
А. А. КАЗАКОВ

ФЕНОМЕН РОДОПОЧИТАНИЯ В ВОЗЗРЕНИЯХ КНИЖНИКОВ ДРЕВНЕЙ РУСИ: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ

Исследовано родопочитание в Древней Руси через восприятие его книжниками-христианами. Проанализировав летописные указания и некоторые свидетельства древнерусских обличительных сочинений, автор приходит к выводу о двояком понимании рода в контексте древнерусской культуры.

Ключевые слова: Древняя Русь, родопочитание, Рюриковичи, язычество, древнерусское летописание, двоеверие.

Родопочитание в Древней Руси связывается с языческими представлениями восточных славян. Во всяком случае, обличения христианскими книжниками древнерусских обычаев языческого происхождения нередко содержат сведения о культе рода. Например, древнерусское толковое «Слово святого Григория» упоминает, что современники «не могут лишити проклятого ставления 2-я трапезы нареченныя роду и рожанице», правда, совершается это все «по украинам» и «отай». Впрочем, к обличительным свидетельствам христианских апологетов надо относиться с осторожностью. Взгляд книжника-христианина на языческие верования, очевидно, не был дифференцированным, все дохристианские и современные ему нехристианские религии – автор «Слова святого Григория» упоминает среди прочего «и Мамеда проклятаго, срацинскаго жерца» – образывали единство, основанное на противостоянии идопоклонства христианской истине. Такой подход позволяет рассматривать древнерусский культ рода и рожениц как заимствованную у греков персонификацию судьбы, «явление на славянской почве сравнительно молодое, не древнее грамотности у славян, т. е. не древнее IX в.» (Клейн 1990: 25). Особое значение приобретает вопрос об источниках, которыми мог пользоваться книжник при описании воззрений, связанных, в частности, с родопочитанием.

Безусловно, только на основе восходящих к христианскому книжнику отдельных свидетельств не до конца выясненного про-

исхождения касательно языческих обрядов, вкуче со стремлением автора показать неприглядность и нечестивость языческих обычаев, выстроить более или менее целостный образ отдельных культов, в том числе и родопочитания, едва ли возможно. Приходится прибегать к косвенным свидетельствам, которые не соотносят напрямую те или иные явления непосредственно с языческим мировоззрением, а лишь дают повод рассматривать их в качестве таковых. Многое зависит непосредственно от парадигмы самого исследователя, относящего тот или иной феномен к проявлениям языческого мировосприятия. Не стоит забывать и о том, что язычество само по себе не образовывало сколько-нибудь целостной системы, не очерчивало четких границ, отделяющих его от христианства и других религий, а, наоборот, обладало способностью вбирать в себя элементы различного происхождения. Так, В. Й. Мансикка (2005) приводит свидетельства о культе Николая Чудотворца, который «почитается в России неславянскими языческими народами как помощник в несчастье, а самоеды молятся ему даже как богу». Исследователь допускает и появление у славян бога Волоса как результат рецепции язычниками почитания христианского святого Власия¹. В этом случае следует осторожно подходить к попыткам выделить элементы языческого происхождения из общей канвы древнерусского «двоеверия», ««синкретического» мировоззрения русского Средневековья, сочетающего христианскую идеологию с пережитками язычества» (Петрухин 2000: 288). Несмотря на очерченные трудности методологического и источниковедческого свойства, рассмотрение вопроса о древнерусском родопочитании все же возможно, правда, почти исключительно сквозь призму воззрений христианского книжника.

Интересный образец родопочитания дает ранняя династическая история Рюриковичей. Едва ли родопочитание русских князей XI – XIII веков непосредственно связано с язычеством: с момента официального крещения Руси христианство, несомненно, оказывало влияние и в этой области. Родопочитание может быть соотнесено «с обычаем давать новорожденному князю два имени», родовое

¹ По замечанию В. Я. Петрухина (2000: 261), «в отличие от христиан, “язычники” – последователи племенных культов – не сомневались в “реальности” иноплеменных богов, но они им были заведомо враждебны, покровительствовали “чужим” народам и землям». Внешне данное наблюдение не оставляет возможности для рецепции божеств из инородных культов. Однако на деле все, видимо, куда сложнее: играли свою роль и контакты с народом, от которых перенималось то или иное божество, его функции и их актуальность для перенимающей стороны. Поэтому нет ничего удивительного в том, что святой Власий мог быть адаптирован славянами-язычниками в качестве «скотьего бога» Велеса.

и христианское, т. е. являть собой типично «двоеверный» обычай. «Обычай этот, – замечает В. Л. Комарович (1960: 89), – мог корениться... только в языческих представлениях о нерасторжимом единстве живых и умерших родичей».

Последнее утверждение нуждается в корректировке в свете новейших разысканий в области имянаречения Рюриковичей в эпоху Средневековья. Отмечая тот факт, что имянаречение в княжеской среде непосредственно связано с родопочитанием, поскольку получивший имя новорожденный княжич таким образом обнаруживает свою связь с предками (Литвина, Успенский 2006: 11), исследователи высказывают весьма интересную мысль. «Действительно, – пишут А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский (Там же: 73), – имя дается новорожденному задолго до того, как он в реальности займет какое-либо место в иерархии власти. Старшие родичи пытаются воздействовать на его династическую судьбу, на судьбу своей ветви рода. Руководствуясь более или менее отчетливыми знаниями о текущей политической ситуации, они стремятся не только разглядеть смутные очертания будущего, но и сформировать его желательным для себя образом».

Безусловно, попытка воздействовать на судьбу новорожденного посредством наречения его именем предка представляет собой архаичное явление, которое никак нельзя связать с христианскими традициями. Не стоит, впрочем, забывать, что за каждым имянаречением в княжеской среде скрывались, кроме родовых обычаев, реальные претензии на власть. «Совпадение имени молодого правителя с именем его умершего предка, уже княжившего на этой земле, – замечают исследователи, – означало прежде всего легитимность его права на власть» (Там же: 13). Особенно ярко эта тенденция проявляется у князей-изгоев. Так, один из внуков Владимира Ярославича, который, будучи старшим сыном Ярослава Мудрого, скончался еще при жизни отца, получает имя основателя династии – Рюрик. Здесь мы имеем дело с классическим явлением изгойства, когда потомство рано умершего князя оказывается вытеснено из системы наследования столов своими дядьями и вынуждено с помощью имянаречения актуализировать свои притязания (Там же: 15–16). Впрочем, авторы, подчеркивая, что порядок имянаречения Рюриковичей «был связан с идеей воплощения предка в потомке», тем не менее оговаривают, что «речь вовсе не обязательно должна идти о буквальном переселении душ» (Там же: 433).

Не стоит забывать и о христианских именах в среде Рюриковичей, в качестве династических появившихся уже у внуков Ярослава

Мудрого – Роман Святославич, Давыд Игоревич, Давыд Святославич, – что было связано с почитанием князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, носивших в крещении имена Романа и Давида. Вероятно, именно тогда начинается «весьма показательный процесс превращения мирских, родовых имен этих князей (*Борис* и *Глеб*) в христианские, а их христианских имен (*Давид* и *Роман*) – в княжеские родовые» (Литвина, Успенский 2006: 112–115). Вполне возможно, что сперва почитание младших сыновей Владимира Святославича получило распространение исключительно в княжеской среде, для которой «христианский подвиг Бориса и Глеба заключался в первую очередь в том, что они не подняли руки против старшего брата-правителя, совершили подвиг братней любви и – в то же время – подвиг мудрых устроителей христианского государства, приносящих добровольную жертву ради единства Русской земли» (Петрухин 2000: 254–255). Не менее важно и другое обстоятельство: исконные принципы княжьего имянаречения, изначально связанные с языческими представлениями, в этот период начинают размываться, особо значимыми становятся не только родовые, языческие по своему происхождению, но и христианские имена.

В какой-то степени об этом может свидетельствовать казус с крещением костей. Летописец под 1044 годом сообщает о крещении Ярославом останков его дядьев, погибших язычниками в междоусобной брани: «И выгребоша 2 князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородица» (Лаврентьевская... 1926: 155). В кратком известии летописец не дает оценки случившемуся, возможно, и из-за того, что каноничность крещения останков была более чем сомнительна (Петрухин 2000: 254). Но само событие имело колоссальное значение для рода Рюриковичей: имена дядьев были даны, видимо, при непосредственном участии Ярослава Владимировича, его внукам, вероятно, первенцам его сыновей Изяслава и Святослава, Ярополку Изяславичу и Олегу Святославичу (Литвина, Успенский 2006: 590–591, 621–622). Сам факт крещения останков здесь, вероятно, тоже играл огромную роль. Как справедливо замечает Ф. Б. Успенский, «крещение... предполагало бы на русской почве наречение княжеских останков христианскими, крестильными именами» (Успенский 2002: 142). Факт крещения костей, вероятно, рассматривается как необходимое условие не только для погребения останков князей в стенах храма, но и для наречения их именами потомков. Интересно свидетельство Владимира Мономаха: имя ему было выбрано дедом Ярославом, причем родовое и христианское имена

княжича полностью совпадали с именами его деда, крестителя Руси Владимира-Василия Святославича (Лаврентьевская... 1926; Литвина, Успенский 2006). Очевидно, Ярослав Владимирович использовал имена отца и его братьев для наречения первенцев своих сыновей Изяслава, Святослава и Всеволода, причем княжеские и христианские имена у предков и потомков, вероятно, совпадали. Можно полагать, что смысл крещения костей состоял в том, чтобы и христианские имена «крещаемых» могли быть использованы для их тезок-потомков.

Столь же любопытен выбор Владимиром Мономахом имен для своих сыновей. Если старшие были обладателями и родовых, под которыми они упоминаются в летописи (Мстислав, Изяслав, Святослав, Ярополк, Вячеслав), и христианских имен, то младшие сыновья, родившиеся, по-видимому, от второго брака, известны лишь под своими христианскими именами: Георгий, Андрей и Роман. А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский обращают внимание, что из старших сыновей Мономаха никто не получил имен его деда Ярослава и отца Всеволода, однако младшие, Георгий и Андрей, получают в качестве родовых крестильные имена прадеда и деда. «Имея взрослых сыновей от первого брака и не собираясь лишать их родовых прав, Владимир, как кажется, стремился предоставить равноценные права и вновь появляющимся детям от второго брака» (Литвина, Успенский 2006: 117–125). Владимир Мономах виртуозно обошел противоречия, возникающие между родовым обычаем наречения имени и династическими интересами. Примечательно и то, что все больше христианских имен получают статус династических и соответственно родовых; интересы династии Рюриковичей еще больше размывают обычаи родового имянаречения в пользу нарождающихся традиций династии, которая, безусловно, в полной мере осознает себя христианской.

Однако все наблюдения над родовым именованьем Рюриковичей являются скорее плодом реконструкции, пусть даже и весьма добротной: непосредственно в текстах летописей имя лишь «отчасти оказывалось одним из средств описания князя в ряду других подобных же средств» (Там же: 447). Сопоставление князей-тезок, разумеется, имело место, но не всегда означало уподобление какого-либо князя соименному родичу. Возможно, причина этого в том, что книжник-христианин вполне осознает языческое происхождение родовых обычаев наречения имени и понимает, что, называя именем предков своих отпрысков, князья заявляют определенные династические претензии для своих потомков. Поэтому летописец

нередко лишь фиксирует факт имянаречения, но отказывается от какой-либо интерпретации.

Вместе с тем в летописи не так уж редки мотивы сопоставления того или иного князя с ближайшими его предками, дедом и отцом. Панегирик летописца въезжающему в Киев князю Изяславу Мстиславичу содержит следующий пассаж: «Ты наш князь, ты наш Владимир, ты наш Мстислав», упоминая деда и отца князя-триумфатора (Литвина, Успенский 2006: 434). Не менее выразительна характеристика, данная новгородским летописцем князю Ярославу Владимировичу, внуку Мстислава Великого: «Приде князь Ярослав в Новьгород, сын Володимирь, а внук великаго Мьстислава» (Новгородская... 1950: 37).

Упоминание летописцем княжьих отцов и дедов может иметь очень любопытный контекст встречающегося на страницах летописей мотива «отней и дедней молитвы». Наиболее выразительно этот мотив звучит в повествовании Лаврентьевской летописи под 1169 годом, когда князь Михалко Юрьевич вступает в неравный бой с половцами, «и Михалка князя удариша ратнии двема копьема в стегно, а третьим копьем в руку, но Бог отца его молитвою избави его от смерти». Под 1171 годом, по свидетельству летописца, «поможе Бог Михалку со Всеволодом на поганья дедня и отня молитва» (Лаврентьевская... 1927: 360, 363). В. Л. Комарович, рассудив, что отец и дед князя Михалки, Юрий Долгорукий и Владимир Мономах, к тому времени уже умерли и не были причислены к лику святых, утверждает, что «отня и дедня молитва» есть не что иное, как «полуязыческая молитва к неканонизированному церковью предку»². Это мнение, впрочем, уязвимо: во-первых, из текста летописи отнюдь не следует, что князь Михалко по собственному почину обращался с молитвой к умершим предкам, а во-вторых, неясно, было ли упование на молитву отцов и дедов присуще са-

² Столь же спорно и утверждение В. В. Милькова о том, что в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона содержится «типичная, почти народная окличка умершего... Иларион обращается к Владимиру, чтобы он выступал покровителем в делах своего сына Ярослава. Элементы родового культа в таком обращении налицо... У Илариона от предка-покровителя зависит благорасположение Бога», хотя «в строго ортодоксальном смысле Владимир не мог выступать просителем за своих потомков, ибо к тому времени не был канонизирован» (Мильков 2000: 132). Однако обращение к тексту «Слова» как раз заставляет скептически относиться к этому и к прочим построениям Милькова. «Подобниче великааго Конь-стантина <...> с тем же единою славы и чести обещьника сътворил тя Господь на небесех благовериа твоего ради», – провозглашает Иларион (Там же: 214). Вполне возможно, это прямое указание на совершившееся тогда же прославление крестителя Руси в лике святых, о чем недвусмысленно свидетельствуют слова о «славе и чести» Владимира как равного святому Константину на небесах.

мим князьям, а не внесено в летопись ее составителем. С. В. Сазонов попытался оспорить мнение Комаровича, отметив, что «мертвые видятся летописцам и их современникам *в молитвенном предстоянии* Богу, в положении, которое позже становится привилегией только официально признанных святых». В свою очередь, это было вызвано распространенным в Древней Руси убеждением в спасении всех умерших сородичей, благодаря чему те могли молитвенно предстательствовать перед Богом за живых. «Факт крещения, – пишет Сазонов (1999: 405), – является здесь не только необходимым, но и достаточным условием для спасения».

Не оспаривая мнения современного исследователя, все же отметим: немаловажным для объяснения мотива «отней и дедней молитвы» является то, что бытовал он лишь в летописных рассказах о прямых потомках Владимира Мономаха. Объяснение находим в «Поучении» прославленного князя. В самом начале, вознося благодарение Богу, Мономах пишет: «Колико бо сблюд по милости своей, и по отней молитве от всех бед». Исходя из контекста, едва ли можно сказать, разумеет ли князь Владимир прижизненную молитву своего отца, Всеволода Ярославича, за сына или посмертную. Не менее интересно, что, завершая «Поучение», призывая помощь Господа Бога и Богородицы, Владимир обращается к небесному покровителю своего давно умершего отца: «Андреа честный, отче преблаженный, пастуше Критъский! Не престай моляся за ны, чтущая тя, да избудет вси гнева, и печали, и тля греха и бед же, чтущие память твою верно, град свой сохрани» (Лаврентьевская... 1926: 240, 256; о христианском имени Всеволода Ярославича см.: Литвина, Успенский 2006: 507–508).

Можно предположить, что прижизненные молитвы отца после его смерти оказывались привязанными не к самому усопшему, а к его небесному покровителю, святому-тезке, к которому дети почившего князя и обращались за помощью, а посмертная «отня молитва» есть не что иное, как молитвенная помощь потомству умершего князя именно его небесного покровителя. Но как бы там ни было, очевидно, что источником, из которого мотив «отней и дедней молитвы» проникает на страницы летописей, служит «Поучение» Владимира Мономаха, именно поэтому данный мотив оказывается связанным почти исключительно с его потомством. Христианское имя князя приобретает совершенно особое значение для его потомков, по значению не уступающее мирскому имени, а то и превосходящее его. Вводя сюжет «отней и дедней молитвы» в текст летописи, ее составитель лишний раз подчеркивает статус

Рюриковичей именно как христианской династии (ср.: Петрухин 2000: 290–292).

Таким образом, род как система связей между предками и потомками – во всяком случае, в княжеской среде, наиболее рельефно отразившейся в источниках, – никуда не исчезает, меняется лишь направленность самих связей. Если на ранних этапах родовых отношений, по-видимому, играла роль связь того или иного князя с соименным ему предком, то постепенно под влиянием христианской традиции особое значение приобретает связь потомка с его ближайшими и непосредственными предками – отцом и дедом. Весьма показательна, что до определенного момента обычай имянаречения исключал возможность выбора для княжича имени отца или деда, если те на момент рождения были живы, но с начала XIII века этот запрет уходит в прошлое, равно как постепенно исчезают из употребления мирские княжьи имена (Литвина, Успенский 2000: 163–171). Исконные, языческие родовые связи, если попытаться рассматривать их в свете княжских обычаев имянаречения, остаются как бы в тени. Христианская позиция летописца попросту не предполагает никакого интереса к ним. В попытке выяснить, каковы могли быть эти связи, стоит обратиться к обличительной литературе, одним из самых ярких памятников которой, непосредственно относящимся к родопочитанию, является «Слово о вдуновении духа в человека».

Эта небольшая статья представляет собой толкование евангельских слов Христа: «Отец Мой Делатель есть даже и доселе» и заслуживает внимания не только как источник, дающий представление о древнерусском родопочитании. Исследователи, впрочем, сосредотачивали внимание преимущественно на указаниях, касающихся лишь рода: «То ти не Род, седя на воздусе, мечет на землю груди и в том ражаются дети <...> всем бо есть Творец Бог, а не Род» (Гальковский 2013: 360–361), и предлагали на этот счет различные толкования. Комарович счел возможным провести прямые параллели между «Словом» и летописным текстом, где под 1091 годом сказано следующее: «В се же лето бысть Всеволоду ловы деюще звериня за Вышегородом, заметавшим тенета и кличаном кликнувшим, спаде превелик змий от небеси и ужасошася вся людье, в се же время земля стукну, яко мнозе слышаша. В се же лето волхв явися Ростове, иже вскоре погыбе».

Отмечая, что «“змеям” часто приписывалась роль небесного *phallus*’а, а в самом их спадении на землю видели, если так можно выразиться, космический половой акт», исследователь выводит в качестве следствия падения «змия» явление волхва, поскольку

«сыном земли признавался у нас... всякий волхв вообще» (Комарович 1960: 101–102). Версия В. Л. Комаровича, несмотря на ее оригинальность и внешнюю логичность, тем не менее довольно спорна. Пытаясь представить летописца «двоевером», ученый совершенно упускает из виду тот контекст, в который помещено сообщение о падении «змия» и явлении волхва. Сведениям об этих событиях предшествует запись о солнечном затмении, а вслед за ними, уже под следующим, 1092 годом следует подробный рассказ о явлении в Полоцке «नावий», когда «по улице яко человеци рищюще беси», затем сообщается, что «в си же времена бысть знамень в небеси», за которым последовала засуха «и рать велика бяше от половець», а после начался мор. «Се же бысть за грехы наша, – заключает летописец, – яко умножишася греси наши и неправды. Се же наведе на ны Бог, веля нам имети покаянье» (Лаврентьевская... 1926: 214–215).

Затмение солнца, падение «змия» и явление волхва ясно истолковываются летописцем как звенья одной цепи, как знамения, предупреждения о надвигающейся каре Господней. Толкования книжниками тех или иных знамений не носили характера предсказаний; как отмечает А. В. Лаушкин (1998: 41–42), в редких случаях, когда летописцы все же «решались сообщить читателю собственные предположения о том, что конкретно знаменовало то или иное явление в небе или на земле, то делали они это всегда *post factum*, когда смысл знамения уже прояснился». Такое отношение летописца к знамениям коренилось в представлении, что «знамения являются не фатальными знаками, вслед за которыми неизбежно должно последовать то, на что они указывают, а лишь инструментами в руках Бога, который с их помощью хочет вразумить людей и привести их к исправлению, и в зависимости от реакции последних или излить обещанный в знамениях гнев, или остановить его». Построения Комаровича в этом свете выглядят крайне искусственно.

Попытка усмотреть в «Слове» свидетельство существования культа языческого бога Рода принадлежит Б. А. Рыбакову (1981). Важность известий «Слова» заключается, по Рыбакову, в том, что «ставит на равные позиции Рода и христианского Бога-Отца, Бога Творца мира. Сначала оспаривается тезис каких-то языческих богословов... утверждавших, что возникновение новой жизни на земле производится Родом, орошающим землю небесными каплями, вследствие чего рождаются дети». Исследователь склонен трактовать «груды» как небесные живительные капли, «оплодотворяющую силу дождя как в отношении земли, так и в отношении женщин». Последовательную критику реконструкций академика пред-

лагает Л. С. Клейн (1990: 18), заметивший, что непосредственно в тексте «Слова о вдуновении духа» «Род выступает... как нехристианское, еретическое воплощение общего механизма зачатия... Только в этом и в нахождении в небе он приравнен здесь к Саваофу». Очевидно, особое значение в попытке толковать известия «Слова» заключается в конкретном определении того, что же представляют собой «груды», каков их прообраз. В. Я. Петрухин (2000: 242) предлагает интересное соображение о «грудах» на основании текста «Толковой Палеи», но, к сожалению, только этим соображением и ограничивается.

Упоминания о «груде», причем в контексте творения человека, содержит «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. «Сзда персть от земля, – читаем о творении Богом человека, – блаженный христианския надежда. Аще разумеем, еже слышим, чесо делма не рече: възя Бог груду от земля толико тело сътвори, тоже не требова Бог груды, но персти». Различие между «грудой» и «перстью» носит принципиальный характер: если «груда» понимается как простой ком земли (ср.: Словарь... 1977: 144), то «персть» может означать и «прах» – «да егда видиши во гробе персть, речеши, иже ону созда ть и сию воскресит» (Шестоднев... 1998: 582) – и, видимо, материю вообще (ср.: Словарь... 1989: 14–15), вне каких-либо конкретных форм. Если проводить параллели с вдуновением духа в «Слове», указание, что Род «мечет на землю груды», представляется неслучайным: вероятно, автор «Слова» хочет подчеркнуть, что Род в принципе не может участвовать в творении человека, «грудую» сотворить его попросту невозможно. Иоанн экзарх Болгарский, отмечая, что Адам, «человече имя, еврейскы огонь сказает», уточняет, что «четыре суть вещи в утвари сей, паки естествословлю. Аще не хотять земля, вода, воздух, огонь, и ины вещи яки суть кыяждо, тако и пребывают. Тако же и се. Аще вземши груду от земля, то приложити к ней не можеши от того держимаго, но яка же есть, тако и пребывает. Воду аще вьлеши мерою некакою, то пребывает тоже, вода прибьтка не емлет. Въздуха аще наимеши мехь мера пребывает, иного меха наполнити от того не можеши. А огонь не пребывает як же сы <...> От единаго же телесе человека исполнится вселенья край, и едина свеща толико възжет свещ» (Шестоднев... 1998: 573–574). Человеческая плоть, таким образом, включает и землю, и воду, и воздух, и огонь: Бог, сотворив человека, «сзда сложная телеси» (Там же: 583), поэтому плоть человека по составу своему не может быть сведена к простой земляной «груде».

Здесь, впрочем, встает вопрос, насколько правомерны аналогии между «Словом о вдуновении духа» и «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского. «Вдуновение бесмртное нестарующее един вдывает Вседръжитель, – читаем в «Слове», – иже един безсмертен и непогибающих Творец, дуну бо ему на лице дух жизни, и бысть человек в душу живу». Начальные строки «Слова», по которым оно получило условное название, являются ключевыми для понимания смысла статьи. Однако, согласно Иоанну экзарху Болгарскому, человек получает бессмертную душу так же непосредственно от Бога и тем же самым путем: «И чъстнейши бесловесных всех душ, человекя душа, якоже несть от вещи иная, никоея же она прияла бытие, но от самого того Творца въдуновеною благодатию. Вдуну бо, рече, на лице ему дух животен, ти бысть человек в души живе» (Шестоднев... 1998: 482–483). Текст «Слова», безусловно, оригинален, но тем не менее содержит скрытое цитирование из «Шестоднева», и в этом отношении его идейное содержание явно зависит от последнего.

Та же схожесть смыслов обнаруживается в обличении автором «Слова» того, как рожденным от «груд» детям «паки аггъли вдывает душу», такие воззрения оцениваются автором как еретические, «сице бо неции еретици глаголют от книг срачиньских и от проклятых болгар». В «Шестодневе» (Там же: 497) особо отмечено, что «тело преже душа бысть <...> потомъ же бысть душа божественным вдуновением, без посредия сущнаго бывши». Важно здесь именно то, что душа дается Богом человеку непосредственно, без какого-либо участия ангелов, и в этом отношении два произведения идейно близки.

Дальнейшее изложение в «Слове» по сравнению с «Шестодневом» обнаруживает безусловную авторскую оригинальность, хотя полностью не утрачивает связи со своим источником. «Отколе мала семени, – вопрошает автор «Слова», – велика бывають величества телесь? Не мни же никтоже от силы семеня <...> Откуда убо может бытии велик малу семени влияшу во чрево матернее и еще мертв и не въображен? Чим ли инеем вообразиться или съставится в чреве, разве милости Божия?» (Гальковский 2013: 361–362). Иоанн экзарх Болгарский тоже много внимания уделяет вопросу, который затрагивается в «Слове»: «Но и ныне в зачале младинищемъ в утроби бывает преже тело вълиянием семенным словесем промыслным естество, послеже душу даст <...> Но точию тело преже сътворено, таче послеже по съвершении, яко ся весь образ его обавит, тако от Бога сущна бывши, вънидет и будет в нем душа».

Таким образом, можно утверждать, что «Слово о вдуновении духа» весьма многое заимствует из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, хотя не лишено авторской оригинальности и особого авторского замысла. В этой связи вполне уместен вопрос, насколько вообще «Слово» адекватно отражает языческое мировоззрение, упоминая некий род, и почему именно он претендует на роль творца?³ Главный элемент, благодаря которому роду приписывалась функция подателя жизни, «груды», представляет собой явное заимствование из «Шестоднева», причем, как показывает Иоанн, «груды» не могут служить материалом для творения человека. Однако даже в этом случае упоминание рода может служить пусть смутным, но указанием на какое-то полузабытое языческое божество, которое автор «Слова» использует для обличения маловеров.

Впрочем, есть основания утверждать, что не только функционал рода, но и само упоминание о нем восходит все к тому же «Шестодневу», содержащему обличения тех, кто полагает, будто «не от нас суть деяния, но от ражания нужда». «Ражания нужда» в «Шестодневе» (1998: 330–331) явно представляет собой судьбу, предопределенность, рок, о чем читаем далее: «Но гобинен будет ратай ни семене сеяв, ни серпа наострив. Пребогатеет же купец любо хошет, любо не хошет, собирающе же ему имение мармении <...> Им же ничтоже своим изволением человеци не творят, иже бо нужда и мармении, рекше род, держит». Неслучайно Иоанн употребляет понятие «мармении» (от греч. *εἰμαριένη*) – жребий, судьба. «Мармении» как неминуемый приговор судьбы, как предопределенность всех деяний и событий в жизни человека, в том числе и его появления на свет, представляет собой принцип, безусловно, враждебный христианскому мировоззрению, утверждающему свободу воли человека, которая ведет его либо к спасению души, либо к ее гибели. Исходя из текста «Шестоднева», вряд ли можно сделать вывод об олицетворении «мармении» в виде языческого божества Рода. вполне вероятно, «Слово о вдуновении духа» направлено не против «двоеверных» обычаев, хранящих память о некоем древнем языческом божестве, а против веры в судьбу, о распространении которой на Руси судить только по этому тексту едва ли возможно. Собственно, неясно, была ли вера в «мармении, рекше

³ В этой связи можно вспомнить летописное свидетельство о волхвах, излагавших свою версию творения человека: «Бог мывься в мовници и вспотився, от ся ветьхом, и верже с небесе на землю. И распреса сотона с Богом, кому в нем створити человека, и сотвори дьявол человека, а Бог душу в не вложи» (Лаврентьевская... 1926: 176–177). Как показала А. В. Ратобильская (1996: 55), легенда эта имела отнюдь не славянское происхождение, а отражала языческие верования финно-угров.

род» свойственна древнерусскому языческому, а затем и «двоеверному» сознанию.

Кое-какие указания на этот счет содержит получившее широкое распространение в Древней Руси «Вопрошание Кирика», собрание вопросов и ответов, касающихся покаянной дисциплины. Священнонок Кирик в беседе с епископом Нифонтом приводит выдержку из «Некоторой заповеди», канонически сомнительного епитимийника: «Оже в неделю, и в субботу и в пяток лежит человек, а зачнет деля, будет любо тать, любо разбойник, любо блудник, любо трепетив. А родителям опитемя два лет» (Кирик... 2014: 268). Собственно, здесь наглядно демонстрируется, что же есть род в том понимании, которое вкладывали в него Иоанн экзарх Болгарский и, по-видимому, анонимный автор «Слова о вдуновении духа». Судьба человека, если исходить из презумпций, предложенных правилом «Некоторой заповеди», оказывается в некоторых случаях predetermined уже с момента зачатия. Характерно, что обращение Кирика к неоднозначной статье получает довольно жесткий ответ владыки Нифонта: «А ты книги годяться съжечи» (Там же), отражающий исключительно отрицательный взгляд христианина на «мармени».

Все это, впрочем, не дает сколько-нибудь конкретных сведений о бытовании на Руси языческих по происхождению представлений, позволяющих отождествить родопочитание, которое, несомненно, на Руси присутствовало, и веру в судьбу. Правда, в том же «Вопрошании Кирика» находим указание на некий обычай, который явно связан с культом рода. «Аже се роду и рожанице крают хлебы и сиры и мед», – спрашивает Кирик у епископа, и получает ответ: «Бороняше велми» (строго возбраняй) (Кирик... 2014: 255). Указание на обрядовую трапезу, однако, не позволяет достоверно определить, какие именно представления скрывались за ней, были они связаны с воззрениями на неотвратимость судьбы или просто приурочивались к каким-то важным с точки зрения членов одного рода событиям, например рождению ребенка.

В этом отношении мы можем наблюдать некую противоречивость воззрений на родопочитание, которая возникает, если опираться на материал летописей, с одной стороны, и сведения, содержащиеся в поучениях против язычества, – с другой. Летописи, в силу понятных причин довольно подробно освещающие историю рода Рюриковичей, склонны рассматривать род как преемственность поколений. Разумеется, некоторые элементы, в частности особенности имянаречения, могут служить маркером каких-то

древних языческих представлений о связях между предками и потомками, но судить о том, каковы были эти связи, следует с осторожностью. Вообще представления о роде как о преемственности предков и потомков, строго говоря, ни в чем не противоречат христианскому мировоззрению. В этом отношении весьма показателен образец обличения в «Шестоднев» (1998: 330) верующих в судьбу: Иоанн перечисляет ряд ветхозаветных царей – «Како убо, Озия роди Иоафама, Иоафам же Ахаза, Ахаз же Езекию», – а затем пишет следующее: «Ти никто же в тех рабья не получи часа ражаннаго, таче потом, аще да зли и доброй зволеннаго деяния». Род как совокупность поколений, таким образом, и род, понятый как «мармении», «нужда» каждого из его членов, предстают как две различные категории. С точки зрения христианина не судьба как необходимость определяет деяния отдельных членов рода, а каждый член своими поступками влияет на судьбу своего потомства. Повторимся, найти в родовой истории Рюриковичей хоть какие-то элементы, достоверно указывающие на бытование представлений о неизбежности судьбы его членов, не представляется возможным.

Вероятно, те формы родопочитания, которые бытовали и среди Рюриковичей, и среди широких кругов населения Древней Руси, так или иначе предполагали обрядовые практики, связанные, например, с рождением ребенка или с проходами в последний путь усопшего. Сами по себе эти практики, разумеется, восходили к дохристианским временам, но по отношению к христианству, строго говоря, были нейтральными, представляя «внецерковные формы культуры» (Петрухин 2000: 292). Вместе с тем христианские апологеты имели все основания рассматривать эти нейтральные элементы как проявления идолослужения на основе византийских обличительных сочинений против язычества.

Так, по-видимому, обстояло дело с «рожаничными трапезами», приуроченными, скорее всего, к рождению ребенка, к явлению в мир нового члена рода. В «Слове святого Григория» бытовавшие в Древней Руси «трапезы нареченыя роду и рожаницам» ставятся в один ряд с обрядовыми действиями, взятыми из обличений античного язычества – «и Дыева служенья, и кладенья треб критьскаго оканнаго учителя» и т. п. Вполне вероятно, что относительно нейтральные «рожаничные трапезы» рассматривались как жертва «часу ражанному», поклонение роду, «мармении». Отсюда и столь яростные обличения. При этом отнюдь не очевидным является факт бытования сколько-нибудь конкретных представлений о

судьбе среди восточных славян. И, коль скоро бытование таких представлений гипотетично, невозможно вести речь об олицетворении судьбы в виде божества Рода – подателя и устроителя жизни. Исследователи, предлагавшие такого рода реконструкции, некритично воспринимали сообщения древнерусских обличителей, которые также едва ли могли дать адекватное описание глубин народного сознания на основе понятий, взятых, как в нашем случае, из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского – источника, который никак не мог содержать сведений о дохристианских обычаях Древней Руси. Вместе с тем вряд ли само население воспринимало «рожаничные трапезы» как нечто противное церковным установлениям, в ином случае едва ли среди епитимийных правил нашлось бы место следующему: «Аще кто крестит вторую трапезу роду и рожаницам трепарем святыя Богородица, и то яст и пиет, да будет проклят» (Мансикка 2005: 189). Нейтральное отношение к «рожаничным трапезам» было характерно и для части приходского духовенства (Гальковский 2013: 289).

Хорошей иллюстрацией к вышесказанному является и обряд княжеских постригов. Несмотря на то, что В. Л. Комарович (1960: 89) соотносит этот обряд с «пережитками языческой старины», сообщение летописца под 1192 годом дает повод предполагать, что дело обстояло не столь однозначно (Лаврентьевская... 1927: 409). Летописец в рамках традиции приурочивает событие к памяти святого, прославляемого в тот день, но, кроме того, сообщает о присутствии там епископа Иоанна. Едва ли епископ своим присутствием почтил бы событие, расцениваемое им как «двоеверное» или тем паче языческое; скорее всего, оно воспринималось им как нейтральное с точки зрения христианского благочестия.

Выводы касательно родопочитания, относящиеся к княжеской среде, вряд ли в полной мере могут быть экстраполированы на иные слои населения. Однако наши наблюдения все же позволяют полагать, что феномен родопочитания в Древней Руси весьма значительно отличался от взглядов на него, которые излагались во всевозможных обличительных сочинениях.

Литература

Гальковский, Н. М. 2013. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М.: Фонд «Мир», Академический Проект.

Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. III. 2014. Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого.

Клейн, Л. С. 1990. Памяти языческого бога Рода. *Язычество восточных славян*. Л.: Музей этнографии народов СССР, с. 13–26.

Комарович, В. Л. 1960. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. *Труды отдела древнерусской литературы*. М.; Л.: Изд-во АН СССР. Т. 16, с. 84–104.

Лаврентьевская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Т. I. Вып. 1. *Повесть временных лет*. Л., 1926.

Лаврентьевская летопись. *Полное собрание русских летописей*. Т. I. Вып. 2. *Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку*. Л.: Изд-во АН СССР, 1927.

Лаушкин, А. В. 1998. Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. *Русское средневековье*. Вып. 1. *Книжная культура*. М.: Мануфактура, с. 26–58.

Литвина, А. Ф., Успенский, Ф. Б. 2006. *Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики*. М.: Индрик.

Мансикка, В. Й. 2005. *Религия восточных славян*. М.: ИМЛИ РАН.

Милюков, В. В. 2000. *Осмысление истории в Древней Руси*. СПб.: Алетейя.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. 1950. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Петрухин, В. Я. 2000. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия. *Из истории русской культуры*. Т. I. *Древняя Русь*. М.: Языки русской культуры, с. 11–410.

Ратобыльская, А. В. 1996. Летописный рассказ о «движении волхов» и религиозные представления финно-угров. *Славяноведение* 5: 54–64.

Рыбаков, Б. А. 1981. *Язычество древних славян*. М.: Наука.

Сазонов, С. В. 1999. «Молитва мертвых за живых» в русском летописании XII–XV вв. *Россия в IX–XX веках: Проблемы истории, историографии и источниковедения*. М.: Русский мир, с. 401–408.

Словарь русского языка XI–XVII вв. 1977. Вып. 4. М.: Наука.

Словарь русского языка XI–XVII вв. 1989. Вып. 15. М.: Наука.

Успенский, Ф. Б. 2002. *Скандинавы. Варяги. Русь. Историко-филологические очерки*. М.: Языки славянской культуры.

Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского: Ранняя русская редакция. 1998. М.: Индрик.