на апокрифическое ви-
дѣніе ап. Павла. Составляя статьи и правила каноническаго
характера и разбираясь для этого въ исторіи вселенскихъ со-
боровъ, наши книжники также заходятъ слишкомъ далеко.
Мы находимъ такую статью, на которую обратилъ вниманіе,
и оттого и сообщилъ ее, еще проф. Тихонравовъ: „Се буди
всѣмъ вѣдомо яко Несторини еретикъ наоучи трицѣзу власти
рожа[ни]цную, мнѣя Богородицю челоувѣкородицю. Святииже
отци Лаодикиисваго сбора, слышавше о ангела, зане Богу не
люботворимое то и святѣй Богородици, писаниемъ повѣлѣша
не творити того“¹⁾.

Если надо было центральному духовному управленію сдер-
живать священниковъ въ ихъ слишкомъ большой терпимости
по отношенію къ древнимъ обычаямъ и воззрѣніямъ паствы, то
отсюда видно, насколько такая же критика и такое же зор-
кое наблюденіе требовали книжники-наставники и въ каче-
ствѣ знатоковъ исторіи церкви. Оттого авторитетами и руко-
водителями, естественно, являлись прежде всего патріархи-
греки и ихъ канцелярія, если позволительно это современное
выраженіе. Византія не выпуститъ изъ рукъ русскую церковь
еще долгіе вѣка. Издали и косвенно, но твердо искореняли
византійскіе греки древнюю вѣру славянъ во всѣхъ ея по-
слѣднихъ проявленіяхъ.

Отчасти подтвержденіемъ, а отчасти иллюстраціей къ
предположенному мною происхожденію проповѣдей противъ
язычества и двоевѣрія является замѣтка въ концѣ „Слова
Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще язиди
кланялися идоломъ“, которую проф. Тихонравовъ понялъ со-
вершенно иначе. Въ замѣткѣ сказано слѣдующее: „до сюдѣ мо-
гохъ написати даже несоша ны Цесарю-граду, а мы высѣдше
исъ корабля идехомъ въ святоую гору“. Проф. Тихонравовъ
сопоставляетъ это любопытное извѣстіе о переписываніи книги

¹⁾ Тихонр. *Лѣт.* IV, отд. 3-й, стр. 88.

на кораблѣ по пути въ Византію съ юго-славянскимъ происхожденіемъ самаго Слова Григорія Богослова, по которому „изобрѣтено в тѣлцѣхъ“ наше Слово. Оттого онъ пишетъ: „статья наша выписана по пути въ Святую Гору и слѣд. изъ какого-нибудь юго-славянскаго перевода“¹⁾. Этого заключенія нашего маститаго знатока древней письменности однако не понять. Нѣсколькими строками ниже онъ указываетъ, на такую замѣтку сербскаго требника, содержащагося въ рукописи Московской Синодальной Библ. (№ 307) начала XV в. „Сказаніе о скверныхъ бозѣхъ еллинскихъ сутже имена тѣхъ въ прьвомъ словѣ Григорія Богослова на Богоявленіе, емоуже зачело: паки Ісусъ мой паки таинство“²⁾. Въ другой рукописи той же библіотеки, откуда взяты напечатанные проф. Тихонравовымъ отрывки изъ перевода даннаго Слова Григорія Богослова именно тѣ мѣста, что послужили прототипомъ для слова „изобрѣтеннаго въ толцѣхъ“, снабжены толкованіемъ Никиты Ираклійскаго, оканчивающимся слѣдующимъ замѣчаніемъ: „а за иные боги кто можетъ изрещи? Всякыи бо человекъ своего бога имаяше, или почитаяху звѣри, овнже змїе, гады ли лвове же и яная различная“. „Этимъ замѣчаніемъ,—прибавляетъ проф. Тихонравовъ,—давался поводъ къ пополненію толкованій указаніями на славянскія суевѣрія, указаніями, которыми дорога намъ русская передѣлка и изъ которыхъ нѣкоторыя могли явиться уже у южныхъ Славянъ“³⁾. Но вѣдь только что сказано, что толкованія Никиты Ираклійскаго „не имѣли никакого вліянія на русскую передѣлку“. Какъ же тогда? Надо ли думать, что русскій книжникъ прочелъ толкованіе Никиты Ираклійскаго и вдохновился послѣдними словами ихъ, а потомъ, или одновременно, нашелъ другое толковое переложеніе Григорія Богослова, уже содержащее кое-что о славянскихъ „суевѣріяхъ“, и тогда прибавилъ еще отъ себя? Вѣроятно ли все это? Но самое главное: вѣдь русскій книжникъ ясно заявляетъ, что писано его произведение по пути въ Царьградъ, т.-е. туда, а не обратно? Откуда же онъ взялъ южно-славянскій текстъ?

¹⁾ Тамъ же, стр. 85.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же.

Конечно—изъ Кіева. Или онъ заѣзжалъ по дорогѣ куда-нибудь въ южно-славянскій городъ и этого не сообщилъ?

Обстоятельства дѣла могутъ быть объяснены гораздо проще.

Прежде всего замѣтка о писаніи на кораблѣ и о прибытіи въ Византію составляетъ явную вставку одной только и, какъ мы теперь знаемъ, болѣе поздней редакціи, названной НС. При этомъ,—не объясняю себѣ какъ это случилось,—но въ текстѣ проф. Понамарева она читается иначе, чѣмъ въ текстѣ Тихонравова. Проф. Понамаревъ замѣчаетъ, что онъ свѣрилъ свои тексты съ рукописями¹⁾. Если это сдѣлано относительно даннаго мѣста, то очевидно Тихонравовъ пропустилъ два слова при перепискѣ. Привожу все мѣсто по всѣмъ тремъ редакціямъ отдѣливъ вставку НС типографски и обозначая разночтенія, а недостающее въ НС ставя въ скобкахъ. Тексты обозначены такъ же какъ и раньше.

. . . і кланяются на полъдень обратившеса. — Досюда бесѣда си бысть. Досюдѣ могохъ написати, даже несоша Тихонр.: ны Царю граду; а мы, высѣдше изъ корабля, идохомъ въ святоу гороу; — П: сиже повѣсть велика есть [П: но мы лѣности ради от многа мало НБ мы же лѣности ради мало избрахом] — нъ то бяше велико слово, нъ дотудѣ написахъ.

Мы видѣли, что, когда КБ и П совпадаютъ противъ НС, надо признать, что это и есть первоначальный текстъ. Онъ состоялъ, стало быть, изъ напечатаннаго петитомъ и послѣднее слово было вѣроятно: „избрахом“, что соотвѣтствуетъ заглавію; только въ общемъ родоначальникѣ КБ и НС оно замѣнено словомъ: „написахомъ“. Все остальное—вставка одного только НС. Оно принадлежитъ либо уже самому послѣднему компилятору, либо просто переписчику, что всего вѣроятнѣе въ томъ случаѣ, если въ подлинникѣ стоитъ „несоша книги ты“, а не „ны“. Значитъ самое наше Слово „въ

¹⁾ Пам. III, стр. 224 прим.

толцѣхъ“ уже существовало до упоминаемой тутъ поѣздки въ Царьградъ, и не тамъ или вообще гдѣ-то внѣ Руси былъ найденъ текстъ, съ котораго списывалъ нашъ книжникъ, а на Руси, точнѣе—въ Кіевѣ. На юго-славянское происхожденіе этого Слова собственно въ данномъ мѣстѣ я вовсе не вижу ни малѣйшаго указанія.

Всѣ эти любопытныя замѣчанія, заинтересовавшія проф. Тихонравова, мнѣ кажется, должны вызвать лишь отмѣченное выше представленіе: Византійскіе руководители, на вопросъ новообращенныхъ славянъ-книжниковъ, гдѣ найти нужныя имъ указанія для борьбы съ пережитками язычества, и откуда почерпнуть о немъ подходящія для христіанина свѣдѣнія, давнымъ давно, еще южнымъ славянамъ или даже своимъ собственнымъ, византійскимъ называли Слово Григорія Богослова на Богоявленіе. Отсюда—приведенная замѣтка въ Сербскомъ требникѣ, уцѣлѣвшая до XV в. Указаніе данное греками было неудовлетворительно; византійскіе книжники, можетъ быть, и не подозрѣвали, какое огромное различіе между ихнимъ древнимъ язычествомъ и нашимъ; они также не приняла въ соображеніе и того, поскольکو текстъ Григорія Богослова мало понятенъ иностранцамъ-варварамъ. Что же оставалось дѣлать славянамъ? Конечно, только одно: „изобрѣсть въ толцѣхъ“, по своему, то, что имъ было нужно для укрѣпленія благочестія. Какъ сумѣли, такъ и сдѣлали, громоздя вставку на вставкѣ, путая и воображая себѣ какіе-то „неюфальскія“ писанія, неодобрѣніе пророкомъ Исаіей рожаничныхъ трапезъ, введеніе этихъ послѣднихъ Несторіемъ и т. п. Если же одно изъ этихъ издѣлій русскихъ книжниковъ, какъ это ясно видно изъ приписки, было завезено въ Византію и, еще по дорогѣ, переписывалось, то не для того ли, чтобы подвергнуться тамъ необходимой цензурѣ, болѣе ученыхъ патріаршихъ христіанскихъ начетчиковъ? Высказываю это предположеніе *sous toute réserve*. Во всякомъ случаѣ, имѣя дѣло съ русскимъ переписчикомъ, ѣдущимъ въ Византію, не всего ли проще, а оттого и правдоподобнѣе, предположить, что онъ изъ митрополичьихъ елирошанъ и что прибылъ онъ сюда вмѣстѣ съ какимъ-либо посольствомъ, по какому-либо дѣлу русской митрополіи, касавшемуся константинопольскаго патріархата?

Епархіи, какъ первой и ближайшей надъ приходами церковной власти, было всего умѣстнѣе немедленно прекратить недопустимое религіозное творчество въ родѣ тропаря Рождеству Богородицы на трапезахъ рожаницамъ, представленія воскресенья ввидѣ чего-то вродѣ идола, прибавимъ и зажиганья свѣчей у священныхъ источниковъ. Нужна была упорная борьба, чтобы прекратить все это, а весьма возможно, что все это зародилось среди русскихъ христіанъ и не такъ недавно, въ какую либо довольно отдаленную отъ XI в. пору. Предоставленные самимъ себѣ христіане изъ варяговъ и Руси образовали задолго до крещенія Руси какъ бы первый зародышъ будущей русской церкви. Можетъ быть тогда и проникли эти двоевѣрные обряды и представленія.

Предположеніе, что и все дальнѣйшее развитіе поученій противъ язычества и двоевѣрія—дѣло того же самаго каедральнаго клироса св. Софіи въ Кіевѣ, подтверждается характеромъ самыхъ сборниковъ, въ которыхъ дошли до насъ эти поученія. Описывая „Дубенскій сборникъ“ Срезневскій со свойственнымъ ему лаконизмомъ замѣтилъ: „Древнія кормчія наши до нѣкоторой степени извѣстны и вообще, и по составу, и по содержанію частей. Нельзя того же сказать о книгахъ этого рода, которыя составлялись позже разнообразно и произвольно и въ которыя входили не рѣдко и очень древнія статьи. Особенно интересны сборники“.¹⁾

¹⁾ Свѣд. и зам. т. II, XII—LXV стр. 305.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Таблица свѣдѣній о язычествѣ.

I. Культы водяные: *у источниковъ, у колодезь, у озеръ, у болотъ.*

Б. Гр. Б. о гр.; Сл. I. Зл. в. кл. ид.; Сл. св. от. о постахъ;
Сл. о в. и к. б.

Уст. Вл.; Кан. отв. Иоан. П;

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ (Рѣчь философа), Началь-
ный Сводъ (о Полянахъ).

II. Берегини: Сл. Гр. Б. в. кл. ид. *вст. в, а'*; Б. Гр. Б.
о гр.; Сл. I. Зл. в. кл. ид.;

III. Культы деревьевъ: *въ роцены, въ дрова, думлиномъ.*

Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (Рѣчь философа), Начальн.
Св. (о Полянахъ).

IV. Культы полевые: *во ржи.*

Уст. Вл.

V. Культъ огня: *сварожичъ и моленіе подъ овиномъ.*

Сл. Хр. в р. пр. в. *вст. А, Б, а³*; Сл. Гр. Б. в. кл. ид.
вст. d, а'; Сл. I. Зл. к. кл. ид.

Уст. Вл.

Лѣтопись: Хроника Малалы въ Ипатьевской лѣт. подѣ 1114 годомъ.

VI. Упыри и вурдалаки: Сл. Гр. Б. в. кл. ид. *вст.* в, а'; Сл. I. Зл. в. кл. ид.

Сербск. К.

Лѣтопись: подѣ 1065 Лавр. Спис.

VII. Вилы: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, а³, Б; Сл. Гр. Б. в. кл. ид. *вст.* А, Д, с, а' Сл. I. Зл. в. кл. ид.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

Ст. М. Син. р. 954 л. 33;

Алм. Т. И., I стр. 406, III

отд. IV. №№ 9 и 10; Горч.

Отч. о Н. П. стр. 136.

VIII. Родъ и рожаницы: *отклады.*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* Б, а³, В, в; Сл. Гр. Б. в. кл. ид. *вст.* Д, а', д' Сл. Хр. и п. отц. д.; Сл. Ис. пр. ор. и р.; Сл. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

Ст. М. Син. р. 954 л. 33;

Ст. М. Син. р. 954 л. 34;

Ст. Дуб. Сб. л. 135; Вопр. К.

§ 33; Ст. НС 1262 л. 47;

Алм. Т. И.; I стр. 406; Горч.

Отч. о Н. П. стр. 136.

Слово Данила Заточника.

IX. Культъ предковъ: *наги.*

Сл. Гр. Б. в. кл. ид. *вст.* а'; Сл. I. Зл. в. кл. ид.

Ст. Дуб. Сб. л. 135; Алм.

Т. И., III, отд. IV, № 17.

X. Боги не названные:

Алм. Т. И., III отд. IV № 10,

прим.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. въ разказахъ о волхвахъ; у Татищева подѣ 912 годомъ; ср. Ниб. Мат. стр. 38.

- XI. Перунъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* ав, ас, *а'*; Сл. I. Зл. к. кл. ид. Корсунская легенда.
Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Сводъ подѣ 980 г. и при разск. о крещеніи; Повѣсти врем. л.; въ договорахъ съ греками 912, 945 и 971 гг.; Древн. Новгород. лѣт. при опис. Крещенія.
Хожденіе Богородицы по мукамъ.
Бесѣда трехъ святителей.
- XII. Хорсъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* с, *а'*; Сл. I. Зл. к. кл. ид..
Горч. Отч. о Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Сводъ подѣ 980 г.
Слово о Полку Игоревѣ.
Хожденіе Богородицы по мукамъ.
Бесѣда трехъ святителей.
- XIII. Дажьбогъ } Лѣтопись: Начальный Св.
XIV. Стрибогъ } подѣ 980 г.
Сл. I. Зл. к. кл. ид.
Слово о Полку Игоревѣ.
- XV. Симарглъ: Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, Б.
Лѣтопись: Начальный Сводъ подѣ 980 г.
- XVI. Мокошь: Сл. Хр. и р. в. *вст.* А, Б; Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* В, с, *а'*.
Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. Ев.
Ст. М. Син. р. 954 л. 33; Горч.
Отч. Н. П. стр. 136.
Лѣтопись: Начальный Св. подѣ 980 г.
- XVII. Перечисленіе всѣхъ этихъ боговъ вмѣстѣ:
Лѣтопись: Начальный Св. подѣ 980 г.
Житіе св. Владимира: обычное и южно-русское.
- XVIII. Волосъ, скотій богъ:
Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* б².
Корсунская легенда.

Лѣтопись: Повѣсти временныхъ лѣтъ, въ договорахъ
съ греками подъ 912 и 971 гг.

Хожденіе Богородицы по мукамъ

Слово о полку Игоревіи

Житіе Авраамія Ростовскаго.

XIX. Жертвоприношенія:

1. *человѣчскія*

Слово о законѣ и благодати и Поученіе Кирилла Ту-
ровскаго на Ѡмину недѣлю.

Лѣтопись: Древнѣйшій Св. (эпизодъ съ варягомъ Туры,
и съ его сыномъ) послѣдніе годы язычества
Владимира.

2. *Виды трапезы*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* А, а'; Сл. Гр. Б. к. кл.
ид. *вст.* Д; Сл. Хр. и н. отц. д.; Б. Гр. Б. о гр.;
Сл. І. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. св. от. о пьянствѣ;
Сл. св. от. к. д. пр..

Ст. М. Син. р. 954 л. 33;

Ст. И. Син. р. 954 л. 34;

Ст. Дуб. сб. л. 135; Вопр. К.

§ 33; Ст. НС 1262 л. 47;

Алм. Т. И., I стр. 405—406, III,

отд. IV №№ 29 и 31.

3. *Топленія бани*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* а'; Сл. І. Зл. к. кл. ид.
Алм. Т. И., III отд. IV № 17;

4. *Бросанія въ воду*

Сл. І. Зл. к. кл. ид.; Сл. св. от. о постахъ.

5. *Предметы изъ тѣста: мосты, животныя*

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* а'; Б. Гр. Б. о гр.;

Сл. І. Зл. к. кл. ид.

XX. Волхвы и вертимоє плясаніє:

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *вст.* α; Сл. Хр. и н. отц. д.;

Ст. I. Зл. о игр. и пл..

Лѣтопись: Древнѣйшій Сводъ въ ред. прот. Никона
подъ 1024 и 1073 гг.

XXI. Пѣсни, пляски, игры и забавы:

1. *Общее*

Сл. Хр. и н. отц. д.; Сл. о в. и к. б.; Сл. I. Зл.
о хр.; Сл. I. Зл. к. кл. ид.; Сл. I. Зл. о игр. и
пл.; Сл. I. Зл. п. хр.; Сл. св. от. о постахъ; Сл.
З. Ч. Гр.; Сл. еп. Евс. к. д. чѣст. н.; Сл. ко н.
I. бр. Г.; Сл. св. П. о п. м. и р.; Сл. св. ап. и
пр. о тв. и дн. р. н.

Ст. П. л. 90; Опр. Вл. соб. § 8.
Алм. Т. И., III отд. IV №№ 5,
7, 25, 29.

Кієво-Печерскій Патерикъ, особенно въ части, внес. въ Лѣтопись.

2. *Пѣсни и игры на бесѣдахъ и на улицѣ*

Сл. I. Зл. о хр..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 6, 15.

3. *Скоморохи*

Сл. I. Зл. о хр.; Сл. ко н. I. бр. Г., Сл. З. Ч. Г.;
Сл. о в. и к. б..

Алм. Т. И., III отд. IV №№ 7
и 27.

4. *Пѣсни и игры во время пировъ*

Сл. Хр. и пр. *вст.* Б и в'; Сл. Хр. и н. отц. д..

См. также свад. пирь

Житіє Θεодосія Печерскаго
Слово о полку Игорєви.

5. *Весеннія игры въ связи съ убранствомъ цвѣтлами*

Сл. св. Е. о вн. уч.

6. *Кулачные бои*

Ст. Дуб. сб. л. 135; Алм.
Т. И., III отд. IV № 17.

XXII. Свадебные обряды:

1. *Умѣканіе*

Уст. Яр.; Опр. Вл. С. § 7*.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ рассказъ о Древлянахъ

2. *Свадебный туръ и тѣни*

Кан. отв. I. II. §§ 16 и 30;
Ст. Дуб. Сб. л. 135; П. н. св.;
Панд. Н. Ч. 53 и 54.

3. *Фаллическій обрядъ во время свадьбы*

Сл. Хр. и р. пр. в. вст. а²; Сл. Гр. Б. в. кл. ид.
вст. β'.

XXIII. Чесновитогъ и лукъ на пирахъ:

Сл. Хр. и р. пр. в. вст. А; Сл. Гр. Б. в. кл. вст. β';
Л. Г. Ам.

XXIV. Погребеніе: *затмачки* (желѣныя):

Сл. Хр. и н. отц. дух.; Сл. св. Д. о ж.;
Алм. Т. И., III отд. IV № 14.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ рассказы о Вятичахъ
и Родимичахъ.

XXV. Пища: *запретъ удавленны и кровояденія:*

Сл. I. Зл. о Хр.; Сл. I. Зл. в. кл. ид.; Сл. св. от.
в. д. пр.;

Вопр. К. § 87—89; Уст. Яр.;
Ст. Дуб. Сб. л. 109 и 170;
Панд. Н. Ч. п. изд. 64 пр.
6-го Всел. Соб.; Посл. Ф. къ
Иск. д. 1417 г.; Три свят. п.;

XXVI. Формы брака:

1. *Эндогамія: во племени понятіе*

Сл. св. от. к. ж. хр.

Уст. Бѣл.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь о кровосмѣшеніи.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣтъ въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

2. *множество*

Уст. Яр.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разск. о Родимичахъ, Вятичахъ и Сѣверянахъ.

Корсунская легенда.

3. *Бракъ родомъ: одна жена у двухъ братіевъ*

Уст. Яр.; во множ. текстовъ у Алм. Т. И., гдѣ рѣчь объ кровосмѣшеніи.

XXVII. Клятвы и хожденіе на роту:

Сл. св. от. к. ж. хр.; Сл. о ст. св. д. на ап.; Сл. св. М. о р. и кл.; Сл. ап. и пр. о тв. и дн. р. к. Ст. Дуб. Сб. л. 135.

Лѣтопись: Повѣсти Врем. Лѣт. въ разсказахъ о договорахъ съ греками 912, 945 и 971 гг.

XXVIII. Сомнительное: Переплутъ, которому вертятся поютъ въ розахъ:

Сл. Гр. Б. к. кл. ид. *ост*, α' ; Сл. I. Зл. в. кл. ид..

XXIX. Двоевѣріе въ широкомъ смыслѣ и вообще наносное:

1. *Русалка*

Сл. о в. и к. б.; Сл. св. Н. о п. м. и р.

Панд. Н. Ч. л. 68; Ст. Дуб. сб. л. 114.

Лѣтопись: см. Указатели.

2. *Каляды*, какъ праздникъ

Панд. Н. Ч. л. 69; Ст. Дуб.
сб. л. 135.

Лѣтопись: см. Указатели.

3. *Радунца*

Лѣтопись: Новг. IV, 67.

XXX. Гаданія, гадалыныя книги, астрологія, примѣты
счастливыя и несчастныя дни, встрѣчи и проч.

Сл. Гр. Бог. в. кл. ид. *вст.* С, α, β; Сл. Хр. и н.
отц. д.; Б, Гр. Б. о гр.; Сл. о в. и к. б.; Сл. I.
Зл. к. кл. ид.; Сл. св. Ев.; Сл. св. от. к. ж. хр.;
Сл. св. от. о постахъ; Сл. св. Е. о кн. уч.; Сл.
св. М. о р. и кл.;

Ст. П. л. 83. Ст. Дуб. Сб.
л. 170; Ск. Из. о отр. кн.;
Алм. Т. И, III отд. IV №№ 3,
5, 6, 9, 12, 13, 15, 25, 28,
30, 31, №№ 5, 6, 13, 15, 27,
№№ 9 (*встрѣча*), № 7, (*литие*
изъ воска или олова).

XXXI. Двоевѣріе въ тѣсномъ смыслѣ.

1. *Идолъ воскресенья*

Сл. Гр. Бог. в. кл. ид. *вст.* δ'.

П. св. ап. и пр. о тв. и дн. р. н.

2. *Тропарь Богородицы при розсаничной трапезѣ*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* В, в.; Сл. Гр. Б. в. кл.
ид. *вст.* δ'.

Ст. М. Син. рук. 954 л. 33.

3. *Курья и канурь*

Сл. Хр. и р. пр. в. *вст.* В..

Опр. Вл. С. § 8; Свят. п.;

Ск. Изв о обр. кн.

4. *Гаданіе по Псалтири*

Поученіе Владимира Монаха.

Толковыя Псалтири.

XI. ✓

Гибель кумировъ и перерожденіе волхвовъ, какъ первое послѣдствіе крещенія.

До сихъ поръ настоящее изслѣдованіе имѣло въ виду изученіе самихъ поученій. Они были не средствомъ, а цѣлью. Дозваться, когда, въ какомъ видѣ, при какихъ обстоятельствахъ, зачѣмъ они возникли, понять мысли ихъ авторовъ и компиляторовъ, вдуматься въ міросозерцаніе создавшей ихъ среды, въ ея отношенія какъ къ самому искореняемому язычеству, такъ и къ новымъ потребностямъ вѣры—вотъ, на достиженіе чего были направлены всѣ усилія. Теперь намъ надо, наконецъ, рассмотреть, что же собственно узнаемъ мы о язычествѣ изъ нашихъ памятниковъ.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ схематически уже даетъ приложенная къ предшествующей главѣ таблица. Свѣдѣнія оказались довольно разнообразными. Но само это разнообразіе свидѣтельствуетъ о ихъ отрывочности. Передъ нами только матеріаль и при томъ далеко не одинаковой достовѣрности. Я оставилъ, пока, подъ сомнѣніемъ этого Переплута, ради котораго происходитъ какое то верченіе и питье въ розахъ. Это одинъ только примѣръ; ихъ можно было бы привести нѣсколько. Ясно, что мы стоимъ теперь на перепутьи отъ одного изслѣдованія къ совершенно новому, отъ разбора извѣстнаго рода источниковъ по нашимъ религіознымъ древностямъ въ

изученію самихъ этихъ древностей, самого словяно-русскаго язычества. Взять на себя эту новую задачу значило бы, конечно, выйти далеко за предѣлы какъ нашихъ памятниковъ, такъ и тѣхъ извѣстій, какія въ нихъ содержатся. Пришлось бы также произвести провѣрку добытыхъ свѣдѣній при помощи совсѣмъ иныхъ источниковъ и иныхъ матеріаловъ. Мнѣ представляется поэтому цѣлесообразнымъ значительно ограничить задачу послѣдующихъ главъ. Постараемся лишь опредѣлить, что новаго дали намъ наши памятники, поскольку они подвинули насъ впередъ въ изученіи древняго язычества. Такъ объединятся тѣ общіе выводы, къ какимъ приводитъ настоящая работа. Выводы эти будутъ по преимуществу методологическаго характера въ томъ смыслѣ, что они лишь разставятъ вѣхи для дальнѣйшихъ изслѣдованій въ этой области.

Большинство работъ по начальнымъ вѣрованіямъ современныхъ культурныхъ народовъ страдаетъ почти полнымъ отсутствіемъ хронологіи. Вопросы: когда?—остаются въ тѣни. Только самымъ неопредѣленнымъ образомъ намѣчается время, когда собственно жилъ и развивался народъ въ воспроизводимомъ укладѣ вѣры. Предполагается существованіе такъ наз. „эпического состоянія“, крѣпкаго незыблемымъ устоямъ древнѣйшаго міросозерцанія, и на этой шаткой основѣ возводится неминуемо столь же колеблющееся зданіе воссоздаваемой вновь, но давнымъ давно мертвой религіи. Не этимъ ли недостаткомъ всего легче объяснить, почему за это послѣднее время вниманіе историковъ такъ мало привлекаетъ къ себѣ изученіе язычества индо-европейскихъ народовъ?¹⁾ Умъ, воспитанный на строгомъ историзмѣ не охотно мирится съ расплывчатостью, которая представляется неизбѣжной. Подобный упрекъ вполне заслуживаетъ и моя книга о „Весеннихъ Обрядовыхъ пѣсняхъ“ европейскихъ народовъ. По мѣрѣ того какъ я собиралъ и обрабатывалъ для нея матеріаль, я прекрасно чувствовалъ, что витаю въ какомъ то неограниченномъ пространствѣ временъ и народовъ, безъ всякихъ оговорокъ толкуя о чемъ-то такомъ, что стелется по необозримой

¹⁾ На 3-мъ конгрессѣ исторіи религій по германской мифологіи не было ни одного реферата, по славянской лишь одинъ и кое что по кельтской.

равнинѣ международнаго скитанія, тянущагося отъ перваго заселенія арійскими племенами европейскаго материка до самаго послѣдняго времени. Критика не отмѣтила однако этого недостатка. Почему? Мнѣ, кажется это объясняется именно тѣмъ, что вина была не моя. Тутъ сказался основной недостатокъ всѣхъ изслѣдованій, слишкомъ довѣрчиво отдающихся чарованью фольклористическихъ „сближеній“ и „сопоставленій“ и вообще всему обычному скарбу не совсѣмъ научныхъ принциповъ, введенныхъ въ обращеніе сравнительнымъ методомъ.

Въ настоящей работѣ задача сужена, матеріалъ строго ограниченъ. Имѣлись въ виду не широкія схематическія построенія, старающіяся опредѣлить лишь въ самыхъ общихъ чертахъ преемственность формъ религіознаго сознанія. Нѣтъ. Мнѣ хотѣлось черезъ посредство обслѣдованныхъ здѣсь памятниковъ дать себѣ отчетъ въ религіозномъ сознаніи одной только эпохи, одной географической и этнографической единицы; даже и это не въ цѣломъ, а лишь, поскольку намъ помогаютъ тутъ литературныя произведенія опредѣленнаго рода и опредѣленной среды. Дѣло свелось къ тому, чтобы дознаться, каковъ былъ основной смыслъ перехода Руси отъ язычества къ христіанству.

Эпоха, къ которой отослали насъ сами наши поученія, оказалась знаменательной: передъ нами XI и начало XII в., преимущественно на югѣ, въ Кіевѣ и прилегающихъ селахъ и вѣсяхъ, въ первые полтора-два вѣка послѣ крещенія. Подъ руководствомъ варяго-финно-славянской Руси возникаетъ не только новое государство, но новый народъ — мы русскіе. Народъ этотъ будетъ славянскимъ. Славянской будетъ и его культура. Славянскіе элементы Руси оказались самыми сильными: они восторжествуютъ надъ другими. Но торжество это будетъ одновременно и торжествомъ пришедшаго изъ Византіи христіанства. Подъ его вліяніемъ и только въ самой тѣсной связи съ нимъ кладется начало письменности на русскомъ языкѣ. Христіанство приноситъ съ собою и образованность и политическія теоріи, и стремленіе запечатлѣть событія въ лѣтописи. „Древнѣйшій сводъ“ — первый политическій трактатъ, а за нимъ вслѣдъ, пополняя его и передѣлывая, идутъ другіе. Политика первыхъ трехъ изво-

довъ лѣтописи и есть политика ослабяннвейшей и христіанизованной Руси. Такъ подходимъ мы и къ той средѣ, съ которой имѣемъ дѣло. Эта среда—правящіе классы: дружинники, бояре, воеводы, княжескіе даньщики, а можетъ быть и вообще все высшее сословіе города, интересы котораго не столько въ принадлежащихъ ему селахъ и вѣсняхъ, окружающихъ городъ, сколько въ самомъ городѣ, теперь выросшемъ и цѣликомъ обнесенномъ стѣнами, этомъ замкѣ запирающемъ и открывающемъ великій путь въ греки. Къ такой средѣ обращаются поученія; изъ нея выходятъ и ихъ авторы и компиляторы.

Только глазами этой среды можемъ мы вглядываться въ древнее язычество и только то, что въ язычествѣ этой среды, этой эпохи, этой мѣстности еще не умерло въ XI в. и что продолжаютъ бичевать поученія и можемъ мы, пока, понять и усвоить себѣ. Главный показатель язычества восточнаго славянства—двоевѣріе Руси, а само язычество, болѣе древнее и непочатое, незатроутое вовсе христіанскимъ вліаніемъ, должно еще долго оставаться для насъ искомымъ; еще долго должны мы ясно сознавать, насколько наши данныя—вовсе не извѣстія о язычествѣ, а извѣстія о двоевѣрїи.

Однако кое-какъ, сквозь все это, мы можемъ увидѣть и самое искомое нами язычество; передъ нами встаетъ его общій абрисъ. Вотъ, что, покажѣсть, можно разглядѣть. Мы видимъ культы огня и водяные культы. Рядомъ съ ними—культы лѣсные, священные деревья и рощи. Мы знаемъ нѣкоторыя имена боговъ: Перуна, Хорса, Дажьбога и Стрибога, Симаргла и Волоса, свѣтія бога. Среди нихъ и одинъ, повидимому, женскій обликъ: Мокошь.

Культы сопряжены съ различными жертвоприношеніями, состоявшими главнымъ образомъ изъ обычныхъ продуктовъ питанія, но приносились и страшныя человѣческія жертвы. Жертвоприношеніе совершалось и повсѣдневно, какъ бы непрерывно, въ связи съ культурами того или иного приуроченія. Таковы—требы домашнія. Умиловивлялись роды и роженицы особыми вторыми трапезами, сѣдавшими въ молитвенномъ настроеніи. Это—рожаничъ, отклады, питье рожаницѣ. Умиловивлялись и предки. Ихъ не забывали; ихъ память чтилась. Мѣсто ихъ культа, какъ и до сихъ поръ—

бана. Мы знаемъ еще то, что особыми религиозными обрядами были обставлены бракъ и погребеніе. Брачное пиршество сопряжено со множествомъ пѣсенъ — съ играми и плясками; упоминается еще фаллическій обрядъ, а въ связи съ нимъ грязнѣйшая подробность, которой не хочется вѣрить. На погребеніи, формы котораго сами наши памятники не даютъ возможности опредѣлить, поются заплачки; за нимъ слѣдуетъ и особое пиршество, превратившееся въ обрядъ кутьи. Ко всему этому надо прибавить еще вѣру въ такія существа, какъ вилы и упыри, берегини, и еще въ какихъ то многихъ боговъ, имена которыхъ не названы; къ нимъ взываютъ при волхвованіи. Отдѣльно стоятъ различнаго рода гаданія.

Мы не знаемъ еще, въ какомъ соотношеніи ко всему этому, независимо или нѣтъ, стояли волхвы. Но самое существованіе волхвовъ намъ ясно. Къ нимъ обращаются въ пору невзгодъ, во время болѣзней, народныхъ бѣдствій и т. п. Вѣра въ волхвованіе живетъ рядомъ съ только что воспринятымъ христіанствомъ, и она всего болѣе угрожаетъ. Приходится бороться и съ нею, и съ самими волхвами, бороться уже открыто, и сила не всегда на сторонѣ христіанства. Наши памятники представляютъ намъ волхвовъ живущими въ дѣбряхъ, но они появляются не только въ Новѣ городѣ, но и въ Кіевѣ. Сами наши поученія впрочемъ упоминаютъ о волхвахъ лишь вскользь, точно неохотно.

Эти немногія черты выяснившихся передъ нами вѣрваній Руси въ XI и XII вв., конечно, вовсе не все, что мы вообще знаемъ по русскимъ религиознымъ древностямъ. Цѣлое широкое поле, уже отчасти обслѣдованное, остается за предѣлами того, что только что перечислено. Тутъ описанія арабскихъ путешественниковъ, и весь современный фольклоръ и даже многое изъ памятниковъ близкихъ только что обслѣдованнымъ: напр. рассказы Повѣсти Временныхъ лѣтъ о бытѣ славянскихъ племенъ до крещенія. Я однако сознательно не ввожу всего этого въ настоящее изслѣдованіе. Самое перечисленіе имѣло въ виду главнымъ образомъ напомнить установленные мною предѣлы. Выводы этихъ главъ должны опираться только на факты, изученные, совершенно независимо отъ того, сколько еще всевозможныхъ данныхъ

можетъ быть привлечено при помощи изученія другихъ источниковъ. Именно при такомъ то строгомъ ограниченіи сферы наблюдений, мнѣ кажется, выдвинется все значеніе самаго основнаго приобрѣтенія этой работы. Къ нему подведетъ прежде всего—поставленная въ заголовкѣ формула: истребленіе кумировъ и перерожденіе волхвовъ. Такимъ представляется мнѣ и такимъ должно быть признано религиозное сознаніе Руси въ XI и XII вв. Въ методологическомъ отношеніи чрезвычайно важно помнить, что, разъ мы можемъ проникнуть въ языческое міросозерцаніе нашихъ далекихъ предковъ только черезъ посредство изученія двоевѣрія, взаимныя отношенія двоевѣрія и язычества помогаютъ опредѣлить слоевой составъ этого послѣдняго. Ни одна религія не мыслится, какъ законченное и цѣлостное ученіе, охватывающее всѣ потребности ума и вѣры. Даже религіи, покоющіяся на строго установленныхъ догматахъ, чего разумѣется нельзя допустить для древнихъ религій и въ особенности же для такихъ, въ распоряженіи которыхъ не было письменности, развиваются и, стало быть, подвержены порывистой и своеобразной эволюціи. Оттого самыя догматы, хотя они и признаются коренящимися въ первоначальномъ откровеніи, съ теченіемъ времени подвергаются значительнымъ измѣненіямъ.

Въ настоящей главѣ я постараюсь показать, что моментъ столкновенія древняго русскаго язычества съ христіанствомъ есть моментъ, когда немедленно должны были погибнуть древніе кумиры и переродиться волхвы, носители бывшей религиозной мудрости. Ни того ни другого т.-е. ни вѣры въ боговъ, ни вліянія прежняго, исконнаго волхвованія мы въ двоевѣрії поэтому не найдемъ. Далѣе изъ этого положенія я постараюсь вывести соотвѣтственные заключенія о слоевомъ составѣ древняго язычества.

Въ рефератѣ, читанномъ сначала въ Историческомъ Обществѣ при С.-Петербургскомъ Университетѣ, а позднѣе составившемъ докладъ на 3-емъ Международномъ Конгрессѣ Исторіи Религіи въ Оксфордѣ ¹⁾, я постарался на основаніи

¹⁾ „Old Russian Pagan Cults.“ Transact. of the third Congr. for the H. of Rel. v. II pp. 244—259.

данныхъ лѣтописи показать, что воздвигнутый Владимиромъ пантеонъ боговъ преслѣдовалъ цѣли политическаго объединенія. Въ нѣсколько переработанномъ видѣ читатели найдутъ это изслѣдованіе ниже, въ главѣ: „Боги Владимира по даннымъ лѣтописи“. Но мнѣ необходимо теперь же воспользоваться моимъ основнымъ выводомъ. Изъ текста договоровъ съ Византіей, мы знаемъ, что княжеская дружина Олега, Игоря и Святослава неизмѣнно клянется именемъ Перуна и эта клятва по чьему то желанію — я предположилъ, что византійскихъ христіанъ—постоянно присоединяется къ традиціонной варяжской клятвѣ оружіемъ ¹⁾). Что княжеская дружина должна быть объединена одной вѣрой, что ее соединяетъ одинъ культъ въ той же мѣрѣ, какъ столваніе и медо-питіе въ однихъ княжескихъ сѣняхъ — несомнѣнно; это подтверждается и словами Святослава Ольгѣ при отказѣ креститься, и совѣщаніемъ съ дружиной Владимира передъ крещеніемъ ²⁾). Правда, уже давнымъ давно при Игорѣ часть варяговъ-дружинниковъ была христіанской. Значить принципъ единовѣрія былъ нарушенъ. Однако, гибель варяга Туры и его сына показываетъ ясно, что тутъ передъ нами исключеніе, особый случай, который и долженъ былъ привести къ столкновеніямъ: дружинники вѣдь не признали права Турого отказаться отъ жертвоприношенія Перуну. Культъ Перуна—культъ князей и ихъ дружинниковъ. Когда Владимиръ строить капище „въ Двора Теремнаго“ онъ одновременно посылаетъ Добрыню въ Новгородъ учредить и тамъ культъ Перуна ³⁾). Въ этомъ обстоятельстве можно видѣть доказательство того, что Перуна не знали въ Новгородѣ, и его культъ долженъ былъ сплотить югъ и сѣверъ или во всякомъ случаѣ оба главныхъ города, оба главныхъ оплота власти и вліянія Владимира.

Такое значеніе культа боговъ Владимира и должно было имѣть своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ то, что первое же воздѣйствіе христіанства на Русь повело къ уничтоженію этого культа.

¹⁾ См. Повѣсти Врем. лѣтъ: Лейб. св. лѣт. стр. 29, 42 и 46.

²⁾ Древнѣйшій Сводъ Шахм. Раз. стр. 546, 1—5 и 560, 13—25.

³⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 71.

Въ самомъ дѣлѣ. Пусть лѣтопись преувеличиваетъ, изображая массовое крещеніе кіевлянъ, пусть долго заблуждались историки, представлявшіе себѣ дѣло такъ, что Владимиръ крестилъ все славянское населеніе подвластныхъ ему племенъ и областей. Остается совершенно достовѣрнымъ, что Владимиръ, крестясь самъ, долженъ былъ крестить и своихъ дружинниковъ, бояръ, данщиковъ и т. д., т.-е. всѣ правящіе классы того времени, можетъ быть и всю Русь. Его собственное крещеніе вѣдь было въ значительной степени обусловлено согласіемъ креститься дружины. Если же культъ Перуна былъ преимущественно культомъ князей и дружины, культомъ Игоревичей, или какъ ихъ станутъ называть со времени появленія Начальнаго Свода Рюриковичей, то не ясно ли, что главная причина существованія этого культа должна исчезнуть, а отсюда и онъ самъ прекратиться прежде всего остального, прежде всякихъ другихъ проявленій язычества, распространенныхъ въ болѣе широкихъ кругахъ населенія? Поскольку Перунъ и другіе боги пантеона, стоявшаго на холмѣ внѣ Теремнаго Двора,—религія только официальная, именно она-то и должна исчезнуть съ признаніемъ официальной совсѣмъ другой религіи, непримиримо враждебной прежней. Такое пониманіе событій подтверждается въ значительной мѣрѣ извѣстіями, идущими изъ Новгорода. Владимиръ немедленно по крещеніи кіевлянъ посылаетъ крестить и Новгородъ ¹⁾, при чемъ по даннымъ составителя хронографа эту миссію исполняетъ такъ же Добрыня, и онъ остается въ народной памяти навсегда крестителемъ-купалой ²⁾. Изъ тѣхъ словъ, какія говоритъ какой-то житель пригорода Новгорода—Пидьблянина Перуну: „до сыта еси ѣлъ и пилъ, а нынѣ поиди прочь“ ³⁾, можно также заключить, что сохранилась память о болѣе чѣмъ безразличномъ отношеніи новгородцевъ къ поверженному богу. Это естественно, если богъ этотъ былъ навязанъ населенію, а для его собственныхъ религиозныхъ потребностей вовсе не нуженъ.

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 92.

²⁾ См. выше стр. 203.

³⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 93.

Такой взгляд на культ кievскихъ боговъ, подтверждають всѣ предшествовавшія построения этой книги, въ особен-ности же то, что сказано о нетерпимости „новыхъ людей“ по отношенію къ язычеству. Отсюда и дѣлается весьма вѣроятнымъ, что окончательная гибель боговъ одна изъ основ-ныхъ особенностей религіознаго сознанія XI в. Обращу еще вниманіе прежде всего, на ту историческую справку о преемственности различныхъ формъ народныхъ вѣрованій, какая находится въ одной изъ вставокъ „Слова о томъ како первое погани суще кланялися идоломъ“; тамъ категори-чески сказано: „а переже того клали требу оупыремъ і бере-гинямъ“. Мы видѣли, что въ этой вставкѣ сказалось вліяніе Рѣчи философа, находившейся въ Древнѣйшемъ Сводѣ. Значитъ, въ самой серединѣ XI в. лѣтъ черезъ пятьдесятъ послѣ крещенія было распространено среди русскихъ книж-никовъ мнѣніе, по которому идолопоклонство, требы куми-рамъ представлялись явленіемъ болѣе позднимъ, не изна-чальнымъ, новымъ проявленіемъ человѣческаго заблужденія и грѣха, новымъ созданіемъ направляемой діаволомъ злой воли. Приведу еще разъ все это въ высшей степени инте-ресное разсужденіе философа. Философъ, разсказавъ о стол-потвореніи, говоритъ:

На 70 же и на единъ языкъ раздѣлишася и рождашася по странамъ, и койждо ихъ своя нравы прияша; и по діаволу наученію, ови рощеніемъ вѣроваша, и кладеземъ, и рѣкамъ, и не познаша Бога. Отъ Адама же по потопа лѣтъ 2000 и 240 и 2; а отъ потопа до раздѣленія языкъ 500 и 20 и 9. Посемъ же діаволь болшее прелщеніе вверже въ человѣкы: и начаша кумиры творити, ови дре-вяны, инѣи мѣдяны, друзѣи же мраморянѣ и злотѣи и сребренѣи, и кланяхуся имъ, и приводяху сына и дщери своя, и заколаху предъ ними; и бѣ вся земля осквернена ¹⁾.

Мысль о подобной преемственности языческихъ вѣрованій не библейская. Она и не изъ писаній отцевъ церкви. Это взглядъ

¹⁾ Новгородская Лѣтопись по Синодальному списку. Изд. Археогр. Комм. Слб. 1888, стр. 40.

автора Древнѣйшаго свода и той среды клирошанъ кievскаго Софійскаго Собора, къ которой онъ принадлежалъ. Не надо ли тогда видѣть здѣсь отраженіе еще живой традиціи, сохранившейся въ памяти потомства самое учрежденіе Владимиромъ культа кумировъ, не существовавшихъ раньше и населенію болѣе или менѣе чуждыхъ?

Главное возраженіе противъ всей этой теоріи о древнерусскихъ богахъ заключено однако тамъ же, въ „Словѣ о томъ, како первое погани кланялися идоломъ“. Тутъ категорически сказано, что поклоненіе Перуну продолжается, продолжается поклоненіе и другимъ богамъ; сказано ясно: „но і ноне по оукраінамъ моляться ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокوشي и вилам; і то творят о таі“; значить, какъ будто, сомнѣній нѣтъ: дружина княжеская стала христіанской, а въ дебряхъ, далеко, сохранилась старая вѣра, скрываемая, но еще живая. Среди кого? Очевидно, вообще среди населенія. Надо тогда какъ будто думать, что вовсе не только дружинный, не только княжескій былъ этотъ культъ Перуна и другихъ боговъ. Извѣстіе это находитъ себѣ и подтвержденіе. Татищевъ почерпнулъ откуда то свѣдѣнія, будто послѣ крещенія кievляне не сразу и весьма неохотно отстали отъ сокрушеннаго культа ¹⁾. Татищевъ пишетъ: „инни же нуждою послѣдовали, окаменѣли же сердцемъ, яко аспида глуха затыкающіе уши своя, уходили въ пустыни и ~~тѣ~~са да погибнуть въ зловѣрїи их“. Правда, при изученіи текста Слова оказалось, что важное для насъ теперь извѣстіе о продолженіи культа Перуна—вставка. Она во всякомъ случаѣ начивается послѣ словъ „но і ноне по оукраінамъ“, которыя несомнѣнно входятъ въ составъ и слѣдующей фразы: „но і ноне по оукраінамъ сего не могутъ ся лишити провлятаго ставленія вторыя трапезы, нареченныя Роду и рожаницамъ“. Несомнѣнно также и то, что Хорсъ, Мокось и вилы вставлены уже послѣ того, какъ вписано было о Перунѣ. Но это еще не вполне мѣняетъ дѣло. Вставка или нѣтъ—это какъ будто не такъ уже существенно; какъ бы тамъ ни было въ памятникѣ XI в. ясно сказано, что моленіе Перуну тайно продолжается на окраинахъ.

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 86, прим. 7-е.

Однако, общее знакомство съ обличительной литературой противъ язычества даетъ право не только опровергнуть это возраженіе, основанное на свидѣтельствѣ одного изъ ея памятниковъ, но самымъ положительнымъ образомъ подтверждаетъ мои соображенія о древнихъ богахъ. Нѣтъ, не надо придавать вѣры этой вставкѣ о Перунѣ, какъ бы категорична она ни была.

Дѣло въ томъ, что повѣрь мы компилятору даннаго мѣста Слова, намъ надо будетъ повѣрить и другому компилятору, тому, кто въ Словѣ Христолюбца вставилъ: „і вѣрують въ Перуна и Хорса и т. д.“. Возможно ли это? Очевидно нѣтъ. Слово Христолюбца ясно направлено противъ двоевѣрія. Оно вовсе не обращается къ тѣмъ, кто еще язычники. Мы въ этомъ достаточно разобрались и знаемъ теперь точно, что „Слово Христолюбца“ обращается къ священникамъ и увѣщаетъ ихъ блюсти свою паству и искоренять двоевѣріе, заключающееся въ моленныхъ трапезахъ и бѣсовскихъ играхъ. Но вотъ именно по окраинамъ начинаются волненія подь руководствомъ волхвовъ. Они произошли въ годъ скудости, и мы видѣли, что наши книжники отлично знаютъ, какъ выгодны волхамъ народныя бѣдствія, какъ подымаются они, на первыхъ порахъ, въ глазахъ народа и какъ растутъ ихъ вліяніе, когда случится бѣда. Подь вліяніемъ этихъ событій интересъ къ язычеству обостряется. Ищутъ объясненій ему и находятъ ихъ по указанію данному раньше, вѣроятно, еще южными славянами, въ Словѣ Григорія Богослова на Богоявленіе. Страхъ передъ произнесеніемъ именъ древнихъ боговъ сразу пропадаетъ, ихъ начнутъ называть. Не ясно ли, что при такихъ условіяхъ легко можетъ возникнуть мысль поугаать двоевѣрцевъ и покорить ихъ, приравнявъ къ доподлиннымъ „поганымъ“? И вотъ, въ этихъ то чисто полемическихъ цѣляхъ, книжники назовутъ идолопоклонствомъ даже соблюденіе традиціонныхъ свадебныхъ обрядовъ: „аше ли то не бракъ наречется, а идолослуженіе“.

При свѣтѣ этихъ-то соображеній не могу придать вѣры словамъ: „молятся ему, проклятому Перуну“. Если бы эти слова изображали положеніе вещей такимъ, каково оно было на самомъ дѣлѣ, не услышали ли бы мы о богахъ

пантеона Владимира въ разсказѣ о возстаніи волхвовъ, т.-е. о доподлинномъ и открытомъ возвращеніи вспять въ язычество? Этого нѣтъ. Волхвы упоминаютъ о богахъ, по это какіе-то другіе боги. А если мы встанемъ на мою точку зрѣнія, то станетъ такъ ясно все то, что думалъ нашъ книжничъ-компиляторъ, вписывая разбираемія здѣсь слова. Въ самомъ дѣлѣ. Нашъ книжничъ только что нѣсколькими строками выше вставилъ имя Перуна, вставилъ неуклюже, неловко, почти ни къ селу, ни къ городу. Говорилось о Родѣ и роженицахъ: „также и до словѣнъ доиде се слово і ти начаша требы власти Роду и рожаницамъ“. Компилиторъ-переписчикъ прибавилъ тутъ: „преже Перуна бога ихъ“. Отсюда и въ слѣдующей фразѣ вслѣдъ за словами: „по святомъ же крещеніи“, онъ вписалъ „Перуна отринуша“. Но вотъ дальше фраза начинающаяся словами: „но і ноне по оукраинамъ“. Я спрашиваю: могъ ли онъ допустить, чтобы тутъ рѣчь пошла, какъ въ предшествующей редакціи, той, что онъ имѣлъ передъ глазами, только о Родѣ и роженицахъ? Вѣдь это значило бы, что всѣ предшествующія вставки ни къ чему. Зачѣмъ было и говорить о Перунѣ, коли его забыли? Нѣтъ, надо и тутъ вставить Перуна т.-е. объявить о продолжающемся моленіи еще и богу Перуну. Послѣ словъ: „по оукраинамъ“ это было особенно заманчиво. Не для того ли, чтобы какъ бы заглазить допущенное преувеличеніе, тотъ же или другой слѣдующій компилиторъ и прибавляетъ слова: „і то творятъ о таі“. Этимъ какъ бы уничтожается возможность возраженій. Если спросить, гдѣ, когда, кто молится Перуну? Отвѣтъ будетъ: да, тайно это еще дѣлается, или даже въ такой формѣ: да вы же тайныя молельщики Перуна, вы идолослужители, потому что вы двоєвѣрцы ¹⁾.

¹⁾ Есть еще одинъ текстъ, на который можно сослаться, какъ на доказательство приверженности русскаго населенія къ культу Перуна долгое время послѣ крещенія. Въ одномъ изъ такъ наз. „Исповѣдныхъ вопросовъ“ священникъ долженъ спрашивать; „ли смутила еси з бабоми богомерскыя блуды, ли моллдася еси виламъ, ли роду і роженицамъ и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши, пила и ела; 3 дѣта постъ съ поклов(и)“. Текстъ этотъ приведенъ г. С. Смирновымъ въ его статьѣ „Бабы богомерскія“. (Сборникъ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва, 1909. стр. 224) и взятъ изъ Устава преп. Саввы, ркп. XVI в. И. Публ. Библи. № 100 (со ссылкой на М. И. Горчакова Отчетъ о XVI присужденіи Увар. награды. Сиб. 1874.

Послѣ этихъ разъясненій, мнѣ кажется, стала уже вполне вѣроятной формула, поставленная въ заголовкѣ этой главы. Боги Владимира дѣйствительно погибли. О нихъ въ XI в. можно было продолжать говорить либо грубо преувеличивая, либо только въ прошедшемъ. Боги эти были богами какъ разъ той самой среды, которая, первой, крестилась и сама же и стала распространять христіанство, при чемъ гордилась этимъ, ставила себѣ это въ заслугу, можетъ быть и пользовалась распространеніемъ христіанства для своихъ матеріальныхъ и политическихъ цѣлей. Я не хочу, конечно, сказать, чтобы переходъ произошелъ сразу. Даже если онъ былъ всецѣло въ интересахъ дружинниковъ, данщиковъ, бояръ и проч. знатной Руси, то и тогда должны были оказаться маловѣры, тяжелодумы, либо лица, въ личные интересы которыхъ, по чисто дѣловымъ побужденіямъ, не входило, отстать отъ стараго и идти на встрѣчу идеямъ и представленіямъ, сближавшимъ съ Византіей. О нихъ можетъ быть и говорить неизвѣстный намъ источникъ, использованный Татищевымъ. Но онъ говоритъ несомнѣнно и еще о другомъ: объ вѣрѣ болѣе широкихъ круговъ населенія, обо всемъ язычествѣ цѣликомъ, которое пришлось искоренять христіанству, съ которымъ оно ни въ какія соглашенія войти не могло и не хотѣло. Эта народная вѣра коренилась въ самой глубинѣ сознанія, она охватывала

стр. 136), Г. С. Смирновъ приводитъ однако цѣлый рядъ другихъ текстовъ этого же вопроса, и о богахъ тамъ нѣтъ рѣчи. Мнѣ представляется, что и тутъ имена боговъ когда-то вставлены усерднымъ книжникомъ совершенно такъ же, какъ и въ распространенной редакціи Слова Христолюбца и даже едва ли не подъ его влияніемъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно внимательно вчитаться въ текстъ. Дѣйствительно. Къ чему относятся слова: „пила и ела“? Пили и ели роду и рожаницамъ; это мы знаемъ съ полной достовѣрностью. А Перуну, Хорсу и Мокоши? Параллельнаго этому тексту я не знаю. Поэтому первоначальнымъ текстомъ надо признать: „ли слуга еси з бабоми богомерскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду ли ражанницамъ.... пила и ела“, что вполне соответствуетъ сроднымъ „вопросамъ“, приводимымъ тутъ г. С. Смирновымъ. Тамъ, гдѣ мною поставлены многоточія, лишь для вящаго устраниенія, подъ влияніемъ разобранныхъ нами вставокъ о богахъ, прибавлено: и Перуну и Хорсу и Мокоши“ т. е. все это лѣтописно-поучительное, хорошо знакомое намъ, все тоже перечисленіе. Я долженъ былъ бы помѣстить этотъ текстъ рядомъ съ соответствующимъ ему мѣстомъ Начальнаго Свода лѣтописи, Слова Христолюбца и Хожденія Богородицы по мукамъ. См. выше стр. 40 и 130.

весь бытъ, всѣ потребности. Язычество дружинниковъ, съ его рѣзко сказавшимся военнымъ характеромъ, было несомнѣнно близко ей; оно роднилось съ тѣмъ другимъ язычествомъ, но то другое народное язычество должно было оказаться неподатливѣе.

Что же представляло оно собою? На почвѣ какихъ религиозныхъ вѣрованій и понятій разцвѣлъ безслѣдно погибшій дружинно-военный культъ боговъ Владимира?

Методологическія пріобрѣтенія настоящей работы и должны показать, какъ двигаться къ этой цѣли. Научное обследованіе русскаго язычества должно постепенно, слой за слоемъ, снимать все то, что налагали на изначальное русское язычество историческія судьбы его ревнителей и международныя сношенія, т.-е. и то, что заимствовалось и то, что слагалось заново изъ роста социальнаго строя и уклада. Одно изъ подобныхъ наслоеній мы только-что сняли. Это дружинно-военные боги. Мы еще не знаемъ ихъ происхожденія, не знаемъ, надо ли всѣхъ ихъ считать славянскими, не знаемъ, дѣйствительно ли это боги Кіевскіе или не только Кіевскіе. Обо всемъ этомъ рѣчь впереди. Но каковы бы ни были данныя для рѣшенія этихъ вопросовъ, гдѣ бы мы ни нашли ихъ: у арабскихъ писателей, въ византійскихъ хроникахъ, въ нашей древней письменности, въ данныхъ археологіи, въ Словѣ о Полку Игоревѣ, въ житіяхъ святыхъ, — теперь ясно, куда должны быть направлены усилія. Разумѣется — уже не на то, чтобы искать Перуна у южныхъ славянъ или воображать себѣ, что крестьянство всѣхъ славянскихъ племенъ когда-то молилось Дажьбогу. Весьма возможно, что я преувеличиваю. Что никто уже не вѣритъ болѣе тому, чтобы боги, названные въ нашей Лѣтописи могли принадлежать всему славянству. Я надѣюсь, что признаніе Хорса и Симаргла такими же военными богами, какимъ былъ Перунъ въ Кіевѣ, а Свентовитъ въ Арвонѣ, но только не славянскими, а принадлежащими, какимънибудь степнымъ народцамъ, ставшимъ союзниками Владимира, будетъ встрѣчено съ большимъ довѣріемъ, чѣмъ приведенная г. Леже современная польская охотничья сказка, якобы доказывающаяся, что Перуна чтили не только восточные, но даже западные славяне ¹⁾).

¹⁾ Louis Léger. Mythologie slave. Paris. 1902.

Тѣмъ наслоеніемъ, которое намъ теперь предстоитъ снять, представляются мнѣ волхвы, какъ болѣе или менѣе прочная общественно-религіозная организація. Съ крещеніемъ Руси волхвы должны были исчезнуть. Именно они то и ушли въ дебри. Это удаленіе волхвовъ отъ центра тогдашней политической жизни не было только географической перемѣной мѣста. Измѣниться должна была и самая среда ихъ вліянія.

По другому поводу было отмѣчено, что на волхвовъ и волхвованіе надо смотрѣть какъ на явленіе, схожее съ извѣстнымъ намъ по нашимъ современнымъ инородцамъ шаманствомъ. Мы узнаемъ про волхвовъ, что они лѣчатъ больныхъ и предсказываютъ будущее, что они руководятъ населеніемъ во времена бѣдствій и таятъ въ себѣ какія-то сокровенныя знанія. Вѣра въ ихъ могущество и всевѣдніе такъ велико и такъ глубоко укоренилось, что даже преп. Никонъ не только не рѣшается отрицать ихъ прозорливость, но самъ сообщаетъ случай, когда предсказаніе появившагося въ Кіевѣ волхва оказалось справедливымъ. Волхвъ говорилъ: „на пятое лѣто Днѣпру потещи въспять, а землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Грьстѣ земли на Русьстѣ, а Русьстѣ на Грьчьестѣ“. И что же? Вотъ, когда пошелъ Изяславъ на освобожденнаго изъ поруба Всеслава, и этотъ князь ночью убѣждалъ отъ пришедшихъ съ нимъ кіевлянъ, не рѣшаясь вступить въ бой, тогда кіевлянамъ кажется, что дѣйствительно такъ и вышло: ведетъ теперь Изяславъ на нихъ „Лядьску землю“, а имъ остается только „зальчьшемъ градъ свои ступити въ Грьчьску землю“¹⁾. Еще болѣе показатель вѣры въ волхвовъ, вошедшій въ лѣтопись позднѣе, это—извѣстный рассказъ о томъ, какъ волхвъ предсказалъ Олегу гибель отъ любимаго коня²⁾. Сами волхвы твердо вѣрятъ въ свою силу, показываютъ чудеса и считаютъ себя недосягаемыми; „не умрети нама“—говорятъ они, отчего во всѣхъ рассказахъ о нихъ преп. Никона прежде всего представляется необходимымъ разсѣять эту вѣру, и онъ показываетъ, какъ легко ихъ погубить и какъ это удастся безъ

¹⁾ Древн. Сводъ, редакція Никова. Шахм. Раз. текстъ 598, 20—25 и 608, 15—21.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 34—35.

труда и князю Глѣбу Святоглавичу, и Яню Вишатичу. Сходство нашихъ древнихъ волхвовъ съ шаманами въ самомъ процессѣ ихъ вдохновенія. Какъ шаманы ссылаются на духовъ, такъ волхвы начинаютъ предсказаніе „нама бози повѣдаютъ“ или „явило ми ся есть 5 богъ“¹⁾. Какъ шаманъ падаеть въ оцѣпенѣніи послѣ своей пляски, такъ волхвъ, о которомъ рассказываетъ Никонъ лежитъ „оцѣпъ“²⁾. Строгое запрещеніе „вертимаго плясанія“, это заявленіе, что „всѣхъ же играний проклятѣе есть много вертимое плясаніе“, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что волхвы схожи съ шаманами и по тому способу, какимъ они приводили себя въ экстатическое состояніе.

А. Н. Веселовскій, когда разбирался въ сказкахъ о мірозданіи, обратился и къ инородческимъ, при чемъ обнаружилось, что у нихъ сохранились болѣе древнія версіи. Это обстоятельство повело А. Н. Веселовскаго къ тому выводу, что въ современномъ фольклорѣ инородцевъ найдется не мало зашедшаго отъ насъ³⁾. Въ самомъ дѣлѣ. Культурно-историческое воздѣйствіе съ запада на востокъ дѣло общеизвѣстное. Если отъ насъ позаимствовали многое инородцы не только въ смыслѣ прямого обращенія въ христіанство, а попутно кое-что и отъ нашего двоевѣрія, то естественно подумать, не отразилось ли на нихъ и наше язычество. Возродить наши бывшія вѣрованія долженъ помочь современный инородческой фольклоръ. На это все еще не достаточно обращено вниманія.

На ряду и въ тѣсной связи съ этимъ общимъ положеніемъ надо имѣть однако въ виду и другое. Дѣло осложняется. Вотъ одна маленькая подробность, сближающая нашъ древній бытъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о современныхъ инородцахъ Сибири. И фольклористы, и беллетристы - этнографы отмѣчаютъ у нихъ особое блюдо, считающееся лакомымъ: хлѣбають кровь, разведенную мукой. Уже изъ того, какъ нарочито преслѣдуется нашими поученіями кровояденіе, можно было бы за-

¹⁾ Шахи. Раз. текстъ, стр. 598, 21—22 и 601, 10—12.

²⁾ Тамъ же, стр. 602, 25.

³⁾ Эта мысль А. Н. Веселовскаго подробно развита мною въ статьѣ о легендахъ въ вышедшемъ подъ моею ред. томѣ: „Народная Словесность“ въ Исторіи Русск. Лит. Москва. 1908.

ключить о томъ, что и наши предки не гнушались крови. Они, напримѣръ, не брезгали молозиной т.-е. первымъ молокомъ коровы послѣ отела, когда идетъ еще кровь. Каноническія правила настаиваютъ, чтобы сначала непременно оставляли одного теленка сосать, а только, когда переведется молозина, пользовались молокомъ¹⁾. Но этого мало. Даже въ печатномъ Почаевскомъ изданіи „Пандектовъ Никона Черногорца“ находится укорь: „легкосердіа убо ради утробы, кровь якова либо животна хитростию нѣкоторою устрояющимъ сѣдно“²⁾. Значить изъ крови именно готовилось блюдо. Другое сходство. Въ инородческой мѣологии отводится большое мѣсто медвѣдью. Когда убить медвѣдь, совершается особая игра, подробно рассказанная Первухинымъ. Назвать медвѣдя нельзя — табу. Говорятъ — онъ. Преп. Никонъ намекаетъ на что-то подобное въ своемъ разсказѣ о бѣлозерскихъ волхвахъ. Зачѣмъ иначе было рассказывать этотъ невѣроятный случай, что медвѣдь, не трогающій падали и мертвечины, съѣлъ волхвовъ повѣшенныхъ на дубѣ³⁾. Въ одномъ изъ каноническихкихъ вопросовъ спрашивается также, можно ли дѣлать шубу изъ медвѣдя и отвѣтъ: да, можно. Почему именно о медвѣдѣ захотѣлось спросить? Не казалось ли необходимымъ остерегаться медвѣдя еще болѣе другихъ запрѣтныхъ для нищи звѣрей, потому что онъ былъ животное священное?⁴⁾ Не казался ли онъ бѣсомъ, какъ всѣ прочіе древніе боги?

Статьи каноническаго характера преимущественно наиболѣе древняго состава, но не рѣдко многія и изъ позднѣйшихъ, уперно настаиваютъ на тѣхъ приемахъ, какія необходимы, чтобы сдѣлать животное съдобнымъ т.-е. избѣжать запретнаго ѣденія не только крови, но и удушения. И вотъ мы находимъ подробнѣйшія указанія, какъ этого достигнуть⁵⁾. Не буду ихъ приводить, потому что они

¹⁾ Вопр. Кирика § 90 и Три святит. поученія. П. др. р. к. пр. I, 48 и 922.

²⁾ 2-я пол. л. 541 об. прив. у Пон. Пам. III, стр. 275.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ, стр. 602, 5—10.

⁴⁾ Вопр. Кирика § 91 П. др. р. к. пр. I, 48.

⁵⁾ Вопр. Кирика §§ 87—89. П. др. р. к. пр. I, 47—48; Грамота митроп. Юсафа П исковскому духовенству. Тамъ же I, 383; Три святит. поученія Тамъ же I, 923.

извѣстны всякому, кто побродилъ по лѣсу съ ружьемъ или поѣздилъ съ борзыми. Правила эти вошли въ обиходъ современной охоты и вліяютъ на дрессировку собакъ. Устройство силковъ также подчинено этимъ правиламъ. Звѣрь, схваченный собакой или птицей, не долженъ быть загрызенъ или заклеванъ, а добить самимъ охотникомъ. Дичь должна быть прежде всего битая, надо непременно самому умерщвлять дичь и звѣря; вся современная охота осуществляетъ этотъ принципъ. Силки оттого и дѣлаются такъ, чтобы животное лишь попало въ силокъ и осталось живо. Удавъ приѣмъ, совершенно вышедшій изъ употребленія. Если и набрасывается капканъ, то не для того, чтобы задушить, а лишь чтобы поймать животное. Говоря о запретахъ удавленія проф. Владимировъ объяснилъ особую заботливость церкви въ этомъ отношеніи тѣмъ, что въ языческомъ быту жертва давилась ¹⁾. Онъ приводитъ свидѣтельство арабскихъ писателей о славянахъ. По нимъ жрецъ накидывалъ на животное петлю. Не думаю, чтобы домысль П. В. Владимірова былъ правиленъ. Изъ этой подробности мы узнаемъ другое, а именно то, насколько у древнихъ славянъ были въ ходу капканъ и силокъ. Иначе и не могло быть у первобытнаго звѣролова. Вся эта заботливость церкви о способахъ и приѣмахъ закланія животныхъ объясняется именно тѣмъ, что населеніе въ значительной степени жило охотой. Оттого въ пищу и употребляли всячину, даже бѣловъ ²⁾.

Мы привыкли понимать это выраженіе о Древлянахъ „живяху звѣриньскимъ образомъ“ въ разсказѣ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“, по аналогіи со слѣдующимъ: „живуще скотьски“. Но не значитъ ли это просто, что Древляне, заселявшіе мѣстность, и понынѣ богатую охотой, были въ значительной степени звѣроловы? Не также ли надо понять и то, что связано, о другихъ племенахъ? „А Радимичи и Вятичи и Сѣверь одинъ обычай имяху: живяху въ лѣсѣхъ, якоже и всякій звѣрь ядуще все нечисто“ ³⁾—разсказываетъ лѣтописецъ. Онъ возвеличиваетъ при этомъ только Полянъ, что естественно

¹⁾ Пон. Пам. III, стр. 196.

²⁾ Ср. попр. статью изъ Дубенскаго Сборника. Срезн. Свѣд. и зам. II, стр. 314—315.

³⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 10.

для Кіевлянина. Но не естественно ли и презрѣніе къ жителямъ лѣсныхъ дебрей со стороны представителя болѣе высокой культуры—хлѣбопашцевъ и даже горожанъ? Что касается до Древлянъ, то такой характерно охотничій этотъ споръ ихъ князя Олега съ бояриномъ Ярополка Мстисшей люти. Свенѣльдовичемъ относительно границъ права охоты ¹⁾). Эти лѣтописныя извѣстія дѣлаютъ еще болѣе вѣроятнымъ близость быта и нравовъ древнихъ восточныхъ славянъ съ тѣми племенами, среди которыхъ они поселились и въ тѣсной связи съ которыми развивалась ихъ политическая жизнь. Если варяги двигаясь съ сѣвера по великому пути въ греки—ослаблялись сами и прихватывали съ собой славянъ, они, конечно, вбирали въ свою среду и не мало Чуди. О Чуди лѣтопись говоритъ наряду съ славянами и варягами. Въ XI и началѣ XII вѣкахъ извѣстно нѣсколько знатныхъ людей въ самомъ Кіевѣ, носившихъ прозвище Чудинъ. На мѣстѣ прежняго „княжь двора“, находившагося въ самомъ „городѣ“, двора Святослава и его сыновей Ярополка и Владимира, стоялъ дворъ Чудинъ. Когда Олегъ и Борисъ Святославичи навели на Изяслава въ 1078 году половцевъ, среди убитыхъ названъ Туку, братъ Чудинъ. Приблизительно въ то же время посадникомъ въ Вышегородѣ сидитъ тоже Чудинъ. По свидѣтельству Татищева еще одинъ Чудинъ идетъ воеводой Вселовода на Гейса Угорскаго ²⁾).

Все это, конечно, подтверждаетъ высказанное А. Н. Веселовскимъ мнѣніе. Но все это указываетъ и еще на нѣчто другое. Самъ А. Н. Веселовскій говорилъ: „быть не заимствуется, а слагается“ ³⁾). Слишкомъ смѣло было бы говорить о заимствованіи современными инородцами Сибири кровояденія и культа медвѣдя отъ своихъ болѣе западныхъ сосѣдей: славянъ и финновъ. Не заимствованіемъ объяснится и то, какое значеніе имѣютъ волхвы шаманы по всей сѣверо-западной Азіи. Сходство шамана съ киргизскимъ бабсы, пожалуй, не много болѣе говоритъ о заимствованіи, чѣмъ сходство бабсы съ патагонскимъ додо. Въ основѣ формъ рели-

¹⁾ См. выше, стр. 200.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 153, 157 и 161.

³⁾ Въ статьѣ „Сравнительная міеология и ея методы“. *Вѣстн. Евр.* 1873, X (октябрь), стр. 637—680.

гіознаго сознанія лежать формы хозяйства и уровень культуры, т.-е. то, что опредѣляетъ потребности и міросозерцаніе. Если же говорить о заимствованіи, то, повидимому, для той древней поры, о которой тутъ идетъ рѣчь далеко не необходимо считать воздѣйствующей и болѣе сильной культурой ту, что станетъ такою черезъ много вѣковъ. До XI в. Русь жадно пьетъ изъ разныхъ водоемовъ. Мы еще не разобрались во всѣхъ вліяніяхъ, сказавшихся на ея судьбахъ. Важнѣйшіе идутъ съ юга и сѣвера. Съ юга — христіанство, т.-е. юго-славянская и византійская образованность. Но давно ли съ сѣвера тоже шло особое вліяніе? О немъ, мы пока знаемъ мало. Его культурное значеніе принято скорѣе отрицать. Варяги слишкомъ быстро славянизуются. Попытка Рожнецкаго найти у насъ германскаго Тора и германизировать Перуна оказалось весьма неудачной ¹⁾. Однако клятва оружіемъ несомнѣнно германская. Кое-что германское должно быть и въ дружинномъ быту: схожее наслоилось на схожее.

Весьма вѣроятно, что вмѣстѣ съ этимъ германскимъ наслоилось и финское. Богиня Мокошь по словамъ Начальнаго Свода и проложнаго житія Владимира, вошедшая въ его пантеонъ на холмѣ „въ Двора Теремного“ всего вѣроятнѣе финскаго происхожденія. Ак. Ягичъ, предложивъ славянскую этимологию и суффиксъ: ошь, понимая его, какъ схожій съ „пустошь“ ²⁾. Съ тѣхъ поръ это имя сближено съ мордовскимъ Мокша, черемисскимъ Мокш, Мокс. Поздніе памятники и пишутъ: Мокша. Напрашивается аналогія съ названіемъ мѣстности подъ Петербургомъ Ропша. Этой финской этимологій ничуть не противорѣчитъ, конечно, Мокошинскій монастырь въ Черниговской губ. А свѣдѣнія, доставленныя Барсовымъ

¹⁾ St. Rojniecki. Peroun und Thor. *AfslPh.*, XXIII и отзывъ К. Ф. Тиандра въ *Изв. отд. р. из. и сн. Ак. Н.* VII (1902) книга III.

²⁾ *AfslPh.*, V. s. 7, Anm. Мнѣ остается неяснымъ слѣд.: если Мокошь „eine ganz gelungene Verdalmetschung des Ausdrucks *paalkit*“ (на основаніи текста „Слово о томъ, какъ погани кланялися идоломъ“), то какъ попала Мокошь въ Пантеонъ Владимира? Повидимому, ак. Ягичъ считаетъ, что имена боговъ изъ лѣтописи распространились въ другіе памятники, тутъ выходитъ, что какъ будто въ Лѣтопись попала Мокошь изъ нашего Слова.

изъ Олонецкаго края о Мокушѣ или Макуши, существѣ, котораго боятся женщины и присутствіе котораго замѣчаютъ по стершейся шерсти овецъ и урчанью веретена, только подтверждаетъ изначальную принадлежность Мокоши къ финскому фольклору ¹⁾. За то же говорить, миѣ кажется, и отношеніе Мокоши или Мокошья, какъ склоняютъ наши памятники, къ колдовству. „Слово отъ св. Евангелія“ помѣщаетъ это названіе среди гадальныхъ терминовъ, а въ „Худыхъ сельскихъ номоконунцахъ“ XVI в. вопросъ: „не ходила ли еси къ Мокошѣ?“ — означаетъ именно это. Возможно, что отсюда и „мокшитъ“ въ значеніи выпрашивать, конючить; заклинать и ворожить вѣдь значитъ добиться чего-либо ²⁾. Что гадальный характеръ Мокоши подтверждаетъ финское происхожденіе, предполагаю на томъ основаніи, что именно волхвы, повидимому, такое явленіе нашего язычества, которое, если и не заимствовано отъ финновъ, то развилось несомнѣнно подъ ихъ вліяніемъ. У насъ есть самое прямое указаніе на связь ихъ съ Чюдью. Когда преп. Никонъ приводитъ случай съ Новгородцемъ, обезсилившимъ волхва тѣмъ, что не снялъ съ себя креста, онъ начинаетъ свой рассказъ словами: „приключися нѣкому Новгородцю прити въ Чюдь“ ³⁾. Если кн. Глѣба Святославича убила именно Чюдь, послѣ того какъ его выгнали Новгородцы, то напрашивается вопросъ: нѣтъ ли связи между этимъ событіемъ и борьбою его съ волхвами? Они могли отомстить ему лучше всего тамъ, гдѣ были всего сильнѣе.

Итакъ, есть основаніе смотрѣть на древне-русское волхваніе, какъ на явленіе, развивавшееся подъ вліяніемъ схожаго у финновъ. Отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы въ религиозномъ сознаніи и самихъ славянскихъ племенъ, объединившихся впоследствии подъ именемъ русскихъ, волхваніе совсѣмъ не было извѣстно. Заимствованіе какого либо культурно-историческаго фактора у другихъ народовъ ни въ какомъ случаѣ не должно быть прямо и безъ оговорокъ противопологаемо возможности его самостоя-

¹⁾ Всѣ эти свѣдѣнія взяты изъ статьи пр. Владимірова. Пов. Пам. III, стр. 320. Ср. его же Введеніе въ Истор. Русск. Слов. Кіевъ. 1896, стр. 258.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Шахм. Разн. текстъ, стр. 602, 20—21.

тельного зарожденія. Но очевидно волхвы финскіе были сильнѣе славянскихъ.

Если присмотрѣться ближе, дѣло станетъ вполне понятнымъ. А. Н. Веселовскій въ послѣдніе годы разрушилъ дилемму между заимствованіемъ и самостоятельнымъ зарожденіемъ, выставивъ для этого особую теорію скрещивающихся или встрѣчныхъ теченій ¹⁾. Это значитъ, что у двухъ народовъ, приходящихъ въ соприкосновеніе могутъ независимо развиваться схожія представленія, но что народъ, стоящій на болѣе высокой культурной ступени развитія своими собственными представленіями даннаго порядка производитъ воздѣйствіе на представленія схожія у своего сосѣда, находящагося на низшей, т.-е. имъ самимъ уже пережитой ступени эволюціи. Именно такъ и обстояло, вѣрнѣе всего, дѣло относительно древне-славянскаго шаманства-волхвованія. Издревле и у славянъ существовали свои собственные волхвы-шаманы, носители народной религіозной мудрости и таинственныхъ знаній. Они отвѣчали потребностямъ заклинанія и предсказанія, врачевали, давали совѣты, руководили религіознымъ сознаніемъ, являлись прорицателями и пророками въ великія моменты бѣдствій и опасностей. Но рядомъ, тутъ же и чѣмъ дальше въ глубь вѣковъ, тѣмъ ближе, стояли волхвы финскіе. въ существѣ дѣла совершенно такіе же, какъ и славянскіе, но умудренные высшимъ знаніемъ, можетъ быть, и лучше организованные. Они явились учителями. Въ этомъ смыслѣ заимствуютъ у нихъ волхвы-славяне. Населеніе обращается и къ нимъ. Въ этомъ смыслѣ оно заимствуетъ у финновъ ихъ тайную мудрость. Отсюда и волхвованіе вообще стало казаться по преимуществу финскимъ совершенно такъ, какъ рыбака въ Новгородской губ. представляютъ себѣ непременно въ видѣ „остаха“, хотя вовсе не только на одномъ Осташковскомъ озерѣ ловятъ рыбу, и не только одни крестьяне Осташковского уѣзда Тверской губ. умѣютъ рыбачить.

Намъ важнѣе всего въ данномъ случаѣ противопоставить извѣстныя потребности вѣры и быта съ одной

¹⁾ Эта теорія А. Н. Веселовскаго изложена мною въ статьѣ о его Понятіи см. Вопросы теоріи и психологіи творчества. Подъ ред. Б. А. Лезина, изд. 2-ое стр. 104. Харьковъ. 1911 г.

стороны и отвѣтъ на эти потребности съ другой. Потребность въ волхвованіи существовала искони, но съ извѣстнаго времени лучше всего отвѣчаютъ ей финны. Что существовало, такъ сказать, двѣ степени волхвовъ; какъ бы волхвы низшіе и волхвы высшіе—это не есть только мое предположеніе. Низшіе, повидимому, носили названіе кудесниковъ. Такъ, въ житіи Зосимы и Савватія Соловецкихъ разсказывается, что какой то новгородскій гость Алексѣй Курюковъ, исцѣленный впослѣдствіи соловецкимъ старцемъ, сначала обратился къ кудеснику. „Онъ же,—сказано въ житіи,—по волхвомъ ношаше его и ничтоже успѣша“¹⁾). Кудесникъ въ трудномъ случаѣ значить идетъ къ болѣе знающему, къ волхву. Итакъ, сама потребность исконная, но постепенно ей отвѣчаютъ все болѣе сложными способами, при помощи совершенствующагося тайнаго знанія. Совершенствованіе и ведетъ къ заимствованію. Происходитъ не только воздѣйствіе высшей культуры въ прямомъ смыслѣ, но и стремленіе болѣе предприимчивыхъ представителей старой позаимствоваться тамъ, гдѣ это представляется наиболѣе плодотворнымъ—у тѣхъ, кто пользуется славой силы и мудрости.

Съ принятіемъ христіанства волхвы должны были исчезнуть. Въ княжескихъ сѣняхъ, за дружиннымъ медо-питіемъ ихъ мѣсто занялъ дружинникъ-книжникъ и клирошанинъ или по просту—попъ. Никакой пощады не могло быть волхву. Но значить ли, что самая потребность, которой отвѣчало волхвованіе, исчезла? Мы знаемъ, что нѣтъ. Она не только осталась тамъ въ низахъ общества въ далекихъ волостяхъ и на погостахъ, но и у самихъ дружинниковъ. Оттого проповѣди продолжаютъ убѣждать не обращаться къ волхвамъ, и строго велятъ спрашивать, обращались ли къ нимъ исповѣдующіеся,—исповѣдальныя руководства. Волхвованіе само по себѣ оказалось неискорененнымъ. Но неизбѣжно должно было случиться слѣдующее: скрываясь отъ церковной власти волхвы отчасти удалились въ дебри, а отчасти должны были, пока это еще было возможно, искать опоры и защиты. Кто могъ оказаться на ихъ сторонѣ? Очевидно, прежде всего та часть общества,

¹⁾ Житіе С. и Зас. по Соловецкой рук. приведено въ *Прав. Соб.* 1858, I, стр. 521.

которая была враждебна княжеской дружинѣ, т.-е. среда не княжескихъ данщиковъ, а данниковъ, не тѣхъ, кто обогатился и собиралъ себѣ богатства съ населенія, а, напротивъ, та часть населенія, которая, хотя и платитъ, и отдаетъ дань въ той или иной формѣ, но способна сопротивляться. Отсюда — упомянутыя уже мною возстанія, руководимыя волхвами въ такіе моменты, когда ихъ значеніе возрастаетъ. Однако, появленіе волхва въ Кіевѣ и его пророчества политическаго характера, появленіе волхва и въ Новгородѣ ¹⁾ — послѣднія вспышки вліянія волхвовъ и на высшее сословіе, а одновременно и на административный центръ. На то, что приверженцы кіевскаго волхва принадлежали къ средѣ княжескихъ данщиковъ и дружинниковъ указываетъ слѣдующая небольшая, но знаменательная подробность. Явившійся въ Кіевѣ волхвъ ссылался на пять боговъ: „Явило ми ся есть 5 богъ“ — говоритъ волхвъ ²⁾. Откуда эта цифра? Откинувши Мокошь, мы получаемъ какъ разъ эту цифру при подсчетѣ Владимірова пантеона боговъ. Если моя догадка справедлива, преп. Никонъ, сообщившій о появленіи волхва окажется знавшимъ о томъ, что эти послѣдніе представители не утратившаго еще своего политическаго значенія язычества не продолжали возлагать надежду на офіціальный дружинно-княжескій культъ. Удастся эта попытка однако не могла. Ярославъ раззорилъ дома волхвовъ въ Суздали. Кн. Глѣбъ убилъ волхва въ Новѣ городѣ. На открытое отправленіе своей миссіи волхвы все менѣе могутъ рассчитывать. Ихъ политическая роль сыграна. Волхвованіе падаетъ, вырождается т.-е. прежде всего опускается на ту низшую степень, съ какой оно, было, поднялось. Оно вновь становится народнымъ въ смыслѣ демократизма и чисто обывательскихъ, частныхъ интересовъ.

Такъ совершилось перерожденіе волхвовъ. Самое волхвованіе не исчезло. Оно держалось упорно и долго. Свидѣтельствуютъ объ этомъ исповѣдальныя вопросы и поновленія собранныя и изданныя А. Алмазовымъ. Настойчиво будутъ исповѣдальныя вопросы требовать отвѣта на слѣдующее: „Или б волхвом ходил еси или в дом водил“ ³⁾, „Аще волхову

¹⁾ Шахм. Разв. текстъ, стр. 598 и 604. Ср. выше стр. 149—145.

²⁾ Шахм. Разв. текстъ стр. 588, 21—22.

³⁾ Алм. Т. II, III отд. IV № 6.

водилъ еси въ дворъ или къ ней еси ходилъ“¹⁾, „Или ворожила еси з бабами богомерзская“²⁾, „Или прореклъ комуо что“, „Или вѣжество за тобою есть“³⁾, „А вѣщство каково знаеши ли“⁴⁾, „Или оумѣешь волшебныя притворы“⁵⁾. Особенно строго говорить такая статья Номокана Іоанна Постника: „А иже жена нѣкая чародѣяніе ухитрившая и къ волхвомъ и чародѣемъ ходившая, и аще убъ бѣсомъ послужи и призываніемъ бѣсовскимъ, вся лѣта живота своего безъ причащенія да будетъ, токмо къ смерти да причастится“⁶⁾. Многочисленность подобныхъ вопросовъ въ требникахъ почти равняется вопросамъ о половыхъ извращеніяхъ и любовныхъ ласкахъ, о которыхъ считалось прежде всего обязательнымъ спрашивать исповѣдующихся⁷⁾. Свидѣтельства исповѣдаемыхъ вопросовъ и поновленій намъ особенно дороги потому, что по свидѣтельству А. Алмазова все относящееся къ волшебству русскаго происхожденія⁸⁾. Значитъ такъ и было. Дѣйствительно, была насущная потребность искоренять вѣдовство. Не условно и затверженно, потому что такъ писалось въ греческихъ подлинникахъ, вписывались въ требники эти вопросы и поновленія.

Г. С. Смирновъ въ своей статьѣ о „бабахъ богомерзскихъ“ обратилъ особое вниманіе на первенство въ этомъ тайномъ искусствѣ женщинъ, и отсюда его дѣлаетъ выводъ, что въ противность первымъ годамъ христіанства тамъ, на греческомъ югѣ, у насъ женщины оказались особенно привязанными къ язычеству⁹⁾. Онъ ссылается тутъ прежде всего на свидѣтельство Начальнаго Свода, заявившаго: „такъ въ вся роды же мноого влхвуютъ жены чародѣйствъмъ и отравою и иными

¹⁾ Алм. Т. II. III, отд. IV, № 3.

²⁾ Тамъ же № 10.

³⁾ Тамъ же № 5.

⁴⁾ Тамъ же № 13.

⁵⁾ Тамъ же № 15.

⁶⁾ Горч. Отч. и Н. Ц. прил. стр. 149.

⁷⁾ Кромѣ приведенныхъ см. у Алмазова тамъ же №№ 25, 27, 28, 29, 30, 31 и поновленія: отд. V, гдѣ замѣчанія слишкомъ дробны и слутаны, чтобы стоило отмѣтить ихъ по №№.

⁸⁾ Алм. Т. II. I стр. 319—320 и 402.

⁹⁾ Сборникъ статей посвященныхъ В. О. Ключевскому. Москва. 1909. стр. 216—220, 223—227.

бѣсовскими кѣзвми“¹⁾. Миѣ представляется дѣло нѣсколько иначе. Если съ особымъ озлобленіемъ говорится въ требникахъ „о бабахъ богомерзскихъ“, то прежде всего вслѣдствіе особой настойчивости вообще всей поучительной литературы по отношенію къ обрядамъ, связаннымъ съ родомъ и рожаницами, которые, вѣдь, естественно дороги были особенно женщинамъ. Это видно изъ такихъ вопросовъ: „Или бѣсом молилась еси с бабами ежъ есть роженницы, и волом (sic) и прочимъ таковымъ“²⁾ „Аще блудивши с бабами богомързкыя блуды кы (sic) молитися виламъ“³⁾, „ли сплутила еси з бабами богомерзскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду і роженицам... пила и ела“⁴⁾. Вопросы о вѣдовствѣ однако задаются почти столько же и мужчинамъ⁵⁾ даже діаконамъ, монахамъ и священникамъ⁶⁾. Но женщина именно такъ, какъ говорится въ приведенномъ мѣстѣ Начальнаго Свода искони еще въ глубокой языческой древности играла выдающуюся роль въ вѣдовствѣ и знахарствѣ, и когда кончилась политическая роль волхвовъ, эта высшая ступень эволюціи значенія и вліятельности на населеніе, вновь, какъ встарь, вѣдовство и знахарство, становясь обывательскимъ, семейнымъ, домашнимъ, прячущимся въ дебри далекія и въ затіи частныхъ отношеній и интересовъ, опять выдвигаетъ исконную носительницу тайныхъ знаній—женщину.

Вырождалось волхвованіе. Если же и назвалъ разбираемый мною теперь процессъ перерожденіемъ, то это потому, что отливомъ и прибоемъ онъ долженъ представиться. Одновременно съ вырожденіемъ идетъ и его значительное развитіе. Рядомъ съ убылью—ростъ. Н. Сперанскій съ какимъ-то удивленіемъ начинаетъ излагать процессы противъ колдовства XV и XVI вв. Ему кажется, что естественнѣе было бы, если бы на свѣтовое поле исторіи колдовство вышло не въ эпоху возрожденія⁷⁾. Но въ томъ то дѣло, что, пока никнетъ одно

¹⁾ Тамъ же стр. 225; Шахм. Газ. текстъ стр. 608, 19—21.

²⁾ Алм. Т. II. I стр. 406.

³⁾ Тамъ же, III отд. IV № 9, прим.

⁴⁾ Гѣрч. Отч. о Н. II. апрѣл, стр. 136; ср. выше стр. 267 прим.

⁵⁾ Къ мужчинамъ обращаются Алм. Т. II., III, отд. IV №№ 3, 5, 6.

⁶⁾ Алм. Т. II., III отд. IV №№ 25, 29, 30 и 31.

⁷⁾ Н. Сперанскій. Вѣдьмы и вѣдовство. Москва. 1906. Изд. *Науки*. Слова стр. 5—7, ср. 85—86.

древнее вѣдовство, другое идетъ ему на смѣну, и это новое вѣдовство съ болѣе полнымъ успѣхомъ искоренять будетъ мистически-раціоналистическое обновленіе христіанства въ эпоху реформаціи, а съ наибольшимъ успѣхомъ позднѣе свободомысліе и научное міросозерцаніе.

Изгоняемые изъ высшаго сословія волхвы должны были неминуемо оставить пустое мѣсто. Христіанство не признавало знахарства; оно не признавало и предсказанія. Ученіе о томъ, что можно надѣяться только на одни добрыя дѣла, что надо покоряться воли Божіей, ученіе о предопредѣленіи, все это долгіе вѣка не можетъ заполнить потребностей вѣры и на самомъ дѣлѣ не станетъ вѣрой. На почвѣ этихъ-то потребностей и возникнетъ перерожденіе, а не только вырожденіе волхвованія. Мы подошли теперь къ одной изъ формъ двоевѣрія, о которой до сихъ поръ шла рѣчь лишь вскользь. Это двоевѣріе, пришедшее вмѣстѣ съ христіанствомъ, двоевѣріе наносное, но теперь мы занесемъ его уже не въ графу заимствованія, а встрѣчныхъ теченій. Я разумѣю всѣ эти запретныя: „Остронумѣя, Звѣздотечья, Соньникъ, Волховникъ, Птиченьграй, чаровѣ, Землемѣрье, Чаромѣрье, Стѣнемъ знаменье лунное і слнчая, Зеленик, Колядник, Громник“ и вообще какъ называетъ ихъ „Слово отъ св. Евангелія“: „всѣ мартолой прокляты“. ¹⁾ Все это пришло на Русь съ книжностью т.-е. съ христіанствомъ. Особенно характерны по своему христіански-византійскому происхожденію так. наз. Гадальныя Псалтыри и Трепетники, обслѣдованныя М. Сперанскимъ ²⁾. Все это, конечно, не христіанство, но въ то же время и не исконное язычество. Это новый, болѣе совершенный этапъ въ развитіи вѣрованій, существовавшихъ и въ язычествѣ, но теперь болѣе развитыхъ подъ чужимъ вліяніемъ. Только на этотъ разъ вліяніе это идетъ уже не съ сѣвера, не отъ финновъ, а съ юга, изъ Византіи. Все это—„наузи“. Пока исконныя волхвы опускались ниже, и мертвѣло, суживалось ихъ знаніе, на мѣсто ихъ становился „чародѣецъ, іли обавникъ, іли чарамъ оучитель, іли наоузотворецъ, іли звѣздо-

¹⁾ Объ этомъ см. у Тих. Пам. р. Отр. л. т. II, ср. Срезн. Свѣд. и зам. LIV, стр. 301.

²⁾ М. Сперанскій. Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. Спб. 1899. Въ Памятн. дрейней писемъ. Т. I. Гаданіе по Псалтыри и П Трепетники.

тчець, ілі Громникъ ілі Колядникъ тчець“¹⁾, которыхъ наши каноническія статьи ставятъ рядомъ съ волхвами. Одно изъ исповѣдныхъ поновленій (священническое) прямо указываетъ на чисто книжную астрологию. Исповѣдуемый кается: „Образъ готворивъ солнце и мѣсяць и звѣзды и планету зодѣя смотрѣхъ на нихъ и вѣровалъ боуде въ нихъ“²⁾. Читая собранныя А. Алмазовымъ исповѣдальники получаешь даже такое впечатлѣніе, что упоминанія волхвованія разумѣютъ именно „наузи“. О нихъ спрашиваютъ и въ нихъ каются вообще мужи и жены и съ ними монахи, дьякона, священники. Въ вопросахъ спеціально составленныхъ для простого народа въ той же связи другое. Тутъ извѣстны намъ и до сихъ поръ обряды: купальскія и рождественскія, поклоненіе твари и т. п.³⁾.

Эти замѣчанія о судьбахъ волхвованія выдвигаютъ, одно важное чисто культурно-историческое соображеніе.

Имѣющіяся въ нашемъ распоряженіи свѣдѣнія съ одной стороны о гаданіяхъ, волхвованіи, заклинаніяхъ, къ которымъ тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ съ одной стороны запретныя знанія: алхимія, астрологія, „наузи“, а съ другой чисто народныя заклинанія и заговоры, часто ставятся все безъ разбора на счетъ славяно-русскаго язычества. Мы только что видѣли, насколько правдоподобнымъ представляется, что на всемъ этомъ наслоилась давнымъ давно прежде всего финская культура. Изученіе этихъ явленій въ самой глубокой древности должно, стало быть, поскольку оно будетъ пользоваться сравнительнымъ методомъ, прежде всего искать аналогій и сближеній у финновъ и находившихся подъ ихъ вліяніемъ сѣверовосточныхъ инородцевъ. Теперь выдвигается другая серія заимствованій, другое наслоеніе вліяній, другіе источники—восточные. Я разумѣю при этомъ не апокрифы. Вліяніе апокрифической литературы на заговоры и вѣдовство не подлежитъ сомнѣнію, и въ такомъ направленіи уже есть нѣсколько работъ. Но что это значитъ апокрифъ? Мы привыкли объединять подъ этимъ именемъ всю „отреченную“

¹⁾ Ст. II, сб. л. 90; см. Срезн. Св. и зам. LVІ стр. 301.

²⁾ Алм. Т. И., I стр. 405 и III отд. V № 32 стр. 238.

³⁾ Тамъ же т. I стр. 405 и 406; см. въ прим.: „Вопросъ поселяномъ“; ср. Алм. Т. И., III отд. IV № 17.

древнюю письменность. Она справедливо считается сектантской. А. Н. Веселовскій видѣлъ въ ней главнымъ образомъ памятники манихейски-богомильскихъ вѣрованій. И, дѣйствительно, дуалистическіе взгляды на мірозданіе присущи большинству нашихъ апокрифовъ. Однако, это послѣднее время можно, повидимому, расширить тутъ поле наблюденій и подойти къ апокрифамъ съ нѣскольکو иной точки зрѣнія, искать въ нихъ иныхъ представленій, вліяніе и другихъ ересей, что всего важнѣе, вообще не только христіанскихъ воззрѣній, но такихъ толкованій, которыя по существу съ христіанствомъ вовсе не связаны.

Совершенно справедливо говорить М. Сперанскій въ самомъ началѣ своей работы о гаданіяхъ по псалтырю, что „христіанство явилось тѣмъ факторомъ, который переносилъ, сохранялъ (правда, въ своеобразномъ видѣ) старое, античное и древне-восточное преданіе“¹⁾. Въ данномъ случаѣ намъ всего важнѣе то, что идетъ съ востока. Въ продолженіе приблизительно двѣнадцати вѣковъ, опередившіе индо-европейскій западъ восточные народы воздѣйствуютъ на него и шлютъ одно ученіе за другимъ. Это вліяніе востока тянется отъ II в. до Р. Хр. и конецъ настанетъ лишь послѣ первыхъ двухъ крестовыхъ походовъ. Крещеніе Руси одно изъ послѣднихъ звѣньевъ этой цѣпи культурныхъ взаимодействій. И не одно только іудейство, христіанство, манихейство шлетъ востокъ. За послѣднее время, съ тѣхъ поръ какъ особое вниманіе посвящено изученію сопутствующихъ христіанству теченій, выясняется особая струя, которой, повидимому, предстоитъ разъяснить очень многое въ эволюціи европейской мысли. Я разумѣю вавилоно-халдейское вліяніе. Піонеры—такого рода разысканій, можетъ быть и увлекающіеся, какъ это свойственно піонерамъ и неофитамъ—Винклеръ и Іеремія. Тайное запретное знаніе, астрологія, каббалистика, алхимія, т.-е. именно все то, что наши книжники называли „наоузи“, всѣ эти знанія, на основаніи которыхъ возникали Громники, Калядники, Зелейники и проч., все это, строго говоря, не

¹⁾ См. предсѣдательскія рѣчи на секціяхъ библейской и христіанской проф. Сандэ и Джэстро на конгрессѣ Истр. Ред.: *Transact. of the third Congr. for the Hist. of Rel.* v. I, pp. 234 etc. и v. II, pp. 266 etc.

должно быть поставлено ни на счетъ христіанства и его ересей, ни на счетъ „басенъ жидовскихъ“ и „кощунствъ еллинскихъ“. Это особое культурно-историческое наслоеніе на европейской образованности, и ему предстоитъ тутъ долго развиваться, то претерпѣвая гоненія, то, напротивъ властно вліяя на умы даже такихъ наи-христіанвѣйшихъ мыслителей какъ Тома Аквинскій. Поскольку это наслоеніе проникло и на Русь, оно могло и здѣсь встрѣтиться со сродными элементами либо наслоившимися раньше, либо своими мѣстными, но вѣдь то же самое было конечно и на западѣ среди романскихъ, кельтскихъ и германскихъ народовъ. Изученіе всего этого должно быть международнымъ. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ явленіемъ общимъ цивилизаціи всей Европы.

ХІІ.

Двоевѣріе Руси и народное язычество.

Мы можемъ теперь подойти ближе къ пониманію исконнаго и изначальнаго язычества нашихъ предковъ.

Мнѣ случилось уже указывать на то, что изученіе язычества пошло бы успѣшнѣе, если бы первоначально были сгруппировываемы данныя лишь однородныхъ источниковъ, потому что сами эти источники, какъ таковыя, въ значительной степени опредѣляютъ характеръ доставляемыхъ ими свѣдѣній ¹⁾. То, что даютъ сказки нельзя безъ оговорокъ сопоставлять съ данными народнаго календаря. Отъ пѣсни нельзя заключать непосредственно къ быту. Совершенно также обстоитъ дѣло и относительно обличительной литературы. Она представляетъ изъ себя совершенно особую группу источниковъ по исторіи религіи самымъ своимъ, такъ сказать, дѣловымъ назначеніемъ. Я постараюсь сейчасъ показать, что не только „Слово о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ“, но и остальные наши поученія составляютъ уже первый шагъ въ изученіи язычества. Они доставляютъ драгоценныя данныя, особенно тѣмъ, что въ нихъ можно найти разъясненія. Наши авторы имѣли передъ собою

¹⁾ См. статью о народныхъ вѣрованіяхъ въ „Народной Словесности“, вошедшей въ составъ Исторіи Русской Литературы изд. „Міра“ и И. Сытина стр. 49.

только проявленія былой вѣры, которой не знали и не понимали, но они стояли зато еще близко къ быту, и это давало имъ полную возможность понять жизненное назначеніе совершавшихся у нихъ на глазахъ актовъ вѣры. Оттого-то надо высоко цѣнить и ихъ мнѣнія. Они могли преувеличивать и конечно преувеличивали. Ни на минуту нельзя забывать, что они склонны доходить до прямой клеветы: *ria graus*. Совершеніе древняго обрядового брака, конечно, не идолопоклонство. Описывая свадебный фаллическій обрядъ, проповѣдники всячески стараются представить нечестіе въ самомъ отвратительномъ видѣ. Но они все-таки имѣли возможность оцѣнивать значеніе обрядовъ и прочихъ проявленій вѣры, неизмѣримо правильнѣе, чѣмъ мы, и этого не надо забывать. Не рѣдко они слышали отъ самихъ совершихъ обрядовые акты, зачѣмъ они это дѣлаютъ и какого блага, какой пользы ждуть отъ своихъ дѣйствъ и дѣйствій.

Вотъ оттого то необходимо заносить показанія добытыхъ изъ нашихъ поученій давныхъ въ особую графу; оттого они особенно цѣнны для дальнѣйшихъ изысканій, цѣнны какъ указаніе, куда направить усилія, гдѣ искать параллелей и аналогій.

Среди фольклористовъ, правда, широко распространено убѣжденіе, что обряды продолжаютъ быть соблюдаемы даже и послѣ того, какъ позабыты ихъ смыслъ и назначеніе. Такое соблюденіе ставшаго уже бессмысленнымъ дѣйствія или дѣйства зовется переживаніемъ. Теорія эта была особенно удобна миеологамъ, потому что давала право на самыя фантастическія предположенія. Перестанемъ впадать въ подобную ошибку. Что забвеніе смысла обряда дѣйствительно возможно и что подъ вліяніемъ его навсегда исчезаетъ самое главное въ обрядѣ, этого отрицать нельзя. Да, это такъ. Проф. Гефдингъ привелъ поразительный примѣръ такого переживанія ¹⁾. Онъ рассказываетъ, что въ одной норвежской церкви населеніе всегда по привычкѣ становилось на колѣни въ извѣстномъ мѣстѣ передъ совершенно бѣлой стѣной. И никто не могъ объяснить, почему именно тутъ. Причина нашлась,

¹⁾ Философія религіи, русск. пер. изд. „Общественной Пользы“. Спб., стр. 145.

когда почему то была обломана штукатурка, оказалось, что замазана была фреска: образъ пресв. Богородицы. Значитъ, протестантское населеніе, уже не признающее святости образовъ, продолжаетъ совершать колѣнопреклоненіе передъ забытымъ образомъ. Удѣлѣлъ всего дольше голый обрядъ, т.-е. дѣйствіе, для протестанта не имѣющее смысла. Примѣръ этотъ заманчивъ. Не будемъ однако преувеличивать. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ чистѣйшимъ случаемъ такъ наз. переживанія. Однако, если бы населеніе того прихода было опрошено, увѣренъ ли проф. Гефдингъ, что никто не сумѣлъ бы сказать, что здѣсь былъ образъ? Сомнительно. Мнѣ кажется, что во всякомъ случаѣ, когда сами совершающіе обрядъ объясняютъ его, ихъ всегда надо внимательно выслушивать, а чѣмъ древнѣе объясненіе, тѣмъ вѣроятнѣе, что оно не придумано *post factum*. Если же нельзя добиться объясненія, если о немъ нѣтъ данныхъ, тогда во всякомъ случаѣ указаніе можетъ дать обстановка, потребности времени года, занятій, географическое положеніе и т. д.

Два обряда, приведенные мною въ „Весенней обрядовой пѣсни“, сообщены между прочимъ и по источникамъ, схожимъ съ разбираемыми теперь, и въ обоихъ случаяхъ, они даютъ объясненіе обряда. Таково извѣстнѣйшее „вынесеніе смерти“ — обрядъ широко распространенный въ центральной Европѣ: у чеховъ, нѣмцевъ и поляковъ. Его запретилъ Пражскій соборъ XIII в. И вотъ постановленіе собора говоритъ при этомъ, что люди совершаютъ это „*quod mors eis nocere non debeat*“¹⁾. Такое толкованіе ничего общаго не имѣетъ съ даннымъ Гриммомъ, строго миеологическимъ. Я заключилъ однако въ пользу народнаго мнѣнія, и этимъ стало многое ясно и просто. Тоже было установлено относительно древнихъ флоралій, совершаемыхъ, „*ut omnia bene deflorescerent*“²⁾, и относительно Адониса, о которомъ схолиастъ Теокритъ сообщаетъ, что онъ сѣмя и прибавляетъ: „такъ говорятъ о немъ люди“³⁾. Побольше довѣрія къ подобнымъ древнимъ извѣстіямъ и больше

¹⁾ Постановленіе Пражскаго Собора приведено впервые Зибртомъ: Вес. Обряд. Пѣсня I, стр. 286.

²⁾ Тамъ же, стр. 166.

³⁾ Тамъ же, стр. 345.

свѣта прольется на загадочную таинственность непонятнаго и далекаго намъ древняго религіознаго сознанія.

Подобное объясненіе находится въ „Словѣ о томъ, како первое погани суще кланялися идоломъ“. Отмѣчая вставки, одну изъ нихъ я оставилъ не оговоренной, потому что она какъ будто вовсе не касается русскаго язычества. Она однако отмѣчена и названа вставкой Е. Дѣло идетъ объ Египтянахъ. Нашъ книжникъ что-то вспомнилъ и вписываетъ, повидимому, ни къ селу, ни къ городу какое то объясненіе. Онъ сообщаетъ намъ, почему то, еще и объ огнепоклонствѣ и объясняетъ, зачѣмъ люди поклоняются огню. Приведу это мѣсто по всѣмъ тремъ рукописямъ, потому что всѣ онѣ разнятся между собою и путаются.

П: Огнь творитъ спорыню, сушитъ і зрѣеть; того ради оканнїи полуденъе чтуть і кланяются на полднѣ обратившеся.

КБ: А огнь творятъ, рекуще спорыню суша, егда зрѣетъ; того ради оканнїи чтоутъ полуденъе и кланяются на полднѣ обратившеся.

НС: А огнь богъ егда съхне жито, тогда спорыню творить; того ради оканнїи полуднѣе чтоуть и кланяются на полднїе обративше.

Не думаю, чтобы была малѣйшая возможность возстановить первоначальный текстъ этой вставки, что касается ея первой половины. Желаніе высказать ту же мысль лучше заставляло каждаго переписчика-компилятора перемѣнять текстъ по своему. Но мысль всѣхъ ихъ ясна. Только что было сказано: „Ниль плододавецъ і растительъ класовъ“, это мѣсто соответствуетъ тексту славянскаго перевода проповѣди Григорія Богослова; оно объясняетъ, почему люди кланяются Нилу. Наши истолкователи и вставили сюда огнепоклонство не спроста. Они, во-первыхъ говорятъ, что на полднѣ люди кланяются потому, что отъ солнца зрѣеть и сохнетъ хлѣбъ. Это мысль основная, что вполне ясно. Иначе и не могло быть; что „ростительъ класовъ“ какой-то Ниль было непонятно, а вліаніе солнца, напротивъ, знакомо и несомнѣнно. Не Нилу, а солнцу кланяется знакомый имъ земледѣлецъ.

Но истолкователи не довольствуются этимъ. Они заговорили о солнцѣ только, исходя изъ отождествленія солнца и огня. Солнце, отъ котораго зрѣть и сохнетъ хлѣбъ—тотъ же огонь. Это—во-вторыхъ. И вотъ отсюда начинается нѣкоторая запутанность, возникновеніе которой однако тоже не трудно понять, принявъ въ соображеніе, что вѣдь не одинъ небесный огонь сушитъ и заставляетъ зрѣть хлѣбъ, т.-е. „творитъ спорную“, а еще и другой—земной. Я разумѣю „огонь подь овиномъ“. Объ этомъ другомъ огнѣ и объ отождествленіи его съ небеснымъ не могли забыть переписчики-компиляторы, и отсюда неуклюжесть первой фразы во всѣхъ трехъ редакціяхъ. Яснѣе всего это видно изъ КБ, гдѣ сказано „огонь творять“, т.-е. разводить огонь люди.

Нужно ли настаивать на томъ, что свѣдѣніе, доставляемое вставкой Е, касается вовсе не египтянъ? Вѣдь вообще до всѣхъ упоминаемыхъ тутъ народовъ трудившимся надъ нашимъ памятникомъ, книжникамъ не было рѣшительно никакого дѣла. Если они говорятъ о нихъ, то лишь для уясненія язычества своихъ соотечественниковъ. Да и что могъ знать нашъ книжникъ о египтянахъ? Передъ нами ссылка на русское огнепоклонство и вмѣстѣ съ тѣмъ и объясненіе его. Священный огонь—либо тотъ, что подь овиномъ и сушитъ хлѣбъ, либо тотъ, что на небѣ и *mutatis mutandis* дѣлаетъ то же. Священный огонь подь овиномъ при этомъ куда таинственнѣе и щедрѣе. Овинный хлѣбъ содержитъ въ себѣ этотъ лишній вѣсъ, обнаруживаемый ввидѣ припека. Сыромолотный же хлѣбъ не только вѣситъ, что вѣситъ, но иногда даже усыхаетъ. А что огнепоклонство существовало, что огню подь овиномъ дѣйствительно молились, это мы узнаемъ вѣдь изъ цѣлага ряда свѣдѣтельствъ. Указанное пониманіе вставки Е не простое предположеніе. Довольно многочисленны упоминанія: „кто подь овиномъ молится или во ржи“, „огневи сворожицю молятся“, „иже молятся огневи подь овиномъ“, „и огневи молятся, зовуще его сварожичьмъ“, „корован молятъ виламъ и огневи подь овиномъ“—говорятъ о томъ же. Не получаемъ ли мы тогда объясненіе молитвы подь овиномъ? Всѣ эти мѣста при свѣтѣ вставки Е мнѣ кажутся ясными какъ день, прозрачными, даже какъ бы залитыми свѣтомъ. Довѣріе ко взглядамъ людей, видѣвшихъ язычество или во всякомъ случаѣ его недавніе, еще

совѣмъ живые, пережитки привесло плоды. Мы имѣемъ передъ собою сельскохозяйственный культъ, въ которомъ соединяется огнепоклонство съ почитаніемъ солнца. То и другое сопряжено; то и другое тѣсно связано и коренится въ нуждахъ хозяйства либо, какъ принято теперь говорить, въ потребностяхъ производства.

Но спрашивается, что же тогда такое сварожичъ, этотъ загадочный богъ подъ овиномъ? Среди боговъ Владимира онъ не упоминается, но онъ извѣстенъ и Бруно, брату имп. Генриха II и Титмару Мерзебургскому? ¹⁾ На свѣтовой кругъ сознанія вышелъ до сихъ поръ лишь культъ огня. Попрошу еще разъ довѣрія къ знаніямъ нашихъ компиляторовъ. Гдѣ сказано, что сварожичъ—богъ? Я все время пишу маленькой буквой это слово, потому, что мнѣ совершенно ясно изъ нашихъ текстовъ, что сварожичъ, это и есть священный огонь. О немъ такъ и говорятъ: молятся огню-сварожичу, и молятся ему подъ овиномъ, гдѣ, дѣйствительно, весьма важный для хозяйства огонь, и тутъ все ясно и ничего нѣтъ загадочнаго. Никакихъ не было основаній, чтобы имя это было упомянуто среди боговъ пантеона Владимира, и сварожичъ не названъ.

Итакъ, наши памятники, если отнестись къ нимъ, какъ къ особой самостоятельной группѣ источниковъ по славянскимъ религіознымъ древностямъ, даютъ намъ не только самые факты вѣры, обряда, культа и такъ далѣе; въ нихъ заключается большее: изъ нихъ можно почерпнуть и интерпретацію, объясненіе вѣры и религіозныхъ дѣйствъ и дѣйствій. Они могутъ быть приняты точкой отправленія для дальнѣйшихъ сопоставленій и сближеній. Мы можемъ теперь понять смыслъ русскаго, толковаго извода хроники Малалы, который ак. Ягичъ считалъ основнымъ источникомъ для сварожича ²⁾. Если сварожичъ-огонь, то отчего не пазвать царь-кузнеца, при которомъ съ неба упали влещи, и люди впервые стали ковать желѣзо, Соварогомъ? Весьма даже правдоподобно, что имя Соварогъ оттого и было выдуманно, что всѣ твердо знали сварожича-огонь и богъ-царь Сварожичъ звучало бы странно.

¹⁾ Jagié Mythol. Skizzen. *AfslPh* IV, ss. 412 и 424.

²⁾ *Ibid.* s. 422; Ипатьевская Лѣтопись подъ 1114 годомъ, см. Полное Собраніе Лѣтописей, т. II, Сиб., 1908, стр. 278.

Не буду касаться пока лишь вопроса о томъ, почему именно Сварогъ вообще оказался царемъ. Объ этомъ еще рѣчь впереди: это приложеніе уже не разобранныхъ трехъ взглядовъ на язычество, а третьяго — эвгемеризма. Замѣчу только, что предложенное тутъ объясненіе сварожича, какъ священнаго огня почитаемаго славянами-хлѣбопашцами дѣлаетъ еще болѣе правдоподобной этимологию этого слова, какъ ее установилъ ак. Ягичъ ¹⁾. Корень: варить не удивительно пайти въ названіи священнаго огня. Что касается до сближенія Сварога и Дажьбога, толкуемаго въ качествѣ Гелиоса-солнца, то оно тоже получаетъ подтвержденіе. Связь огня и солнца для насъ теперь ясна. Если дѣйствительно Дажьбогъ — богъ солнечный, то по наивному представленію о солнцѣ, какъ небесномъ огнѣ, представленію, исходящему изъ того обстоятельства, что и огонь подъ овиномъ и огонь на небѣ доставляютъ одну и ту же выгоду человѣку, отчего не назвать его сыномъ Сварога? Намъ остается признать только естественнымъ и названіе Сварога установителемъ правильнаго брака: очагъ, а отсюда и огонь подъ овиномъ и свадьба въ первобытномъ быту находятся въ близкой связи.

Совершенно также, къ заботамъ о ежедневномъ благѣ, къ хозяйству и къ интересамъ производства отошлютъ насъ наши памятники, и сообщая о другомъ древнемъ культѣ, культѣ рѣкъ, озеръ, источниковъ и колодцевъ.

О водяныхъ культахъ упоминается еще чаще, чѣмъ о почитаніи огня-сварожича. При этомъ они представлены въ двухъ различныхъ формахъ. Одна изъ нихъ неопредѣленная: „къ кладязѣмъ приходяще молятся“, „идолъслуженіе кладезнаа и рѣчнаа“, „жруть бѣсомъ и болотомъ и кладяземъ“; говорится также просто о моленіи „у воды“. Эта форма названа и въ Лѣтописной Рѣчи философа Владимиру, и въ рассказѣ о древнихъ Полянахъ: „вѣроваша кладеземъ и рѣкамъ“, „жруще озеромъ, кладеземъ“. Жертва при этомъ не только выставлялась или откладывалась, какъ жертва навьямъ и роженицамъ, се должна была поглотить боготворимая стихія. „Въ воду мечють“, говорить „Слово Іоанна Злотоуста о томъ, како погании кланялися идоломъ“. То же Слово обозначаетъ

¹⁾ Ibid. s. 426.

и то, изъ чего состояла жертва; оказывается, что курицы „нѣми въ водахъ потопляеми соуть“. Это извѣстiе какъ бы подтверждаетъ сообщенiе Льва Дьякона, что воины Святослава погружали въ Дунай пѣтуховъ¹⁾. Другая форма, упоминаемая нашими памятниками нѣсколько сложнѣе; говорится не о культѣ водъ непосредственно, а объ какомъ-то олицетворенiи силы воды ввидѣ особыхъ существъ: либо прямо олицетворяется рѣка, либо обоготворяются особые женскiе водяные духи, заставляющiе вспоминать о знакомыхъ намъ по сказкамъ русалкахъ. Славянская вставка въ переводѣ „Бесѣды Григорiя Богослова о бѣдствiи града“ называетъ среди другихъ нечестiй еще и такое: „овъ рѣку богыню нарицаеть“. Вставка въ толковаго „Слова о томъ како первое погани кланялися идоломъ“ приписываетъ нашимъ предкамъ вѣру въ „берегынь“, а компиляторъ Слова, носящаго то же заглавiе, но обозначеннаго именемъ Иоанна Злотоуста, сопоставляетъ эту вѣру съ культомъ у воды: „и рѣкамъ и источникамъ и берегынямъ“.

Берегыни понимаются обыкновенно какъ далекiя предки дѣвъ-русалокъ нашей сказочной словесности, ввучившихъ столько поэтическихъ образовъ²⁾. Тихiя воды при лунномъ свѣтѣ и блѣдныя обнаженныя женщины, выходящiя на берегъ играть въ свои сказочныя игры, заманивающiя въ свой таинственный хороводъ молодыхъ витязей, сливались въ фантази поэтовъ съ образомъ красавицы утопленницы, заставляли грезить о несчастной любви и т. п. Народныя повѣрья опредѣляютъ этихъ русалокъ, какъ души умершихъ не крещеными дѣтей. А. Н. Веселовскiй, можетъ быть, и замороженный этими привычными намъ всѣмъ съ дѣтства представленiями, причислилъ бергынь-русалокъ къ почитаемымъ предкамъ³⁾; такъ понялъ онъ современный обрядъ изгнанiя русалокъ.

¹⁾ Указано проф. Владимировымъ. Пои. *Нам.* III, стр. 203.

²⁾ См. въ Толк. Слов. великорусск. языка Дала 36-е изд. Сиб. 1903, I стр. 202: берегыня, берегуша=русалка.

³⁾ Гетеризмъ и обратимство въ кузальной обрядности. *Ж. М. Н. Пр.* 1894, № 2, стр. 333—315 и равнше Разысканiя въ обл. дух. стиха ст. II, стр. 99—100. (Въ *Сборн. отдѣл. русск. яз. и слов.* т. XXI, 1881, прил. № 2): „русалки=манес“; ср. въ моей Весенней пѣснѣ, т. I, стр. 114, 280 и 303; тутъ о связи русалокъ и русалий.

Переписчикъ-компиляторъ одного изъ поученій противъ язычества понималъ смыслъ водяного культа гораздо болѣе утилитарно. Вставка въ упомянутую только что „Бесѣду Григорія Богослова о бѣдствіи града“ объясняетъ потребность молиться у источниковъ или у воды чрезвычайно ясно и просто. „Овъ трѣбоу сътвори на студеньци, дѣжда иски отъ него“¹⁾—читаемъ мы здѣсь. Земная вода, значить, соединялась въ представленіи нашего предка-язычника съ водой небесной. Умиловывая земную воду, можно было надѣяться, что явится небесная влага. Тутъ полное соотвѣтствіе съ тѣмъ, что мы уже знаемъ объ общности земного и небеснаго огня. Почитаніе воды и источниковъ должно было спасти отъ засухи; къ нему прибѣгаль земледѣлецъ, когда хотѣлъ, чтобы оросились его всходы. Оттого компиляторъ „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“ высмѣиваетъ и одновременно бичуетъ тѣхъ „невѣгласей“, которые не понимая, что всякое бѣдствіе казнъ Божія, увѣщываютъ друга, предвидя недородъ: „пожрьѣмъ студеньцемъ и рѣкомъ... да оулоучимъ прошения наша“²⁾. Что передъ нами не домыслы книжниковъ-переписчиковъ и компилировъ, а взглядъ распространенный и черпающій прямо изъ жизни, подтверждается одной подробностью въ проложномъ житіи Михаила Клопскаго. „И по семъ,—говорится тутъ,—бывшу бездождію въ великомъ Новѣградѣ и во окрестныхъ мѣстѣхъ три лѣта, не токмо же источникомъ, но и рѣкамъ изсякнути отъ бездождія. И абіе помолися святыи—и потрясея мѣсто и совде источниязъ воды неисчерпаема даже и до днесъ. И вси приходящии людіе приимаху отъ него воду на потребу себѣ“³⁾. Въ XVI в. въ Новгородѣ было, слѣдовательно, распространено сказаніе о возникновеніи одного источника при монастырѣ во время засухи. Этого нельзя, конечно, понимать въ томъ смыслѣ, что Михаилъ Клопскій спасъ людей отъ мучавшей ихъ жажды. Мы не въ жгучихъ пустыняхъ далекаго юга. Проложное житіе очевидно что то не договариваетъ или переиначиваетъ подъ влияніемъ образовъ далекихъ и чуждыхъ. То, что оно переиначило или

¹⁾ Будил., XIII, Сл. Гр. В., стр. 243, л. 322а.

²⁾ У Лейб. Св. Лѣт., стр. 143, прим. 8-е.

³⁾ Пон. Пам., IV, стр. 18.

недосказало, въ свою очередь—объясняютъ приведенные мѣста нашихъ памятниковъ: Михаилъ Клопскій совершилъ заклинаніе влаги у источника, т.-е. именно „пожралъ студеницу“, до XVI в. оставшагося священнымъ.

Мы узнали теперь чисто практическое, сельско-хозяйственное происхожденіе двухъ культовъ: культа огня-сварожича и культа рѣкъ и источниковъ.

Современный фольклоръ не даетъ намъ тутъ никакихъ параллелей. Ихъ нѣтъ въ фольклорѣ ни славянскомъ, ни западномъ. О культѣ огня мы даже вовсе ничего не узнаемъ изъ этой литературы. Заботы о томъ, чтобы оросились во время всходы, напротивъ, отмѣчаются часто. Сюда относится множество схожихъ по своей сути обрядовъ. Но всѣ они—заклинанія, а не моленія, не принесеніе жертвъ. Что же касается до водяныхъ духовъ, то они по даннымъ фольклора мыслятся совершенно въ другой связи, иначе и безъ всякаго отношенія къ хозяйственнымъ потребностямъ. Надо ли видѣть тутъ вѣсское возраженіе противъ добытыхъ нами извѣстій? Мнѣ кажется—ни въ коемъ случаѣ. Свидѣтельства книжниковъ XI или XII в. должны быть сохранены и взвѣшены на вѣсъ золота. За нихъ стоитъ не только ихъ древность и ихъ близость къ определенной эпохѣ и определенному быту. Мнѣ кажется, что все настоящее изслѣдованіе говоритъ за ихъ достовѣрность. Именно для этого было важно установить время и среду возникновенія нашихъ памятниковъ. Передъ нами не случайныя записи, вовсе не домыслы, вовсе не игра воображенія. Дѣловое значеніе нашихъ памятниковъ достаточно освѣщено. Проповѣднику было важно и нужно знать преслѣдуемья обрядомъ цѣли.

Наши поученія, къ сожалѣнію, не даютъ намъ никакого объясненія для культа упоминаемаго обыкновенно вмѣстѣ съ культомъ воды. Я разумѣю культи деревьевъ или, какъ выражаются наши книжники, молитва „въ рощеніи“ или „въ дрова“. Объ этомъ и вообще упоминается довольно рѣдко.

Однако культи деревьевъ упорно сохранились и имѣютъ самое широкое распространеніе въ обрядовомъ обиходѣ, очень часто даже въ соединеніи съ тѣмъ заклинаніемъ дождя, которое, какъ мы только что видѣли, составляетъ основное назначеніе культа воды; оттого не упомянуть о культѣ деревьевъ

въ данной связи было бы странно. Въ моей книгѣ о „Весеннихъ пѣсняхъ“ я старался на основаніи совершенно другого матеріала показать, что культъ деревьевъ имѣеть въ основѣ хозяйственное значеніе ¹⁾. Настоящая работа уже прибавила къ собраннымъ тогда свидѣтельствамъ фольклора эту краткую замѣтку изъ Паисьевскаго сборника: „Благоуханія вои, ім же въ лѣсе или в поли вѣнчеваются человекѣи і по оудесом тычются“ ²⁾. Присоединимъ къ этому исповѣдальные вопросы, нарочито названные „вопрос поселяном“ изъ Требника XVII в.: „въ великіи четверток не ходилъ ли еси по что в лѣс“ и далѣе: „К рожеству праздника Іоана Предтечи, безчянія какова и плясанія не творилъ ли еси. В лѣс по траву и по кореніе не ходилъ ли еси“ ³⁾. Сопоставленіе этихъ отрывковъ несомнѣнно позволяетъ возвести наши современные весенніе и купальскіе обряды вглубь къ XIV в., при чемъ они представляются уже тогда заклинаніями. На это указываетъ сообщеніе о нихъ въ Паисьевскомъ сборникѣ въ одной связи съ гадалыми книгами. Если же такъ мало измѣнились обряды древопоклонства, обряды заклинанія цвѣта, неужели этого недостаточно, чтобы признать, что „моленія“ у воды или огня того же времени въ основѣ своей не такъ-то были далеки отъ современной обрядности заклинанія влаги и тепла.

Культы огня подъ овиномъ, у воды и священныхъ деревьевъ составляютъ самыя главныя черты народной вѣры нашихъ предковъ. Эта вѣра у племень, жившихъ преимущественно хлѣбопашествомъ была сельскохозяйственной. Такова во всякомъ случаѣ была ея основа; на ней должно было наслоиться все остальное. Въ зависимости отъ нея только и могли развиваться прочія вѣрованія и обряды, болѣе сложные культы и поэтическія воззрѣнія, мнѣческаго характера.

Признавъ кореннымъ и изначальнымъ язычествомъ славянскихъ племень, объединившихся подъ общимъ руководствомъ Руси, сельскохозяйственной вѣрой, обеспечивавшей успѣшную борьбу съ природой, мы этимъ самымъ ста-

¹⁾ См. т. I, стр. 143—168.

²⁾ Срезн. Свѣд. и зам. LVI, стр. 301.

³⁾ Алм. Т. И., III отд. IV № 17.

новимся на точку зрѣнія, высказанную Древнѣйшимъ Сводомъ нашей Лѣтописи въ Рѣчи Философа и отразившуюся на этомъ опредѣленіи религіознаго сознанія Полянъ: „бяху же погани, жьруще озерамъ и клодеземъ и роценнемъ, якоже прочии погане“¹⁾. Что подумать объ этомъ совпаденіи? Порядокъ размысленій автора Древнѣйшаго Свода разумѣется, былъ совершенно другой, чѣмъ тотъ, который заставилъ насъ придти къ подобному выводу. Но можетъ быть и здѣсь надо видѣть результатъ какого-то званія дѣйствительнаго положенія вещей у нашего древняго книжника, и намъ остается лишь опереться на него? И этого не думаю, хотя и не могу объяснить, откуда зашла ему подобная мысль. Предположить, что въ серединѣ XI в. существовала какая либо традиція, сохранившая память о такомъ времени, когда еще ничего не наслоилось на эти первоначальныя вѣрованія славянскихъ племенъ было бы слишкомъ смѣло. Однако замѣчаніе Рѣчи философа тоже необходимо отмѣтить. Если она не имѣетъ и не можетъ имѣть хронологическаго значенія, она имѣетъ другое. Характеризуя два основныхъ взгляда на язычество нашихъ древнихъ книжниковъ, я не имѣлъ тогда возможности показать, что они сами отъ себя внесли въ эти теоріи. Значить ли это, что наши проповѣди только повторяютъ? Чѣмъ больше я вчитывался въ эту литературу, тѣмъ болѣе ясно становилось, насколько опасно умалить знанія и усиливать впечатлѣніе неразумности ея авторовъ. Теперь, что намъ нужно окончательно осмыслить, что думали и какимъ соотвѣтственно этому представляли себѣ наши книжники славяно-русское язычество, и надо составить себѣ о нихъ окончательное мнѣніе.

Теорія отпаденія отъ Творца и обоготворенія твари, какъ сущность язычества, разъясняется современными богословами²⁾ при свѣтѣ міеологическаго пониманія древнихъ вѣрованій. Сообразно этому языческое міропониманіе представляется отклоненіемъ отъ истины въ сторону „поэтическаго воззрѣнія на природу“. Наши древніе книжники такъ не

¹⁾ Шахм. Раз. стр. 539, прим. 4-е.

²⁾ Проф. Алекс. Введенскій. Религ. сознаніе язычества, стр. 219 и слѣд.

думали. Значитъ ли это, что они не имѣли никакого понятія о мифологіи? Вотъ это-то представленіе о нихъ мнѣ и хотѣлось бы, если не уничтожить, то поколебать. „Слово о томъ како пагани кланялися идоламъ“ даетъ намъ въ этомъ отношеніи чрезвычайно полезную филологическую справку. Слово мифъ переводилось словомъ: кощуны. Григорій Богословъ называлъ священное посвященіе (τελετή) и мистеріи грековъ язычниковъ: ἀνάπλασμα κανοδαίμονος, χρόνος βοηζοόμενου καὶ μύθος κλεπτόμενου¹⁾. Древній славянскій переводчикъ пишетъ: „потворъ зло бѣсовъ лѣтомъ помогаемъ и коштуною крадомо“²⁾. Русскій компиляторъ, передавая это мѣсто, повидимому, сохранилъ слова „кощуюною крадомо“ и только въ послѣдующихъ редакціяхъ оно превратилось въ нѣчто совершенно другое: „кощуюномъ злымъ кладомъ жертвы“³⁾. Что слово кощуны было, дѣйствительно, извѣстно именно въ этомъ смыслѣ т.-е. какъ соотвѣтствіе мифу, видно изъ этого часто встрѣчающагося выраженія „кощуны еллинскіе“. Они употребляются параллельно „баснямъ жидовскимъ“, что обозначаетъ апокрифы. Очевидно, стало быть, „кощуны еллинскіе“ не можетъ имѣть другого значенія какъ древне-греческіе мифы, а отсюда надо заключить, что книжники знали, что такое мифъ. Если въ нашихъ проповѣдяхъ мы однако не находили никакого слѣда подобныхъ кощунствъ уже не эллинскихъ, а своихъ мѣстныхъ, какъ никакого слѣда не находимъ мы и вообще теоріи мифа, какъ происхожденія древняго язычества, то не объясняется ли это изъ особенностей самого того язычества, какое имѣли передъ глазами наши книжники? Они не видѣли въ немъ никакихъ элементовъ мифа. То, что, напротивъ, бросалось въ глаза было нѣчто совершенно иное, и сообразно этому и понимали проповѣдники противъ язычества теорію обоготворенія твари. Особенно характерными представляются мнѣ эти насмѣшки „Слова о ведрѣ и казняхъ божіихъ“... „пожьемъ стоденьцамъ и рѣкамъ... да оулучимъ прошенія наша“. Всего болѣе поражало „новыхъ

¹⁾ См. отрывки по. *Тихонр. Лит.* т. IV, отд. III, стр. 102 и Migne. *Patrol. series graeca* I. Gregorius Nasianzeus II, 337.

²⁾ Будил. XIII сл. Гр. В. ст. 2 л. 20.

³⁾ Ссылка въ текстъ въ томъ видѣ какъ онъ возстановленъ мною.

людей“ это упорство, съ какимъ населеніе въ моментъ высшей нужды обращается не къ Творцу, а именно къ твари, надѣется добиться блага отъ того или иного общенія съ нею. Это вовсе не значить—какъ немедленно заключилъ бы отсюда миеологъ прежней школы—что боги древнихъ славянъ были олицетвореніями природы. Боги тутъ не при чемъ; тутъ именно выступаетъ такъ ясно міропониманіе огненпоклонниковъ, древопоклонниковъ, обоготворяющихъ водяные источники. Прежде всего сказывается особенно ненавистный всякому христіанину множественный принципъ вмѣсто „принципа Единства“. Оттого и надо, какъ этого требуетъ Уставъ Бѣлицескій безъ устали настаивать на томъ, что все видимое и невидимое Богомъ сотворено. Оттого, какъ это дѣлаетъ „Слово о постахъ“, надо, не забывая никакой подробности, все перечислить въ природѣ, не забыть ни одной стихіи нужной человѣку и видѣрять мысль, что все это въ „уставѣ своемъ стоитъ“ и все это повинуется Богу. Отсюда и эта идиллія природы, призывъ залюбоваться ею, смотрѣть на нее съ довѣріемъ и увидѣть красоту ея, что и она благочеслива, а не зла, и она повинуется Творцу и работаетъ на пользу человѣку, и когда случилось бѣдствіе, тутъ сказала только воля Творца, и только отъ Него ждать помощи, а приносить жертвы у колодцевъ, въ лѣсахъ, на горахъ, подъ овиномъ, заклинать и шаманить, все это безуміе—и бѣсовскій „потворъ“. Всѣмъ этимъ можетъ завлекать только бѣсъ злой и коварный, губящій человѣка.

Итакъ, само пониманіе теоріи происхожденія отъ Творца и боготвореніе твари у нашихъ древнихъ книжниковъ покоилось на томъ, какъ они осмысливали язычество своихъ предковъ—они увидѣли въ основѣ его сельско-хозяйственную религію, обращающуюся непосредственно къ стихіямъ т.е. къ самой природѣ, какъ таковой. Когда лѣтописецъ говоритъ о полянахъ, что они поклонялись упырямъ и берегинямъ, какъ и прочіе язычники, онъ сообщаетъ то, что кажется ему сущностью язычества. Этимъ объясняется и хронологическая справка Рѣчи философа. Логически первоначальное, т.е. именно основное, представляется болѣе древнимъ, болѣе начальнымъ. И вотъ Рѣчь философа и скажетъ, что идолопоклонство явилось позднѣе, какъ особый ващній потворъ

бѣсамъ. Поддержать это мнѣніе и эвгомерическая теорія, широко распространенная у отцовъ церкви и, какъ мы увидимъ, встрѣчающаяся и въ нашей древней письменности.

Мы проникли, такимъ образомъ, въ самыя глубины изначальной народной вѣры славянскихъ племенъ XI в., ставшихъ впоследствии русскими.

Наши поученія говорятъ объ этой сельско-хозяйственной вѣрѣ однако лишь мало и почти вскользь. Извѣстія о всемъ, относящемся до этой народной вѣры, встрѣчаются въ позднихъ вставкахъ совершенно такъ же, какъ и все сообщаемое о богахъ Владимира. Эта народная вѣра почти вовсе не развила также, повидимому, формъ двоевѣрія. Правда, двоевѣріемъ, исходящимъ изъ водяныхъ культовъ можно назвать возжиганіе свѣчей у источниковъ, упоминаемое „Словомъ Іоанна Златоуста о томъ, како поганіи кланялися идоломъ“. Но это единственный примѣръ. Оттого, когда мы вдумаемся въ эту новую особенность извѣстій о народной вѣрѣ восточныхъ славянъ, передъ нами обнаружится еще одно наслоеніе на ихъ религіозномъ сознаниіи.

Наши поученія обращаются только къ „новымъ людямъ“, только къ христіанамъ. Это было достаточно разъяснено. Особенно характерно указываетъ, повидимому, на это одинъ исповѣдальный вопросъ, вписанный въ пергаментный списокъ Слово Григорія Богослова XIV в. На него обратилъ вниманіе еще Тихонравовъ ¹⁾, а С. Смирновъ воспользовался имъ для статьи о „бабахъ богомерзскихъ“ ²⁾. Тутъ, приведя запретъ св. Василія принимать „требокладеніе идольское“, составитель заявляетъ: „Не поганымъ глаголетъ, но крестьяномъ. Мнози бо отъ хрестьянъ трапезы ставятъ идоломъ и наполняютъ черпала бѣсомъ“. При этомъ такіе христіане, не въ далекихъ дебряхъ, а среди зажиточныхъ людей тутъ же въ центрахъ, гдѣ есть священники: „то же творять не токмо худіи людие, нъ и богатыхъ мужии жены“. Но мало этого. Сама та паства, для которой составлены эти поученія, считаетъ себя христіанами и гордится этимъ. Эта паства—Русь, уже противопоставляющая себя поганымъ, и всѣ свои надежды возла-

¹⁾ Тих. *Лит.* IV ор. III, стр. 86.

²⁾ Сборн. статей, посвященныхъ Ключевскому, стр. 224 и прим.

гающая на свое христіанство. Такъ, характерно въ этомъ отношеніи это обращеніе „Слова о постахъ“: „оже велятъ намъ покаяться прежнихъ своихъ грѣхъ и злыхъ дѣлъ отступити, къ Богу прибѣгнути, а дьяволѣ волю себе отвреши, а мы глаголемъ: мы есмь крестьяне, дѣлъ дьяволъ не творимъ“¹⁾. Паства, такимъ образомъ, вполне увѣрена, что крестясь, она уже стала тѣми „новыми людьми“, людьми избранными, коихъ ждетъ благодать. Если, какъ выражается одно изъ Словъ Іоанна Златоустаго „мнози убо токмо слытиемъ христіане, а по житію еллини“²⁾, то это вовсе не потому, что они этого хотятъ или упорствуютъ въ своемъ языческомъ нечестіи. Гордо заявляя: „мы есмь крестьяне, дѣлъ дьяволъ не творимъ“, новые люди этимъ свидѣтельствуютъ свою полную преданность новой вѣрѣ. Только тогда, когда отъ стараго не отстать, когда это особенно трудно, не исполняютъ они требованій своихъ духовныхъ наставниковъ и говорятъ: „се вельми тяжко не можемъ сего понести“³⁾. Такъ, когда отъ нихъ хотить, чтобы они совсѣмъ бросили всякія игры, пляски, забавы, бесѣды, они вступаютъ даже въ споръ, и вотъ другое Слово Іоанна Златоуста принуждено воскликнуть: „что неразумніи глаголете: кую пакость гусли і игры и плясання творятъ?“⁴⁾. Не ясно ли отсюда, что возникающее двоевѣріе вовсе не должно быть названо этимъ выраженіемъ „възвращеніе вспять“: ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ὀπίσω? ⁵⁾. Такимъ могло представиться положеніе вещей проповѣднику; бичуя двоевѣрцевъ, онъ имѣетъ всѣ основанія обвинить ихъ въ возвращеніи обратно въ язычество; но дѣлаетъ онъ это, чтобы устыдить, заставить понять, что если такъ, то тогда о христіанствѣ не можетъ быть рѣчи; онъ какъ бы бичуетъ: вы опять язычники! По существу же дѣла передъ нами явленіе гораздо болѣе сложное.

Правда, самыя проявленія двоевѣрія очень часто—простое соблюденіе языческихъ обычаевъ, и тогда между тѣмъ и другимъ вполне можетъ быть поставленъ знакъ равенства. Рожничныя трапезы остались такими же въ христіанскую

¹⁾ Пон. Пам. III, стр. 62.

²⁾ Тамъ же, стр. 104.

³⁾ Тамъ же, стр. 62.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 108.

⁵⁾ Срезневскій, Свѣд. и зам. I, I—V, стр. 30—31.

пору, какими они были въ языческую. Но мы видѣли, что эти трапезы осложнились. За ними стали читать тропарь Богородицы. И вотъ тутъ уже не простое возвращеніе вспять, а нѣчто совершенно иное, какое то соглашеніе стараго съ новымъ, какой то переносъ древнихъ повѣрій въ новыя формы, т.-е. извѣстнаго рода религиозное творчество. Наши поученія дали намъ возможность представить себѣ довольно ясно процессъ возникновенія двоевѣрія или, иначе говоря, процессъ спая древнихъ вѣрованій съ новыми. Мы можемъ отдать себѣ теперь отчетъ, и почему, и въ какой средѣ, и по чьему почину создаются тѣ особыя религиозныя формы, которыя какъ бы принадлежатъ одновременно двумъ религіямъ. Мало этого. Еще немного усилій, и намъ удастся понять и то, какія явленія этого рода оказываются переходными, характерными для переходныхъ эпохъ и неприемлимыми для новой религіи, и какія остаются въ ней, не безпокая тѣхъ вѣрующихъ, кому дорога чистота вѣры.

Въ самомъ дѣлѣ. Изучая самыя первыя вставки въ наши тексты, мы видѣли, какъ возникла эта сопряженность „чистыхъ молитвъ“ и языческой трапезы Роду и рожаницамъ. Починъ принадлежалъ священству, стоящему наиболѣе близко къ населенію. *Causa efficiens* заключалось въ извѣстной потребности населенія и въ извѣстныхъ устояхъ быта, въ который вошли представители новой религіи. Мы можемъ сказать, что двоевѣріе возникаетъ изъ потребностей древней вѣры, но форму удовлетворенія имъ даетъ представитель новой. На первый взглядъ можетъ показаться, что и форма осталась прежняя: тѣ же трапезы сначала, отставляемыя какъ бы на показъ, а потомъ съѣдаемыя въ особомъ молитвенномъ настроеніи. Однако, допустимъ на минуту, что данное двоевѣріе получило возможность укорениться. Что бы сохранилось тогда? Трапеза осталась бы, и мы можемъ сказать, что такъ и случилось, поскольку праздничный столъ крѣпокъ быту и до нашихъ дней. Но вѣдь забытыми оказались бы сами Родъ и рожаницы, забытъ былъ бы и жертвенный характеръ трапезы. Родъ и рожаницу, какъ извѣстныя религиозныя представленія, несомнѣнно вытѣснилъ бы образъ Пресвятой Богородицы, молитва оттѣснила бы жертву, самое приношеніе получило бы другое значеніе, какъ это и случилось съ вану-

номъ и кутьей. Не ясно ли, что сохранилась бы именно только одна потребность пира и приношенія, но и то, и другое получило бы новую форму? Это сохраненіе потребности особенно ясно, пока вполне отчетливо намянется самая цѣль, преслѣдуемая извѣстнымъ религіознымъ актомъ. Эта цѣль прежде всего практическая, жизненная. Оттого она такъ тѣсно связана съ бытомъ. Если бы продолжились трапезы Роду и рожаницамъ въ своей двоевѣрческой формѣ, именно самое назначеніе ихъ пережило бы воспріятіе новой вѣры. Оттого языческимъ было бы именно это назначеніе и такимъ оно осталось бы до конца, а представленія, понятія, ритуалы, пріуроченія къ опредѣленнымъ моментамъ праздничнаго года, все это стало бы христіанскимъ. А въ концѣ концовъ христіанскимъ стало бы и самое объясненіе, разумѣется, *post factum*.

Причина, почему именно такъ надо смотрѣть на двоевѣріе, коренится въ томъ, что двоевѣрецъ хочетъ быть христіаниномъ. Въ душѣ двоевѣрца происходитъ извѣстная борьба за опредѣленные цѣнности. Одни изъ нихъ исконныя, жизненные, другія вновь пріобрѣтенныя. Со всѣмъ тѣмъ, что изъ прежнихъ цѣнностей обезцѣнено, онъ немедленно и легко разстанется. Такъ дружинно-княжескій культъ Перуна потерялъ цѣнность для всей дружинной Руси, когда государственной вѣрой стало христіанство, и тутъ не могло быть столкновенія цѣнностей, не могло быть и двоевѣрія. Но онъ не могъ отстать отъ извѣстнаго рода другихъ цѣнностей, и отсюда попытка компромисса, приспособленія, т.-е. почва для возникновенія двоевѣрія. Какія же это были цѣнности? Вотъ поскольку они опредѣляются потребностями самыхъ первыхъ „новыхъ людей“, того состава населенія, какое стало распространять христіанство, намъ и станетъ понятно, что двоевѣрія въ тѣсномъ смыслѣ на почвѣ древней народной сельско-хозяйственной вѣры долгіе вѣка не могло возникнуть, а если оно всетаки явилось, то почва для него — какая-то другая вѣра, уже въ значительной степени обособившаяся отъ народной. Такъ открывается еще одно наслоеніе.

Русь, конечно, жила натуральнымъ хозяйствомъ; но интересы горожанина, данщика, торговаго человѣка, это — уже интересы извѣстныхъ предпріятій военно-коммерческаго и по-

литического характера, которыя въ значительной степени заставляют отступать на задній планъ непосредственные сельско-хозяйственные интересы. Личность вышла изъ состава поглащавшей ее сельско-хозяйственной общины. Личная удача, личная судьба, успѣхъ личныхъ предприятий, предсказанія личного характера, удобства и радости жизни, та праздничность, среди которой протекаетъ время богатаго и знатнаго горожанина, дружинные пиры и пиры домашніе, значеніе клятвы и договора, ячейки контракта—все это стоитъ впереди, все это представляетъ основныя цѣнности. Стоящій близко къ этому быту богатой и знатной Руси, часто самъ вышедшій изъ нея и живущій всецѣло ея интересами священникъ отвѣчаетъ потребностямъ сохранить эти цѣнности и находитъ способы въ формахъ новой вѣры, либо въ видоизмѣненіи старыхъ формъ, на новый ладъ, часто въ измѣненіи до неузнаваемости. Тому же самому отвѣчаетъ и новое званіе, пришедшее вмѣстѣ съ христіанствомъ, но съ самаго начала преслѣдуемое, это званіе халдейской астрономіи и алхиміи, чародѣйства и чернокнижія. Центральное управленіе церкви должно искоренять рожаничныя трапезы, осложненныя тропаремъ Богородицы, преслѣдовать за медо-питіемъ излишество и игры бѣсовскія, преслѣдовать заплочки и причитанія, приставшія къ христіанскому погребенію, требовать, чтобы свадьбы справлялись не по старому, чтобы было оставлено умыканіе, а за свадебнымъ пиромъ перестали соблюдать прежніе обряды и пѣть прежнія пѣсни, плясать и играть игры бѣсовскія. Запрещала церковь еще хожденіе на роту и ротиться въ церквяхъ. То же центральное управленіе должно слѣдить за книгами, въ которыя проникають „кошунны елинскіе и басни жидовскія“, запрещать „учиться астрономіи“, изучать Колядникъ, Громникъ, Зелейникъ и т. п.

Я, разумѣется, не хочу вовсе сказать, чтобы культъ предковъ, свадебный пиръ, древнія формы погребенія и т. д. тоже не принадлежали къ той же исконной сельско-хозяйственной вѣрѣ славянъ. Конечно—да. Ей присуще и волхвованіе. Мы имѣемъ передъ собой не нѣсколько религій, а одно и то же язычество. Если Русь создаетъ особое двоевѣріе, олицетворяя воскресеніе и изображая его въ видѣ идола, то очевидно потому, что потребность имѣть передъ собой божка и потреб-

ность религиозное представлѣніе осмысливать и зрительно, и осязательно, чтить именно въ этомъ видѣ была широко распространена и среди Руси, ставшей распространительницей христіанства. То, что мы получаемъ изъ сопоставленія съ одной стороны религиозныхъ чертъ, на первыхъ же порахъ давнихъ двоевѣріе, а съ другой иныхъ, въ этомъ двоевѣрїи не сказавшихся, дастъ возможность усмотрѣть лишь новое наслоеніе, при чемъ на этотъ разъ правильнѣе было бы сказать разслоеніе, такъ какъ пришло оно не откуда то извнѣ, а возникло вмѣстѣ съ новыми данными быта. Основы вѣры, поскольку эти основы сельско-хозяйственныя, стали менѣе важны для Руси, чѣмъ они были для славянскихъ предковъ возвысившихся до нея знатныхъ родовъ, теперь вошедшихъ въ ея составъ. Мнѣ представляется, что до принятія христіанства можетъ быть въ самыя послѣдніе вѣка передъ этимъ событіемъ исконное язычество нашихъ предковъ должно было выдѣлять изъ себя городскую вѣру, городскіе культы и вотъ эта-та часть древняго язычества и должна была лечь въ основу неизбежно возникшаго съ припятіемъ христіанства двоевѣрїя.

Сельскохозяйственныя черты въ своемъ изначальномъ видѣ въ городѣ, переставшемъ служить только крѣпосцой, должны были посторониться или заглухнуть, а развиваться здѣсь должны были черты другія. Поскольку личность становится независима, поскольку личная предпрїимчивость, знатность рода, богатство и т. д. имѣютъ всѣ возможности и всѣ основанія возрстать, постольку особую живучесть должны проявить домашніе культы, отвѣчающіе потребностямъ личности и семьи. Оттого именно этотъ слой язычества, какъ въ его двоевѣрной формѣ, такъ и чисто языческой, думавшей, было, ужиться рядомъ съ христіанствомъ, и преслѣдуеть прежде всего литература поученій. Эта-то домашняя вѣра стоитъ главной помѣхой и главной причиной отклоненій отъ чистоты вѣры. Тутъ полная ея противоположность, такая же, какъ съ исконной сельскохозяйственной вѣрой или, скажу теперь для точности, съ исконными сельскохозяйственными культурами, обрядами и повѣрьями, но эта вѣра—вѣра тѣхъ самыхъ людей, кому суждено было насаждать христіанство. Она не отжила въ томъ смыслѣ, что не отжили потребности. Хозяйственная, народная вѣра казалась отжившей, пока христіан-

ство распространяется лишь въ высшемъ сословіи. Оттого съ нею борьбы, пока что, нѣтъ; она не позади, не за плечами, а напротивъ, эта борьба еще предстоитъ. Она наступитъ. Тогда возникнутъ и тѣ двоевѣрія, основанныя на хозяйственныхъ кѣльбахъ, обрядахъ и повѣрьяхъ, недостатокъ которыхъ въ обследованныхъ нами памятникахъ былъ указанъ. Ихъ изслѣдуетъ современный фольклоръ. Данныя пережитковъ народной вѣры въ болѣе позднихъ памятникахъ, потому что христіанизація деревни—дѣло не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.

Христіанство стремилось охватить сначала только городъ знатныхъ. Правда, мы видѣли, что поученія стараются разсѣять это заблужденіе, будто христіанство—религія только богатыхъ. Христіанскій бракъ вводится и въ низшее сословіе. Церковь до извѣстной степени беретъ подъ свое покровительство холопьевъ, рабовъ и вообще малую чадь. Рабъ-христіанинъ не долженъ быть проданъ язычнику. Церковь наставляетъ относиться къ рабамъ съ нѣкоторой милостью, назначаетъ эпитимию на того, чей рабъ или чья раба наложитъ на себя руки, не вытерпѣвъ дурного обращенія. Но все это христіанизація города черезъ знать. За христіанизаціей города слѣдуетъ уже христіанизація деревни, т.-е. далекихъ погостовъ и волостей. Дологъ будетъ этотъ процессъ. Дѣйствительно христіанскими русскія деревни станутъ лишь черезъ нѣсколько вѣковъ. Во время этого послѣдняго процесса и начнется борьба съ исконной самой древней вѣрой. Борьба будетъ трудная. Тутъ часто придется уступать. Во всякомъ случаѣ тутъ окажется неизбѣжнымъ отвѣчать на потребности, лежація въ основѣ прежней сельско-хозяйственной вѣры. Когда станетъ христіанство еще и крестьянской вѣрой, вѣрой бѣдныхъ деревень, лишь тогда закончится христіанизація. Молился митрополитъ Илларионъ: „Не попускай на ны скорби, и глада, и напрасныхъ смертей, огня, потопленія, да не отпадутъ отъ вѣры нетвердіи вѣрою“; онъ чувствовалъ тревогу передъ тѣми трудностями, какія повсюду предстояли христіанству, каждый разъ какъ направлялось оно въ точномъ смыслѣ этихъ словъ — *in paganos*, т.-е. не въ томъ значеніи, какъ возникъ этотъ терминъ, а какъ понимать стали его, смѣшавъ съ терминомъ *in gentiles*. Оттого

изслѣдованіе народнаго двоевѣрія, на устояхъ древней сельско-хозяйственной вѣры, а отсюда и самихъ этихъ устоевъ, уже выводитъ насъ за предѣлы настоящей работы. Для этого надо обращаться уже къ другому матеріалу и къ другимъ вѣкамъ и на этотъ разъ не только къ XV, XVI, XVII, а дальше къ XVIII и XIX.

ХІІІ.

Боги Владимира по свидѣтельству Лѣтописи.

На сумерки славянскихъ религіозныхъ древностей упало лишь два свѣтовыхъ пятна, дающихъ возможность разглядѣть созданные нашимъ язычествомъ божескія представленія. Одно на побережьи Балтійскаго моря, въ Арконѣ, гдѣ до XI в. сохранилось капище Свентовита, другое въ Кіевѣ. Тутъ высился пантеонъ боговъ Владимира, тутъ засвидѣтельствованъ и культъ Волоса.

Наиболѣе достовѣрные памятники, сообщающіе о восточно-славянскихъ богахъ—договоры съ Византіей. Нѣсколько разъ подъ предводительствомъ своихъ князей Русь нападала на византійскія владѣнія, и въ 907, 945 и 971 гг. константинопольскіе императоры заключали съ князьями, сначала Олегомъ, потомъ Игоремъ и наконецъ Святославомъ, торжественные мировые акты, тексты которыхъ въ византійскихъ источникахъ не найдены, но вписаны въ нашу лѣтопись, когда въ началѣ XII в. трудами игумена Сильвестра „Начальный сводъ“ былъ передѣланъ въ „Повѣсть временныхъ лѣтъ“¹⁾. Тексты этихъ договоровъ сообщаютъ о произнесенныхъ съ обѣихъ сторонъ клятвахъ; клятвы и составляютъ важнѣйшій источникъ нашихъ свѣдѣній о богахъ нашихъ языческихъ

¹⁾ А. А. Шахматовъ. Древнѣйшій лѣтописный кіевскій сводъ. Москва. 1897, стр. 47. Ср. его же. Раз. стр. 2.

предковъ. Князья и ихъ дружина приносили присягу соблюдать миръ на оружїи и на золотѣ, по варяжскому обычаю ¹⁾, а такъ какъ не только со стороны грековъ, но и съ нашей договоръ заключали и христіане—очевидно не мало уже тогда было познавшихъ истинную вѣру среди гостей и княжеской дружины—имя христіанскаго Бога было названо. Вотъ въ силу этого, повидимому, чтобы и язычниковъ по крѣпче связать хожденіемъ на роту, ихъ заставили назвать своихъ боговъ, сверхъ обычной формулы присяги. И поклѣлась Русь Перуномъ и Волосомъ.

Приведу въ подлинникахъ всѣ эти три важнѣйшихъ для изученія нашихъ религіозныхъ древностей текста. При разсказѣ о договорѣ 907 года сказано:

Царь же Леонъ съ Олександромъ миръ створиста съ Ольгом, имъшеся по дань и ротѣ заходивше межи собою, целовавше сами крестъ, а Ольга во диша и мужии его на роту; по русскому закону, вляшася оружьемъ своимъ и Перуномъ богомъ своимъ и Волосомъ, скотымъ богомъ, и оутвердиша миръ “²⁾).

Миръ 945 года былъ заключенъ болѣе сложнымъ способомъ. Онъ былъ подписанъ въ Византіи, не самимъ княземъ, а его послами. Вотъ текстъ клятвы, которой кончается этотъ договоръ:

Мы же, елико насъ крестилися есмы, вляхомся церквью святого Ильи въ зборнѣй церкви и предлежащимъ честнымъ крестомъ и харотьєю сею храните же все еже есть написано на ней и не преступати от того ничто же; а оже переступитъ се от страны нашея, или князь или инъ кто, или крещенъ или не крѣщенъ, да не имать от Бога помощи и да будутъ рабі в сии вѣкъ и в будущии

¹⁾ St. Rojniecki. *Perun und Thor. Afs/Ph.*, XXIII и рецензія К. О. Тіандра въ *Изв. отд. русск. яз. и сл.* VII (1902) кн. 3-ья.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 29 и „Повѣсть Временныхъ Лѣтъ“. Ипат. Лѣт. П. С. Л. II, стр. 23.

и да заколень будеть своимъ оружьемъ; а не крѣ-
щении Русь да полагають щиты своя, и мечи свои
нагы, и обручи свои и прочая оружья и да клѣ-
нуться о всем и яже суть написана на харотѣ сев.

А когда немного дальше опять упомянуто о возможности не-
исполненія клятвы сказано уже о богѣ язычниковъ:

да будет клять от Бога и от Перуна.

По совершении этой клятвы, въ свою очередь, послы имп. Ро-
мана отправляются къ Игорю въ Кіевъ, гдѣ происходитъ слѣдующее:

обѣщася Игорь сице створит, и наутрѣя призва
Игорь сли и приде на холмы кде стояше Перунъ
и покладоша оружья своя и щиты и золото и ходи
Игорь ротѣ и мужи его и елико поганыя Руси, а
христьяную Русь водиша въ церковь святого Ильи
яже есть надъ руцьемъ, конѣць Пасынцѣ бесѣды,
и Козаре се бо бѣ соборная церкви ¹⁾.

Третій договоръ, заключенный Святославомъ въ Болгаріи въ
971, оговоренъ не такъ подробно. Намъ важны лишь слѣ-
дующія слова Святослава:

Кляхся азъ к царямъ Грѣдскимъ и со мною
бояре и Русь вся, да хранимъ правая свѣщанія;
аще ли от тѣхъ самыхъ и преждереченыхъ не
храним, азъ же и со мною, и подо мною, да имѣемъ
клятву от Бога, в неже вѣруемъ, в Перуна и въ
Волоса, бога скотья; да будемъ золотѣ яко же золото
се и своимъ оружьемъ да иссѣчени будемъ ²⁾.

Миеологовъ прежней школы мало интересовали эти па-
мятники; изъ нихъ ничего не почерпнешь о так. наз. при-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 46—7 и „Пов. Вр. Лѣтъ“ тоже изд., стр. 41—42.

²⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 64 и „Пов. Врем. Лѣтъ“ тоже изд., стр. 61.

родѣ обоихъ названныхъ здѣсь Боговъ: Волоса и Перуна. Только опредѣленіе: „скотій богъ“ теребилось на всѣ лады, безъ того однако, чтобы удалось получить что либо опредѣленное. Впрочемъ не мало интереса вызывало и то обстоятельство, что въ клятвахъ Игоря устанавливается какое-то сходство между Ильей-пророкомъ, этимъ громовержцемъ нашей народной христіанской міеологіи, и Перуномъ, на котораго искони привыкли смотрѣть тоже, какъ на громовержца. Но намъ важнѣе совсѣмъ другое: смыслъ культа. Эти тексты должны ввести насъ въ пониманіе не того, что это за боги, которые здѣсь названы, а того, какое значеніе имѣли ихъ культы въ глазахъ заключавшихъ договоры сторонъ.

Съ этой точки зрѣнія прежде всего надо отмѣтить, что Игорь въ своемъ собственномъ городѣ и со своими воинами клянется только однимъ Перуномъ, тогда какъ Олегъ и Святославъ называютъ еще Волоса. Почему такъ? Объясненіе находится, повидимому, въ самихъ нашихъ текстахъ. Оно позволитъ сразу же выдѣлить Волоса, и тогда при разсмотрѣніи прочихъ боговъ, которыхъ будетъ основаніе назвать богами Владимира, не представитъ никакого затрудненія, а напротивъ покажется естественнымъ отсутствіе среди нихъ Волоса, скотія бога. Тому, что въ клятвѣ Игоря Волосъ не упомянутъ, а въ обѣихъ другихъ клятвахъ Олега и Святослава о немъ идетъ рѣчь, запрашивается объясненіе очень простое. Съ Олегомъ и Святославомъ клянется „Русь вся“. Если же для клятвы Игоря достаточно было одного Перуна, а прибавка: „Русь вся“ непременно требуетъ, чтобы былъ названъ и Волосъ, не значить ли это, что Волосъ—богъ болѣе широкой части населенія? Онъ не только княжески-дружинный богъ. Такое соображеніе подтверждаютъ топографическія данныя. Въ возстановленной А. А. Шахматовымъ Повѣсти Крещеніе Владимира сказано, что онъ „Волоса идола, его же именовалоу скотія бога, повелѣ въ Почайноу рѣчку въврецца“¹⁾. Отсюда обыкновенно выводятъ заключеніе, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ²⁾, т.-е. не въ княжеской части Кіева. Это подтверждается еще и специальной оговоркой даннаго

¹⁾ Корс. легенда. Сб. статей посв. В. И. Ломанскому, II, стр. 1143.

²⁾ См. на картѣ въ Описаніи Кіева Н. Закревскаго. Москва. 1868.

текста, что Перуна пришлось „влещи съ горы“. Волось упоминаетъ и въ другомъ мѣстѣ внѣ Кіева: въ житіи св. Авраамія Ростовскаго сказано о ниспроверженіи каменнаго, а не деревяннаго, какъ Перунъ, идола Волоса стоявшаго въ „Чудскомъ краю“¹⁾. Такая подробность какъ будто говоритъ даже о нѣкоторой разноплеменности культа Волоса, что въ свою очередь тоже подходитъ къ богу, котрымъ клянется „Русь вся“.

Приведенныя предположенія о Волосѣ уже заставляютъ подумать, не надо ли совершенно и разъ навсегда отклонивъ вѣроятность того, чтобы названные въ нашей лѣтописи боги могли быть всеславянскими, смотрѣть на нихъ, какъ на боговъ одной какой-либо части населенія. Это ничуть не будетъ противорѣчить только что предположенному толкованію культа Волоса у „всей Руси“. Проф. Ключевскій названіе „скотій богъ“ объясняетъ, какъ обозначеніе богатства и мѣновныхъ цѣнностей, потому что скоть и деньги для того времени синонимы. Тогда культъ Волоса представится чѣмъ-то вродѣ культа торговаго божества кельтовъ: Меркурія-Размерты. Тогда то обстоятельство, что идолъ Волоса стоялъ на Подолѣ у самага берега Почайны, а также и то, что онъ встрѣтился св. Авраамію Ростовскому въ Чудскомъ краю Ростова, получить удовлетворительное объясненіе. Да, Волось, скотій богъ—богъ всей Руси, но только Руси торговой, именно той, что вмѣстѣ съ князьями или подъ князьями совершала на Византію набѣги, либо гостинныя поѣздки, везя туда, по великому пути въ греки, минуя Днѣпровскіе пороги и выходя на своихъ ладьяхъ въ открытое море, воскъ, скору, медъ, мѣха и рабовъ. Слово Русь для тѣхъ временъ вѣдь и не обозначало вовсе вообще всего населенія. Такъ называли южныхъ, кіевскихъ варяговъ вмѣстѣ съ примыкавшими къ нимъ славянами и чудью, въ отличіе отъ сѣверныхъ новгородскихъ варяговъ²⁾. Это названіе шире, чѣмъ дружина князей, но цѣлаго народа не обозначаетъ.

Итакъ Волось былъ нуженъ намъ сейчасъ не для сужденія

¹⁾ Пов. Пам., I стр. 221—2.

²⁾ Русская исторія. Москва, 1906, т. II, стр. 137.

³⁾ Шахм. Раз. стр. 324—29.

о богахъ Владимира, а лишь въ особомъ смыслѣ, исключительно, какъ какой-то богъ несомнѣнно болѣе широко распространенный, чѣмъ боги Владимира. Оттого онъ съ одной стороны не упоминается при клятвахъ князей, когда дѣло не касается „Руси всей“, а съ другой не названъ среди боговъ Владимира.

Основной текстъ о богахъ Владимира уже былъ приведенъ и мы разобрались въ составѣ этого текста ¹⁾. Составъ сложный. Древнѣйшій сводъ Кіевской Лѣтописи, возникшій по опредѣленію А. А. Шахматова около 1039 г. ²⁾, сообщалъ о томъ, что Владимиръ послѣ смерти Ярополка началъ княжить въ Кіевѣ одинъ, и первымъ его дѣломъ было созданіе цѣлаго пантеона боговъ. Именъ ихъ Древнѣйшій сводъ не называлъ. Однако уже Начальный сводъ т.-е. третья редакція Кіевской Лѣтописи, составленная около 1095 г. ³⁾, нашла нужнымъ вписать названіе тѣхъ боговъ, которымъ, по свѣдѣніямъ лѣтописца, Владимиръ построилъ тогда капище. Такимъ образомъ составилъ слѣдующій текстъ. Обозначаю разрядкой вставку именъ:

И нача княжити Володимеръ Кіевѣ одинъ, и постави кумиры на хълму внѣ двора теремного Перуна древяна, а главу его сребрену и усь златъ и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь ⁴⁾ и творише потребу кумиромъ съ людьми своими ⁴⁾.

Мы уже знаемъ, что приблизительно въ то же самое время и въ другихъ произведеніяхъ древней русской письменности появляются схожія вставки, тоже называющія боговъ Владимира. Перечисляю ихъ, такъ какъ сопоставленіе всѣхъ этихъ текстовъ имѣетъ для насъ большое значеніе.

Что названные боги и въ другіе тексты вписывались позднѣе, т.-е. перечисленіе боговъ находится не въ первоначальныхъ текстахъ, а въ вставкахъ, яснѣе всего видно изъ „Хо-

¹⁾ См. выше, стр. 129—130 и 228—229.

²⁾ Шахм. Раз. стр. 412—17.

³⁾ Тамъ же, стр. 11; ср.

⁴⁾ Тамъ же, текстъ стр. 555.

жденія Богородицы по мукамъ“. Греческій подлинникъ не содержитъ—какъ это, конечно, можно было бы и безъ сличенія а priori думать—славянскихъ боговъ. Печатавъ текстъ „Хожденія Богородицы по мукамъ“ en regard съ греческимъ подлинникомъ, приготовленнымъ для него Дестунисомъ, Срезневскій отмѣтилъ слѣдующую русскую вставку:

Нъ забыша Бога и вѣроваша, юже бѣ тварь Богъ на работу створилъ; то то они все боги прозваша: солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады; тосетьиѣ и чловчѣска |и|мена то оутриа Трюна, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша; да и доселѣ мракъмъ злымъ одержими соутъ; того ради сде тако моучаться ¹⁾.

Срезневскій справедливо замѣчаетъ однако, что до свѣрки вариантовъ самаго греческаго текста, нельзя съ полной увѣренностью все это мѣсто считать за вставку. Возможно, что въ другомъ вариантѣ греческаго подлинника часть ея и будетъ найдена. Оттого несомнѣнной вставкой надо признать лишь имена русскихъ боговъ ²⁾ напечатанныхъ тутъ разрядкой. Мы получаемъ полное соотвѣтствіе съ извѣстными уже намъ вставками въ Словѣ нѣкоего Христолюбца, обозначенными буквами А и Б:

въ Перуна і в Хорса, і в Мокошь, і въ Сима, і в Ергла

и

і Мокоши і Симу, і Рьглу, Перуну

Рядомъ съ ними вставка а и вставка с „Слова о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ“:

молятся ему провлятому богу Перуну

и

проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокошьи ³⁾.

¹⁾ Др. п. р. яз., стр. 553 и слѣд.

²⁾ Ср. выше, стр. 130.

³⁾ См. выше, стр. 40 и 42, 73 и 74.

Было замѣчено, что сюда надо прибавить и вставку въ одинъ изъ исповѣдальныхъ вопросовъ:

и Перуну, и Хорьсу, и Мокоши. ¹⁾

Мы теперь знаемъ, почему сначала избѣгали называть имена языческихъ боговъ наши книжники, и какія новыя воззрѣнія сдѣлали возможнымъ появленіе этихъ именъ въ памятникахъ письменности. Въ слѣдующей главѣ будетъ сдѣлана попытка объяснить, что настанетъ время, когда, въ полномъ противорѣчій съ первымъ взглядомъ на языческихъ боговъ, какъ на демоновъ, книжники найдутъ даже полезнымъ называть боговъ. Покамѣстъ намъ важно однако не это. Намъ нужно было восстановить въ памяти читателя близость всѣхъ перечисленій боговъ съ текстомъ лѣтописи. Первенство, повидимому, принадлежитъ этой послѣдней; она съ одной стороны показала примѣръ, а съ другой послужила источникомъ. Новые люди узнаютъ о прежнихъ богахъ изъ Лѣтописи. Когда они будутъ называть боговъ, они станутъ какъ бы ссылаться на историческій источникъ, о достовѣрности котораго не возникнетъ еще никакихъ сомнѣній.

И вотъ этотъ признанный проповѣдниками XI и XII вв. авторитетъ сообщаетъ о св. Владимирѣ, что именно онъ немедленно послѣ того, какъ сталъ княжить одинъ, установилъ новое капище нѣсколькимъ богамъ, среди которыхъ главное мѣсто занималъ Перунъ. Ревность Владимира къ языческимъ богамъ усиливается и еще однимъ лѣтописнымъ извѣстіемъ. Подъ тѣмъ же годомъ сказано: „Володимиръ же посади Добрыню, оуя своего, въ Новѣгородѣ; и пришед Добрыня Нову городу, постави Перуна кумира надъ рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему людье Новгородстии аки Богу“ ²⁾. А. А. Шахматовъ относитъ это извѣстіе на счетъ восстанавливаемой имъ Новгородской лѣтописи, при чемъ считаетъ его сообщающимъ событія не 6488, а 6486 года ³⁾. „Врядъ ли—пишетъ онъ—можно сомнѣваться въ новгородскомъ происхожденіи этой за-

¹⁾ См. выше, стр. 267 прим.

²⁾ „Повѣсть Врем. Лѣтъ“. Ипат. Лѣт. П. С. Л. II³, стр. 67.

³⁾ Раз. Текстъ стр. 615, 6—10.

писи. Достаточно поставить вопрос, почему летопись, умалчивая о языческомъ культѣ въ Переяславлѣ, Черниговѣ, Смоленскѣ и т. д., упоминаетъ о Новгородѣ? ¹⁾ Равнымъ образомъ на счетъ той же предполагаемой новгородской летописи ставить А. А. Шахматовъ и другое параллельное извѣстiе о посылкѣ въ Новгородъ Владимиромъ послѣ крещенiя Иоакима Корсунянина, который „требища раздружи и кумиры посѣче“ ²⁾. А въ Хронографѣ 1512 г. еще сказано „а Добрыню посла въ Новгородъ и повеле всѣхъ крестити“ ³⁾. Такимъ образомъ сразу два лица: Владимиръ, по Кiевскимъ даннымъ, и Добрыня, исполнитель воли Владимира, по Новгородскимъ, на протяженiи девяти лѣтъ сначала насаждаютъ языческой культъ, а потомъ, крестившись, ниспровергаютъ ими самими поставленныхъ идоловъ. И оба они по преимуществу крестители, насаждавшiе христіанство: св. равноапостольскiй кн. Владимиръ и Купало-Добрыня ⁴⁾.

Если, какъ о распространителѣ Перуна о Добрынѣ, дѣйствительно, сообщаетъ источникъ независимый отъ того, гдѣ записано о Владимирѣ, историческая достовѣрность ихъ языческой ревности еще возрастаетъ.

Соловьевъ былъ, конечно, правъ, что не замалчивалъ ревностнаго язычества Владимира въ первые годы княженiя. Напротивъ, проф. Голубинскiй, толкуя приведенныя мѣста летописи, напрасно полагаетъ, что единственное заключенiе, какое можно вывести изъ нихъ, это то, что всякiй князь считалъ долгомъ возобновлять капища боговъ ⁵⁾. Нѣтъ, Владимиръ не возобновилъ капища, уже существовавшаго раньше, и не затѣмъ былъ отправленъ Добрыня въ Новгородъ. Тутъ совсѣмъ другое.

Обстоятельства дѣла представляются въ особомъ освѣщенiи, если мы обратимъ вниманiе на одну небольшую, но весьма знаменательную подробность въ заботахъ Владимира по отношенiю къ языческимъ богамъ. Чтобы отнестись къ этой подробности съ должнымъ вниманiемъ не надо забывать,

¹⁾ Шахм. Раз. стр. 175 и 519.

²⁾ Тамъ же. Текстъ стр. 616.

³⁾ Прив. у Шахм. Корс. лег. Сб. Лам. II стр. 1079.

⁴⁾ Всев. Миллеръ. Очеркъ по нор. русск. слов. Москва, 1897, стр. 144.

⁵⁾ Ист. русск. церкви. Москва, 1901, т. I стр. 148—150.

что сохранились отъ язычества въ христіанскую пору прежде всего свѣдѣнія топографическаго характера. Реторическое вступленіе въ „Начальный сводъ“ торжественно заявляетъ, что тамъ, гдѣ нѣкогда стояли кумиры, теперь высятся святыя злотоверхія церкви ¹⁾. Лѣтопись отмѣчаетъ, что на мѣстѣ капища Перуна была воздвигнута церковь св. Василю ²⁾. Отсюда надо заключить, что мѣстно-топографическія воспоминанія, которыя зналъ каждый кіевлянинъ, были прежде всего использованы книжниками въ лѣтописныхъ разсказахъ о древнихъ богахъ. Менѣе всего можно усумниться въ вѣрности топографическаго указанія, а на такое я и имѣю ввиду опереться въ моихъ догадкахъ о богѣ Перунѣ. Кажущаяся мнѣ важной подробность—слова лѣтописи о томъ, что Владимиръ поставилъ идола боговъ на холмѣ:

внѣ двора Теремного.

Не спроста они сказаны. Какое-то совершенно опредѣленный и, весьма возможно, всѣмъ въ тѣ времена понятный смыслъ имѣли эти слова. Если это просто незначащая подробность, то незачѣмъ было и упоминать объ этомъ, потому что и такъ было ясно, гдѣ именно стояли кумиры. Мнѣ представляется, что въ этихъ словахъ заключается уже не только топографическій, но и иной смыслъ, ясный для середины XI в., для насъ же людей XX в. требующій специальной оговорки. Очевидно, что ставить капище внѣ теремного княжескаго двора, а не посрединѣ этого двора, въ его стѣнахъ, значило нѣчто особое и нѣчто важное.

Теремной дворъ самъ по себѣ весьма интересовалъ составителей „Повѣсти временныхъ лѣтъ“. О немъ упоминается нѣсколько разъ и даже съ особой ссылкой: „о немъ же преже сказахом“ ³⁾. Это былъ *curtis dominicalis* или, если взять терминъ германскій, *Frohnhof* Игоревичей. Кромѣ того—рѣдкость для того времени не только въ восточной Европѣ—онъ былъ построенъ изъ камня. Это былъ замокъ (*Castellum*).

¹⁾ Шахм. Пред. къ Н. Св. *Изв. отд. р. из. и. сл.*, 1908, кн. 1-ая, ст. 52 отд. отд.

²⁾ „Пов. Врем. Лѣт.“ Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 67 и 103.

³⁾ Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 65.

Игорь, Ольга, Святославъ, Ярополкъ жили въ немъ, и оставилъ его лишь Владимиръ. Характеръ Frohnhof'a выступаетъ особенно ярко вслѣдствіи существованія въ предѣлахъ города княжескаго „княждвора“. Лѣтописецъ, хорошо знавшій топографію стараго города, подробныя свѣдѣнія даетъ о расположеніи и княждвора, и Теремного двора. Развалины этого послѣдняго еще были видны. Мрачныя рассказы ходили о нихъ. Самыя темныя дѣла свои совершили Игоревичи за стѣнами своего замка. Тутъ Ольга живемъ погребла пословъ древлянскихъ въ отиѣстку за убійство мужа ¹⁾; тутъ Владимиръ умертвилъ брата своего Ярополка ²⁾. Значить хорошо зналъ, о чемъ говорилъ лѣтописецъ: „на холму внѣ двора теремного“ было мѣсто знакомое каждому кievлянину тѣмъ болѣе, что „на томъ холмѣ нынѣ церковь есть святаго Василия“, какъ поясняетъ лѣтописецъ.

Спрашивается: какой же нарочитый смыслъ предоваль лѣтописецъ замѣчанію: поставилъ „внѣ двора теремного“?

Предположимъ прежде всего, что Перунъ стоялъ когда-либо не внѣ, а въ самомъ Теремномъ дворѣ, и сопоставимъ это обстоятельство съ тѣмъ, что князья Олегъ, Игорь и Святославъ вмѣстѣ со своей дружиной въ отличіе отъ „Руси всей“ считали богомъ своимъ Перуна. *Curtis dominicalis* или Frohnhof всякаго князя, или когана, или барона, или иного пра-феодалнаго владѣльца имѣлъ одновременно и военно-политическое, и экономическое значеніе. Тутъ всѣ вмѣстѣ получали пищу, князь и дружина или, что тоже, *comitatus*, по англ. сакс. *hädellinge*, позднѣйшая ст. фр. *maisnie*. „Das Merkmal der Gefolgeschaft bildet die Aufnahme des Gefolgemannes in Hausgenossenschaft des Gefolgeherrn. Die Gefolgsleute speisen und zechen, und schlafen in der Halle ihres Herrn“ ³⁾—пишетъ Бруннеръ. Подставивши термины древней письменности, скажемъ, что основное право дружины и основное звѣно, соединяющее дружинниковъ въ одну военно-политическую и экономическую единицу было—пиршество въ княжескихъ сѣняхъ. Когда это нарушено, и иначе будутъ оплачи-

¹⁾ Ипат. Лѣт., то же изд., стр. 44.

²⁾ Ипат. Лѣт., то же изд., стр. 65.

³⁾ Deutsche Rechtsgeschichte. Lpz. 1887, B. I, s. 127.

ваться труды и вѣрность дружины, тогда наступить уже не пра-феодалный, не дружинный строй, а слѣдующій, радикально отличный отъ него. Значеніе дружиннаго пиршества было въ другой связи нами подробно рассмотрѣно. Теперь оно было важно, чтобы яснѣе выставить, какъ необходимое сосуществоющее съ дружиннымъ пиршествомъ условіе—одинаковость культа. Что единство вѣры—одно изъ наиболѣе важныхъ правилъ дружинной организаціи, несомнѣнно очень отчетливо сознавали составители Древнѣйшаго Свода нашей Лѣтописи. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить разсказъ о первомъ мученикѣ варягѣ Туры и его сынѣ. Дружина не допустила, чтобы дружинникъ воспротивился требованію культа. Но мало этого. По свидѣтельству Лѣтописи Свято^{славъ} отвѣтилъ матери Ольгѣ, предложившей ему креститься: „како азъ хоцю инъ законъ прияти единъ, а дружина сему смѣятися начнуть“ ¹⁾. Когда же Владимиръ, выслушавъ рѣчь философа, возгорѣлся желаніемъ креститься, онъ обращается къ боярамъ, т.-е. ближней дружинѣ, спрашивая: „Да что ума придасте? что отвѣщаете?“ ²⁾. Вѣскость этихъ извѣстій съ особой силой поддерживаетъ англо-саксонское выраженіе: wig-weorðunga = требы. Оно находится въ „Беовульфѣ“, въ томъ мѣстѣ, гдѣ сказано о войнахъ Хродгара, пораженныхъ нападеніемъ Гренделя, когда они, не зная, какъ поступить, стали приносить жертвы въ лѣсныхъ капищахъ (æt hārg-trafum). Wig-weorðunga буквально значитъ „дары воиновъ“.

Значить, если Перунъ когда-то стоялъ не „внѣ“, а въ самомъ Теремномъ дворѣ Игоревичей, мы должны были бы заключить, что культъ Перуна — дружинно-княжескій культъ кіевскихъ Игоревичей.

Если же всѣ эти соображенія правильны, то вполнѣ понятной окажется та большая важность, какую я придаю выраженію: „внѣ двора теремного“. Одновременно со мною ее замѣтилъ проф. Ф. Коршъ; „изъ того, что эти кумиры (т.-е. Перунъ и окружавшіе его боги) были поставлены „внѣ двора теремного“, — пишетъ проф. Коршъ, — повидимому, слѣдуетъ,

¹⁾ Шахм. Раз. Текстъ, стр. 546, 1—5.

²⁾ Тамъ же, стр. 560, 20—25.

что они предназначались для общественнаго поклоненія¹⁾. Проф. Коршъ полагаетъ, однако, что тутъ на томъ же мѣстѣ холма Перунъ стоялъ и раньше. Но что если довѣриться данному мѣсту лѣтописи, что если признать за Владимиромъ вынесеніе Перуна за стѣны Теремнаго двора? Не будетъ ли это значить, что Владимиръ не удовольствовался раньше него установленнымъ культомъ Перуна? Онъ ввелъ религіозно-политическую реформу, состоявшую изъ двухъ главныхъ пунктовъ. Остановимся, пока, только на одной: вынесеніемъ Перуна за предѣлы княжескаго Gronhof'a Владимиръ „предназначилъ этого бога для общественнаго поклоненія“. Замѣчаніе лѣтописи, которое мы теперь разбираемъ, имѣло правовое значеніе, весьма вѣроятно вполне еще понятное писателю XI в.. На вопросъ, зачѣмъ поступилъ такъ Владимиръ, въ чемъ состояла его реформа, терминами современными надо отвѣтить такъ: „Ставъ носителемъ и охранителемъ общаго интереса, подчинившаго ему торговые города, этотъ князь съ дружиной изъ вооруженной силы превращается въ политическую власть“²⁾, а съ этого времени его богъ и „предназначается для общественнаго поклоненія“.

Превращеніе князя и дружины въ политическую власть началось давно. Но когда оно закончилось? Мнѣ представляется именно тогда, когда совершилъ, начавши княжить одинъ, этотъ религіозно-политическій актъ Владимиръ: объявилъ свой военно-дружинный культъ общимъ культомъ. Подъ горой, внизу, стоялъ Волосъ, богъ всей Руси, выше его значительнѣе, уже тоже для всей Руси, на холмѣ, сталъ возвышаться и былъ теперь издалека видѣнъ Перунъ, окруженный сонмомъ другихъ боговъ. Вѣдь выставленіе своего бога на показъ и невозможно было раньше, пока князь и дружина не станутъ политической силой. До того времени бога своего, т.-е. свой оплотъ и свою надежду, надо скрывать, не пускать къ нему чужихъ, какъ изъ чувства предосторожности, такъ и изъ чувства естественной ревности къ своему личному или групповому богу, котораго не надо позволять чужимъ людямъ

¹⁾ „Владиміровы боги“. Харьковъ. 1908, стр. 2; отд. оттискъ изъ XVIII т. *Сборники Харьковскаго историко-филологическаго общества* изданнаго въ честь проф. И. Ф. Сумцова.

²⁾ В. Ключевскій. Курсъ русск. исторіи I², стр. 174. Москва, 1906.

умилостивлять. Но когда подчинены чужіе люди, и одновременно съ этимъ для того, чтобы они охотно подчинились, надо, напротивъ, выставить бога, за него уже не можетъ быть страшно: не тронуть бога властелина, а съ другой стороны пусть всѣ надежды возлагаютъ именно на этого бога. Богъ властелина становится богомъ боговъ. Высшаго момента своего роста достигъ Перунъ за десять лѣтъ до того, когда властная рука византійскаго христіанства, во имя того Единого Бога, передъ которымъ остальные всѣ скверна и потворство бѣсовское, скинетъ его съ мѣста славы и сброситъ въ Ручай на поруганіе.

Заманчиво распространить мое пониманіе того, что совершалъ Владимиръ, когда сталъ княжить въ Кіевѣ одинъ, и на новгородское извѣстіе о посылкѣ Добрыни въ Новгородъ. Если и тамъ поставленъ былъ Перунъ, тогда напрашивается такое объясненіе событій: одновременно съ тѣмъ, что культъ Перуна, ютившійся прежде въ узкихъ предѣлахъ Теремного двора, былъ распространенъ на весь Кіевъ, а можетъ быть и на всю Русь, тотъ же культъ одинъ изъ наиболѣе именитыхъ дружинниковъ Владимира, Добрыня, несетъ какъ знакъ новаго пониманія и новой значительности власти Руси на сѣверъ, въ самый Новгородъ, и тутъ мѣстомъ кulta тоже избирается возвышенность: кумиръ поставленъ надъ Волховомъ. Оба главныхъ пункта великаго пути изъ варягъ въ греки, давно уже находившіеся въ рукахъ Игоревичей, отнынѣ какъ бы окончательно сведены во едино однимъ общимъ культомъ Перуна. Можетъ быть, подобное пониманіе роли Перуна въ Новгородѣ, по существу стало быть, чуждомъ ему, поддерживается и той картиной, какую болѣе позднія лѣтописи даютъ о ниспроверженіи Перуна въ Волховъ послѣ крещенія. Юмористически отзывается объ этомъ лѣтописецъ Новгородецъ, упрекнувшій Перуна, что онъ „до сыти поѣлъ и попилъ“ и оттолкнувшій его отъ берега въ его позорномъ отплытіи по Волхову изъ нѣкогда кланявшагося ему Новгорода, повидимому чувствуетъ, что не его богъ Перунъ, и чувство это сказалось въ записи ¹⁾.

Всей изложенной тутъ теоріи можетъ быть однако сдѣ-

¹⁾ Лейб. Св. Лѣт., стр. 92—93.

лано существенное возраженіе. Одна лѣтописная замѣтка колеблетъ мое толкованіе словъ: „внѣ двора теремного“. Она находится въ сообщеніи объ клятвѣ Игоря. Въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ сказано: „на оутрѣя призва Игорьъ послы и приде на холмы, где стояше Перунъ и т. д.“. Какіе холмы? Проф. Голубинскій уже обратилъ вниманіе на этотъ текстъ и, опираясь именно на него, пришелъ къ заключенію, что отнюдь ничего новаго въ смыслѣ распространенія языческаго культа не совершилъ Владимиръ. Вѣдь холмы, куда ходилъ на роту Игорьъ, — тѣ самые холмы внѣ двора Теремного, „иде же творяху потребы князь и людие“. Значить, и до Владимира тамъ стоялъ Перунъ. Значить, Владимиръ лишь возобновилъ древній культъ, какъ это, повидимому, было въ обычаѣ у князей при принятіи ими полной власти ¹⁾. Толкованіе дѣйствія Владимира, а отсюда и возраженіе моей теоріи однако падаетъ, если принять въ соображеніе работу А. А. Шахматова надъ постепеннымъ возникновеніемъ кievскихъ лѣтописей. Извѣстіе о томъ, гдѣ поставилъ капище Владимиръ, восходитъ еще къ серединѣ XI в., къ Древнѣйшему Своду, а рассказъ о хожденіи на роту Игоря взятъ изъ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ начала XII в. Между этими извѣстіями прошло полвѣка. Запись „Повѣсти временныхъ лѣтъ“, сообщающая о клятвѣ Игоря, только лишь пользуется свѣдѣніемъ, бывшимъ въ лѣтописи раньше о томъ „идеже творяху потребы князь и людие“; что именно Владимиръ поставилъ тутъ Перуна, будетъ сказано позже; въ данномъ мѣстѣ это свѣдѣніе, которое списать и дополнить предстояло еще впереди, не принято вовсе въ соображеніе. Компиляторъ могъ помнить самый фактъ, что на данномъ холмѣ стоялъ Перунъ, а не обстоятельства, при которыхъ онъ оказался тутъ?

Но возможно и другое объясненіе. Обращаю вниманіе на то, что сказано не холмъ, а холмы. Можетъ быть, при Игорѣ Перунъ стоялъ на совершенно другомъ мѣстѣ.

Имя Перуна засвидѣтельствовано въ литовской формѣ *Percupas* и альбанской перунді, при чемъ ді значить богъ ²⁾. Отсюда не надо, конечно, заключать о какой-то особенно ши-

¹⁾ Исторія русской церкви. I² стр. 148—150.

²⁾ Ф. Коршъ. Владиміровы боги. I. с., стр. 4.

рокой распространенности Перуна отъ Балтійскаго моря до Адриатики, но богъ такого могущественнаго княжескаго рода, какъ Игоревичи, долженъ былъ широко прославиться. Въ данномъ случаѣ форма *Perkunas* мнѣ важна для этимологіи самаго названія этого бога. „О славянскомъ происхожденіи имени Перуна — пишетъ проф. Коршъ — теперь не можетъ быть и рѣчи“¹⁾. Никакой этимологіи онъ однако не предлагаетъ. Напротивъ Торпъ по поводу формы *Perkunas* дѣлаетъ чрезвычайно интересное сближеніе. Имя этого бога кажется ему восходящимъ въ *fergunja* ср. р. = холмъ, *ferguni* ж. р. = земля, герм. *fairguni* = холмъ, покрытый лѣсомъ, англ.-сакс. *fergen* (въ соединеніи съ другими словами), старонѣм. *Firgunnea* ж. р. = *Perkunia silva*. Это приводитъ Торпа къ опредѣленію Перкуна, стоявшаго на холмѣ: *Zeὺς φηγῶναϊος* = дубовый богъ²⁾. Перунъ тогда представится подходящимъ богомъ для священной рощи, и вотъ возникаетъ вопросъ: не стоялъ ли первоначально Перунъ не въ Теремномъ дворѣ, а совершенно въ другой какой-нибудь мѣстности тамъ, гдѣ Игоревичи владѣли своей собственной священной рощей? Мы увидимъ, что такое предположеніе возможно.

Въ той части „Древнѣйшаго Свода“ лѣтописи, которую А. А. Шахматовъ считаетъ вписанной при составленіи его Кіево-Печерской редакціи преп. Никономъ, говорится, что Изяславъ Ярославичъ подарилъ мѣстность, занимаемую теперь Кіево-Печерской Лаврой преп. Θεοδοσίю. Просьба Θεοδοσία князю формулирована такъ: „княже мой! се, Богъ умножаетъ братію, а мѣстце мало; да бы ны далъ гору, яже есть надъ печерою“, а самый даръ Изяслава такими словами: „посыла мужъ свои и въда имъ гору ту“³⁾. Значить, гора надъ пещерами принадлежала Игоревичамъ до самыхъ внуковъ Владимира. При Ярославѣ же „бѣ ту лѣсъ великъ“, и именно объ этомъ мѣстѣ сказано: „презвутаръ, именемъ Иларионъ, мужъ благъ, кѣнижнъ и постыникъ, хожаше съ Берестоваго на Днѣпръ, на хѣльмъ“, чтобы молиться. Эти извѣстія еще болѣе привязываютъ данную мѣстность къ роду Игоревичей.

¹⁾ Боги Владимира, I с., стр. 4.

²⁾ А. Торп. *Wörterbuch der Germanischen Sprachenheit*. Göttingen 1909 I B. S. 234.

³⁾ Шахм. Раз. Текстъ, стр. 590, 12—17.

Что же касается до молитвы на ней будущаго митрополита Иларіона, то для меня тутъ указаніе на возможность того, что нѣкогда здѣсь было языческое капище. Вѣдь именно тѣ мѣста, гдѣ стояли идола и приносились жертвы, старались освятить „новые люди“, чтобы очистить ихъ отъ скверны дьявольской, и когда строили тутъ церкви, это знаменовало самымъ конкретнымъ образомъ побѣду истинной вѣры. Вѣдь сказано же: „куда же древле погании жряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоять златоверхія“²⁾. Къ тому же надъ пещерами какъ разъ холмы, а не холмъ.

Выдвигая это послѣднее предположеніе о томъ, гдѣ могли стоять кумирь Перуна до возникновенія построеннаго Владимиромъ пантеона, я впрочемъ опять забѣгаю впередъ. Одна изъ слѣдующихъ главъ, посвященная народнымъ богамъ, доставитъ намъ новый рядъ аргументовъ для того, чтобы счесть то, нынѣ святое мѣсто, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра нѣкогда занятымъ языческой священной рощей. Теперь прибавлю лишь одно: деревянный Перунъ подходящій богъ для священной рощи. Въ Библии есть замѣчаніе, изъ котораго такъ ясно выступаетъ связь древо-поклонства съ огне-поклонствомъ съ одной стороны и съ поклоненіемъ деревянному богу съ другой: „часть дерева сожигаетъ на огнѣ, другою частью варить мясо въ пищу, жарить жаркое и ѣсть до сыта, а также грѣтся и говорить: «хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь». А изъ остатковъ отъ того дѣлаетъ бога, идола своего“³⁾.

Что Владимиръ имѣлъ полное основаніе извлечь своего Перуна либо изъ предѣловъ своего Frohnhof'a, либо изъ дебрей своего священнаго лѣса, чтобы навязать его культъ всей Руси и даже славяно-варяжскому Новгороду представится особенно вѣроятнымъ, если мы бросимъ взглядъ на религіозно-политическія отношенія между Русью и Византіей въ моментъ христіанизаціи Руси.

Шли по воднымъ путямъ съ сѣвера на Византію струги и везли они воскъ, медь, скору, мѣха, хлѣбъ и рабовъ. Если и не въ той мѣрѣ, какъ это думалъ Ключевскій, то все же

¹⁾ Тамъ же, стр. 587, 12—19.

²⁾ Изъ предисловія къ Начальному своду. См. *Изв. отд. русск. яз. и сл.* XII, 1903, кн. 1-ая, стр. 52, отд. отд.

³⁾ Исайя 44, 9—17; ср. Прем. Сол. 13 и 14.

очень значительно были заинтересованы киевские князья в этой торговлѣ. Русь держала в своихъ рукахъ великій путь в греки. Южнѣе, в порогахъ Двѣпра, торговымъ наѣздамъ на Византію предстояло пробиться черезъ степную силу: печенеговъ. Будь и Киевъ враждебенъ сѣвернымъ людямъ, ни о какой торговлѣ съ Византіей не могло бы идти и рѣчи, а в той же мѣрѣ и киевскимъ торговцамъ нуженъ былъ сѣверъ, питавшій киевскій промежуточный рынокъ вывознымъ добромъ. Отсюда связь Руси, какъ съ христіанской Византіей, такъ одновременно и съ языческимъ сѣверомъ. Надо было киевской Руси ладить и бороться съ тыла и фронта; в этомъ была ея сила, ея забота, ея значеніе и историческая роль. Это положеніе Руси объясняетъ политику Византіи по отношенію ко входившимъ в составъ Руси сѣвернымъ варварамъ. Оно тоже двойтся. Тоже надо и ладить, и бороться, съ одной стороны получать добро, а съ другой держать в нѣкоторой дисциплинѣ эту наѣзжавшую вольницу купцовъ-воиновъ, незнавшихъ никакихъ правовыхъ нормъ, не понимавшихъ, что такое деньги, готовыхъ хвататься за оружіе при каждомъ недоразумѣніи. Они были и полезны, и страшны, и отсюда съ одной стороны задабриваетъ Византія Русь, даетъ золото и поволоки, заключаетъ договоры, а съ другой в 865 и 1043 гг. русскихъ гостей убиваютъ ихъ византійскіе кліенты. Христіанизация Руси явилась естественнымъ выходомъ изъ этого положенія вещей. Менѣе страшны будутъ сѣверные варвары, когда удастся убѣдить ихъ, что кровная месть — нечестіе, что есть Высшій Судія, карающій преступленія и дарующій всѣмъ, обладающимъ его законъ, жизнь вѣчную. А какъ только христіанизуется Русь, и она в свою очередь, ради того же порядка и тѣхъ же мирныхъ заботъ о торговой наживѣ, станетъ христіанизовать и подчинять законности, т.-е. государственно-христіанской рах готана финно-славянскій сѣверъ. Одинъ Богъ для всѣхъ создалъ эту рах готана, а когда у каждаго свой богъ,—тогда не соглашеніе, и не спокойный обмѣнъ цѣнностями, а грабежъ, внезапные наѣзды, месть, кровопролитіе.

И вотъ, пока еще не поддается массовой христіанизации Русь, княжеская, т.-е. князь и дружина, для Византіи представляется настоятельно важной частичная христіанизация

Руси, связывающая хотя бы отдѣльными группами сѣверныхъ варваровъ съ Византіей. Но тогда колеблется княжеская власть на всемъ протяженіи пути изъ варягъ въ Греки, простирается власть Византіи на сѣверъ, протягиваетъ она руку къ Кіеву. Власти кіевскихъ князей противопоставляется нѣкая другая далекая, но огромная власть. Такой смыслъ имѣеть забота Византіи о томъ, чтобы христіанкой стала княгиня Ольга. Оттого даютъ ей подарки и устраиваютъ торжественную встрѣчу ¹⁾. Мудрая политика сквозить черезъ рассказъ Порфиrogenета: „Императоръ при помощи дорогихъ подарковъ золота, серебра, шелковыхъ одеждъ побудилъ воинственную Русь войти съ нимъ въ соглашенія и, заключивши съ ними миръ, онъ уговорилъ ихъ креститься, и ему удалось добиться даже того, чтобы они приняли епископа, посвященнаго патріархомъ Игнатіемъ“ ²⁾. Всего важнѣе это послѣднее; труднѣе, но зато и особенно желательно было дать Руси свое священство. Возникаютъ церкви въ Кіевѣ еще до времени Владимира. Это религіозно-политическіе органы Византіи. Но мало этого, сѣверныхъ варваровъ Византія привлекаетъ еще къ себѣ на службу. Надо использовать ихъ мужество и силу, набирается цѣлый полкъ изъ шести тысячъ человекъ, состоящій изъ славянъ, разумѣется, въ той или иной мѣрѣ христіанизованныхъ ³⁾.

И противятся подобной религіозно-политической дѣятельности Византіи Игоревичи. Принципу, разлагающему созданныя ими еще слабыя формы государственности, этой новой мирной, но могучей власти грековъ должно было нѣчто противопоставить. Что? Язычеству на религіозно-политической почвѣ особенно при торговыхъ, городскихъ сношеніяхъ было трудно бороться съ христіанствомъ. Единъ принципъ христіанскій, а множественъ языческій. Ничто не мѣшаетъ проникновенію новаго бога въ языческую среду. Рядомъ со старыми возникнуть новыя капища, и нарожденію боговъ нѣтъ предѣла. Мы знаемъ это, наблюдая религіозную исторію грековъ и римлянъ. Отсюда эта „вѣротерпимость“, которую

¹⁾ Ист. русск. яз. т. I, стр. 51 и 52.

²⁾ Тамъ же, стр. 101.

³⁾ В. Г. Васильевскій въ Собр. соч. СПб. 1908, т. I, стр. 196 и слѣд.

усматриваютъ историки-раціоналисты, когда говорятъ о столбовеніяхъ христіанства съ язычествомъ. Вѣрующему христіанству, напротивъ, нельзя быть вѣротерпимымъ по отношенію къ многобожію, особенно тогда, когда боги „многіе“ представляются потворствомъ бѣсовсеимъ. И вотъ для язычества только одинъ выходъ: вложить хоть сколько-нибудь, если не единства, то единообразія въ свою религіозно-политическую систему.

Когда установилъ свой пантеонъ Владимиръ, онъ дѣлалъ послѣднюю отчаянную попытку борьбы съ наступающимъ византійскимъ христіанствомъ. Вотъ онъ навязываетъ свой собственный культъ Перуна обоимъ своимъ оплотамъ власти на пути изъ варягъ въ греки. Если же этотъ культъ Перуна еще слишкомъ немогъ, чтобы онъ могъ стать единственнымъ богомъ, его надо обставлять другими богами: Хорсомъ, Дажьбогомъ, Стрибогомъ, Симаргломъ, Мокосью.

Такъ подошли мы къ прочимъ богамъ Владимира, о которыхъ сообщаетъ лѣтопись, а одновременно подошли и ко второй религіозно-политической реформѣ, выше лишь упомянутой вскользь. Первая реформа, это—объявленіе Перуна общимъ богомъ; вторая—объединеніе около Перуна дѣлаго ряда другихъ боговъ. Что же это за боги? Отчего именно ихъ, а не другихъ какихъ-нибудь выставилъ Владимиръ на всеобщее поклоненіе? Намекъ на возможность хотя бы приблизительного рѣшенія второго вопроса заключается въ самихъ ихъ именахъ. Это боги разноплеменнаго состава. „Что касается Симаргла и Мокоси, то иноязычное ихъ происхожденіе, — пишетъ проф. Коршъ — бросается въ глаза, но каково оно, опредѣлить тѣмъ болѣе трудно, что мифологическое значеніе этихъ божествъ неизвѣстно. Хърсъ звучитъ также не по-славянски“¹⁾. Даже Дажьбога и Стрибога проф. Коршъ не можетъ признать окончательно и несомнѣнно славянскими²⁾. Но не пойдемъ такъ далеко. Пусть Дажьбогъ и Стрибогъ останутся славянскими. Намъ важнѣе тутъ самый фактъ разноплеменности прочихъ боговъ Владимира. Это очевидно не боги одной мѣстности, не боги, здѣшніе, Кіевскіе. Ка-

¹⁾ „Боги Владимира“, 1. с., стр. 3.

²⁾ Тамъ же.

кими-то изъ разныхъ мѣстностей зашедшими сюда богами окружилъ Владимиръ своего Перуна. Не ясно-ли отсюда во всякомъ случаѣ то, что и вторая реформа Владимира была тоже сочетаніемъ политики и религіи?

Вотъ эту мысль я постараюсь развить въ слѣдующей главѣ. Лѣтописныя извѣстія не даютъ возможности идти дальше. Ничего большаго нельзя извлечь изъ даннаго источника. Новое даетъ лишь „Слово о Полку Игоревѣ“, гдѣ эти боги тоже названы. Когда мы разберемся въ томъ, зачѣмъ назвалъ ихъ авторъ „Слова о полку Игоревѣ“, что ему надо было отъ этихъ забытыхъ и поверженныхъ кумировъ, получится отвѣтъ и на вопросъ: что это за боги.

XIV.

БОГИ ВЪ „СЛОВѢ О ПОЛКУ ИГОРЕВѢ“ И НОВЫЙ ВЗГЛЯДЪ ДРЕВНИХЪ КНИЖНИКОВЪ НА ЯЗЫЧЕСТВО.

Четверо изъ кievскихъ боговъ: Волось, Дажь-богъ Стрибогъ и Хорсь названы въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“.

Лѣтопись, изъ которой мы почерпаемъ основныя наши свѣдѣнія о древнихъ языческихъ богахъ Кieва, памятникъ глубоко христіанскій; язычество можетъ ему быть только ненавистнымъ. „Слово о Полку Игоревѣ“ отдѣляютъ отъ принятія Русью христіанства еще цѣлыхъ два вѣка, а событія, составляющія въ немъ предметъ поэтическаго изложенія—только современность; не далекое прошлое интересуетъ автора, а исключительно то, что только что случилось: побѣда Половцовъ на рѣкѣ Каялѣ и необходимость Рюриковичамъ оставить свои внутренніе раздоры и дружно начать бороться со степью „побараюче за христіяны на поганѣ пълкы“. Теперь забыто свое собственное древнее язычество, и трудно было бы ждать, что о немъ вообще пойдетъ рѣчь въ поэмѣ проникнутой христіанскимъ и дружиннымъ духомъ въ моментъ острой борьбы Руси съ надвигающеюся поганой степью. Христіанинъ не только авторъ Слова, но и тотъ „пѣснотворецъ стараго времени“: Боянъ, на традиціонную мудрость котораго ссылается авторъ Слова. Боянъ спѣлъ этотъ благочестивый афоризмъ:

Ни хытьру, ни горазду,
ни пѣтицю (, ни звѣрю,) , ни г[ор]а[з]ду
суда Божія не минути.

И всетаки вскользь, какъ самое обычное и всѣмъ извѣстное, вовсе не оговаривая ихъ нечестіе и ихъ связь съ Сатанкою, то тамъ, то здѣсь вставляетъ авторъ имена языческихъ боговъ. Онъ даже зоветъ возславляемаго имъ Бояна: „вѣщии Бояне, Велесовъ внуче“. А оплакивая княжескія усобицы при Ольгѣ Гореславичѣ и въ частности какъ ихъ, послѣдствіе, новое поражение „храбрыхъ Русичей“, онъ восклицаетъ:

„погыбашеть жизнь Дажьбожя внука“

или:

встала обида въ силахъ Дажьбожя внука.

Хорсъ названъ въ Словѣ великимъ. Сказано еще въ не совсемъ ясной связи: „Стрибожи внуци“.

Первая проблема, какую надо разрѣшить, и сводится къ тому, зачѣмъ повадобились автору „Слова о Полку Игоревѣ“ древніе языческіе боги? Она тѣсно связана, конечно съ выясненіемъ взгляда автора Слова на языческихъ боговъ. Что онъ думалъ о нихъ? какъ понималъ ихъ? Почерпнуть изъ „Слова о Полку Игорѣ“ содержащіяся тутъ свѣдѣнія о язычествѣ, нельзя иначе, какъ разрѣшивъ эту задачу.

На „Слово о Полку Игоревѣ“ существуетъ два взгляда. Наиболѣе распространенъ тотъ, согласно которому этотъ памятникъ близокъ къ извѣстнымъ намъ изъ позднѣйшей древней письменности и изъ записей съ устъ народа старинамъ. „Слово о Полку Игоревѣ“ — своеобразное произведеніе былевой эпопеи ¹⁾. Недавно проф. Э. Е. Коршъ, изучая ритмъ Слова, пришелъ къ тому заключенію, что и „стихосложеніе роднитъ Слово съ одной стороны съ великорусскими былинами, съ другой — съ малорусскими думами“ ²⁾. Въ своемъ

¹⁾ Таковъ былъ взглядъ и проф. И. Н. Жданова. Сочиненія. Т. I. Спб. 1904 (изд. Акад. Наукъ). Стр. 347—355. Ср. Лонгиновъ. Слово о Полку Игоревѣ. Одесса 1912.

²⁾ Э. Е. Коршъ. Слово о Полку Игоревѣ. Спб. 1909. „Исслѣдованія по-русскому языку“. Т. II, вып. 6-ой, изд. Академіи Наукъ. Я всюду поль-

изданіи Слова проф. Θ. Е. Коршъ и разбилъ его на строки соотвѣтствующія былиннымъ стихамъ. Однако уже давно знатокъ былевой поэзіи проф. Вс. Θ. Миллеръ доказывалъ, что толковать „Слово о Полку Игоревѣ“, слѣдуетъ при свѣтѣ образцовъ византійской ученой риторики. Этому мнѣнію вторилъ и Александръ Ник. Веселовскій. Такой взглядъ на Слово правда не привился вполне, но подъ его влияніемъ на автора Слова принято уже смотрѣть, не какъ на нѣкоего народнаго сказителя-пѣвца, а скорѣе, какъ на образованнаго по своему времени книжника. Послѣдній взглядъ совсѣмъ недавно одинъ украинскій филологъ поддерживалъ сопоставленіемъ ритма Слова съ византійскимъ стихосложеніемъ. Онъ произвелъ такимъ образомъ ту же работу надъ текстомъ Слова, что проф. Θ. Е. Коршъ, но исходилъ изъ совершенно другихъ предпосылокъ ¹⁾).

Разрѣшать очень трудную историко-литературную проблему о „Словѣ о Полку Игоревѣ“ мнѣ въ данномъ случаѣ отнюдь не приходится. Памятникъ важенъ намъ лишь ad hoc. Но мнѣ предстоитъ въ свою очередь всетаки высказать кое-какія общія соображенія, потому что иначе не подойдешь къ частному важному мнѣ для цѣлей давной работы сужденію о Словѣ.

Наиболѣе существеннымъ, какъ первый подходъ къ пониманію Слова, мнѣ представляются упоминанія о Боянѣ и приводимыя изъ него цитаты. Зачѣмъ ссылается авторъ Слова на Бояна? Авторитетъ для него Боянъ или нѣтъ? Ссылки на Бояна, мнѣ кажется, ясно показываютъ, что авторъ Слова—новаторъ. Онъ создалъ такое художественно-литературное произведеніе, какихъ раньше не было, и вотъ это надо оцѣнить прежде всего и по возможности полностью; это облегчитъ намъ проникновеніе въ тѣ или иные встрѣчающіеся въ Словѣ образы и обороты. Въ самомъ дѣлѣ. Ссылки на

зуюсь текстомъ Θ. Е. Корша, какъ послѣдней попыткой его филологическаго изданія.

¹⁾ Вс. Θ. Миллеръ. Взгляды на Слово о Полку Игоревѣ. Москва. 1877. А. Н. Веселовскій. Новый взглядъ на Сл. о П. Иг. *Журн. Мин. Нар. Пр.* 1877, августъ. Дальнѣйшую литературу см. у П. В. Владимірова. Сл. о П. Иг. Кіевъ. 1894. Володимир Бирчакъ Византійска церковна пісня і Сл. о П. Иг. *Записки Наукового Товариства імени Шевченка*. Т. ХСV. 1910. III В.

Бояна трехъ родовъ. Въ концѣ Слова авторъ приводитъ два изрѣченія Бояна; сначала (стихи 502—507):

Тому вѣщій Боянъ и первое
припѣвку съмыслены рече:
„Ни хытѣру, ни горазду,
ни пѣтицю (, ни звѣрю, ни) г[ор]а[з]ду
Суда Божія не минути“,

и уже въ самомъ концѣ (стихи 627—631):

(помяну припѣвѣку Бояню)
пѣснотворѣця стараго времена,
Ярославля, Ольгова, Коганя:
„Хоти тяжько ти, головѣ, кромѣ плечю,
зѣло ти, тѣлу, кромѣ головы“.

Нѣсколько иной характеръ имѣетъ воспоминаніе о томъ, какъ отнесся Боянъ къ пораженію литовцами Изяслава, сына Василькова:

И се хытѣрый Боянъ ти рекъъ:
„Дружину твою, кѣняже,
пѣтицѣ крилы приодѣ(ша),
а звѣріе кровь полизаша“. (451—454)

Здѣсь Боянъ говоритъ такія слова, которымъ авторъ Слова, повидимому, вовсе не сочувствуетъ и это приближаетъ насъ къ первымъ тремъ упоминаніямъ Бояна, гдѣ авторъ Слова съ нимъ какъ будто полемизируетъ.

Знаменитый образъ, представляющій Бояна играющимъ всѣми своими десятью пальцами по струнамъ, точно десять соколовъ пустилось на стадо лебедей, приведенъ для того, чтобы противопоставить манерѣ Бояна, свой собственный способъ изложенія.

Начяти же ся тѣй пѣсни
по былинамъ сего времена,
а не по замышленію Бояню.

Въ чемъ же различіе? Зачѣмъ эта оговорка? Судя по приводимымъ въ Словѣ отрывкамъ изъ Бояна, пѣсни его принадлежали къ тому роду поэтическаго творчества, что Ал-ндръ Н. Веселовскій въ своей Поэтикѣ называлъ „лирико-эпическимъ“. Если бы о современныхъ событіяхъ пѣлъ Боянь, то замыселъ запѣва былъ бы въ образахъ изслѣдованнаго тѣмъ же Белеловскимъ психологическаго параллелизма (стихи 59—31):

Не буря соколы занесе
черес поля широкою
галици стады бѣжать Дону великому,

либо (стихи 64—66);

Комони рѣжутъ за Сулою,
звѣнить слава въ Кіевѣ
трубы трубятъ въ Новѣ городѣ.

Выборъ между тѣмъ или инымъ запѣвомъ опредѣлили бы исходъ войны. Вѣдь вотъ, когда одолѣли Литовцы Изяслава Васильковича,—

се хитѣри Боянь ти рекль:
„Дружину твою, княже,
пѣтицѣ крилы приодѣ(ша),
а звѣріе кровь полизаша“. (451—454).

Достанься побѣда Половцамъ при первомъ набѣгѣ Игоря и Всеволода, и сталъ бы Боянь пѣть, что моля не сокола занесены вѣтромъ въ чужую сторону, а робкія и слабыя „галици стада“; а случись побѣда, напротивъ, тогда оказалось бы, что ржанье коней за Сулою отдается звономъ славы и въ Кіевѣ, и въ Новѣгородѣ. Боянь не удерживался бы отъ сужденія; онъ либо пѣлъ славу князьямъ, прославлялъ ихъ подвиги, либо осуждалъ, высмѣивалъ. Таковымъ и представлялся автору Слова замыселъ пѣсенъ о событіяхъ. Лирическій складъ—ихъ основное назначеніе. Вѣдь не одинъ Боянь—

Ту Нѣмци и Венедици, ту Гръци и Морова
поють славу Святославлю,
кають кнѣзя Игоря,
иже погрузи жирь
въ днѣ Каялы, рѣкы Половчъскыѣ. (283—287).

Пѣть „славу“, либо пѣть „караніе“—вотъ назначеніе дружинной поэзіи, которое обычно и традиціонно.

Пѣть „славу“ авторъ Слова не только не отказывается, но въ концѣ своей поэмы, по своему призываетъ къ тому же:

Съдрави кнѣзи и дружина,
побарауче за христіяны на поганыѣ полкы!
Кнѣзсмъ слава и дружинѣ!

Но я противопоставилъ пѣнью славы „каранія“—выраженіе, взятое изъ „Слова нѣкоего Христолюбца и наказаніе отца духовнаго“. Тутъ среди прочихъ запретныхъ для христіанина обрядовъ и вѣрованій сказано: „оканнаа желенѣя и каранія на пирахъ“. Мы видѣли, что „желенѣя“ означаетъ заплачки. „Каранія на пирахъ“ вполне точно опредѣляетъ такое дружинно-застольное пѣніе, когда не „славу поють“, а „кають“. Совершенно сообразно съ запретомъ выраженнымъ въ „Словѣ нѣк. Христолюбца и наказанія отца духовнаго“ и авторъ Слова, повидимому, отвергаетъ вотъ эту лирику пѣсень Бояна. Не надо „каять“, не надо пѣть „каранія на пирахъ“. Прекратить каранія значитъ тоже упорядочить пиршество, вносить въ него христіанское благолѣпіе. Но важнѣе всего, что взаимные укоры еще болѣе разжигаютъ раздоръ. Не надо пѣть караній, потому что не вина того или иного князя, если „храбрыхъ Русичей“ одолѣла степь, не вина и дружины. Не было бы раздоровъ и забыванья „великаго“ ради „малаго“, дружно встала бы Русь на поганую степь и окончательно одолѣла бы ее. Не даромъ, говорилъ Серапіонъ „Поганіи закона Божія не вѣдуще не оубиваютъ единовѣрныхъ своихъ, ни ограбляютъ, ни обидятъ, ни поклепаютъ, ни оукрадутъ, не запрутся чюжаго. Всякъ поганый брата своего не продасть, но кого въ нихъ постигнетъ бѣда, но Искупятъ его і на промыслъ дадутъ ему“... Надо брать примѣръ хоть съ поганыхъ!

Авторъ „Слова о Полку Игоревѣ“ — тоже лирикъ. И его поэма лирико-эпическая. Еще не произошелъ тотъ переходъ къ спокойному повѣствованію въ застывшихъ формахъ и условныхъ приемахъ; не случилось и забвенія точно воспроизводимыхъ историческихъ событій; это — согласно Поэтикѣ Веселовскаго — составляетъ сущность возникновенія эпопеи, какъ отдѣльнаго вида творчества. Но лирико-эпическій складъ Слова вовсе не развивается въ сторону эпопеи. Передъ нами поэтическая публицистика. „Слово о Полку Игоревѣ“ — какъ бы особый родъ политическаго поученія. Это произведеніе дружинника-книжника, по своимъ возрѣніямъ близкаго къ авторамъ „Повѣсти Временныхъ лѣтъ“. Отсюда и совпаденіе въ самомъ повѣствованіи о событіяхъ. Одна среда, одинъ кругъ идей и убѣжденій создали и „Повѣсть временныхъ лѣтъ“, и „Слово о Полку Игоревѣ“.

Какъ въ „Повѣсти временныхъ лѣтъ“ давнымъ давно забыто языческое прошлое, оно стало достояніемъ исторіи и для современной политики: паганые это только политическіе враги Руси — Половцы, такъ и въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ нѣтъ страха передъ тѣми богами, чье капище стояло когда то въ Кіевѣ на горѣ, „въ Теремнаго Двора“. Незачѣмъ замалчивать древнихъ боговъ. Вовсе они не бѣсы. Когда авторъ Слова называетъ Баяна: „Велесовъ внуче“ (стихъ 63), онъ, разумѣется, не хочетъ его оскорбить или смѣшать съ нечестью. Еще меньше можно ждать чего либо подобнаго отъ этихъ выраженій (стихи 196—198):

погибашеть жизнь Дажьбожа внука

или (стихъ 233):

встала обида въ силахъ Дажьбожа внука.

Конечно всѣ симпатіи, все чувство единовѣрнаго и единокровнаго родства и преданности у автора Слова на сторонѣ тѣхъ, кого онъ зоветъ потомками языческихъ боговъ. Въ лѣтописи мы и находимъ тотъ новый взглядъ на язычество, который дозволилъ, чтобы такъ просто, даже интимно, любовно обращался книжникъ-христіанинъ съ именами язы-

ческихъ боговъ. Еще въ рѣчи философа говорилось: „творяще бо кумиры въ имена мертвыхъ чловѣкъ, бывшимъ овѣмъ царемъ, другимъ же храбрымъ, волхвомъ и женамъ прелюбодѣйницамъ“¹⁾. Подъ 1114 годомъ въ лѣтопись вписана миеологическая генеологія. Нѣкій царь-кузнецъ Сварогъ названъ отцемъ Дажьбога, представленнаго тоже царемъ. Въ этой генеологіи особое мѣсто отводится и Θεосту-Гефесту, общему родоначальнику всего поколѣнія этихъ боговъ-царей, почему-то приуроченныхъ къ Египту и одобренныхъ за то, что они установили единобрачіе. Сварогъ и Дажьбогъ сотворены кумирами во имя „бывшаго царя“²⁾.

Таковъ еще одинъ новый взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ. Они—предки наши; по нечестію ихъ нѣкогда обоготворяли; послѣ же принятія крещенія перестали люди заблуждаться и теперь, вовсе не содрагаясь при имени какого либо языческаго бога, отлично понимаютъ, что имя это просто принадлежало такому же чловѣку, только чловѣку выдающемуся, такъ что стоитъ даже и вспомнить его добромъ. Въ лѣтописи подобный взглядъ выраженъ въ русской вставкѣ „Хожденія пресвятыя Богородицы по мукамъ“. Тутъ представлены мученія, какъ повѣрившихъ и обоготворившихъ „юже бѣ тварь Богъ на работу створилъ“, такъ и тѣхъ, кто „боги назваша“ еще и „челевчьска имена“: Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна³⁾; всѣмъ имъ страдающіе теперь передъ сошедшей въ адъ Богородицей нечестивцы „на боги обративша“ вѣровали и вѣдали требы. Подобный взглядъ на происхожденіе языческихъ боговъ называется эвгемеризмомъ. Онъ довольно распространенъ въ патристикѣ. Изъ западныхъ историковъ его придерживаются многіе историки, писавшіе объ язычникахъ. Такъ думалъ объ Одинѣ Саксонъ Гримматикъ. На этомъ строилась генеологія англо-саксонскихъ властителей. Борясь противъ язычниковъ, на западѣ христіанскіе проповѣдники какъ бы говорили германцамъ: вы чтите Одина, считаете его богомъ, но Одинъ просто вашъ предокъ, великій царь; вы ошибаетесь; одинъ только есть

¹⁾ Ипат. Лѣт. П. С. Л. II², стр. 79.

²⁾ Тамъ же, стр. 279.

³⁾ У Срезн. Др. п. р. п. и яз. X (4^о), стр. 553.

Богъ на землѣ и на небѣ. До самой эпохи возрожденія будетъ упорно держаться эвгемерическая теорія въ миѳологіи. Изъ сопоставленныхъ тутъ памятниковъ мы видимъ, что такого же миѳнія въ XII в. держались и русскіе книжники, а среди нихъ и авторъ Слова.

Значить, когда авторъ „Слова о Полку Игоревѣ“ въ своемъ риторическомъ обращеніи къ Бояну восклицалъ, противопоставляя его манерѣ свою собственную (стихи 62—66):

Чи-ли въспѣти было, вѣщии Бояне,
Велесовъ внууче:

„Комони рѣжутъ за Сулою,
звѣнить слава въ Кыевѣ,
трубы трубять въ Новѣгородѣ“,

онъ пользовался какимъ-то установленнымъ среди истолкователей древне-русской миѳологіи генеологическимъ построениемъ, согласно которому Велесъ или Волосъ ничто иное, какъ родоначальникъ Бояна, а можетъ быть и вообще баяновъ. Нѣкогда стояло капище Волосу въ Кіевѣ на Подолѣ; нечестивая чуждъ поклонялась каменному идолу Волоса въ Ростовѣ; его звали „скотіемъ богомъ“, и въ лѣтописи записаны вѣдывы языческой Руси при заключеніи договоровъ съ Византіей тѣмъ же богомъ. Но Волосъ вовсе не богъ какой то, и не демонъ, какъ думали еще недавно „новые люди“ изъ принявшей христіанство Руси; это—знаменитый человекъ по неразумѣнію возведенный въ боги. Такимъ представляется мнѣ воззрѣніе автора Слова, легшее въ основаніе этого названія Бояна Велесовымъ внукомъ. Остается только совершенно неяснымъ, почему именно Боянъ или баяны происходятъ отъ Велеса и какая связь между тѣмъ торговымъ культомъ Волоса, какъ бога богатства, считавшагося по количеству скота, какой намѣтился раньше, когда были сопоставлены свидѣтельства о немъ памятниковъ, и связь его съ поэзіей. Можетъ быть надо понимать такъ, что богъ торговли оказывался и богомъ вообще культуры, отчего Велесъ представлялся въ XII в. книжникомъ, родоначальникомъ всей древней культуры и всего искусства, а въ частности и пѣснетворчества, такъ тѣсно связаннаго въ дружинномъ быту съ роскошью пиршества. Боянъ—богачъ.

Два раза названъ и Дажьбогъ (стихи 194—198):

Тѣгда при Ользѣ Гориславичи
сѣяшеть ся и растяшеть усобицами,
погыбашеть жизнь Дажьбожя вѣнука,
въ тяжькихъ крамолахъ
вѣци (ся) человѣкомъ съворотиша,

и въ другомъ мѣстѣ (231—236):

Уже бо, братіе, невеселая година встала;
уже пустыни силу прикрыла;
встала обида въ силахъ Дажьбожя вѣнука,
вступила дѣвою на землю Трояню,
въсплескала лебедиными крылы на синѣмъ мори
у Дону плѣщючи,
убуди жирьна вермена. —

Онъ—также родоначальникъ. Правда не совсѣмъ ясно изъ контекста, кто собственно внукъ Дажьбога. Во второмъ случаѣ, повидимому князь Игорь. А въ первомъ рѣчь идетъ о событіяхъ на той же рѣкѣ Каялъ, имѣвшихъ мѣсто во времена Олега Святославича. На этотъ разъ внукъ Дажьбога вовсе не Игорь. Миѣ кажется, что понять оба мѣста нельзя иначе, какъ принявъ слова: внукъ Дажьбога за собирательное. Внукъ Дажьбога помен gentis: Черниговъ или черниговская Русь. Какимъ знаменитымъ человѣкомъ или властителемъ либо общимъ родоначальникомъ цѣлаго племени, какъ это часто представляли себѣ историки тѣхъ временъ считался Дажьбогъ—мы не имѣемъ возможности заключить изъ даннаго контекста. Но, что дѣло идетъ о той части Руси, какая имѣла князьями Ольговичей, въ этомъ едвали допустимо сомнѣніе. А разъ это такъ, то енижние, проникнутый дружинными идеалама, едвали могъ, чтобы онъ ни думалъ о Дажьбогѣ, отнести его къ такой мѣстности или къ такому племени, гдѣ не было на самомъ дѣлѣ мѣста культу этого бога. Упомянутія Дажьбога въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, такимъ образомъ подтверждаютъ, по крайней мѣрѣ относительно Дажьбога высказанное въ предшествующей главѣ предположеніе, что Вла-

димиръ включилъ въ свой Пантеонъ этого бога, такъ какъ это былъ богъ одного изъ подчиненныхъ ему славяно-русскихъ племень.

При свѣтѣ этихъ толкованій смысла, лежащаго въ основѣ эпитетовъ внукъ Велеса и внукъ Дажьбога, слѣдуетъ понимать и значеніе названныхъ въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“ „Стрибожи внуци“ и великій Хорсъ. Какъ бы ни были сложны мои построенія, вѣдь одно несомнѣнно: авторъ Слова держался эвгемерическаго взгляда на языческихъ боговъ, а стало быть ему совершенно чужды были толкованія ихъ какъ бѣсовъ или какъ обоготворенія природѣ. Между тѣмъ широко распространены опредѣленія: Стрибогъ—богъ вѣтра, Стрибожи внуци—вѣтры, Хорсъ—богъ солнца, и именно на основаніи того контекста, въ какомъ они названы Словѣ. Никакихъ другихъ, почерпаемыхъ изъ еще какого-нибудь памятника данныхъ для этого вовсе нѣтъ. Еще Дажьбогъ названъ солнцемъ, въ приведенной только что лѣтописной отмѣткѣ подъ 1114 годомъ. О Хрсѣ и Стрибогѣ вовсе нѣтъ никакихъ дополнительныхъ извѣстій.

Послѣ побѣды на Дону Игорь и Всеволодъ достигнуты половецкими ханами Кзюю и Коньчакомъ на рѣкѣ Каялѣ во время стоянки (стихи 138—139):

Быти грому великому
ити дождю стрѣлами съ Дону великого.

Авторъ Слова предупреждаетъ о томъ, что сейчасъ наступитъ рассказъ о бѣдствіи „Ольгова храбраго гнѣзда“ (стихи 143—150):

О, Русская земле! уже запыла за шеломень ми еси.
Се вѣтри, Стрибожи внуци,
вѣютъ съ моря стрѣлами
на хоробрыѣ пълехъ Игоревы;
земля тутънетъ, рѣкы мутьно текутъ;
пороси поля прикрывають, стязи глаголютъ.
Половци идутъ отъ Дона и отъ моря
и отъ всѣхъ сторонъ.
Русьсныѣ пълехы оступиши дѣти бѣсови...

Возможно ли, читая данное мѣсто безъ предвзятой и навязчивой мысли о томъ, что Стрибогъ—богъ вѣтра, понимать: „Стрибожи внуци“, какъ приложение къ вѣтрамъ, несущимъ на русскихъ половецкія стрѣлы? Мнѣ представляется чрезвычайно страннымъ, чтобы христіанскій поэтъ въ такомъ центральномъ драматическомъ мѣстѣ своей поэмы, вдругъ вспомнилъ, что Стрибожими внуками его предки считали въ языческую пору вѣтры. Искусная стрѣльба изъ лука требовала, чтобъ стрѣлы пускались по вѣтру, а не противъ него или не поперекъ ему. Поэтому помощь бога вѣтра, казалось бы, естественна. Но, тѣмъ болѣе, неужели половецкимъ стрѣламъ помогаетъ мѣтко попадать въ русскіе полки славянскій богъ?

Уже скорѣе было вспомнить о богѣ вѣтра, когда плачется Ярославна (стихи 524—532):

О вѣтре, вѣтѣрило!
 чему, господине, насильно вѣеши?
 чему мычеша хыновскыѣ стрѣлькы
 на свою нетрудную крильцю
 на моеѣ лады воѣ?
 Мало ли ти бяшетъ
 горѣ подѣ оболочки вѣяти,
 лелѣючи кораблѣ на синѣ мори?
 чему, господине, мое веселіе по ковылію розвѣя?

Олицетворяется вѣтеръ. Онъ какъ живой. Но никакихъ миеологическихъ представленій не вызвалъ его образъ. Естественно и логично видѣть въ этихъ словахъ: Стрибожи внуци только одно—обращеніе къ кому то, кто происходитъ отъ Стрибога, потому что вспомнился древній культъ Стрибога въ его отношеніи къ данной мѣстности или къ данному племени. Стрибожіе внуки—тоже *po men gentis*. Риторическія обращенія такъ часты въ „Словѣ о Полку Игоревѣ“, что даже по этому одному соображенію лишь самыя вѣсскія доказательства должны бы разрѣшить въ данномъ мѣстѣ поэмы не усматривать обращенія. Нѣтъ, Стрибога на основаніи этого контекста отнюдь ни коимъ образомъ нельзя возводить въ боги вѣтровъ. Никакихъ нѣтъ въ пользу этого соображеній, кромѣ отброшенной миеологической теоріи, основанной на

чисто произвольномъ толкованіи образовъ античной мифологіи, распространенномъ на всѣ прочія.

Равнымъ образомъ ни откуда не слѣдуетъ, чтобы Хърсъ былъ богомъ солнца. Чтобы получить такое пониманіе пришлось уже совершенно фантастически толковать контекстъ „Слава о Полку Игоревѣ“, въ которомъ упоминается это языческое божество. Про Всеслава сказано, что онъ за одну ночь волкомъ домчался отъ Кіева до Тьмутараканя (стихи 492—497):

Всеславъ князь людемъ судяшеть,
 княземъ города рядяшеть,
 а самъ въ ночь волкъмъ рыскашеть:
 изъ Кіева дорискашеть
 до куръ Тьму тороканя;
 великому Хърсови вълкъмъ путь перерыскашеть.

Послѣдній стихъ принято понимать такъ, что Всеславъ пересѣкъ путь солнцу. Но вѣдь дѣло идетъ о ночи?! Какъ можно вызывать представленіе о солнцѣ при описаніи скорости ночного пути? Напротивъ такъ ясно станеть это мѣсто и такое яркое представленіе о быстротѣ рысканья волкомъ Всеслава получится, какъ только мы допустимъ, что великій Хърсъ—*nomen gentis*, а отсюда *nomen loci*. Великъ Хърсъ, т. е. обширна та мѣстность, гдѣ поклонялись Хърсу, а ее пробѣжалъ Всеславъ въ одну ночь.

Между Кіевомъ и Тьмутараканью бродили тѣснимыя Печенегами угрскіе и тюркскіе племена; изъ нихъ Торки еще во времена Владимира подчинились его державѣ. Такъ какъ Хърсъ по мнѣнію языковѣдовъ слово тюркскаго происхожденія, что можетъ быть правдоподобнѣе при томъ контекстѣ, въ какомъ идетъ рѣчь о Хърсѣ, какъ признать его богомъ именно Торковъ? Тогда объяснитса и то, зачѣмъ включилъ Владимиръ и это божество въ свой Пантеонъ. Разъ изъ политическихъ расчетовъ свой собственный дружинно-рюриквскій Перунъ долженъ былъ быть обставленъ богами подчиненныхъ Игоревичамъ племенъ и народцевъ, въ немъ должно было быть отведено мѣсто и Хърсу. И въ данномъ случаѣ, чтобы такъ понять это мѣсто, вовсе не надо памятовать и

объ эвгемерическихъ взглядахъ на язычество автора Слова. Даннаго мѣста вообще иначе вовсе нельзя понимать. Да и были ли въ XII Торки и другіе остатки приморскихъ угротюрковъ христіанизованы? Едвали. Крестилась Русь. О томъ, чтобы вмѣстѣ съ нею крестились какой либо изъ народцевъ степи, хотя бы они и находились подъ главенствомъ Руси, мы не имѣемъ извѣстій. Значить, такая страна, молившаяся Хърсу, и оставалась страной великаго Хърса, когда возникла поэма о несчастномъ походѣ князя Игоря.

„Слово о полку Игоревѣ“ во всякомъ случаѣ отнюдь не противорѣчить тому пониманію боговъ Владимира, какое я предложилъ въ предшествующей главѣ. При эвгемерическихъ воззрѣніяхъ автора этой знаменитой поэмы мое толкованіе лишь приобрѣло большую вѣсскость.

XV.

Многобожіе.

При изученіи древне-германскаго язычества принято сокращать количество боговъ, о которыхъ до насъ дошли свѣдѣнія. Этимъ и получается система „воззрѣнія язычниковъ на природу“, столь дорогая до сихъ поръ миеологамъ. Равенство „атрибутовъ“ или „миеологической природы“, болѣе или менѣе установленныхъ путемъ сложной сѣти сближеній и сопоставленій, приводитъ миеологовъ къ заключенію, что такой-то богъ въ сущности иная ипостась такого то. Получаются ряды уравненій: Ing=Njörd, Njörd=Nertus, Ing=Freir, Phol=Balder ¹⁾ и т. д. А отсюда возможны и сопоставленія боговъ одного индоевропейскаго народа съ богами другого. Если тожество установлено, оно позволяетъ восходить и дальше къ индо-европейской порѣ, пользуясь тѣмъ же принципомъ, по какому филологъ восходитъ отъ болѣе новыхъ языковъ къ пра-германскому, пра-славянскому, пра-вельтогальскому и т. п. Признано напр. что старо-сѣверный богъ Туг, былъ когда-то обще-германскимъ или, что—тоже, восходитъ къ пра-германскому *Tiuz, восходящему въ свою очередь къ пра-индо-европейскому *Tiwar, общему родоначальнику боговъ соответствующихъ, греко-римскому Зевсу. ¹⁾

¹⁾ См. напр. R. Meyer Altgermanische Religionsgeschichte. Lpz. 1911, SS. 193—194, 196—197, 204, 312.

¹⁾ Ibid. S. 181—184.

Было время, когда подобную, основанную на филологин, а не на историн-религій систему старались примѣнить и къ нашимъ русскимъ языческимъ богамъ.

Однако правдоподобно ли предположить, что въ такую отдаленную пору, какъ пра-индо-европейская, представленія о богахъ были ближе къ однобожю, чѣмъ въ такъ наз. историческую эпоху, когда передъ нами отдѣльные народы съ болѣе или менѣе слагающимся государственнымъ и жречески-религиознымъ строемъ? То толкованіе древне-русскихъ боговъ, какое предложено въ этой книгѣ во всякомъ случаѣ скорѣе центр-обѣжно, чѣмъ центр-стремительно. Ни изъ какихъ памятниковъ нельзя вывести заключенія, что боги Владимира представляли изъ себя какую-либо систему воззрѣнія народнаго на природу, и рѣшительно ничто не роднитъ ихъ ни съ какимъ богомъ германскихъ и или греко-италійскихъ народностей, кромѣ очень позднихъ и мало достовѣрныхъ мудрствованій книжниковъ.

Напротивъ, изъ вполне опредѣленныхъ показаній древнихъ писателей, знавшихъ древнее язычество европейскихъ и въ частности славянскихъ народовъ, вытекаетъ, что одна изъ рѣзко бросавшихся въ глаза особенностей язычества всѣхъ варварскихъ народовъ Европы въ моментъ столкновенія съ христіанствомъ было многобожіе т. е. большое количество мелкихъ боговъ, дамашнихъ, племенныхъ и болѣе значительныхъ, обоготворяемыхъ въ городахъ. Титмаръ Мерзбургскій говоритъ о западныхъ славянахъ: „Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur, et simulacra demanorum singula ab infidelibus coluntur“¹⁾ То же пишетъ и Гельмогольцъ, причемъ какъ бы предупреждаетъ не смѣшивать племенныхъ и городскихъ боговъ съ домашними богами: „Praeter penates et idola quibus singula oppida redundabant“²⁾. Вотъ этими свидѣтельствами я предложилъ бы пользоваться съ тѣмъ же довѣріемъ, какого я просилъ и для нашихъ поученій. Оба автора хроникъ говорятъ, что боговъ было много и что они были племенные. Не будемъ оспаривать этого, и тогда съ одной стороны мы получимъ подтвержденіе для высказаннаго

¹⁾ VI 25.

²⁾ I, 163.

уже предположенія, что боги Владимира не только не боги всего славянства, но даже и не всѣхъ сѣверо-восточныхъ славянскихъ племень, а съ другой мы приобрѣтемъ опору и для признанія, что существовали мелкіе боги и число ихъ было весьма значительно. Слова Гельмольца и Титмара въ настоящее время подтверждаются и данными археологіи. Цѣлое множество древне-славянскихъ идоловъ найдено среди западныхъ славянъ. Они всѣ одного типа и всѣ они съ оружіемъ, что такъ подходит для бога города т. е. собственно крѣпости или кремля и для бога племени т. е. военно-политической единицы ¹⁾.

Наши памятники правда не говорятъ въ совершенно ясныхъ выраженіяхъ о множествѣ боговъ чтимыхъ славянами-язычниками; но косвенно именно на множество указываютъ эти слова Древнѣйшаго Свода о испроверженіи идоловъ: „Володимеръ же повелѣ кумиры испроврещи, овы иссѣщи, а други огневи предати“ ²⁾. То же сказано и въ Корсунской Легендѣ, причемъ тутъ далѣе идетъ сообщеніе о томъ, какъ Волосъ былъ брошенъ въ Почайну, а Перуна, „не яко древоу чююцю, но на пороуганіе бѣсоу иже прельщаше симъ образъмъ чловѣкы“, тащили, привязавъ еъ хвосту лошади по Берычеву, били и доволобли до Двѣпра ³⁾. Значить упоминаніе вообще о кумирахъ не относится ни къ Волосу, ни къ Перуну. Разумѣлъ ли лѣтописецъ лишь тѣхъ другихъ пять идоловъ, что стояли рядомъ съ Перуномъ? Едвали. Всего правдоподобнѣе видѣтъ тутъ указаніе на все огромное множество всевозможныхъ божковъ и боговъ, какимъ молилось разноплеменное населеніе Кіева. При свѣтѣ этого соображенія мы, можетъ быть, дадимъ вѣру и этому извѣстію отсюда то извлеченному Татищевымъ. Подъ 912 годомъ онъ замѣчаетъ: „Сея же зима погорѣ небо и столбы огненные ходили отъ Руси ко Греціи, сражающеса. Олегъ же принесе жертвы многи умилостивляя боговъ своихъ нечистыхъ“ ⁴⁾. Опять свидѣтельство о томъ, что боговъ было много.

¹⁾ См. ихъ изображенія въ *Mythologie slave* L. Leger Paris. 1902.

²⁾ Шахм. Раз. текстъ стр. 561, 11—13.

³⁾ Шахм. въ Сборн. Лам. т. II стр. 1143—1144.

⁴⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 35 прим. 5-ое.

Приведу въ подтвержденіе этихъ общихъ соображеній одно въ высшей степени любопытное замѣчаніе, находящееся въ толкованіяхъ на „Слово о законѣ и благодати“, сообщенныхъ Н. К. Никольскимъ. Идетъ текстъ пр. Исаи (II, 18—19) и затѣмъ прибавлено: „видѣхомъ бо сему пророчеству по истинѣ скончаніе по явленіи Сына Божія. Видѣвше бо мнози истину и власть благочестія съвладѣють и приимше вси скръша въ пещерахъ кумиры своя, да ихъ кормищи не жьгутъ огнемъ“. Дальше—продолженіе того же мѣста изъ пр. Исаи (II 20—21) и затѣмъ тоже почти слово въ слово: „и мы бо сами свидѣтели есмы сему, сами зрѣвше рыдати подобна лихьновенія прелести их...“¹⁾ Гдѣ происходитъ дѣйствіе? Вѣдь Исаія не говоритъ, что кумировъ носили въ пещеры, онъ не говоритъ такъ же, чтобы ихъ жгли. Сказано лишь, что человекъ броситъ своихъ идоловъ вратамъ и летучимъ мышамъ и войдетъ въ расщелины скалъ, боясь гнѣва Божія. Слова: „мы бо сами свидѣтели“ заставляютъ думать, что тутъ воспоминаніе о чемъ-то, что дѣйствительно происходило при крещеніи Руси. Замѣчаніе лѣтописи, что однихъ боговъ пожгли, а другихъ разбили, приводится обыкновенно какъ свидѣтельство о существованіи у насъ и каменныхъ и деревянныхъ боговъ²⁾. Волось стоявшій въ Ростовѣ былъ каменный³⁾. Перунъ былъ согласно его хорошо извѣстному описанію деревянный съ серебряной головой и золотыми усами⁴⁾. Тѣ божи, о которыхъ мы только что узнали изъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“ очевидно деревянные, разъ они должны быть сожжены.

Деревянные боги могутъ быть поставлены въ связь съ сельско-хозяйственными культами, и оттого именно ихъ и надо признать общенародными обиходными богами, далекими отъ зачатковъ государственности. Вотъ какое сопоставленіе хозяйственнаго значенія огня, священнаго дерева и идола находится въ Библии. На него, кажется, совсѣмъ не обращали вниманія ни фольклористы, ни историки религіи. А

¹⁾ Матер. др. р. дух. письм. стр. 38 отд. отт.

²⁾ Проф. Айналовъ Изображенія ддрне-русскихъ боговъ. Отчетъ Спб. Университета за 1904 г.

³⁾ Тамъ же стр. 16.

⁴⁾ Лейб. Св. Лѣт. стр. 71.

между тѣмъ отъ него такъ и вѣтъ наивной и первобытной вѣрой. Прислушаемся сначала къ этимъ словамъ Премудрости Соломона (гл. 13):

10. Но болѣе жалки тѣ, и надежды ихъ— на бездушныхъ, которые называютъ богами дѣла рубь человѣческихъ, золото и серебро, издѣлія искусства, изображенія животныхъ, или негодный камень, дѣло давней руки.

11. Или какой-либо древодѣль, вырубивъ годное дерево, искусно снявъ всю кору и, обдѣлавъ красиво, устроилъ изъ него сосудъ, полезный къ употребленію въ жизни,

12, а обрѣзки отъ работы употребилъ на приготовленіе пищи и насытился;

13. одинъ же изъ обрѣзковъ, ни въ чему ни годный, дерево кривое и сучковатое, взявъ, старательно округлилъ на досугѣ и, съ опытностью знатока обдѣлавъ его, уподобилъ его образу человѣка.

Значить, идолъ готовится изъ того же дерева, что служило топливомъ и на выдѣлку утвари. Случайно ли это совпаденіе? Изъ словъ Исаяи (гл. 44) можно заключить что нѣтъ, что тутъ извѣстное традиціонное сочетаніе. Правда и нигдѣ не сказано, чтобы дерево было священнымъ. Но вѣдь мы знаемъ о существованіи священныхъ деревьевъ и у семитовъ.

16. Часть дерева сжигаетъ въ огнѣ, другою частью варить мясо въ пищу, жарить жаркое и и ѣсть до сыта, а такъ-же грѣтся и говорить: „хорошо, я согрѣлся; почувствовалъ огонь“.

17. А изъ остатковъ того дѣлаетъ бога, идола своего, поклоняется ему, повергается передъ нимъ и молится, и говоритъ: „спаси меня, ибо ты богъ мой!“

Все это конечно, въ далекой Малой Азіи и Палестинѣ, все это среди Семитовъ, можетъ быть, за много лѣтъ до Р. Хр.

Но не проливаютъ ли свѣтъ эти библейскія представленія о сочетаніи дерева, огня, хозяйства и идолопоклонства, на возможность и смыслъ такого же сочетанія и у совсѣмъ другого народа и въ другую эпоху? Психологія древо-огне-идолопоклонства одна для всѣхъ.

Библейское объясненіе того какъ рождается у древо-огнепоклонника новый божокъ, въ примѣненіи къ славянамъ язычникамъ имѣетъ особое значеніе потому, что при помощи него получается связь между идолопоклонствомъ и очерченной выше народной вѣрой въ основѣ своей, разумѣется, хозяйственной.

Тѣ прямыя указанія памятниковъ, какія мы питали о славянскомъ многобожіи открываютъ передъ нами однако лишь болѣе сложную высшую стадію богопочитанія. Мы узнаемъ о множествѣ частныхъ боговъ славянъ и варяговъ язычниковъ отъ арабскихъ путешественниковъ, имѣвшихъ случай наблюдать религіозную жизнь населенія Поволжья только внѣ дома и въ особой обстановкѣ. Арабы шли по торговымъ путямъ и останавливались на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ велась болѣе крупная, повидимому, уже не мѣновая, а денежная торговля. Таковъ извѣстный много разъ приводимый рассказъ изъ Словаря Якута (XII в.), сообщенный тутъ со словъ Ибнъ-Фадлана (X в.). Къ берегу Итиля, т. е. Волги вблизи города, — подразумевается вѣроятно городъ Болгарь, современная Казань, — находилось открытое капище, по срединѣ котораго стоялъ столбъ съ вырѣзаннымъ изображеніемъ человѣческаго лица; это главный богъ; вокругъ него стояло нѣсколько другихъ идоловъ, а за каждымъ изъ этихъ послѣднихъ по высокому, вкопанному въ землю деревянному столбу. Купцы изъ Русовъ причаливали къ этому мѣсту и каждый изъ нихъ выносилъ съ судовъ въ капище всѣ свои товары, чтобы положить ихъ у подножья главнаго идола. При этомъ купецъ долженъ былъ еще точно, словно давая отчетъ, перечислить сколько у него невольницъ, сколько соболей и прочаго товара и просить у идола за все это ту сумму динаровъ и дѣргемъ, въ какую онъ оцѣнивалъ свои товары. Послѣ этого онъ уходилъ и, какъ видно изъ контекста, въ капище должны были приходиться другіе купцы и класть соотвѣтственное количество золота. Если торгъ не удавался, съ тою же просьбой обра-

щались и къ другимъ идоламъ, и при удачѣ приносили жертвы рогатымъ скотомъ и овцами. Часть жертвы шла бѣднымъ, головы убитыхъ животныхъ втыкались на столбы. Арабскій писатель прибавляетъ при этомъ, что жертва поѣдалась за ночь собаками, а руссы считали свои жертвы съѣденными богами. ¹⁾

Тутъ ясно, что дѣло идетъ о торговыхъ богахъ, почитаемыхъ во всей мѣстности. Но вѣдь капище находилось среди чужихъ, при вѣздѣ въ иностранный городъ. Очевидно когда нибудь всѣ эти боги должны были быть привезены купцами изъ дома и лишь оставлены въ капищѣ разъ на всегда. Весьма вѣроятно, что съ возникновеніемъ каждаго новаго торжища основывались новыя капища. Однако въ какихъ отношеніяхъ стояли къ главному богу второстепенные? Арабскій писатель говоритъ, что они считались его женами и дочерями. Это объясненіе ничего не даетъ. Не будетъ ли правдоподобнѣе предположить, что количество второстенныхъ идоловъ росло, по мѣрѣ того, какъ купцы ставили туда своихъ собственныхъ, привезенныхъ съ родины божковъ? На это какъ будто указываетъ то, что за каждымъ изъ нихъ находился столбъ, тогда какъ главный богъ самъ былъ столпообразенъ. Можетъ быть столбы-то и стояли раньше, а позднѣе передъ ними ставили русскіе купцы привезенныхъ съ собою божковъ. Что славяне возили съ собою домашнихъ идоловъ, мы узнаемъ, напр., изъ Хроники Титмара. Лютичи ходили на войну, неся впереди себя своихъ идоловъ (*deos suomet praecedentes*) ²⁾. Могли ли они тогда отправляться въ торговыя предпріятія безъ своихъ боговъ?

Нѣкоторый свѣтъ на многобожіе славянъ должны бросить свѣдѣнія о починаніи домашнихъ и племенныхъ божковъ у сосѣднихъ финновъ. Уже много разъ указывалось на то, что финскіе племена сохранили до нашихъ дней древнѣйшіе формы повѣрій, обрядовъ и легендъ, когда-то общихъ у нихъ съ сосѣдними славянами. Русскіе ученые неоднократно обращались къ даннымъ современнаго фальельора нашихъ сѣверо-

¹⁾ А. Я. Гаркави. Сказанія мусульманскихъ писателей о славянахъ и русскихъ. Спб. 1870, стр. 95—96.

²⁾ У Pertz'a въ „Monumenta Germ.“ Т. V р. 811.

восточныхъ инородцевъ, ища у нихъ древнѣйшихъ формъ религій, быта и поэзій нашихъ предковъ. Въ свою очередь— и это теченіе усиливается за это послѣднее время—германисты тоже ищутъ у финновъ отраженій древнихъ вѣрованій по преимуществу скандинавскихъ.

Пользоваться данными язычества угро-финскихъ племенъ тѣмъ болѣе правильно съ методологической точки зрѣнія, что уже давнымъ давно найдены у нихъ признаки вѣры въ общихъ чертахъ близкой той, что представлена мною въ настоящей работѣ. И у нихъ широко распространены священныя рощи и священныя деревья, священныя камни, и источники, т. е. какъ разъ все то, что такъ упорно бичуютъ проповѣди и статьи кормчаго характера ¹⁾. Близость древнеславянскаго волхвованія съ шаманами и кудесниками угро-финновъ уже была оговорена ²⁾. Угро-финны такъ же, какъ это сдѣлалъ Владимиръ, ставили свои капища на горахъ ³⁾, а если такъ настаиваютъ „новые люди“ времени Ярослава, что именно на горахъ появились церкви и кресты, гдѣ раньше были капища, очевидно, что Владимиръ, поставивъ своего Перуна на горѣ, слѣдовалъ установленному обычаю. Капища лопарей и керемети черемисовъ, чувашей, мордвы и вотяковъ почти точка въ точку совпадаютъ съ тѣмъ, что мы знаемъ о древне славянскихъ мѣстахъ культовъ и жертвоприношеній и въ частности того, что видѣлъ Ибнъ-Фадланъ. Также кругъ, обнесенный деревьями или столбами, также главный богъ посерединѣ, а вокругъ болѣе мелкіе, которыхъ ставятъ въ родственную связь съ главнымъ богомъ ⁴⁾.

Любопытное описаніе самаго изготовленія мелкихъ деревянныхъ идоловъ приводитъ Кастренъ. Кастренъ говоритъ, что „сейда“ лопарей дѣлалась изъ комля дерева съ кор-

¹⁾ См. выше стр. 292 и слѣд. О почитаніи лѣсовъ и деревьевъ, камней и источниковъ у угро-финновъ см. Castren. Vorlesungen über die Finnische Mythologie. St. Petersburg 1853, ss. 193—231.

²⁾ См. выше стр. 277 и слѣд.

³⁾ Castren. l. c. s. 205—207; J. Abercromby The Pre-and-Proto-historic Finns. London 1898, v. I pp. 163—164.

⁴⁾ Castren l. e. SS. 213—215; cp. Wolf von Unwerth. Unterzuhungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Breslau 1911 (Germanische Abhandlungen. Heft 37) SS. 13 u f.

нями повернутыми вверхъ или даже сохраненными въ обычномъ положеніи такъ, чтобы получилась человѣческая фигура ¹⁾). Эта подробность дорога своей аналогіей съ привиденнымъ только что библейскимъ описаніемъ возникновенія идоловъ изъ древа-и-огне-поклонничества. Тутъ очевидно не только чисто механической приѣмъ первобытной скульптуры. Конечно при обиліи лѣсовъ для всякаго деревяннаго издѣлія искусство ваятеля въ значительной степени сводится къ тому, чтобы найти въ лѣсу подходящее для данныхъ цѣлей дерево. Еще на моей памяти крестьяне ходили въ лѣсъ „найти“ луковедь или вилы. Такъ и говорили „найти“, потому что отдѣлка проста, когда подходит для луковеди или вилъ срубленная береза. При изготовленіи божка дѣло очевидно обстоитъ сложнѣе, но библейское указаніе едва ли оставляетъ сомнѣніе въ томъ, что лишь особое, само по себѣ священное дерево или дерево, освященное либо обоготворяемымъ само по себѣ, либо жертвеннымъ огнемъ, таило въ своихъ корняхъ изображеніе бога. Иначе говоря, и тутъ божка гораздо болѣе „находили“, чѣмъ изготовляли. Идолъ не былъ тогда и изображеніемъ, а самымъ тѣмъ богомъ, какого представляло собою дерево.

Эти замѣчанія и подводятъ насъ къ разсмотрѣнію интереснаго извѣстія изъ приведеннаго выше толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, что язычники скрыли въ пещерахъ свои кумиры во время крещенія. Если мой домыселъ, что авторъ этого толкованія дѣлаетъ намеки на крещеніе кіевлянъ при Владимирѣ правленъ, не разумѣть ли онъ кіевскія пещеры, т. е. то самое мѣсто, гдѣ возникла Кіево-Печерская обитель?

Происхожденіе Печеръ около Кіева довольно загадочно. Въ составленномъ Несторомъ „Сказаніи что ради прозвася Печерской монастырь“ говорится такъ объ преп. Антоніи: „приде на холмъ, идѣже бѣ Иларионъ печерьку ископа малу, и възлюбѣ мѣсто то и вселися в немъ“. И далѣе: „собрася братиѣ к нему яко числомъ 12. К нему же и Θεодосій пришедь, пострижеса. И ископаша пещеру велику, и церковь, и кѣлія яже суть и до сего дни въ пещере подъ вѣтхимъ

¹⁾ Castren l. c. s. 203.

монастыремъ“ ¹⁾). Такимъ образомъ надо думать, что начало пещерамъ положилъ Илларионъ въ послѣдствіи первый русскій митрополитъ Кіева, и дѣло его продолжали Антоній и Θεодосій. Однако вѣдь пещеры были не только тамъ, гдѣ они сохранились и до настоящаго времени. Въ Зарубчемъ монастырѣ нѣсколько ниже по теченію Днѣпра нѣкогда тоже были пещеры ²⁾, что заставляетъ усумниться въ починѣ Иллариона и преп. Антонія и Θεодосія. И во вставкѣ изъ Патерика, вошедшей въ лѣтопись, о пещерѣ Иллариона не сказано вовсе. Тамъ сообщается, что Илларионъ облюбовалъ лѣсъ на кіевскихъ горахъ, ходилъ туда молиться и построилъ тамъ избу ³⁾. Мало этого; въ томъ же самомъ Сказаніи Нестора, вошедшемъ въ Патерикъ нѣсколько выше предполагается совершенно иное происхожденіе пещеръ; соотвѣтственно этому иныя подробности и прибытія преп. Антонія въ Кіевъ: „Антоніе же отиде въ Русію. И приде въ градъ Кіевъ, и мысляше, гдѣ пребыти. И походя по монастыремъ, и не възлюби ни въ единомъ же гдѣ бы жителствовати: Богу не волящу. И нача ходити по дебремъ и по горамъ и по всемъ мѣстамъ. И на Брестовое приде: и обрете пещеру и вселися в ню, юже бѣ ископали варязи,—и в ней пребысть въ велицемъ въздержаніи“ ⁴⁾.

Послѣднее извѣстіе, т. е., что пещеры существовали раньше, и возникшій тутъ монастырь лишь воспользовался ими, несомнѣнно правдоподобіе. Это подтверждается извѣстіемъ толкованія на „Слово о законѣ и благодати“, при чемъ мы находимъ здѣсь объясненіе, какъ того, почему и для каковой цѣли были вырыты пещеры въ языческую пору, такъ и самаго стремленія именно на этомъ мѣстѣ основать обитель, какъ оплотъ Христовой вѣры. Нѣкогда въ этихъ пещерахъ расположенныхъ, какъ мы видѣли, подъ священной роцею ⁵⁾ хранились языческія святины, и вотъ совершенно такъ же, какъ горы и холмы, на которыхъ высились капища, очищало

¹⁾ Патерикъ Кіевского Печерскаго Монастыря. СПб. 1811 г. (Изд. Археограф. Комм.). Стр. 12—13.

²⁾ Срезн. Свѣд. и Зам. т. I, VII стр. 56—57 1-го вып.

³⁾ Шахм. Раз. текстъ.

⁴⁾ Патерикъ Кіевск. Печ. Мон. Тоже изд. стр. 12.

⁵⁾ См. выше стр. 323.

отъ скверны христіанство повергая идоловъ, и водружая на мѣсто ихъ кресты и церкви, и въ пещеры проникли иноки; они боролись здѣсь со злымъ духомъ, неустанно искушавшимъ ихъ преданность новой вѣрѣ. Оттого и говорится въ составленномъ Несторомъ житіи Θεодосія Печерскаго:

Многу же скорбь и мѣчтаніе злии дуси творяху ему в пещерѣ той еще же и раны наносяще на нь, яко же о святомъ, и велицемъ Антоніи пишеться: но явивыйся оному, дрззати веля, той сему невидимо съ небеси силу подасть на побѣду ихъ. Кто бо не почюдится блаженному сему, иже в той темнѣй пещерѣ пребываа единъ, множества плѣкъ невидимыхъ бѣсовъ не убояшася, но крѣпко стоа и, яко храборъ, силенъ, Бога моляше и Господа Исуса Христа на помощь къ собѣ призывающа. И тако победи ихъ Христовою силою, яко къ тому не смѣти имъ приближаться ему, но и еще имъ издалеча мечты творящимъ ему. По павечернѣмъ бо пѣнни сѣдшу ему, хотящу опочинуть: николи же на ребрехъ своихъ лежаше, но аще коли хотяще ему опочинуть, то сѣдя на столѣ и тако мало поспа, вѣстааше пакы на ноцное пѣніе и поклоненіе колѣномъ творяше. Сѣдшу же ему, яко же речеса, и се слышашеса гласъ влопота в пещерѣ отъ множества бѣсовъ: яко се имъ на колесницахъ едущимъ, другимъ же бубны біющимъ и инѣмъ же в сопѣли сопущимъ,—и тако всѣмъ кличущимъ, яко трястися и пещерѣ отъ множества плища злыхъ духовъ. Отець же нашъ Θεодосіе, вся сіе слышавъ, не убояся духомъ, но оградився оружиемъ врестнымъ... ¹⁾

Весьма возможно, что и другіе рассказы Петерика и вставки въ лѣтопись о началѣ Печерской Лавры, объ искушеніи старцевъ бубнами и сопѣлями и плясками бѣсовскими отражаютъ борьбу съ нечестью, которая неустанно велась тутъ на

¹⁾ Патерикъ стр. 29 того же изд.

томъ самомъ мѣстѣ, что нѣкогда служило языческимъ святищемъ ¹⁾.

Эти соображенія подтверждаются однимъ очень важнымъ извѣстiемъ Патерика, сохранившимся въ немъ отъ какаго-то такого эпизода, который болѣе позднiе редакторы повидимому старались замолчать или исправить ²⁾.

Въ Патерикѣ рассказывается, что былъ такой монахъ Θεодоръ, родомъ изъ богатыхъ бояръ, раздавшiй все свое имѣнiе бѣднымъ, и искушалъ его бѣсъ тѣмъ, что заставлялъ сожалѣть объ утраченномъ богатствѣ. Θεодоръ жилъ въ пещерѣ, и вмѣстѣ съ нимъ старецъ Василий, наставлявшiй его на благочестiе и спасенiе души. Только случилось разъ отлучиться Василию, и воспользовался этимъ дiаволь для своихъ козней. Онъ явился къ Θεодору въ образѣ Василiя и сталъ увѣщевать его найти въ пещерѣ кладъ, якобы висносланный за его подвиги Богомъ въ награду; съ этимъ кладомъ долженъ былъ Θεодоръ покинуть обитель, чтобы вновь явить свою безсребренность, отдавъ и это имѣнiе свое убогимъ. Козни дiавола были однако разбѣяны и найденный кладъ остался нетронутымъ. Но не унялся дiаволь. Опять во образѣ инока Василiя явился онъ къ князю, и сказалъ о кладѣ. Князь Мстиславъ Святополковичъ много послѣ этого мучилъ Θεодора и Василiя, требуя отъ нихъ клада. Поистинѣ мученической вѣнецъ приняли оба они, не всхотѣвъ служить любостыжанiю князя. Они не открыли клада, ссылаясь, что вовсе забыли, гдѣ онъ находится, и разучились уже ихъ сердца поминать о серебрѣ и золотѣ. Такъ и кончину прiяли оба монаха мученическую, не предавъ сокровища на зло и корысть, и на соблазнъ людямъ, погрязшимъ въ суетѣ мира сего ³⁾.

Намъ важны такiя подробности: пещера, гдѣ живутъ Θεодоръ и Василий, называется „Варяжская“. Находятъ они „злата же и серебра множество и сосуди многоцѣнныи“. Наконецъ когда спрашиваетъ о сокровищѣ Θεодора самъ князь, Θεодоръ говорить:

¹⁾ Шахм. Раз. текстъ.

²⁾ Объ исправленiи Патерика см. у Абрамовича. Исслѣдованiе о Кiево-Печерскомъ Патерикѣ. СПб. 1902. Стр. 1, 57, 121 и др.

³⁾ Патерикъ, то же изданiе стр. 113—119.

въ житіи святого Антоніа повѣдається, Варяжскій поклажай есть, понеже съсуди Латиньстїи суть. И сего ради Варяжскаа пещера зовется и донинѣ. Злата же и сребра безчислено множество ¹⁾).

Мнѣ представляется совершенно недопустимымъ, чтобы на этотъ „Варяжскій поклажай“ можно было смотрѣть просто, какъ на „погреба глубокіе“, вырытые варягами для практическихъ цѣлей. Латинскіе сосуды привезены были съ сѣвера изъ Новгорода, откуда и шли варяги, и они едвали имѣютъ какое либо отношеніе къ языческимъ религіознымъ древностямъ, но самый фактъ существованія „поклажая“ въ горѣ подъ священной рощей, занятой впоследствии монастыремъ, вотъ это—важное извѣстіе, и его отнюдь нельзя обходить молчаніемъ, когда рѣчь идетъ о древнемъ языческомъ Кіевѣ. Оттого я постараюсь обставить его нѣкоторыми данными о почитаніи боговъ и божковъ у язычниковъ восточной Европы, почерпнутыми изъ данныхъ о религіи угро-финскихъ народностей.

Мы видѣли, что ихъ идолы стоятъ на холмахъ и другихъ высокихъ мѣстахъ, въ священнѣхъ рощахъ, у источниковъ. Въ Финляндіи и Норвегіи ихъ признаки найдены на горахъ и у водопадовъ ²⁾. Тутъ важное совпаденіе съ условіями той мѣстности, гдѣ находится Кіево-Печерская Лавра.

Новый свѣтъ проливаетъ то обстоятельство, что у угро-финовъ широко было распространено обыкновеніе своихъ домашнихъ божковъ держать въ закрытыхъ мѣстахъ, скрывая ихъ отъ глазъ, какъ чужихъ, такъ и женщинъ, которымъ не дозволялось приближаться къ капищамъ ³⁾. Въ домахъ ихъ держать иногда въ корзинахъ ⁴⁾. Всего вѣроятнѣе въ тѣсной связи съ этими предосторожностями мѣста культовъ, гдѣ боги стояли открыто для всѣхъ, и представляли собою во всѣхъ подробностяхъ какъ разъ такое географическое мѣстоположеніе, какъ занятое иновѣрами мѣсто около

¹⁾ Патерникъ, то же изданіе стр. 119.

²⁾ Castrén l. c. S. 266; Wolf v. Unwerth, l. c. SS. 13—16.

³⁾ Castrén l. c. SS. 209—219; Abercromby l. c. pp. 162—173.

⁴⁾ Abercromby, l. c. p. 164.

Кіева. Одинъ норвежскій миссіонеръ еще въ XVIII в. видѣлъ у лапарей капище, расположенное на горѣ, гдѣ стоялъ каменный идолъ, которому приносились жертвы, а кромѣ того въизу, подъ нимъ въ горѣ были вырыты пещеры и тамъ тоже приносились жертвы ¹⁾. Такіе холмы съ пещерами широко распространены по всей области угро-финскихъ языческихъ древностей; ихъ зовутъ *saiwo* или *rasse-warek*; надъ ними и ставятся „сторьюнкары“. Пещеры или гробницы подъ *saiwo* или *rasse-warek* толкуются современными изслѣдователями, какъ таинственныя гробницы предковъ, особенно славно и угождая богамъ прожившихъ свою жизнь. Тутъ помѣщался земной рай блаженныхъ ²⁾. Мнѣ однако особенно цѣнно такое замѣчаніе объ этихъ *saiwo* или *rasse-warik*, которое находится въ извѣстной книгѣ XVII в. Шеффера „*Lapponia*“. Тамъ сказано, что кромѣ каменныхъ изображеній (*storjunkar*) у лапарей было еще много божковъ, выточенныхъ изъ березы: „изъ этого дерева, говоритъ Шефферъ, они изготовляютъ множество божковъ во время жертвоприношеній, и когда они покончатъ съ этимъ дѣломъ, они сохраняютъ идоловъ въ пещерѣ у какого либо холма“ ³⁾. Я подчеркнул послѣднія слова, потому что они представляются мнѣ ключемъ, къ пониманію бѣглыхъ намековъ изъ толкованій на „Слово о законѣ и благодати“, касающихся, какъ я старался показать, прошлаго Кіево-Печерской Обители.

Въ самомъ дѣлѣ. И лѣтопись, и Патерикъ говорятъ намъ, что на горѣ стояло капище и мѣсто это занялъ Илларионъ, избравъ его мѣстомъ молитвы. Вѣрнѣе всего гора была покрыта священнымъ лѣсомъ. Внутри горы находились пещеры, и изъ Патерика мы знаемъ, что ихъ звали Варяжскимъ покложаемъ; занявъ эти пещеры монахи и нашли тамъ латинскіе сосуды. Стоитъ только присоединить къ этимъ совершенно

¹⁾ Hammond. Den Nordiske Missionshistorie S. 737—739, приведено у Wolf v. Unwerth'a l. c. S. 10.

²⁾ Таково мнѣніе Wolf v. Unwerth'a, что согласно съ замысломъ его книги, выдвигающей почитаніе предковъ, какъ основной принципъ всей религіозной жизни языческихъ народовъ сѣвера.

³⁾ Приведено въ статьѣ D. Mac Ritchie. Idol-worship among the arctic Races of Europe and Asia, въ Transact. of the 3d Congr. f. the H. of Rel. I, 41. Макъ-Ритчи ссылается на англійское изданіе „*Lapponia*“ Oxford 1674.

достовернымъ извѣстіямъ еще то, согласно которому язычники Кіева прятали въ пещеры своихъ деревянныхъ божковъ, и мы получимъ полное описаніе капища отвѣчающаго по своему устройству, какъ географическому, такъ и архитектурному, угро-финскимъ мѣстамъ культа, т. е.,—поскольку установлена близость угро-финскихъ и варяжскихъ религіозныхъ древностей—и варяжскую *saiwo* со *sojunker*’омъ на верху горы и пещерами подъ нимъ, куда прячутся деревянные маленькіе идолы.

Мы можемъ подвести теперь итоги многобожію славянъ-язычниковъ.

У нихъ было множество мелкихъ домашнихъ идоловъ, происхожденіе которыхъ объясняется въ связи съ древопоклонствомъ и огнепоклонствомъ. Обращаю вниманіе на то, что Шефферъ категорически говоритъ объ изготовленіи идоловъ во время жертвоприношенія, т. е. очевидно изъ священнаго или освященнаго жертвой дерева, какъ разъ такъ, какъ повѣствуетъ о томъ приведенное выше библейское извѣстіе. Деревянныхъ идоловъ каждая семья-община держала подобно воршудамъ современныхъ инородцевъ сѣверо-восточной Россіи и Сибири, въ скрытыхъ мѣстахъ. Такихъ идоловъ вѣроятно брали съ собою и въ походы, и торговыя предпріятія. Трудно сказать, въ какой мѣрѣ,—и у другихъ языческихъ народовъ этого прослѣдить до сихъ поръ не удалось,—связаны по своему происхожденію съ домашними идолами идола племенные, мѣстные, торговыя. Я постараюсь однако намѣтить возможность ихъ сближенія.

Основное различіе идоловъ этого послѣдняго типа отъ домашнихъ божковъ—ихъ общественное признаніе. Оттого конечно и не надо ихъ было скрывать, что почитаніе ихъ обобществилось; чтуть ихъ болѣе сложныя организаціи, чѣмъ семья-община; значить, нѣтъ страха за посягательство на нихъ, и благо даютъ они цѣлому населенію, а не отдѣльно какой-либо малой группѣ своихъ моельщниковъ. Съ сельскохозяйственной вѣрой связаны эти идолы черезъ древопоклонство, обоготвореніе источниковъ и вообще вмѣстелища влаги, наконецъ черезъ почитаніе камней и скалъ. Эти боги, если они деревянные, не выскивались изъ корней скрытыхъ въ землѣ, а зырѣзывались изъ священнаго дерева. Многіе изъ

нихъ были просто деревья. Рядомъ съ деревянными—камни и высѣченные изъ камня человѣческіе образы. Были ли боги звѣриннаго вида?—мы не знаемъ. Капища такихъ боговъ открытыя. Они на высокихъ мѣстахъ и въ священныхъ рощахъ. Мы видѣли только, что они располагались и надъ естественными или искусственными пещерами. Чтобы эти пещеры носили похоронный характеръ и служили мѣстомъ рая для блаженныхъ предковъ, что касается славяно-русовъ, то во всякомъ случаѣ—извѣстій нѣтъ. Не знаемъ мы и самого главнаго,—это затрудняетъ установленіе взаимныхъ отношеній этихъ идоловъ съ семейно-общинными или домашними:—какъ, кѣмъ, при какихъ обстоятельствахъ установлены были языческія святилища.

Нѣсколько яснѣе обстоитъ дѣло съ тѣми богами общенациональнаго характера, которые стояли на торжищахъ или связаны съ родомъ какого-либо именитаго князя.

Отъ Ибнъ Фидлана дошло до насъ описаніе торговаго капища, и мы знаемъ имя подобнаго бога по совершенно инымъ, постороннимъ извѣстіямъ. Это—Волосъ. Особенно цѣнно при этомъ, что изъ разсказа Ибнъ-Фадлана можно себѣ дать отчетъ о дѣловомъ назначеніи подобнаго идола. Онъ служитъ посредникомъ между продавцами и покупателями, и отъ него ждутъ той и другой себѣ пользы и выгоды. Торговый богъ даетъ барышъ. Отсюда его разноплеменный характеръ. Его чтутъ всѣ гости съѣзжающіеся на торгъ, кто бы они ни были: чуждъ, словяне, норманны; только исповѣдующія болѣе опредѣленную вѣру и ужь конечно тѣ, кто преданы одному Истинному Богу—христіане, евреи, мусульмане, не станутъ прибѣгать къ мистическому посредничеству подобнаго идола. Торговый богъ можетъ также какъ бы оторваться отъ своего идола: идолъ Волоса—на Подолѣ, такой же идолъ—въ Ростовѣ, возможно, что другіе Волосы-скотыя боги стояли и въ прочихъ центрахъ торговли. Торговый богъ приобретаетъ и государственное значеніе, поскольку—такъ было въ договорахъ между Русью и Византіей—онъ оказывается посредникомъ и при столкновеніяхъ двухъ договаривающихся о мирѣ, воевавшихъ между собою народовъ или какихъ-либо болѣе или менѣе государственныхъ организацій. Ясно, что широко тогда можетъ быть развитіе и могучъ ростъ вліянія по-

6

добного Бога. Создается около него все болѣе усложняемая традиціей, отвѣчающая все болѣе расширяющимся потребностямъ вѣры. Вокругъ такого бога на его капищѣ стоитъ цѣлая система болѣе мелкихъ божковъ; а ргіогі можно было бы утверждать, что этихъ божковъ начать ставить въ зависимость съ главнымъ богомъ; они окажутся его дѣтьми, женами, вообще членами его семьи. Возникаетъ Олимпъ, и поэтизируютъ его сначала простые, а дальше болѣе разнообразныя мифы.

На примѣрѣ Перуна, если только правильно мое толкованіе содержащихся о немъ въ лѣтописи свѣдѣній, можно представить себѣ, какъ возвышается дружинно-княжескій богъ и какъ пріобрѣтаетъ онъ широкое государственное значеніе. Для этого онъ выносится изъ дружинно-княжескаго двора на высокое мѣсто, и тогда ему требуется большее почтеніе, большія жертвы, иногда даже человѣческія, чѣмъ для мѣстныхъ или племенныхъ боговъ. Такъ же высоко становится его держава, какъ и власть сильнаго князя и его дружины, собирающихъ дань по многимъ и далекимъ путямъ какой-либо страны. Перунъ властвуетъ надъ Дажьбогомъ и Дажьбожьими внуками, надъ Стрибогомъ и стрибожьими внуками, надъ финской Мокошью и торвскимъ Хорсомъ, надъ загадочнымъ Симаргломъ, и всѣ ихъ разноплеменные жертвователи-идолопоклонники этимъ самымъ входятъ въ одно государственное цѣлое, символически и сакрально представленное въ капищѣ тѣмъ, что болѣе мелкіе, племенные побѣжденные боги окружаютъ главнаго и великаго идола, установленнаго великимъ княземъ и его дружиной.

Т Е К С Т Ы.

- А. Слово нѣкоего Христолюбца.
- В. Слово святаго Григорья изобрѣтено в толицѣхъ о томъ, како первое поганисуще языци кланялися ідоломъ.

Prolegomena.

Издаваемые здѣсь два основныхъ поученія противъ язычества и двоевѣрія составляютъ выводъ изъ II и III главъ настоящей работы. Изданіе это однако нельзя назвать критическимъ, такъ какъ оно предпринято, хотя и филологомъ, но не славистомъ. Вопросы языка не затронуты вовсе. Единственная цѣль, каковую преслѣдуетъ настоящее изданіе обоихъ Словъ, это установить редакціи, черезъ которыя они прошли, чтобы можно было ими сознательно пользоваться, какъ источникомъ по религіознымъ древностямъ.

Напомню, какія редакціи удалось обнаружить.

А. „Слово нѣкоего Христолюбца“, повидимому, развивалось до своего окончательнаго вида путемъ слѣдующихъ редакцій:

1-ая редакція. Уже самая первая фраза этой редакціи показываетъ, что Слово составлено съ значительнымъ уклоненіемъ въ сторону жидовствующей ереси. Это выразилось въ полномъ смѣшеніи „новыхъ людей“ Новаго Завѣта съ послѣдователями пророковъ Ветхаго Завѣта. Двѣ черты такого замысла нашего Слова сохранились въ немъ и до конца. Съ

одной стороны, таковы ссылки на апокрифическое „Видѣніе ап. Павла“, а съ другой—таже мысль о близости Ветхаго и Новаго Заветъа, выразившаяся въ словахъ: „глаголетъ бо пророкъ отъ лица невѣрныхъ людей, приходящихъ во крещенье“. Въ своемъ первоначальномъ видѣ Слово преслѣдовало лишь пиры и народныя забавы. О язычествѣ оно не сообщало ничего.

2-ая редакція вводила замѣчанія о родѣ и роженицѣ. Можетъ быть, тогда же была сдѣлана попытка „исправить“ текстъ, ослабивши ея жидовствующій замыселъ. Однако, точно установить эту редакцію намъ не удалось.

3-я редакція должна быть названа скорѣе завершеніемъ цѣлой серіи редакцій, при чемъ сколько ихъ было, мы не знаемъ. Тутъ вводятся имена языческихъ боговъ и даются кое-какія свѣдѣнія вообще о языческихъ вѣрованіяхъ. Въ своемъ окончательномъ видѣ эта серія редакцій представлена въ II.

4-ая редакція совпадаетъ съ тѣмъ, что было названо общимъ родоначальникомъ ЗЦ и НС. Она отличается отъ предшествующей лишь очень немногимъ: преимущественно одной фразой, увѣщающей воздерживаться отъ „треблденія“. Мы знаемъ лучше всего эту редакцію по ЗЦ, но самый этотъ текстъ представляетъ собою нѣкоторыя совершенно самостоятельныя отклоненія: только одинъ текстъ ЗЦ вставилъ среди другихъ боговъ еще имя Волоса; онъ также старался придать большую литературность изложенію. Вставка о Волосѣ, скотьемъ богѣ, вѣроятнѣе всего, настолько же поздняя, какъ и самая рукопись.

5-ая редакція должна быть названа окончательной. Мы знаемъ ее по НС, съ которымъ она и совпадаетъ. Введено цѣлое множество новыхъ вставокъ. Самъ текстъ НС развитъ больше, согласно тому замыслу, въ какомъ онъ задуманъ. Полученіе это было „соборное“. Оно обращалось, какъ и прежнія, къ приходскому священству, съѣхавшемуся на соборъ, но здѣсь этотъ характеръ проповѣди усиленъ.

В. При изученіи текста „Слова Григорія Богослова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“ обнаружилось одной редакціей больше. Ихъ не пять, а шесть.

1-ая редакция составляет сокращенное переложение некоторых выдержек из „Слова Григория Богослова на Богоявление“, при чем довольно близко придерживается текста, дошедшаго до нас по рук. XI в. древне-славянского перевода этой проповѣди. Специально о язычествѣ восточныхъ славянъ эта редакция не говорила ничего.

2-ая редакция, какъ и 2-ая ред. „Слова нѣкоего Христолюбца“, вводила свѣдѣнія только о жертвенныхъ трапезахъ роду и роженицѣ и старалась установить связь ихъ съ язычествомъ другихъ народовъ. Упоминаетъ она лишь народы южные. Въ отличіе отъ 2-ой ред. „Слова Христолюбца“ текстъ той же по счету ред. даннаго слова можетъ быть восстановленъ.

3-я редакция усиливала воображаемую фильяцію трапезъ роду и роженицамъ съ вѣроваіемъ южныхъ странъ и ввела еще свѣдѣнія о Перунѣ.

4-ая редакция ввела вставку объ упыряхъ и берегиняхъ и сообщала хронологическую справку о послѣдовательности въ развитіи языческихъ вѣрованій. Можетъ быть, та же редакция, а можетъ быть, и еще другая, ввела еще нѣсколько именъ древнихъ русскихъ боговъ. Если это сдѣлано не одновременно со справкой объ упыряхъ и берегиняхъ, то, на эту четвертую редакцію надо смотрѣть, какъ на завершеніе цѣлой серіи, причемъ въ окончательномъ видѣ, хотя и съ пропусками, она представлена въ П.

5-ая редакция есть общій родоначальникъ КБ и НС. Такъ какъ въ КБ не содержится рѣшительно ничего, чего не было бы въ НС, можно сказать, что КБ и есть пятая редакция.

6-ая редакция — окончательная. Она ввела новый рядъ многочисленныхъ вставокъ совершенно такъ же, какъ и окончательная редакция „Слова нѣкоего Христолюбца“. Представлена она въ НС, но НС содержитъ въ себѣ и индивидуальную особенность: замѣтку о прибытіи переписчика или компилятора въ Царьградъ. Существовала ли окончательная редакция безъ этой приписки, мы не знаемъ. Если нѣтъ, то тогда, значить, авторъ послѣдней замѣтки и есть послѣдній редакторъ, и между НС и окончательной редакціей можно поставить знакъ равенства.

Въ настоящемъ изданіи даны прежде всего первоначальныя или первыя редакціи обоихъ Словъ. Они возстановлены, разумѣется, по П, при чемъ приняты въ соображеніе и данныя другихъ нашихъ текстовъ. Въ правописаніи я слѣдовалъ П.

Изъ послѣдующихъ или, точнѣе, промежуточныхъ редакцій между первыми и окончательными дана только 2-ая редакція „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“. Иначе поступить было нельзя, такъ какъ 2-ая редакція „Слова нѣкоего Христолюбца“ цѣликомъ оказалась не возстановимой. Что же касается до послѣдующихъ, то во-1-хъ и изъ нихъ далеко не всѣ вообще должны подлежать возстановленію, а во-2-хъ, именно тѣ, что возстановимы, не представляютъ принципіальной важности. Въ самомъ дѣлѣ. Какъ было только что разъяснено, возстановимы: конецъ серіи редакцій, объединенныхъ названіемъ 3-ей редакціи „Слова нѣкоего Христолюбца“, потому что она представлена въ П, 4-ая ред. того же Слова, какъ она представлена въ ЗЦ, 4-ая ред. „Слова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ“, какъ она представлена въ П, 5-ая ред. того же Слова = КБ. Но всѣ эти редакціи лишь развиваютъ послѣдовательно процессъ, начатый съ того момента, когда, послѣ упоминанія о родѣ и роженицахъ, стали вписывать то—то, то—другое извѣстіе объ язычествѣ. Что, когда вписано, имѣетъ лишь второстепенное значеніе. Установить послѣдовательность нарастанія вставокъ имѣло значеніе для пониманія окончательнаго текста; оно было важно также и для историко-литературныхъ соображеній. Но для этого достаточно ихъ показать типографскимъ способомъ при изданіи окончательной редакціи. Такъ я и сдѣлалъ, руководствуясь тутъ еще тѣмъ, что послѣдовательное измѣненіе самаго основнаго текста, прослѣдить во всѣхъ перечисленныхъ редакціяхъ совершенно немислимо.

Оттого, кромѣ первоначальныхъ редакцій обоихъ Словъ, дается еще лишь 2-ая редакція „Слова о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ“, важная тѣмъ, что наши книжники оговариваютъ лишь такой пережитокъ язычества, который немедленно же вызвалъ появленіе двоевѣрія. Остальной текстъ этой 2-ой редакціи совершенно тожде-

ственъ съ текстомъ 1-ой ред. и отличается лишь введеніемъ вставокъ А, В, С, D, Е.

Окончательныя редакціи даются по НС. Но эта окончательная редакція есть одновременно и окончательное извращеніе первоначальнаго текста. Методологія же филологическихъ изданій вся цѣликомъ направлена на борьбу съ извращеніемъ текстовъ, какъ слѣдствіемъ частой переписки. Какже тогда быть? Изъ этого затрудненія я и постарался выдти, давъ текстъ НС, совсѣмъ въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ находится въ рукописи, но при этомъ, такъ какъ наши памятники издаются здѣсь, чтобы облегчить пользованіе ими, какъ источникомъ по религіознымъ древностямъ, то мнѣ и пришлось удалить изъ НС все, что препятствуетъ этому и только въ этомъ смыслѣ препарировать его. Надѣюсь, что читатель легко разберется въ судьбѣ нашихъ поученій, читалъ ихъ въ предлагаемомъ изданіи. Для этого надо только помнить слѣдующее:

Русскимъ главн. буквами А, Б, В означены вставки 2-ой, 3-ей и 4-ой ред. Сл. н. Хр., маленькими русскими же буквами; а¹, а², а³, б¹, б², и в—вставки 5-ой ред. и индивидуальная вставка ЗЦ того же Слова.

Латинскими главн. буквами: А, В, С, D, Е означены вставки 2-ой ред. „Сл. о т. в. п. с. яз. вл. ид.“, маленькими латинскими: а, в, с, — вставки 3-ей и 4-ой ред. того же Слова, греческими α и β —вставки 5-ой ред. и, наконецъ, α' , β' , γ' , δ' вставки 6-ой.

Напомню, что вставки названы алфавитными знаками лишь тогда, когда онѣ имѣютъ значеніе для религіозныхъ древностей.

При передачѣ ореографіи пишу ѡ и о одинаково о, ѡ, у и ѣ одинаково у, ѣ и ю—я, ѣ и е—е.

Объясненіе типографскихъ знаковъ.

Петить (мелкій шрифтъ) обозначаетъ основной текстъ, когда въ него вводятся вставки.

Жирный шрифтъ—первыя вставки въ такомъ текстѣ, гдѣ за ними или надъ ними идутъ другія.

Жирный шрифтъ въ разрядку—послѣдующія вставки въ томъ же случаѣ, т.-е. вторую серію вставокъ.

Курсивъ и особый жирный шрифтъ—послѣдующія за этимъ вставки въ томъ же случаѣ, т.-е. третью серію вставокъ.

Корпусъ (та же печать, что и всюду въ книгѣ)—послѣднія вставки воспроизводимой редакціи, независимо отъ того, были ли нѣтъ до этихъ вставокъ болѣе раннія.

Въ () заключаю возстановляемыя буквы, слова и фразы, которыхъ въ текстѣ, которому слѣдую, нѣтъ, или когда, какъ въ текстѣ „Сл. н. Хр.“, оконч. ред. для смысла приходится повторять слово или предложенеіе.

Въ [] заключаю такія вставки, которыя надо нарочито выдѣлить для удобства.

... служитъ для той же цѣли.

Знакъ: * замѣняетъ пропущенныя слова, причемъ одновременно и относитъ въ примѣчаніе.

А. 1-ая Редакція „Слова нѣкоего Христолюбца“.

Слово нѣкоего Христолюбца, ревнителя по правої вѣре. Господи
Благослови!

Ілья Фезвитянинъ, заклавый ерѣя и жерца ідолюскія числомъ 300, не мога терпѣти крѣстьянъ * двоєвѣрно живущихъ, (рече: „ревнуя, поревновахъ по Господѣ Вседержителѣ“ ^а) *). Не хужьши сут еретиковъ, ни жидовъ, іже в вѣре і во крещені тако творят, не токмо невѣжи, но и вѣжи: попове і книжници. Аще ли не творятъ того вѣжи, да пьютъ і ядятъ моленое то брашно; аще ли не пьютъ, ни ядятъ, да видятъ дѣянїя ихъ злая; аще ли не видятъ, да слышатъ, і не хотять ихъ поучити. О таковыхъ бо пророкъ рече: „окаменѣ сердце людїи сихъ, оушима тяжко слышатъ, очи свои сомжѣша“ **). Павелъ въ Римлянѣ рече: „открыеться гнѣвъ Божїи с небесѣ на все бещестье і на неправду человекю, скрывающимъ истинну в неправдѣ. Имъже разумѣние Божїе явѣ есть“ ^б) ^в). Самъ Господь рече: „мнози пастуси погубѣша виноградъ мой“ ^в) ^г). Человѣци в вѣре погибаютъ лхими пастухи, оучители безумными. Аще не лишаться проклятаго моленья и службы

* Проп: во.

^а) О конструціи этой фразы см. въ гл. II, стр. 32—33.

^б) Этотъ текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.

^в) Пропущенъ толкъ см. выше въ гл. II, стр. 33, гдѣ объяснено, почему это повдѣйшая вставка.

*) Звъ Царствъ, 19; 10 и 14. **) Исайя 6, 10. ^в) Римл. 1, 18—19.

^г) Исайя 16, 8.

дьяволя, то достоіни огню негасимому. Сижѣ оучители будутъ імъ подыгнѣта, аще ихъ не обратятъ от дѣла того сотонина. Глаголетъ бо пророкъ от лица невѣрныхъ людиі, приходящихъ во крещенъе і оученью добрыхъ дѣл: „да обратятъ ны боящися тебе і вѣдущи свидѣнъя твоя“ *). Се же молвитъ книжникомъ. Павелъ рече: „горе человекѣу тому, ім же соблазнитъся миръ“ **). Рече Господь: „іже добрѣ наоучитъ хто, то великъ наре[че]тся во царствіи небеснемъ“ §). Павелъ рече *: „аще многи наставники имате о Христѣ, но не многи отцѣ. О Христѣ бо Іисусѣ азъ вы родихъ Еувангелиемъ. Молю же вы ся: подобници ми будите“ §§). Будите же вы, попове-книжници, подобници Павлу, великому оучителю а); оучите же люди на добро і обрацаите ихъ от лсти дьяволя к вѣре истѣннѣйші, служити истинному Богу. Да і вы речете предъ Богомъ пророческимъ гласомъ: „се азъ и дѣти моя, яже ми далъ еси, Господи“ °), и азъ я родихъ оученьемъ. Того ради пьете, ясте і дары емлете от нихъ. Аще ли не хочете оучитъ ихъ, то не примѣшайтеса імъ по еувангельскому слову: „аще имаша око свое лукаво, то истѣкни е вонъ, аще ли руку, то отсѣци ю; лучше бо одинъ оудъ погибнетъ, нежели все тѣло“ ×). Не можетъ бо погибнутъ праведникъ про беззаконника. „Кое причастье свѣту къ тьмѣ 6), кое причастье Христу с бѣсомъ“ × ×), тако же і служащихъ Богу, кое причастье къ служащимъ бѣсомъ і оугодья дьяволя творящимъ. Павелъ ко Коренфѣемъ рече: „Братья, писахъ вамъ посланья: не примѣшайтеса къ блудникомъ, ни к рѣзоимцемъ, ни грабителемъ, ни корчымитомъ і къ служащимъ кумиромъ. Но долъжни есте от мира сего ізыти **. Нынѣ же писахъ вамъ не примѣшайтеса, аще ти есть братъ

* Пролускаю слова: къ Римляномъ, такъ какъ текстъ язъ Коринѣ.

** Проп. толкъ: рѣкше оумрети.

а) Вся фраза восстановлена по ЗЦ и НС.

б) Восстановлено по НС, т. к. это слова Апостола.

*) Іер. 42, 2. **) Галат. 1, 9. §) Мате. 5, 19. §§) 1-ое Коринѣ. 4, 15 и 16. °) Исайя 8, 18. ×) Мате. 5, 29. × ×) 2-ое Коринѣ. 6, 14—16.

такъ, ли блудникъ, ли рѣзоимецъ, ли корчѣмитъ, ли пьяница, ли служитель кумирескъ^{а)}; с таковымъ ни пити ни ясти^{*)}). Но изверзите таковаго. „Таковіи бо царства Божія не наслѣдять“^{**)}, Окаменѣ бо сердце ихъ в неистовомъ пьянствѣ і быша слуги кумиромъ. Яко ж бо пишетъ: „сѣдоша бо людие пити и ясти * і вѣсташа іграти и соблудиша со ближники своими, і того дни погибе ихъ 23000“^{§)} за свое неистовое пьянство. Того ради не подобае крѣстьяномъ игръ бѣсовскихъ играти. Сеже оученье намъ вписася на конецъ вѣва, да не во лжю будемъ рекли, крещаящеся: отрицаемъся сотоны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ ангель его, і всего студа его, да общахомъся Христови. Да аще ся общахомъ Христови, то чему ему не служимъ, но бѣсомъ служимъ і вся оугодья імъ творимъ на пагубу душамъ своимъ? Самъ бо Господь рече: „не всякъ внидет во царствие мое, рекъ ми: Господи, Господи, но твоя і волю отда моего“^{§§)} Павелъ рече: видѣхъ облакъ кровавъ распростертъ надъ всѣмъ миромъ і воспросихъ, глаголя: Господи, что се есть? І рече ми: се есть молитва человѣческая, смѣшена съ безаконьемъ^{§§*)}). Того ради рече Господь: „не можетъ рабъ работатъ двѣма господама; одного возлюбитъ, а другого возненавидитъ“^{†)}). Тако и мы, братья-возненавидимъ дьявола, а Христа възлюбимъ, вонъ бо хрещомъся, вонъ облекохомъся^{б)}). Его хлѣбъ ямы і чашю его пьемъ, оумираемъ, здрави бываемъ о немъ, рекуще: Слава Тобѣ о всемъ данымъ намъ Тобою, не токмо же здѣ, но и в будущемъ вѣцѣ. Рече же Павелъ: „что оубо требы владутъ страны бѣсомъ, а не Богу. Не велю же вамъ общникомъ быти бѣсомъ. І не можете бо пити чаши Господни и чаши бѣсы, і не можете бо причаститися трапезѣ Господни

* Пропущена вставка въ текстѣ: не въ законѣ, но во оупоі и быша пьяни.

а) Текстъ возстановленъ по ЗЦ и НС.

б) Послѣднія два слова возстан. по ЗЦ.

*) 1-е Коринто. 5, 9—11. **) Тамъ же, 6, 10. §) Тамъ же, 10, 7 и 8.
§§) Матѣ. 7, 21. §§*) Видѣніе ап. Павла ср. Тих. Отр. р. лит. II, стр. 43
†) Матѣ. 6, 25.

и трапезѣ бѣсъ^а *)), да не розгнѣваемъ Бога. Таже рече^б): „аще кто повѣсть вамъ, яко се требно кумиромъ, не ядите, того дѣла повѣдовшаго“^в **)». „Аще ли пьете или ясте, то все въ славу Богу творите“^г). Господня бо есть земля, исполненіе и конци ея. Таже рече^г): „все ми леть есть, но не все на ползу, аще чреву брашно, і брашно чреву, то Богъ да упразнит“^д §§. Рече же Павелъ: „братья, очистимъ себе от всякия скверны, плотскія і душевныя, но творящи святую въ страхъ Божиі“^е §*). Всѣмъ бо намъ подобаетъ стати предъ судищемъ Христовымъ, да приіемемъ кождо по своимъ дѣломъ, яко же есмы створили или добро, или зло. Вѣдуше оубо страхъ Господень, почто оубо не воспримаемъ разумна глаголющая и ведущая ны богоумнымъ оученьемъ в спасенъе? ^ж) Надѣюжеса на ваше спасение и на свѣдѣнъе, яко не вѣтще глаголю^з). Видѣ бо яко обрѣтенъе хошетъ быти моего спасенъя і вашего. „Аще быхомъ сами ся осужали, не быхомъ осудини были. Судими же от Господа наказани есмы, да с ненаказанными осужени будемъ“^и §§*). Братья, не велю же вамъ не вѣдати бесѣды сея, но і инѣмъ будите на ползу, хотящимъ спастися, истергните отъ сѣти дьявола, да придемъ къ пречистому свѣту Господа нашего Іисуса Христа. И въ Тимоею рече: „вѣмъ яко добръ законъ, аще кто законнѣ творить, яко правдиву законъ не лежитъ^к) †). Беззаконнымъ же, непокоривымъ, противящимся здравому оученью и нечѣстивымъ, хулящимъ отца і матеръ славы Божія не

а) Послѣднія три слова изъ НС.

б) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.

в) Посл. три сл. изъ НС и ЗЦ.

г) Посл. два сл. изъ НС и ЗЦ.

д) Разстановка словъ въ этой фразѣ возст. по НС.

е) Этой фразы въ П. нѣтъ.

ж) Конецъ текста Ап. въ П. пропущенъ.

з) Этого текста въ П. нѣтъ.

*) 1-е Коринѣ. 10, 20 и 21. **) Тамъ же, 10, 28. § Тамъ же, 10, 31.

§§ Тамъ же, 6, 12 и 13. §*) 2-ое Коринѣ. 7, 1. §§*) 1-ое Коринѣ. 11, 31—32.

† Тим. 1, 8 и 9.

наслѣдяти. Хвала си есть свѣдѣнія нашего въ простыни и въ чистотѣ Божіей, а не въ мудрости плотнѣи ^{а)}). „Молю вы имянемъ Бога нашего Іисуса Христа, да то же глаголете вси, да не будутъ въ васъ разори ^{б)}). Да будѣте свѣршени въ томъ же умѣ и въ томъ же разумѣ“ ^{в)} ^{г)}). Възвѣсти бо ми ся о васъ и предъ вами благодать и миръ отъ Бога и Отца Господа Нашего Іисуса Христа ^{д)}). Хвалю Бога моего о ^{а)} васъ, о благодати Божіей, данѣи вамъ яко свидѣнне Христово извѣстися в васъ: яко вамъ не лиховати никоего же дара, чающе пришествия Господа нашего Іисуса Христа, иже посадить вы во дворѣхъ жизни вѣчныя, со всѣми служащими Ему, всегда и нынѣ и присно ^{е)}).

а) Начало и конецъ фразы возстан. изъ ЗЦ.

б) Въ НС: которы; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

в) Въ П. только самыя первые слова текста.

г) Беру эту послѣднюю фразу изъ ЗЦ.

д) Въ П.: і васъ.

е) Послѣдніе пять словъ изъ ЗЦ и П.

Окончательная редакція того же Слова.

(Заглавіе НС: Сеже изложено от многословесных книгъ вѣкъмъ христіюлюбцемъ, ревнителемъ по правѣй вѣрѣ, на раздроушение лести неприязниѣ, на оукоръ творящимъ таковая, на поучение правовѣрнымъ и на причастье боудущаго вѣка, послушающимъ книгъ сихъ, свѣтъхъ, и творящихъ дѣломъ повелѣнія въ оставление грѣховъ).

Якоже Илія ѳезвитѣнинъ, закладъ перѣя и жерцѣ идольскыя числомъ яко до трисотъ, ~ и рече „ревноуя, поревновахъ по Господѣ Возѣ моемъ вседержителю“^{*)} — тако и сеі¹⁾ не мога тѣрпѣти хрѣстьянъ двовѣрно живущихъ. *** И вѣроують въ Пероуна, и въ Хърса и въ Сима, и въ Рѣгла, и въ Мокошь, и въ вилы, ихже числомъ тридесате сестрениць, — глаголють — окаяннии — невѣгласи, и мнѣть²⁾ богынями, и тако кладоуть имъ требы и — короваи имъ молять — ноуры рѣжють; и огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмъ;³⁾ и чесновитокъ, богомъ же творять, * егда же⁴⁾ боудеть оу кого пирь, тогда кладуть въ вѣдра и въ чашѣ и пьють, веселящеса о идолѣхъ своихъ. — И егда же оу кого ихъ боудеть бракъ, * творять съ боубьны и съ сопѣльми, и съ многыми чудесы ѳсовьскыми;

*** Пропускаю изъ НС: иже суще хрѣстьяне.

* Проп. и

¹⁾ Въ НС: смъ; возстановляю по П

²⁾ Въ НС: то все творять богы и.

³⁾ ЗЦ: сварожницею

и ино же сего горѣесть: устроишые срамоту моужскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, пьютъ и, вынемше, осморкывають и облизывают и цѣлоуютъ. Не хоужыше соути жидовъ и еретикъ — и болгарь, иже въ вѣрѣ и въ хрщении соуще, а тако творять. Не токмо же то творять невѣжѣ, цъ и вѣжѣ, попове и книжници; аще ли не творять того вѣжѣ, да пьютъ и ядятъ моленое то брашно; аще ли ни пьютъ, не ядятъ, да видять дѣяннѣя та ихъ злая; аще ли не видять, да слышать, и не хотять ихъ поучити. О таковыхъ бо пророкъ рече: „окаменѣ сердце людѣи сихъ, и оушима тяжко слышаша, и очи свои сѣмѣжиша“. *) И Павелъ къ Римляномъ рече: „Открыется гнѣвъ Божій с небесе на все бещестье, и на неправдоу человѣчю, съкрывающимъ истину въ неправдѣ. Имже разоумѣние Божие явѣесть. Въ нихъ Богъ бо имъ яви“. **) Нъ си не хотять оучити. — И самъ Господь рече: „мнози пастоуси погоубиша виноградъ мой“. §) — Пастоуси соутъ оучители, — попове — а виноградъ вѣра, — а соуще въ виноградѣ въ вѣрѣеи. Человѣци въ вѣрѣ * погибають лихими учителями, безоумными невѣгласы. Да аще тако творящии * не лишаться 1) проклятаго того моления и слоужбы тоѣ дьяволѣ, то достоини боудоуть огню негасимому и смолѣ присноврощии. — Сиже учителя под ними боудоуть, аще ихъ не обратять от дѣла тѣхъ сотонинъ. Пророкъ бо глаголетъ отъ лица невѣрныхъ 2) людѣи, приходящихъ въ хрщение и учению добрыхъ дѣлъ: 3) „да обратять ны боящиися тебе и вѣдоущии свѣдѣннѣя твоя“. §§) Се же молвить книжникомъ, 4) ти бо вѣдять свѣдѣннѣя Божия; а не вѣдающимъ свѣдѣннѣя недостоитъ попомъ быти, тако бо и въ заповѣдехъ глаголетъ: аще невѣжа боудеть поставленъ попомъ, да извѣржеться. — Павелъ бо рече: „горе томуу имже съблазна приидеть“. +) — Нъ се е пришла и расплодилася всюдоу. И пакы рече Господь: 5) „иже кто добръ наоучить, тѣ великъ наречеться

* Пропускаю: и

1) Изъ П; въ НС и ЗЦ: ошибуться.

2) Изъ П; въ НС и ЗЦ: невѣжествныхъ.

3) Последнѣя три слова изъ П и ЗЦ.

4) Изъ П и ЗЦ; въ НС: попомъ.

5) Изъ П.

*) Исайя, 6, 10. **) Римл. 1, 18—19. §) Исайя 16, 8. §§) Иер. 42, 2а.

+) Галат. 1, 9.

въ царствіи небесномъ“. 1) *) ~ Аще бы кто хотѣлъ научити, да прочии навѣгласи не дадятъ, зависти ради, и на оубиство попоущаются, яко же на Исоуса жидовѣстии архiereи и книжъници. ~ И пакы Павелъ рече къ Римляномъ: „аще и многи наставники имаете о Христѣ, нъ немноги * отцѣ. О Христѣ бо Исусѣ Евангильемъ азъ вы родихъ. Молю же вы ся, подобъници ми боудете“ **). ~ То се вамъ, попомъ молвить Павелъ, моля. ~ Боудете же вы, книжъници 2)-попове, подобъници Павлоу, великому оучителю; оучите же люди на добро и обращаете от лъсти тоѣ дяволѣ къ вѣрѣ истиньнѣй, слоужити единому Богу. Да и вы речете пред Богомъ пророчьскимъ гласомъ: „се азъ и дѣти моя, 3) еже ми далъ Господь,“ 4) 5) азъ родихъ ученемъ. ~ Аще ли ни то, что имаша отвѣщати, а слышиши: „ему же буде дано много, много от него и истяжють“; и пакы рече: „связавше ему роуцѣ и нозѣ, въверзѣте лѣниваго раба въ тьмоу кромѣшнюю, скрившаго талантъ“. 6) Талантъ есть оученье. **** ~ Того бо ради 5) пѣете, и ясте, и дары емлете оу нихъ. А аще ли 6) пооучити ихъ не хочете и ~ аще тако дѣюще есте, ~ да не примѣшайтесе къ нимъ ни дружбы съ ними держите по евангельскому слову, иже рече: „аще имаеши око твое лоукаво, истьбни е, аще ли роукоу, то отсѣщи ю. Лоуде бо есть, да одинъ оудъ погыбнетъ, неже все тѣло“. x) Не можетъ бо погыбноути праведникъ про безаконьника. „Кое причастье свѣтоу къ тьмѣ, коели причастье Христосу съ бѣсомъ?“ ++)
Тако же и слоужащимъ Христосу, кое причастье къ слоужащимъ

* Прол. о сравни съ подлинникомъ.

**** Пропускаю слова НС: „а прочее и пѣть“. Ихъ назначеніе какъ будто установить связь въ послѣдующимъ, но это либо не удалось, либо передъ нами лишь остатокъ фразы.

1) Последнія два слова изъ II; въ ЗЦ; предъ Богомъ.

2) Дополняю изъ ЗЦ.

3) Изъ II.

4) Последніе четыре слова дополняются по II и ЗЦ.

5) Последніе три слова дополняются по II и ЗЦ.

6) Последніе три слова по II и ЗЦ.

*) Мате. 5, 19. **) 1-ое Коринѣ. 4, 15 и 16. §) Исайя 8, 18. §§) Мате. 25, 30.

x) Мате. 5, 29. ++) 2-ое Коринѣ. 6, 14—15.

бѣсомъ ¹⁾ и оугодья дьяволомъ творящимъ. Павелъ Коренееомъ рече: „братіе писахъ вамъ посланья ²⁾, не примѣшати вамъ къ блудникумъ, ~~~ и къ лихоумцемъ, рекше, ~~~ къ резонимъцемъ, и къ грабителемъ, и къ корчымитомъ, и идоло-служителемъ. и къ клеветникомъ“ ³⁾ *) ~~~ Кое же соуть ¹ вст. а³ идолослужители? То соуть идолослужители, иже ставятъ тряпезоу рожаницямъ, короваи молятъ виламъ и огневи подъ овиномъ и прочее ихъ проклятьство. [И пакы рече:] ~~~ но долъжни есте отъ мира сего изыти [ренше умрети] ⁴⁾ нынѣ писахъ вамъ не примѣшайтесе, аще ти есть братъ такъ, ли блудникъ, ли рѣзонимецъ, ли корчымитъ, ли пьяница, ли служитель коумирескъ съ таковыми ни ясти ни пити.“ ⁵⁾ **) Извѣрѣте такаваго ⁶⁾. *** „таковии бо не наследятъ царства Божья“, ⁷⁾ окаменѣ бо сердце ихъ въ нестовомъ пьянствѣ ⁸⁾ и быша слугы коумиромъ; яко же пишеть: „сѣдоша бо людие ясти и пити [не въ законъ, но въ упои и быша пьяни ⁹⁾], и вѣсташа играть и съблудиша со ближнии своими, ¹⁰⁾ и того дни ¹¹⁾ погиге ихъ 23000“ ¹²⁾ *) ** за свое нестовое пьянство. Того ради не подобаетъ хръстьяномъ ~~~ въ пирехъ и на свадьбахъ ~~~ бѣсовскихъ игръ играти, ~~~ аще ли то не бракъ наричется нъ идолослужение.—Иже есть пляска, гоудьба, пѣсни ¹ вставка Б мирския ¹⁰⁾,—сопѣли, боубьни,—и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ ¹¹⁾, виламъ, Мокошы, Симоу, Рьглоу, Пероуноу, --- Волосу скотью богу, ¹²⁾ ~~~ Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ. --- Сеже оучение намъ написася на конецъ вѣкъ. ¹ вст. б¹ ¹ вст. б²

*** Проп. изъ НС: злаго ни самѣхъ васть.

** Въ НС „и погигыша“ пропускаю.

¹⁾ Возстан. по П и ЗЦ; въ НС. идоломъ.

²⁾ Возстан. по П; въ НС и ЗЦ: въ посланѣмъ писании.

³⁾ Последніе три слова только въ ЗЦ.

⁴⁾ Всей последней фразы нѣтъ въ НС. Возстан. по П. и ЗЦ. Она принадлежитъ приводному тексту Послания.

⁵⁾ Возстан. по П. и ЗЦ.

⁶⁾ Въ НС: положи бо ихъ окаменью нестовное пьянство.

⁷⁾ Вставка въ текстѣ находится только въ П.

⁸⁾ Последніе три слова изъ П.

⁹⁾ Возстан. по П. и ЗЦ.

¹⁰⁾ Возстан. по П; въ НС и ЗЦ „бѣсовскія“.

¹¹⁾ Возстан. П. и ЗЦ.

¹²⁾ Волосъ названъ только въ ЗЦ.

*) 1-е Корин. 5, 9.

**) 1-ое Корин. 5, 10—11.

§§) Тамъ же 6, 10.

×) Тамъ же 10, 7 и 8.

вст. б³ *Тѣмъ же* мнѣнися стояти, да ся не падеть. * *Възлюбленіи, бѣ-
гайте жертвы идольскои и трѣбокладеня и всея слоужьбы идоль-
скои.* ---- Да не въ лжу боудемъ рекли, крыщающеса: отрицаемъся
сотоны, и всѣхъ дѣлъ его, **** и всѣхъ ангель его, и всѣхъ
слоужебъ его, и всего стоуда его. Тако же и общахомся Хри-
стови. Да аще ся общахомъ Христови слоужити, то чему не

Вставка В. слоужимъ ему, нѣ бѣсомъ служимъ и вся оугоды имъ творимъ
на пагоубоу души своей? ~ Не токо же простотою зло творимъ, ¹⁾
нѣ и смѣшаемъ нѣкыя чистыя молитвы с проклятымъ молениемъ идоль-
скимъ, ²⁾ — трѣсвятая Богородица съ рожаницами, — иже ста-
вать лише коутья, ины трапезы законнаго обѣда, иже нарѣцаются без-
законная трапеза, нѣнимая роду и рожаницамъ ³⁾ въ прогнѣваніе Богу.

Самъ бо Господь рече: „не всякъ вѣидеть въ царствіе.
река ми: Господи, Господи, нѣ твориши волю отца моего*)“,
И Павелъ рече: „видѣхъ облакъ кровавъ простыръ надо всѣмъ
миромъ. И въпросихъ, глагола: Господи, что есть? И рече
ми: се есть молитва человѣчьска, смѣшено съ безаконьемъ. **) Того
ради рече Господь: „не можетъ рабъ одинъ работати двѣма
господинома: одинаго возлюбить, а друугаго възненави-
дить“ ^{§)}; Тако и мы, братіе, възненавидимъ дьявола, а Христа
възлюбим, вонъ бо хрѣстихомся, и его хлѣбъ ямы, и его чашю
пьемъ, и оумираемъ, и здрави бываемъ о немъ, рекуще: Слава Тобѣ,
Господи, о всѣмъ данѣмъ намъ Тобою, не токмо въ сесь вѣкъ, но
и въ боудоущи паче. И пакы рече Павелъ: „что оубо трѣбы кладутъ
страны бѣсомъ, а не Богу? Не велю же вамъ общи-
комъ быти бѣсомъ. Не можете бо пити чашѣ Господнѣ и
чашѣ бѣсъ, не можете бо причаститися трапезѣ Господни
и трапезѣ бѣсъ“ ^{§§)}, да не разгнѣвимъ Бога. Таже рече: „аще
кто повѣсть вамъ, яко се трѣбно воумиромъ, не ѣдите,
того дѣла повѣдавшаго“ ^{°)}. „Аще бо пьете и аще ѣсте, все
въ славоу Божию творите“. „Господня бо есть земля,
исполненіе и конци ея“ ^{°°)}. Таже рече: „все ми дѣтъ есть,
нѣ не все на пользоу, аще чрево брашноу, и брашно чре-
воу, и тѣ Богъ да оупразни“ ^{×)}. И пакы Павелъ рече: „братіе,

* Проп. второе „Тѣмъ же“ **** Проп. вторичное: и всего стоуда его.

¹⁾ Последнія три слова изъ II и ЗЦ.

²⁾ Изъ II все начинающееся съ: нѣ. Въ ЗЦ схоже.

³⁾ Вся фраза послѣ словъ: съ рожаницами, возстановлена по II и ЗЦ.

*) Матѣ. 7, 21. **) Видѣніе ап. Павла ср. Тих. Отр.р. лит. II, стр. 43.

§) Матѣ. 6, 25. §§) 1-е Коринѣ. 10, 20—21. °) Тамъ же, 10, 27 и 28.

°°) Тамъ же, 10, 31. ×) Тамъ же, 6, 12 и 13.

очистимъ себе отъ всякыя сквърны, плътныя и душевныя, творяще святую въ страстѣ Божии*¹⁾). Всѣмъ бо намъ подобаеть стати предъ соудищемъ Христосовымъ, да примемъ каждо насъ противу дѣломъ, яко же есмы створили: ли добро, ли зло. Вѣдоуще оубо страхъ Господень, почто не воспримаемъ¹⁾ разумно глаголющая и ведоущая ны богооумнымъ оученьемъ въ спасенье? Надѣюжеса на ваше спасение и на свѣдѣнье, яко не вѣще глаголю. Вѣдѣ бо яко приобрѣтенье хоцеть быти вашего же и моего спасенья. „Аще бо быхомъ сами ся осужали, не быхомъ осужени были. Соудими же отъ Господа наказани есмы, да не с неаказанными осужени боудемъ“^{**)} Братее, не велю вамъ не вѣдѣти бесѣды сея, нѣ и инѣмъ боудѣте на пользу, хотящимъ поучитися въ спасение, да бысте многы исторгше отъ сѣти дьяволь, приведи къ пречистому свѣтоу Господа нашего Иисуса Христа и прияли милость, неже ти, они, нѣ и вы. И к Тимоѣю рече: „вѣмъ яко добръ законъ, аще кто законнѣ творить, яко правдывоу законъ не лежитъ“^{§)}. Беззаконнымъ же и непокоривымъ и противящимся здоровому оученью и нечтивымъ хоулящимъ святая писанья и раздроушающимъ заповѣди святыхъ отецъ славы Божия не наслѣдяти. Хвала си есть свѣдѣнныя нашего въ простыни и въ чистотѣ Божии, а не въ моудрости плѣтѣи. „Молю же вы именовемъ Господа нашего Иисуса Христа, да то же глаголете вси, да не боудоутъ въ васъ разори²⁾“. Да боудѣте свѣршени въ томже оумѣ и въ томже разумѣ^{§§)}. Възвѣсти бо ми ся о васъ и предѣ вами благодать и миръ отъ Бога и³⁾ Отца Господа Нашего Иисуса Христа. Хвалю Бога моего о васъ и о благодати Божии, данѣи вамъ: яко вамъ не лиховати никоего же дара, яко свѣдѣние Христово извѣстися въ васъ, чающе пришьствия Господа нашего Иисуса Христа, вже посадитъ вы въ дворѣхъ жизни вѣчныя, со всѣми слоужащими Ему⁴⁾ всегда и нынѣ и присно⁵⁾.

1) Возстан. по Ц, въ НС въспираемъ.

2) Въ НС: которы; возстан. по ЗЦ; такъ и въ текстѣ Апостола.

3) Беру и изъ ЗЦ.

4) Пропускаю: О Христѣ, по смыслу, лишнее.

5) Последніе пять словъ изъ ЗЦ. и Ц.

*) 2-ое Коринѣ. 7, 1.

**) 1-ое Коринѣ. 11, 31—32.

§) Тим. 1, 8 и 9.

§§) 1-е Коринѣ. 1, 10.

В. 1-ая редакція „Слова о томъ како погани суще языци кланялися идоломъ.“

Слово святого Григорья, ізобрѣтено в толцѣхъ о томъ, како первое погани суще языци кланялися идоломъ і требы им клали; то і нынѣ творять“.

Видите ли ¹⁾ оканьную сию скверненую службу, стваряему от скверныхъ языкъ? Елени оканьнии! Блудивыя жертвы! Оученьемъ дьяволимъ ізобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса і кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. ²⁾ Зловѣрнии, мнѣше суету истинною, служаще і кланяющесе идолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемься нечестивыхъ жертвъ: і Днева служенья, і кладенья требъ Критьскаго оканьнаго [м]оучителя ³⁾, еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣлнаго звука, плясанья сотонина, фружьскія слоньница і гуслеі мусикѣйскія, іжі сам[и] о Рен ⁴⁾ бѣсаться, жруще матери бѣсовьстѣі, Афродитѣ, богинѣ, і Корунѣ, ⁵⁾ и Арте-

абв) Не всѣ эти фантастическія имена можно объяснить; нельзя же сказать съ увѣренностью, когда они выковались. Предполагаю: Корун < Кориванти (=Κορίβαντες), Буякини < буеть почѣтоша (=ἀνδρὶς πομπήν); однако для Екады объясненія не нахожу.

¹⁾ Возстановлено по НС, КБ и Сл. Гр. Б. на Бл. ²⁾ Въ П: „і кощюннаго злымъ кладомъ“; въ Сл. Гр. Б. на Бог.: „і кощюною крадомъ“, что объясняетъ первоначальный смыслъ. ³⁾ Это послѣднее возстановлено только по Сл. Гр. Б. на Б. ⁴⁾ Въ П: „іж Самара е“; въ Сл. Гр. Б. на Бл.; „елико же о Рен“, на это мѣсто обратилъ вниманіе еще Ягичъ *AfsiPh* IV, 423.

мидѣ, проклятіи. Деомис, сѣи стегнороженія ¹⁾ недоношенъ породѣ и богъ мужеженъ! ²⁾ І фивѣиское безумное пьянство почитаютъ, яко бога. И Семелино требокладенъ грому і моланьямъ! Фали каци же, іфюфули, чтуться, срамныя оуды и въ образъ створены ³⁾, і кланяются имъ, и требы имъ кладутъ. Таверская дѣторѣзанья ідолом от первѣнецъ, лаконская, требищная кров, просяжаемая ранами, ею же мажутъ Екадью ⁴⁾ богиню, сююже дѣву вмѣняютъ! І малакию велми почитаютъ, рекущи Буякини ⁵⁾! Пенелоповое темное мясотвореніе, ⁴⁾ имъ же насыщаютъ боги! Ли трипода Дельфичьская ⁵⁾ ворожа, іли Кастелино запоіство і волшебная проповѣдъ, наоузи смраднии, халдѣиская остроноумья і родопочитанье і фрачьския ⁶⁾ сны!? Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженъ! Тацїи же Ігуштане чтуть и требы кладуть Нилу, рекуще: Ниль плододавецъ і раститель класом. Си же повѣсть велика есть, но мы, лѣности ради, от многа мало избрахом.

¹⁾ Возстан. по НС, КБ и Сл. Гр. Б. на Б. ²⁾ то же. ³⁾ Вся фраза восстановлена по контексту съ Сл. Гр. Б. на Бог.; выраженіе: „и въ образъ створены“ беру изъ КБ, т. к. оно соотвѣтствуетъ выраженію „срамнии образы и дѣла“. ⁴⁾ Въ II. „Пенелоповое“ и „темное мясо“; возст. по Сл. Гр. Б. ир Б. и НС. ⁵⁾ Трипода восстановлено по КБ и НС, потому, то оно есть въ Сл. Гр. Б. ии Б. ⁶⁾ Въ II: іеврачьския, въ Сл. Гр. Б. на Б.: ефральския, возст. по КБ.

2-ая редакція того же Слова.

Видите ли оканьную сию съверненую службу, стваряему от съверныхъ языкъ? Елени оканьнии! Влядивыя жертвы! Оученьемъ дьяволимъ избобрѣтено, потвореньемъ темнаго бѣса і кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. Зловѣрніи, мянще суету истиною, служаще и кланяющеса ідолом, нѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъся нечестивыхъ жертвъ: і Дыева служенья, і кладенья требъ Критьскаго оканьнаго [м]оучителя, еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣльнаго звука, плясанья сотонина, фружскія слоньница і гуслеі мусикѣйскія, іжі сам[и] о Реи бѣсяться, жруще матери бѣсовствѣ Афродитѣ, богинѣ, і Корунѣ, и Артемидѣ, проклятѣи. Диомис сѣи стегнороженія недоношенныи породъ и богъ мужеженъ! І фивѣіское безумное пьянство почитают, яко бога! И Семе-

Вставка А. лино требокладенье грому і моланьямъ ~ і виламъ ¹⁾. ~ Фали кази же, іфюфули чтуться, срамныя оуды и въ образъ створены, і кланяются имъ, и требы имъ кладут. Таверьская дѣторѣзанья ідолом от первѣнецъ, лаконьская требищная кров, просяжаемая ранами, ею же мажут Екадью богиню, сию же дѣву вмѣняют!

Вставка В. ~ И Мокашъ чтуть ~ і малакию велми почитают, рекуще Буякини! Пенелоповое темное мясотворенье, имъ же насыщают боги! Ли трипода Дельфичская ворожа, іли Кастелино запоіство і волшебная проповѣд, наоузи смраднии, халдѣіская остроноумѣя і родо-

Вставка С. почитанье і фрачьскія сны ~ і чары ізвыкше, Ефроновы съверныя басни і кощюны. ~ Митрофова мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Осирада роженъ, ~ мати бо его ражаючи ока-

Вставка Д. зися. Отъ тѣхъ ізвыкша Халдѣи требы творити великия по роженію. ~ Таціи же ігултане. ~ Тако же і до Словѣтъ доідѣ се слово, і ти начаша требы власти роду и рожаницам. По святомъ же крещеньи по Христа Бога яшася. Но і ноне по оукраинамъ сего не могутъ ся лишити прокля-

таго ставленья 2-ые тряпезы, нареченныя роду і рожаницам, на велику прелесть вѣрнымъ крѣстьяномъ і на хулу святому крещенью и на гнѣвъ Богу. — А се егуптяне чтуть и требы кладуть Нилу и огневи, рекуще: Нилъ плододавецъ і раститель класомъ, а огонь творитъ спорыню, сушить і зрѣеть. — Ся же повѣсть велика єсть, но мы лѣности ради отъ многа мало избрахомъ.

Окончательная редакція того же Слова вполоть.

Видите ли ованью сию и скверненую службу, стваряему от скверныхъ языкъ? Елени оканьни! Блядивыя жертвы! Оученіемъ дьяволимъ изобрѣтено, потворенъемъ темнаго бѣса и кощюною злымъ (бѣсомъ) крадомъ. Зловѣрніи, мнѣше суету истиною, служаще і кланяющесе ідоломъ, вѣкое оухищренье творят. Мы же сихъ, чада, отмѣтаемъ нечестивыхъ жертвъ: і Дыева служенья і кладенья требъ Критьскаго оканьянаго [м]оучителя ~ и Мамеда проклятаго срациньскаго жерца, ~ еленьскія любви, бубеньнаго плесканья, свирѣльнаго звука, плясанья сотонина, фряжскія слоньница і гуслеі мусикѣйскія и замара, иже бѣсѣтся ¹⁾ жруще Матери бѣсовѣстї Афродитѣ богинѣ, и Корунѣ ~ Коруна же будетъ Антихрисица мати ~ и Артемидѣ проклятїи Деомиссѣ, стегнороженію. И недоношенны породѣ, и богъ мужеженъ! ²⁾ И фивѣское бузумное пьянество почитаютъ, яко бога, и Семелино требокладенье грому и

Вст. А моланьямъ ~ и видамъ, ~ иже есть былъ идолъ, нарицаемимъ
вст. α' Виль, егоже погуби Даниль пророкъ в Вавилоне ~ Тѣмъ же богомъ требоу владоутъ и творятъ и словеньскіи языкъ: виламъ и Мовошья, Дивѣ, Пероуноу, Хърсу, роду и роканицамъ, уперемъ и берегьямъ и Переплуту и верьтѣчесе пьютъ емоу въ розѣхъ. И огнены сварожницю молятся и навѣмъ мѣвъ

¹⁾ Въ данной сводной редакціи оставляю испорченное чтеніе: фряжскія и замара, т. е. отъ первоначальнаго не осталось слѣда во всѣхъ трехъ рукописяхъ.

²⁾ Въ послѣднихъ двухъ фразахъ вновь сохраняю испорченное чтеніе, потому что оно, очевидно, окончательно вытѣснило первоначальное ко времени появленія третьей обработки.

творять и въ тестѣ мосты дѣлають и колодязѣ и ина многая же. У тѣхъ — Фали ващи же, іфюфули чтуться, срамныя оуды, и въ образъ створены и кланяются имъ и требы имъ кладут.

Словѣне же на свадьбахъ въкладывающе срамоту и чесповитокъ въ вѣдра пьютъ. — Отъ нихже — отъ фюфильскихъ же и от арвитьскихъ писаній — болгаре научившися, отъ сромныхъ оудъ истекшую скверну внушаютъ, рекуще, яко же симъ вкушеньемъ оцѣщаются грѣси. — И суть всѣхъ языкъ сквернѣйше проклятѣйше.

Таверьская дѣторѣзанья ідолом, от перифленци, лаконская требищная кров, просяжаемая ранами то ихъ епитимья — еюже мажутъ Екадью, богиню, сиюже дѣву вмѣняютъ. — І Мокошь чтутъ и Кылоу — і Малакью — иже есть

роучный блондъ — велми почитаютъ, рекуще Вуякин! Пенелоповое темное мясотвореніе, імже носыщаютъ боги — творятъ е аल्पы. — Ли трипода Дельфичьскаго ворожа — и розгометанія писаная въ книгахъ — или Кастелино зопоіство — чтуть

яко бога — волхование — і волшебная проповѣдъ, паоузи смрадниц — отъ нихъ же ныки же языкъ ганзулъ — халдѣйская остроноумья і родопочитанье — иже есть мартолон — і

фрячьскыя сны — і чары — и устрѣчѣ и къшь Ефроновы скверныя басни — иже и всюда суть — и кощунны, Митрофа мука, нарицаемая праведная, проклятаго же Освирада роженіе, мати бо его ражающа оказися — і того створиша богомъ собѣ, и требы ему силны творяхуть окаянныи. — Отъ тѣхъ извыкоша древле

халдѣи, начаша требы имъ творити великыя — своимъ богома — роду и роженіцамъ по роженію проклятаго и сквернаго бога Осира. Сего же Освирада снажють книги, лививія и скверныя, сороцинскыя — срачиньскаго жърца Маомеда и Бахмита проклятаго —

яко не лѣпымъ проходомъ проиде, рожаяся, но смердящимъ — того ради и богомъ его нарекоша — того ради сороцини мыють охотѣ, и болгаре, и тѣркмени и номли — и оливо ихъ есть въ вѣрѣ

той и омытье то въливаютьъ въ рѣтъ — Оттоуда же извыкоша елени класти требы Артеиду и Артеидѣ, рекше роду и роженіцѣ,

Таци же игунтыяне — таже римляне. — Также и до словѣнъ доиде се слово. І ти начаша требы класти роду и роженіцямъ — преже Пероуна, бога ихъ [А преже того клали требы оупиремъ і берегынямъ]. По святѣмъ же крещеньи Пероуна отринуша, а по Христа бога нашего яшася. Но і ноне по оукраинамъ молятсѣ ему проклятому богу Пероуноу [и Хърсоу и Мокоши и виламъ]

то творятъ отаі; сего же не могутъ ся лишити — наченше въ

тѣхъ — Фали ващи же, іфюфули чтуться, срамныя оуды, и въ образъ створены и кланяются имъ и требы имъ кладут.

вст. β

Вст. В.

вст. α

Вст. С. α β

Вст. D

часть 1-я

Вст. D.

часть 2-я.

вст. а. ч. 1-я

и вст. в.

вст. с.

вст. γ

. D. поганствѣ, даже и до селѣ ~ проклятаго ставленія вто-
ч. 2-ая рых трапезы, нареченныя роду и рожаницамъ на велику
предель вѣрнымъ крестьяномъ і на хулу святому крыще
нію и на гнѣвъ Богу. ~ По святѣмъ крещеніи череву ро-
вст. д' ботни попове оуставиша трепарь прикладати Рожества Бого-
родици къ рожаничнѣмъ тряпезѣ, отклады дѣюще. Таковии на-
рицаются кормогоузьци, а не рабы Божьи. И недѣли день и
кланяются, написавше жену, въ человѣчскъ образъ, тварь.
~ Паки же се еще Егуптяне чтуть и требы кладуть Нилу и
огневѣ, рекше: Ниль—плододавецъ і раститель класом. ~ А огонь
творять спорыню сушить, егда съзрѣетъ. Того ради окааньнии
Вст. Е. полудень чтуть і кланяются на полдень обратившеса. ~ до сюдѣ
бѣседа си бысть. [Досюдѣ могохъ написати, даже несоша
книгы ты Царю-граду. А мы высѣдши ись коробля идохомъ
во святую гороу]. ~ Си же повѣсть велика есть, но мы, лѣности
ради, от многа мало избрахом.