

А. В. КАРПОВ

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ
ДРЕВНЕЙ РУСИ
В IX-XI ВЕКАХ



ЯЗЫЧЕСТВО,
ХРИСТИАНСТВО,
ДВОЕВЕРИЕ

Богословская и церковно-историческая библиотека

Александр Карпов

**Религиозная жизнь Древней
Руси в IX–XI веках. Язычество,
христианство, двоеверие**

«Алетейя»

2008

УДК 27-9(47)"08/10"
ББК 86.37(2)

Карпов А. В.

Религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. Язычество, христианство, двоеверие / А. В. Карпов — «Алетейя», 2008 — (Богословская и церковно-историческая библиотека)

ISBN 978-5-91419-065-8

Книга посвящена анализу религиозно-мировоззренческих и социокультурных аспектов христианизации ранне-средневековой Руси. Рассматриваются общие вопросы изучения массовой религиозности, история исследований в области русских религиозных древностей и основные проблемы взаимодействия христианства и языческих верований в IX–XI вв. Издание ориентировано как на специалистов по истории и культуре Древней Руси, так и на широкий круг читателей.

УДК 27-9(47)"08/10"
ББК 86.37(2)

ISBN 978-5-91419-065-8

© Карпов А. В., 2008
© Алетейя, 2008

Содержание

Введение	6
Глава 1	9
Теоретико-методологические аспекты исследования	9
Изучение древнерусской религиозности и концепция двоеверия в отечественной гуманитарной науке	15
Конец ознакомительного фрагмента.	23

Александр Владимирович Карпов
Религиозная жизнь
Древней Руси в IX–XI веках
Язычество, христианство, двоеверие

© А. В. Карпов, 2008

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

Введение

Широко отмечавшиеся 1000-летие крещения Руси и 2000-летие христианства обусловили усиление общественного и научного интереса к эпохе становления русского православия. К тому важнейшему историческому периоду, когда сформировались характерные черты национальной религиозной традиции, оказывавшей определяющее влияние на духовную жизнь России. По мысли академика Д. С. Лихачева, именно со времени крещения и следует начинать историю русской культуры в ее всемирно-историческом значении: «основное, что сделано восточным славянством для мировой культуры, сделано за последнее тысячелетие»¹.

Среди различных сторон и аспектов такой многогранной темы, как религия ранней Руси, следует выделить проблему взаимоотношений христианства и язычества². Несмотря на наличие значительного количества работ, посвященных частным сюжетам, до сих пор отсутствует целостное понимание сложного и неоднозначного процесса распространения христианского вероучения как социокультурного и религиозно-мировоззренческого феномена.

Эпоха раннего средневековья только в последнее время стала восприниматься как историческое «ядро» древнерусской цивилизации, определившее направление тысячелетнего пути русской культуры. Парадигмы общественного сознания, формировавшиеся в переходный период христианизации, устойчиво воздействовали на духовное развитие Руси и в Киевский, и в Московский период. Становление новой христианской культуры на базе византийского и южнославянского наследия происходило параллельно с динамичной перестройкой всей системы традиционного культурного уклада. Трансформация основных структурных компонентов массовой религиозности была неразрывно связана с общим ходом исторического процесса.

На протяжении XVIII–XX вв. данная проблематика являлась предметом обсуждения в многочисленных трудах историков, философов, филологов, этнографов и фольклористов. Однако ее изучение часто оказывалось в сфере влияния общественно-идеологических факторов, уменьшавших возможности объективного научного анализа. Следует отметить, что в отечественной научной литературе вплоть до начала XX в. религиозная жизнь средневековья преимущественно сводилась к истории богословских идей, отраженных в памятниках церковной письменности. Практически не привлекались археологические источники, имеющие важнейшее значение для реконструкции религиозного сознания Древней Руси.

Проблема соотношения христианских и языческих компонентов древнерусской культуры не являлась приоритетной и в советской науке, сосредоточившей основное внимание на социальных предпосылках и последствиях христианизации. В 60–70-е годы XX в. началось активное изучение традиционной духовной культуры и архаических верований славян в рамках филологических, этнолингвистических и археологических исследований. Однако эпоха перехода от язычества к христианству по-прежнему рассматривалась, преимущественно, на основе сформулированной еще в XIX столетии концепции двоеверия. Исследования религи-

¹ Лихачев Д. С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. М., 1988. ¹ 6. С. 257.

² В данной работе я буду использовать термины «язычество» и «архаические (дохристианские) верования» в качестве эквивалентных. Существует мнение о том, что «для целей научного исследования термин “язычество” неудобен из-за своей неопределенности» (Серебрякова М. Н. Язычество // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 234). Однако для изучения дохристианской культуры народов Восточной Европы он обычно применяется без каких-либо ограничительных «оговорок». Вполне правомерен вывод Б. А. Рыбакова: «при всем несовершенстве и расплывчатости слова “язычество”... крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга спорных вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандемонизм, прамонотеизм, дуализм и т. п.» (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С.3). См. также о возможности и вариативности употребления термина «язычество»: Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии // Религиоведение. М., 2005. ¹ 4. С. 105–114; 2006. ¹ 1. С. 69–80.

озных аспектов древнерусской культуры носили обобщенный характер, не учитывалась этнокультурная специфика отдельных регионов³, различие в темпах их социально-политического развития, особенности социальной структуры раннесредневекового общества⁴.

Не уделялось должного внимания комплексу богословско-догматических знаний и канонических правил восточного христианства, которые являлись непосредственной основой становления и развития древнерусской церковной организации. 1980-е гг. были ознаменованы большим количеством публикаций в той или иной мере связанных с празднованием 1000-летия крещения Руси. В ряде философских и культурологических работ были высказаны важные мысли и наблюдения относительно мировоззренческих аспектов введения христианства.

Принципиально новый этап изучения религиозной жизни ранней Руси начался в 1990-е годы, что, в первую очередь, было связано с освобождением гуманитарных наук от искусственно навязываемых идеологических установок. Появились не только возможности свободной интерпретации источниковых материалов, но началась постепенная интеграция историко-археологических и философско-культурологических методов изучения древнерусского общества.

Прежде всего, здесь следует отметить специальные исследования в области русских христианских древностей, осуществленные А. Е. Мусиным, Л. А. Беляевым и А. В. Чернецовым, Т. Д. Пановой, Н. А. Макаровым и В. Я. Петрухиным. Кроме того, в этот период были предложены и новые теоретические подходы к анализу древнерусской религиозности. Однако, не смотря на это, задача воссоздания реальной картины межрелигиозных контактов в системе древнерусской культуры еще очень далека от решения. Назрела необходимость перейти от анализа отдельных форм взаимодействия христианства и язычества к выработке целостной концепции эволюции религиозного мировоззрения на Руси. И эта задача должна выполняться с учетом высказывавшегося многими убеждения в том, что русский народ «принял христианство не как схоластическую систему, которую разрабатывает Церковь, <...> а как руководство к праведной жизни и добротолению согласно с евангельской правдой»⁵.

Известное свойство практического благочестия в православной традиции, не только «народного» («благочестие простецов»), но и вполне просвещенного – то, что его богословский фундамент составляют преимущественно литургические тексты, которые обыкновенно в огромном количестве помнятся наизусть. Доктринальные же сочинения Св. Отцов составляют почти исключительно чтение ученых, «профессионалов». Но в отличие от рассуждения, литургическое богословие предполагает в воспринимающем состоянии вовлеченности, а не дистанцирования и оценки. То, что при этом передается и принимается – не «смысл» как какое-то конкретное понятийное содержание, а *реальность* смысла, *священная сила смысла*⁶.

Данная книга является переработанной и существенно расширенной версией моей монографии «Религия ранней Руси: от язычества к христианству», опубликованной Государственным музеем истории религии в 2006 г. Неизменной остается моя благодарность руководству музея и всем моим коллегам по работе за доброжелательную и дружескую поддержку.

Считаю своим долгом выразить особую признательность моему научному руководителю – доктору исторических наук, профессору М. Б. Свердлову. Также искренне благодарю С. С.

³ Христианизацию необходимо изучать с учетом этнокультурного взаимодействия, являющего одним из важнейших факторов исторического процесса в Европейской России, как и во всей Евразии (см.: Этнокультурное взаимодействие в Евразии: в 2-х кн. М., 2006. Кн. 1–2).

⁴ Как отмечает А. Я. Гуревич, «социальная структура и культура все еще остаются разобщенными сюжетами исторического исследования», а ведь «в реальной исторической жизни культура и социальность не разведены и не обособлены – они суть две стороны неразрывного единства» (Гуревич А. Я. Историческая наука и научное мифотворчество // Исторические записки. М., 1995. Вып. 1 (119). С. 96).

⁵ Спекторский Е. Своеобразие крещения Руси // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 146–147.

⁶ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 282–283.

Гусева, Т. Н. Дмитриеву, А. Ф. Замалева, О. М. Иоаннисяна, Л. С. Клейна, Н. А. Макарова, А. Е. Мусина, А. А. Панченко, Н. И. Петрова, Д. С. Пичугину, Е. А. Ростовцева, Е. А. Рябинина, В. Н. Седых, О. В. Творогова, А. В. Черемисина, И. Х. Черняка, Т. В. Чумакову, М. М. Шахнович, М. А. Шibaева, О. А. Щеглову за консультации, замечания и полезные советы. Благодарю всех, кто в той или иной степени помогал мне в научных изысканиях.

Глава 1

Современные проблемы изучения христианско-языческих взаимоотношений в Древней Руси

Теоретико-методологические аспекты исследования

Общественные науки, на современном этапе их развития, характеризуются значительной неопределенностью методологических подходов. В этом контексте религиоведение, как сравнительно молодая отрасль гуманитарного знания, испытывает, возможно, наибольшие трудности. Являясь наукой синтетической и междисциплинарной, религиоведение, с одной стороны, пользуется методологией истории, этнографии и языкознания, с другой – стремится к выработке собственного методологического аппарата.

Историческое религиоведение всегда применяло хорошо разработанные методы вспомогательных исторических дисциплин⁷, а также опиралось на те или иные приемы обобщения фактического материала. Религиоведение теоретическое обращалось к общепhilosophической методологии; в этом русле развивалась и собственно философия религии⁸. Для религиоведения новейшего времени свойственно стремление использовать весь спектр имеющихся методов с целью получения наиболее адекватного описания и объяснения феноменов религиозной жизни⁹. По всей видимости, данный подход наиболее соответствует культурной специфике древнерусской религиозности периода перехода от язычества к христианству, когда в религиозном сознании общества одновременно наличествовали и элементы мифологической картины мира, и важнейшие компоненты христианского вероучения.

В этой связи, первоочередной задачей мне видится последовательное использование единой, логически выстроенной системы общегуманитарных и религиоведческих понятий и терминов, которые зачастую употребляются без учета их специфики и неоднозначности толкований.

Понятие «культура» занимает, пожалуй, первое место по множественности его определений в научной литературе¹⁰. В рамках европейской цивилизации оно прошло огромный путь «насыщения» новыми смыслами¹¹. Цели моей работы предполагают выбор такого определения культуры, которое позволяло бы с наибольшей степенью точности выявить место разнообразных явлений религиозной жизни во всей совокупности общественного бытия. Но этот выбор оказывается весьма затрудненным. По верному замечанию Э. В. Соколова, «сегодня мы

⁷ См.: Шепелев Л. Е. Источниковедение и вспомогательные исторические дисциплины: к вопросу о их задачах и роли в историческом исследовании // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1982. Т. XIII. С. 3–22.

⁸ См.: Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989; *Его же*. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.

⁹ Важные мысли по этому поводу были высказаны Д. М. Угриновичем, отмечавшим, что «различные уровни изучения религии тесно взаимосвязаны». Теоретический анализ может быть научным лишь в том случае, если он опирается на постоянный приток новой информации... «с другой стороны, эмпирические исследования религиозности обесцениваются и даже могут привести к ложным обобщениям и выводам, если они организуются без научной программы, если пренебрегают вопросами их методологии и методики» (Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 87).

¹⁰ Слово культура имеет несколько сотен определений и большинство из них может быть признано «вполне корректными» (см.: Флиер А. Я. Историческая динамика культуры // Философские науки. М., 2000. ¹ 3. С. 171).

¹¹ См.: Межуев В. М. Культурология и философия культуры // Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы. М., 1993. С. 10–23.

не имеем единой культурологии, а имеем множество культурологических теорий, обладающих разной степенью широты и силы»¹².

С одной стороны, «взятое в широком смысле современное понятие культуры обозначает все то, что создано руками и разумом человека»¹³. С другой стороны, согласно концепции В. С. Степина, культуру можно рассматривать как «систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях». Эти «программы – представлены многообразием знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, гипотез, верований, целей и ценностных ориентаций и т. д.»¹⁴. Данный подход частично совпадает с пониманием культуры в качестве способа человеческой деятельности, которое обосновывал и разрабатывал в своих трудах один из ведущих культурологов последних десятилетий Э. С. Маркарян¹⁵. Однако он не исключал из сферы культуры и результаты деятельности, объективированные как в духовной, так и в материальной форме, подчеркивая, что «при рассмотрении процесса деятельности любой объективированный элемент культуры так или иначе призван служить средством ее актуализации (стимуляции, программирования, реализации, физического жизнеобеспечения и т. д.), а тем самым включатся в понятие “способ деятельности”»¹⁶. «Выделение генерального свойства любого проявления культуры – служить специфическим средством человеческой деятельности – как раз и позволяет интегрировать данные проявления в единый класс безотносительно к их структурным различиям, независимо от того, выражают ли они процессы психики, поведенческие акты или объективированные продукты. Именно подобная функциональная характеристика позволяет зачислять в один класс объектов такие различные явления как, например, орудия труда и обычаи»¹⁷.

Определение, предложенное Э. С. Маркаряном, удачно интегрирует понимание культуры в качестве совокупности результатов производительного труда человека и восприятие культуры в виде надбиологических (социальных) программ. Следует учесть и еще более расширительное определение культуры, выдвинутое М. С. Каганом. Он включает в культуру: качества человека как субъекта деятельности (качества сверхприродные, формирующиеся в ходе становления человечества); способы деятельности; многообразие предметов – материальных, духовных – в которых опредмечиваются результаты деятельности; вторичные способы деятельности, служащие распределению тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры; и самого человека, который становится продуктом культуры¹⁸.

Однако надо признать, что человек как биологическое существо не может, в целом, являться «продуктом» специфической человеческой деятельности. Аналитическое рассмотрение возможных вариантов соотношения понятий «человек» и «культура» позволяет говорить о том, что культура является лишь частью человеческого бытия. При этом основным свойством культуры следует признать «объектность»: культура существует как совокупность результатов деятельности – в нематериальной форме в сознании людей, в материальной форме – вокруг них.

Принципиальное значение для данной темы имеет понятие «социокультурное», обозначающее взаимосвязанность культурного развития и общественной эволюции¹⁹. В этом плане

¹² Соколов Э. В. Культурология. Очерки теорий культуры. М., 1994. С. 8.

¹³ Там же. С. 30.

¹⁴ Степин В. С. Культура // Вопросы философии. М., 1999. 1 8. С. 61.

¹⁵ См.: Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969; *Его же*. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

¹⁶ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. С. 115.

¹⁷ Там же. С. 117–118.

¹⁸ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 41–42.

¹⁹ «Социальное» и «культурное» предстают как органические части единого целого, в котором «социальное» выражает

культуру надо рассматривать как «основной способ осуществления социальности людей, реализацию их потребности в коллективном существовании и – главное – обобщение динамики этого существования в системе социального опыта и трансляция этого опыта следующими поколениями. Эта цель реализуется посредством огромного числа стихийно и специально достигнутых договоренностей (“социальных конвенций”) по поводу тех или иных норм поведения и этикета, разрешенных образцов технологий и продукции, понятий, знаков и обозначений (слов, символов), суждений и оценок»²⁰.

Социокультурный подход позволяет представить культуру в виде системы информационных кодов. С точки зрения теории систем, сложные исторические органические целостности должны содержать внутри себя особые информационные структуры, обеспечивающие ее саморегуляцию. В биологических организмах эту роль выполняют генетические коды (ДНК, РНК). В обществе, как целостном социальном организме, аналогом генетических кодов выступает культура. Подобно тому, как управляемый генетическим кодом обмен веществ воспроизводит клетки и органы сложных организмов, подобно этому различные виды деятельности, поведения и общения, регулируемые кодами культуры, обеспечивают воспроизводство и развитие элементов, подсистем общества и их связей, характерных для каждого исторически конкретного вида социальной организации²¹.

Любой предмет материального мира становится фактом культуры в момент своего выделения из окружающего пространства и фиксации при помощи семиотических средств (знаки и знаковые системы) и механизмов (языки и коды культуры)²².

Достаточно часто можно встретить суждения о том, что религия «предстает как одна из органично присущих культуре составных частей, порождаемая культурой и в ее пределах функционирующая»²³. Но принимаемое мной определение культуры не позволяет с этим согласиться. Полагаю, что в действительности религия не может быть сведена к одному из явлений культуры, так как в отличие от последней основным свойством религии выступает не «объектность», а «процессуальность». По убедительному заключению Ю. А. Кимелева, базовым понятием для философского и научно-религиоведческого определения религии должно быть «религиозное отношение человека» – отношение к сверхъестественной реальности (независимо от того, понимается ли она как Бог или каким-то другим способом)²⁴. Соответственно религию, на наш взгляд, следует рассматривать как широкую сферу человеческой деятельности, мышления, чувствования, связанную с отношением человека к миру сверхъестественного и сумму порожденных этим отношением объективированных явлений культуры, к числу которых относятся, прежде всего, правила ритуального поведения и культовые предметы. Следовательно, лишь некоторая часть явлений религии является частью культуры. Так сам процесс молитвы – яркое явление религии. Но как процесс – это факт религиозной жизни, а явлением культуры, в данном случае, является текст молитвы и правила ее произнесения.

строение человеческого коллектива, а «культурное» – способ деятельности и объективированный результат этой деятельности (см.: *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. С. 61–62).

²⁰ *Флиер А. Я.* Историческая динамика культуры. С. 171.

²¹ *Степин В. С.* Культура. С. 63. Условием хранения и трансляции социального опыта является его фиксация в особой знаковой форме и функционирование его элементов в качестве семиотических систем, теория которых, подробно разрабатывавшаяся в нашей стране учеными «тартусско-московской семиотической школы», постепенно стала достоянием практически всего спектра наук о человеке.

²² *Добьчнина И. Е.* Концептуализация семиотического измерения социокультурной среды (теоретико-методологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2003. С. 3.

²³ *Смирнов М. Ю.* Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2002. С. 22; см. также: *Михновский Д. В.* К постановке проблемы взаимоотношений религии с культурой // Культура и религия. Сб. трудов. Л., 1977. С. 7–30.

²⁴ *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк. С. 14, 22.

Основу религиозного отношения составляют религиозные идеи. Признание этих идей истинными является качественной характеристикой религиозного сознания, в рамках которого формируется индивидуальное религиозное мировоззрение. Представляется необходимым ввести четкое разграничение этих понятий, основываясь на их общеполитической трактовке.

Индивидуальное сознание обычно рассматривается как высший уровень духовной активности личности, как идеальная (психическая) форма деятельности, ориентированная на отражение и преобразование действительности. При этом важнейшей функцией сознания является мысленное построение действий и предвидение их последствий, контроль и управление поведением индивида²⁵. А мировоззрение понимается как комплекс представлений о мире и о месте в нем человека, об отношении человека к окружающей его действительности и к самому себе. Мировоззрение является ядром общественного и индивидуального сознания²⁶.

Соответственно, религиозное сознание отдельного человека надо воспринимать как своеобразную «операционную систему», имеющую дело с массивами информации, из которых конструируется индивидуальное религиозное мировоззрение – сумма более или менее упорядоченных представлений о естественном и сверхъестественном мирах. Разграничив и соотнеся между собой эти понятия, исследователь расширяет возможности анализа религиозных явлений, так как он четко отделяет саму религиозно-значимую информацию от механизмов ее хранения, обработки и трансляции.

В связи с этим представляется уместным обратить внимание на гипотезу Д. Деннета о том, что сознание – это деятельность психики, связанная с интерпретацией информации, поступающей в мозг из внешнего мира и от самого организма. Каждая такая интерпретация гипотетична и может мгновенно смениться другой, более соответствующей реальной ситуации. Однако отброшенные варианты интерпретации не исчезают, а сохраняются и могут быть осознаны в некоторых условиях²⁷.

Религиозное сознание отличается от нерелигиозного наличием таких специфических компонентов, как религиозное мышление, религиозные чувства и религиозная вера²⁸. Одновременно, в религиозном сознании можно выделить две стороны – гносеологическую и социально-функциональную, которые обладают относительной самостоятельностью²⁹. Социально-функциональные характеристики служат главным условием образования индивидуальной религиозности.

Принимаемое нами определение религии, позволяет сблизить термины «религия» и «религиозность»³⁰. Проблема соотношения между «сводом богословия» и индивидуальной верой конкретного человека была в свое время удачно решена Л. П. Карсавиным, который писал: «называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что

²⁵ Спиркин А. Г., Ярошевский М. Г. Сознание // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 596–598; Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 78–129; Туровский М. Б. Проблема сознания // *Философские науки*. М., 1996. 1–4. С. 151–162.

²⁶ См.: Спиркин А. Г. Мировоззрение // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 366–367. При «технологическом» подходе к проблеме соотношения сознания и мировоззрения, оно может быть представлено следующим образом. Человеческий мозг – это некая «фабрика», сознание – деятельность этой «фабрики»: получение, хранение, переработка, изготовление нового материала. Мировоззрение – и есть сумма материалов, которыми оперирует фабрика в процессе производства и одновременно конечный продукт ее деятельности. Идеи, взгляды, представления – это продукт деятельности сознания по восприятию, переработке и «изготовлению» новой информации.

²⁷ См.: *Denett D. Consciousness Explained*. L.; N. Y., 1993.

²⁸ Боруиков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 4.

²⁹ Карповский Е. А. Социальные функции и структура религиозного сознания // *Проблемы исследования структуры религиозного сознания*. Горький, 1973. С. 5–6.

³⁰ См.: Пивоваров В. Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола, 1976. Стоит отметить, что в советском религиоведении под религиозностью часто понималась степень «воздействия религии на сознание и поведение отдельных индивидов» (см.: Угринович Д. М. Религия как предмет социологического исследования // *Очерки методологии познания социальных явлений*. М., 1970. С. 151–152).

он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону. Религиозный человек – это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры»³¹. Данная «субъективация» религиозной веры в рамках индивидуального сознания обусловлена воздействием на человека множества внешних факторов, среди которых следует выделить общее состояние социально-психологической атмосферы, групповое и общественное мнение, механизмы отчуждения, внушения, подражания, влияние установленных традиций и обычаев, наличие источников информации³².

Обращение к проблематике массовой древнерусской религиозности требует учета специфики двух уровней религиозного сознания: обыденного и теоретического³³. Последний наличествовал не только в христианстве, но и в языческой религии народов Восточной Европы³⁴. Однако духовная жизнь широких слоев населения определялась обыденным уровнем религиозного сознания, в котором, как отмечал Ю. Ф. Борунков, «отсутствует стройная система идей» – оно содержит в себе «несистематизированный набор представлений, образов и переживаний»³⁵. Эмпирические наблюдения показывают, что обыденное религиозное сознание характеризуется традиционностью средств передачи от поколения к поколению, стабильностью и стереотипностью форм существования; своеобразной субординацией нормативного, эмоционального и концептуального компонентов, при которой ведущим является регулятивно-эмоциональный комплекс; особую роль здесь играют обряды, эффективно закрепляющие религиозные верования в каждом новом поколении³⁶. Обыденное религиозное сознание вырабатывает динамические стереотипы, требующие более продолжительного времени для их разрушения. Индивид может трансформировать новые понятия и представления в соответствии с традиционными формами восприятия действительности. Они настолько прочно врастают в механизм структуры сознания, что затем срабатывают автоматически и эффективно, не требуя рационального обоснования³⁷.

Уровням религиозного сознания соответствуют и уровни религиозного мировоззрения, важнейшее различие между которыми заключается в степени их системности. Несмотря на то, что и в том, и в другом присутствует четко выраженная структура, мы имеем дело с различными видами взаимодействия между ее элементами.

Системы принято разделять на суммативные и целостные. В суммативных – системность слабо выражена и близка к нулю, элементы обладают значительной автономностью по отношению друг к другу и самой системе, связи между ними внешние, несущественные, порой случайные. Своеобразие элементов таких образований (их близость к компонентности) позволяет исключать значительную часть из них или добавлять к имеющимся элементам новые без существенного изменения общего качества системы. В целостных системах четко выражены зависимость генезиса и существования системы от каждого элемента, и наоборот, зависимость элементов от системы, от ее общих свойств³⁸.

Теоретический уровень религиозного мировоззрения является характерным примером целостной системы с органическим единством элементов. Обыденный уровень следует при-

³¹ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 3.

³² Абрамова М. А. Фактор религиозности в системе мотивации поведения индивида: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 2001. С. 20–21.

³³ Андрианов Н. П. Современное религиозное сознание: Автореф. дис. ... докт. философ. наук. Л., 1975. С. 9.

³⁴ Следует учесть, что в архаических религиях, несмотря на кажущуюся неупорядоченность мифологических представлений, всегда присутствовала идея организованного мироздания, обобщенно именуемая в современной культурологии «моделью мира» (см.: Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М., 2000. Т. 2. С. 161–164).

³⁵ Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. С. 47.

³⁶ Андрианов Н. П. Современное религиозное сознание. С. 11.

³⁷ Там же. С. 18.

³⁸ Алексеев П. В., Пашин А. В. Философия. М., 1997. С. 387–388.

знать суммативной системой, допускающей диффузию элементов как внутри самой системы, так и за ее границы, а, кроме того, и возможность «девальвации» системы в структуру.

Обыденное религиозное мировоззрение древности и Средневековья непосредственно связано с особенностями хранения информации в бесписьменных и раннеписьменных обществах. При отсутствии тех искусственных средств передачи информации во времени, которые появляются после изобретения письменности, эта передача в основном осуществляется посредством запоминания и повторения сочетаний слов устного языка; в составе поэтического сочинения, которое исполняли под музыку. В бесписьменных обществах в памяти каждого из специально выделенных для этого членов общества хранится значительное число текстов устной народной словесности³⁹. Данная характеристика раннеисторической информационной среды указывает на необходимость уяснения своеобразия форм восприятия информации, что, впрочем, не должно подменяться теорией «закрытости» традиционного общества. Речь должна идти лишь о способности общества усвоить какую-либо «внешнюю», в том числе религиозную информацию. Согласно современным концепциям, «внешняя» информация передается от среды открытой информационной системе в количестве не более потенциальных возможностей системы по усваиванию информации⁴⁰.

Накопление сведений о чем-то новом, насыщение сознания новым информационным содержанием всегда первично по отношению к более глубинным и постепенным трансформациям культуры. В реальной жизни «индивидуальные когнитивные приобретения всегда опережают типологическое становление культуры». Причем «когнитивный результат оказывается культурным достижением, лишь будучи наследуемым на протяжении многих поколений, превращаясь в устоявшуюся матрицу культурного поведения». Межпоколенная преемственность когнитивных результатов, их закрепление в структурных перестройках языка, в стереотипах поведения превращает когнитивный режим в феномен культуры⁴¹.

³⁹ *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1998. Т. 1. С. 567–568.

⁴⁰ *Гухман В. Б.* Философская сущность информационного подхода: Автореф. дис. ... докт. философ. наук. М., 2001. С. 7.

⁴¹ *Режабек Е. Я.* Становление мифологического сознания и его когнитивности // Вопросы философии. М., 2002. ¹ 1. С. 64.

Изучение древнерусской религиозности и концепция двоеверия в отечественной гуманитарной науке

Специальные труды по истории изучения древнерусской религиозности как сферы взаимодействия христианства и язычества еще не написаны. В отечественной научной литературе имеются лишь небольшие обзоры печатных работ по теме «православно-языческого синкретизма»⁴². Данная глава посвящена рассмотрению наиболее значимых гипотез и позиций отечественных ученых, обращавшихся к анализу соответствующей проблематики.

В российской гуманитарной науке XVIII в. последовательный интерес к проблемам древнерусской религиозности еще не прослеживался. Однако уже в трудах В. Н. Татищева, М. В. Ломоносова и М. М. Щербатова наметились определенные подходы к исследованию духовной жизни Древней Руси. Началось изучение славянского язычества через его сопоставление с античным политеизмом; было выдвинуто положение о крещении во времена Владимира Святого не только Киева, но других областей Русской земли, христианизация которых связывалась с деятельностью первых русских епископов и сыновей великого князя; отмечен постепенный характер утверждения христианства в древнерусском обществе⁴³.

Рубеж XVIII–XIX вв. характеризуется резким возрастанием интереса к славяно-русским древностям, к летописям и документальным материалам. Появились многочисленные сочинения, посвященные языческим верованиям древних славян⁴⁴. Однако исследователи еще не разрабатывали вопроса о смене языческих представлений христианскими, ограничиваясь задачей воссоздания «славянского Олимпа»⁴⁵. В 1800–1810-х годах выходят в свет первые систематические труды по истории Русской Церкви, принадлежащие перу митрополита московского Платона (Левшина), иеромонаха Амвросия (Орнатского), киевского митрополита Евгения (Болховитинова) и епископа Иннокентия (Смирнова)⁴⁶. Данные авторы, сосредоточивая основное внимание на внутренней церковной истории, практически не касались проблем развития религиозного сознания.

Эпохальным событием стала публикация «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Следуя общему направлению науки того времени, он специально остановился на дохристианских верованиях славян и ограничился небольшими замечаниями относительно становления христианского мировоззрения. «Многие люди крестились, – писал он, – рассуждая без сомнения так же, как и граждане киевские; другие, привязанные к закону древ-

⁴² Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. С. 24–40; Тульцева Л. А. Традиционные верования и обряды русских крестьян. М., 1990. С. 5–7.

⁴³ Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 97–102, 112; Ломоносов М. В. Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого. СПб., 1766. С. 19–22, 98–100, 107–120, 121–122, 126; Щербатов М. История Российская от древнейших времен. СПб., 1794. Т. 1. С. 271–275; см. также: Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 24–72.

⁴⁴ См.: Глинка Г. Храм Световида // Вестник Европы. 1803. Ч. 10. ¹ 15. С. 173–186; Его же. Древняя религия славян. Митава, 1804; Кайсаров А. Славянская и российская мифология. М., 1807; Калайдович П. Ф. Перун // Вестник Европы. 1807. Ч. 36. ¹ 24. С. 267–280; Строев П. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815; Срезневский И. И. Славянская мифология, или о богослужении в русском язычестве // Украинский вестник. 1817. Ч. 6. ¹ 4–5.

⁴⁵ Как отмечает Т. Г. Иванова, «научный (а точнее, преднаучный) интерес к славянским языческим богам и персонажам низшей демонологии, несомненно, формировался под влиянием целого пласта литературы о героях античных мифов. Языческий пантеон киевского князя Владимира и русские домовые, лешие и водяные в понимании ученых начала XIX в. (как и их предшественников в XVIII в.) выстраиваются по аналогии с древнегреческим Олимпом» (Иванова Т. Г. Литература по русскому фольклору в 1800–1855 годах // Русский фольклор. Библиографический указатель. 1800–1855. СПб., 1996. С. 9).

⁴⁶ См.: Платон (Левшин). Краткая российская церковная история. М., 1805. Т. 1–2; Амвросий (Орнатский). История Российской иерархии. М., 1807–1815. Т. 1–6; Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Софийского собора и история киевской иерархии. Киев, 1825; Его же. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. СПб., 1818. Т. 1–2; Иннокентий (Смирнов). Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в. СПб., 1817. Т. 1–2.

нему, отвергали новый: ибо язычество господствовало в некоторых странах России до самого XII в.»⁴⁷. Карамзин обосновано полагал, что «одно просвещение долговременное смягчает сердца людей: купель христианская, освятив душу Владимира, не могла вдруг очистить народных нравов». А «успехи христианского благочестия в России не могли искоренить языческих суеверий и мнимого чародейства»⁴⁸. Карамзинская «История», наполненная уникальным для того времени обилием фактического материала, стала основой дальнейшего концептуального осмысления исторического прошлого. В 1829 г. Н. А. Полевой опубликовал «Историю русского народа», проникнутую идеями французской романтической историографии. Стремясь показать, что в области мировоззрения русское средневековье было подобно «темным векам» на Западе, Н. А. Полевой писал: «приняв веру христианскую по повелению, видя в сановниках духовных особого рода властителей, не понимая таинств религии, ужасаемые в будущем страшными карами за малейшее помышление, руссы не могли найти в религии крепкой утешительницы и спасительницы своей; нравственные предписания веры терялись для народа в обрядах, соблюдении форм, внешнем уважении к Церкви и священникам»⁴⁹.

Проблема русской религиозности в контексте сопоставления России и Западной Европы появилась и в сочинениях П. Я. Чаадаева, по мнению которого, христианство, принятое от Византии, принесло на Русь мистику и аскетизм, в то время как в Европе оно стало двигателем социального прогресса. Для Чаадаева, несовершенство русского мировоззрения состояло не в слабом усвоении вероучительных основ христианства, а в принятии его «византийской» формы⁵⁰.

В официальной историографии 30–40-х гг. XIX в. ведущие позиции занял М. П. Погодин. Весьма характерной явилась его точка зрения на христианизацию Руси: «крестился Володимир, и сыны его, и вся почти земля Русская, мирно, беспрекословно, в духе кротости и послушания, не приняв в душу семен воздействия». «Священное писание, – отмечал Погодин, – понятное всему народу, разнесло повсеместно новые правила, взгляды, мысли. Принятием христианской веры Володимиром произошел переворот в избранных душах». Погодин не отрицал того, что «в дальних областях и глухих местах... долго держалось язычество», однако он совершенно не касался вопроса о его взаимоотношениях с христианством в сфере мировоззрения⁵¹.

В те же годы, происходило становление двух ведущих направлений либеральной общественной мысли – западничества и славянофильства. Славянофилы признавали православие важнейшим фактором развития отечественной культуры. Но проблема формирования русского христианского менталитета не получила у них целостного решения.

А. С. Хомяков в своем знаменитом сочинении «О старом и новом» писал: «без влияния, без живительной силы христианства не восстала бы земля русская; но мы не имеем права сказать, что одно христианство воздвигло ее. Конечно, все истины, всякое начало добра, жизни и любви находилось в Церкви, но в Церкви возможной, в Церкви просвещенной и торжествующей над земными началами. Она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле»⁵². По Хомякову, христианство, постепенно преобразуя личную жизнь русских людей, не изменило общественного сознания и социальной системы. Кроме того, писал Хомяков в другой работе, Русь «в большей части своего населения приняла более обряд церковный, чем духовную веру и разумное исповедание Церкви»⁵³.

⁴⁷ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 154.

⁴⁸ Там же. Т. 1. С. 174; Т. 2–3. М., 1991. С. 58.

⁴⁹ Полевой Н. История русского народа. М., 1830. Т. 2. С. 195, 200–201.

⁵⁰ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 38–56.

⁵¹ Погодин М. П. Древняя русская история до монгольского ига. М., 1871. Т. 1. С. 49, 82. См. также: Т. 2. С. 543–544.

⁵² Хомяков А. С. О старом и новом // Русская идея. Сост. и вступ. ст. М. А. Маслина. М., 1992. С. 58.

⁵³ Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Кириевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению

Другой точки зрения придерживался И. В. Киреевский, полагая, что преобразование общественной жизни не входило в «задачи» православия. Особенность «русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства», которое было глубоко усвоено в народной среде⁵⁴. Говоря о различии просвещения в России и на Западе, Киреевский писал: «у нас образовательное начало заключалось в нашей Церкви». Россия была вся покрыта «сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных... все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были... изучаемы в тиши наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. И эти монастыри были в живом непрерывном соприкосновении с народом»⁵⁵.

Наблюдения Киреевского получили продолжение в историософии К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, который писал: «говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православной верою, из которой вытекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»⁵⁶. Указывая основное направление развития русской религиозности, славянофилы не касались вопроса о преодолении языческих верований в эпоху христианизации. Но, несмотря на это, славянофильское движение, во многом смыкавшееся с официальной идеологией в поисках «самобытных начал», способствовало усилению интереса к славянскому язычеству и архаическим элементам народной культуры.

В конце 1830-х годов выходят в свет работы И. М. Снегирева и О. И. Бодянского, посвященные славяно-русской фольклорно-этнографической тематике⁵⁷. П. В. Киреевский, брат И. В. Киреевского, приступает к собиранию и изучению русских народных песен. Вопросы фольклористики начинает заниматься В. И. Даль⁵⁸. В 40-е годы организуется Русское географическое общество и его Этнографическое отделение. Появляется фундаментальное исследование А. Терещенко «Быт русского народа»⁵⁹. Выходят труды М. Касторского, И. И. Срезневского, Н. Костомарова и Д. Н. Шеппинга о мифологии и «языческом богослужении» древних славян. И. Боричевский и И. П. Сахаров издают русские народные предания⁶⁰. Фольклорно-этнографические изыскания заставляли задумываться о том, почему в русской традиционной культуре вплоть до XIX столетия сохранились элементы языческих верований, несмотря на почти тысячелетнюю историю христианства в России.

Интересная гипотеза, объясняющая данное положение дел была предложена С. М. Соловьевым. Языческая религия восточных славян представлялась ему состоящей «во-первых, в поклонении стихийным божествам, во-вторых, в поклонении душам умерших, которое условливалось родовым бытом и из которого преимущественно развилась вся славянская демонология»⁶¹. «Вследствие такого родового быта, – полагал Соловьев, – у восточных славян не могло

России» // *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. М., 1861. Т. 1. С. 232.

⁵⁴ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // *Русская идея*. С. 64–68.

⁵⁵ Там же. С. 68–71. Наблюдения Киреевского о роли монастырей в истории русской культуры подтвердили последующие исследования (см.: *Кривцов Д. Ю.* Значение общежительных монастырей для формирования нравственно-этических основ Великоорусской нации в период образования централизованного государства: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 1994).

⁵⁶ *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. М., 1877. Т. 1. С. 111.

⁵⁷ *Бодянский О. И.* О народной поэзии славянских племен. М., 1837; *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып. 1–4.

⁵⁸ См.: *Иванова Т. Г.* Литература по русскому фольклору... С. 14–15.

⁵⁹ *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1847–1848. Ч. 1–7.

⁶⁰ *Касторский М.* Начертание славянской мифологии. СПб., 1841; *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843; *Его же.* Славянская мифология: Извлечение из лекций, читанных в университете св. Владимира. Киев, 1847; *Срезневский И. И.* Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848; *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1849; *Боричевский И.* Повести и предания народов славянского племени. СПб., 1840–1841. Т. 1–2; *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1841–1849. Т. 1–2.

⁶¹ *Соловьев С. М.* Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // *Соловьев*

развиться общественное богослужение, не могло образоваться жреческое сословие: отсюда частью объясняется то явление, что язычество у нас, не имея ничего противопоставить христианству, так легко уступило ему общественное место; но, будучи религиею рода, семьи, дома надолго осталось здесь. Если бы у нас язычество из домашней религии успело перейти в общественную и приобрести все учреждения последней, – указывал он далее, – то, без сомнения оно гораздо долее вело бы явную борьбу с христианством, но зато, раз побежденное, оно не могло бы оставить глубоких следов; если бы христианство имело дело со жрецами, храмами и кумирами, то, низложив их, оно покончило бы борьбу; язычник, привыкший к общественному богослужению и лишенный храма и жреца, не мог бы долго оставаться язычником»⁶².

Хотя представления С. М. Соловьева о «родовом» характере славянского язычества и об отсутствии у славян жрецов и храмов оказались ошибочными, его предположение о «домашних» культах как главной причине, замедлявшей становление христианского мировоззрения, до сих пор сохраняет (с некоторой корректировкой) свое научное значение.

Изучение древнерусской религиозности было продолжено в 1850-е годы в церковной историографии, прежде всего в трудах митрополита Макария (Булгакова). В первом томе «Истории Русской Церкви» он писал: «Нет сомнения, что еще во дни равноапостольного князя Владимира святая вера Христова соделалась господствующею на всем пространстве тогдашней России <...> но везде почти оставалось еще и язычество, только в одних местах более, а в других менее»⁶³. <...> «Церковь Христова... на местах прежних языческих капищ воздвигла свои храмы, но истины спасительной веры не успели еще в такой период быть вполне усвоены всеми новообращенными христианами и вытеснить в них прежние верования. И очень естественно, если, быть может, многие, нося имя христиан, продолжали жить по язычески, тайно молились своим прежним богам под овином, или в роще, или у воды»⁶⁴. Макарий полагал, что это было «явление совершенно естественное и неизбежное: невозможно, чтобы в каком-либо народе вдруг могли искорениться религиозные верования, которые существовали, может быть, целые века и тысячелетия»⁶⁵.

К проблеме взаимодействия христианства и язычества в религиозном сознании русского народа обратился в начале 1860-х годов А. П. Шапов. Он установил, что в народных представлениях о сотворении мира и человека христианские догматы сплетаются с космогоническими мифами, имеющими древние индоевропейские корни⁶⁶. Причину этого явления Шапов видел в том, что народ не мог «тотчас после крещения познать все христианское учение», поэтому оно при «сближении своем с мифологическим мирозерцанием... не могло иначе выразиться в первых произведениях народной мыслительности, как с примесью... мифологических элементов». Кроме того, «старые предания и понятия... сильно поддерживали в народе волхвы и кудесники – эти ведуны и хранители тайн мифологического знания»⁶⁷.

Вопрос о религиозности русского народа обсуждался и в литературно-философской публицистике. В частности, свои размышления по данной теме изложил Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» за 1880 г. По его мнению, русский народ знает о христианстве «все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катихизиса». Достоевский отмечал, что народ постигал христианскую веру под сводами храмов, «где веками слышал молитвы и

С. М. История Российская с древнейших времен. М., 1996. Книга XIX. С. 481.

⁶² Там же. Мнение об отсутствии у древних славян жрецов и храмов высказывал еще в начале XIX в. митрополит московский Платон (см.: *Платон (Левшин)*. Краткая российская церковная история. Т. 1. С. 7).

⁶³ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 17, 24.

⁶⁴ Там же. С. 106–107.

⁶⁵ Там же. С. 24.

⁶⁶ Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Шапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 33–40. (первая публикация данной работы – Православный Собеседник. Казань, 1861. Ч. 1.)

⁶⁷ Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством... С. 40, 42.

гимны, которые лучше проповедей; <...> главная же школа христианства, которую прошел он, это – века бесчисленных и бесконечных страданий... когда он, оставленный всеми... работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки»⁶⁸.

С Достоевским согласился и Н. Барсов, при этом он специально остановился на проблеме двоеверия. Древнее двоеверие, т. е. «сознательное признание народом некоторых пунктов теоретического мировоззрения древнего язычества и исполнение его обрядов», – писал Барсов, – имело характер не общерусский, а местный, «существовало где-нибудь в ростовской или новгородской области, но отнюдь не в сфере культурного влияния Киева <...> что касается позднейшего двоеверия – то оно в сознании народа давно утратило свой языческий смысл, и если где и проявляется, то просто как черта бытовая, а не вероисповедная. <...> если понимать двоеверие, как факт противоречия дела и жизни... воспринятому теоретически учению христианскому, то это противоречие будет всегда существовать в мире, потому что оно есть проявление испорченности природы человеческой»⁶⁹.

В начале 80-х годов появились первые тома знаменитой «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, знаменовавшей собой новый этап развития церковно-исторической науки. По его мнению, утверждение христианства как нового религиозного мировоззрения началось на Руси с «настоящего двоеверия, не только с перенесения в христианство части прежних языческих верований, но и с соединения язычества с христианством как целой веры, или простого присоединения вновь принятого христианства к язычеству»⁷⁰. Голубинский полагал, что «в первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе или в своем большинстве, с одной стороны, молились и праздновали Богу христианскому с сонмом его святых или – по их представлениям – богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно»⁷¹. «После времени двоеверия явного, открытого и сознательного, – писал Голубинский, – настали времена двоеверия скрытого, маскированного и бессознательного. Наибольшая часть верований, празднеств и обычаев языческих остались в народе и после исчезновения богов языческих; но они перестали быть сознаваемы как таковые, а стали просто наследием отцов <...> В этом втором периоде скрытого и бессознательного двоеверия народ находится отчасти и до настоящего времени». Причем, часть «языческой догматики», по мнению Голубинского, «перенесена была из язычества в христианство сполна, во всем своем объеме»⁷². Таким образом, он предложил принципиально новый подход к изучаемой проблеме. Начальный этап христианизации Руси состоял для него в формировании своеобразной модификации политеистического мировоззрения, в котором почитание христианского Бога и святых присоединялось к культу старых языческих божеств.

В последней четверти XIX столетия одним из научных направлений русской фольклористики стало специальное изучение народного (бытового) православия и его древнерусских корней. Обращаясь к данной тематике, исследователи занимались, в первую очередь, литературной историей апокрифов и легенд. Крупные работы в этой области были опубликованы А. Н. Веселовским, А. И. Кирпичниковым, И. Я. Порфирьевым и М. Н. Сперанским⁷³. Наряду с

⁶⁸ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1984. Т. 26. С. 151.

⁶⁹ Барсов Н. И. Вопрос о религиозности русского народа в нашей современной печати. СПб., 1881. С. 34.

⁷⁰ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. 2-е изд. Т. 1. Ч. 2. С. 836.

⁷¹ Там же. С. 849.

⁷² Там же. С. 838–839.

⁷³ Веселовский А. Н. Опыт по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. ¹ 4–5; 1876. ¹ 2–4; 1877. ¹ 2, 5; *Его же*. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879–1891. Вып. 1–24; Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879; *Его же*. Успение Богородицы в легенде и искусстве. Одесса, 1888; *Его же*. Богородица в народной поэзии // Сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900; Порфирьев И.

этим рассматривались и такие темы как соотношение христианских и дохристианских элементов в русском народном календаре; продолжалось изучение религиозной семантики традиционных русских праздников и обрядов⁷⁴.

Этот же период был ознаменован бурным развитием отечественной археологии. Исследователи славяно-русских древностей Д. Н. Анучин, Н. Е. Бранденбург и А. А. Спицын начали разработку вопроса об отражении религиозного мировоззрения жителей Древней Руси в археологических материалах⁷⁵.

Проблематика русской религиозности и вопрос о «народности» русского православия заняли определенное место в дискуссиях знаменитых Петербургских религиозно-философских собраний, проходивших в 1901–1903 гг. Уже в первом выступлении В. А. Тернавцева прозвучали слова о том, что «Русская Церковь народна; она не покидала народа среди всех его унижений... она дала его гражданскому терпению религиозный смысл особого жертвенного делания»⁷⁶. В ходе прений по докладу Д. С. Мережковский указал на противоположные взгляды, характерные для «интеллигенции», и, в качестве примера, зачитал отрывки из письма Белинского к Гоголю, в котором русский народ назывался едва ли не самым атеистичным⁷⁷. Обсуждая роль государства в «охранении» народной веры, Д. С. Мережковский заметил: «если смотреть на всю жизнь народа в истории и теперь, то в смысле религиозности... “темнота” может оказаться истинным просвещением»⁷⁸. В ответ на высказывания Мережковского, архимандрит Сергей заметил: «живя в деревне, мы увидим, что русский народ действительно темный... в 10 верстах от Новгорода крестьяне говорят, что у женщин нет души, а пар»⁷⁹. В свою очередь Мережковский заявил: «это ничего не значит. Важно не то, что говорят, а то, чем живут. Свет Христов определяется не словами, а тем, как мы живем. Достоевский говорит: “можно многое знать бессознательно”. <...> То, что вы рассказываете, – только отдельные случаи, анекдоты. Мы же говорим о мировом движении русского народа»⁸⁰. В целом, большинство выступавших в Собраниях, признавая народ наиболее церковной социальной средой, отталкивались от этого тезиса для обоснования своих религиозно-философских размышлений и не замечали противоречий в народной культуре.

В 1904 г. была опубликована первая часть «Курса русской истории» В. О. Ключевского, в которой он высказал некоторые мысли относительно характера религиозной жизни Руси. Ключевский отметил, что на начальном этапе принятия христианства языческая мифология перерабатывалась в христианскую демонологию, таким образом «покидаемые боги не упразднялись, как вымысел суеверия, а продолжали считаться религиозной реальностью». Это явление и можно было назвать «двоеверием». Причем в Северной Руси «к христианству прививалось вместе с язычеством русским еще чудское»⁸¹. В среде финно-угорского населения, – писал Ключевский, – народные христианские верования, распространяемые славянами, не вытес-

Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. М., 1890; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. СПб., 1895.

⁷⁴ См.: *Балов В. А.* К вопросу о характере и значении купальских обрядов и игрищ // Живая старина, 1896, ¹ 2; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мировоззрения у белорусов. Гродно, 1895; *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1887; *Соболевский А. И.* К истории народных праздников в Великой Руси // Живая старина, 1890, ¹ 1; *Степанов Н. П.* Народные праздники на святой Руси. СПб., 1900.

⁷⁵ *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья // Материалы по археологии России. СПб., 1895. ¹ 18; *Спицын А. А.* Расселение древнерусских племен по археологическим данным // ЖМНП. СПб., 1899. ¹ 8; *Анучин Д. Н.* Сани, лодья и кони как принадлежность похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд. М., 1890; *Его же.* О христианских крестах и образках в могилах Средней и Западной России // Труды X археологического съезда. М., 1900. Т. 3.

⁷⁶ Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний. СПб., 1906. С. 11–12.

⁷⁷ Там же. С. 29.

⁷⁸ Там же. С. 192.

⁷⁹ Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний. СПб., 1906. С. 192–193.

⁸⁰ Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний... С. 193.

⁸¹ *Ключевский В. О.* Сочинения. М., 1956. Т. 1. С. 306.

няли языческих, а надстраивались над ними, «образуя верхний слой религиозных представлений, ложившийся на языческую основу». По его мнению, этому способствовал и мирный характер межэтнического взаимодействия славян и финнов⁸².

Активизация исследований в области языческих древностей и ранних стадий русской религиозности проявилась в 1910-е гг. Возможно, отчасти это было связано и с общими тенденциями религиозно-философских поисков «серебряного века». Идея синтеза христианства и язычества как основы формирования новой культуры, «нового религиозного сознания» отчетливо утверждалась в многочисленных сочинениях того времени. Чрезвычайно показательно, что тематика двоеверия становилась все более значимой для церковной науки. В официальном журнале Московской Духовной Академии – «Богословском вестнике» публикуется работа С. Смирнова «Исповедь земле», в которой автор выделяет «несколько стадий развития» древнерусского двоеверия. «Начальная стадия – грубое двоеверие, когда население смешанное и язычество существует еще как организация <...> Конечная стадия – двоеверие утонченное. Язычество как организация давно разрушено, и отпадения от Церкви стали невозможны. Преобладающее значение в обиходе жизни и мысли получило уже христианство <...> Но между этими пунктами есть средняя стадия двоеверия, особенно интересная для изучения, когда оба элемента – и христианский и языческий – находятся как бы в равновесии, когда христианство, возбуждая религиозную мысль народа, само нередко служит материалом для мифологического творчества. Тогда возникают самые сложные и причудливые комбинации»⁸³.

С профессиональным исследованием эпохи двоеверия выступил Е. В. Аничков, опубликовавший в 1914 г. монографию «Язычество и древняя Русь». В этой работе, впервые после С. М. Соловьева, древнерусские христианско-языческие взаимоотношения получили последовательное концептуальное осмысление. По мнению Е. В. Аничкова, реформа языческой религии, предпринятая князем Владимиром в начале его княжения, носила чисто политический характер. Аничков полагал, что в пантеон Владимира входили боги «военно-торговые и племенные; они ничего не имеют общего ни с народно-хозяйственной религией, ни с силами природы». Поэтому принятие христианства, выразившееся в отвержении этих богов, не вело к ликвидации сельскохозяйственной магии и низшей демонологии, которые остаются на протяжении многих веков предметом критики со стороны церковной иерархии⁸⁴. Надо заметить, что Аничков придавал определенное значение в формировании двоеверия и экономическим факторам, считая, что, вследствие отсутствия у духовенства во времена Киевской Руси собственной земли и хозяйства, его материальное обеспечение зависело от подношений паствы. Поэтому священникам приходилось придавать отправлению треб характер языческих приношений. Совершая крещение, венчание, отпевание, служитель Церкви получал от крестьянина натуральное вознаграждение, которое в языческие времена являлось жертвой божествам. Этим Аничков и объяснял синкретический характер пиров и «трапез», осуждаемых в церковной книжности⁸⁵.

Почти одновременно с выходом в свет книги Е. В. Аничкова, свои наблюдения о становлении христианства на Руси высказал на лекциях в Санкт-Петербургской духовной академии Б. В. Титлинов. По его мнению, «высшие божества языческие не имели такого прочного корня в народном сознании, как те бесчисленные божки, которыми славянин-язычник населял весь окружающий мир. <...> Публичное же доказательство язычества стало, без сомнения, с самого начала строго преследоваться гражданской и церковной властью. Поэтому память о главных богах – Перуне, Хорсе, Дажьбоге и т. п. стала исчезать более или менее скоро... гораздо проч-

⁸² Там же. С. 302–307.

⁸³ Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. Приложение II. С. 255 (первая публикация – Богословский вестник. 1912. Ноябрь).

⁸⁴ Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 290–302.

⁸⁵ Там же. С. 165.

нее жили в народном сознании верования в божеств низших и искоренить их путем административного воздействия было невозможно»⁸⁶.

В 1913–1916 гг. вышла в свет двухтомная монография Н. М. Гальковского «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси». Этот труд стал в дореволюционной науке наиболее полным сводом фактического материала по выбранной автором теме⁸⁷. Причину длительного сохранения языческих представлений он видел, подобно митрополиту Макарию (Булгакову), в религиозной психике. По мнению Гальковского, основу двоеверия составили верования, которые не были строго сформулированы и связывались не столько с разумом, сколько с чувствами и переживаниями. Поэтому «остатки язычества» еще несколько веков после крещения Руси напоминали о своем существовании. «Удержалось многое, что связано с земледельческим или семейным бытом, удержались обряды, поверья, песни, игры» – писал Н. М. Гальковский⁸⁸. «Допуская возможность и логическую необходимость борьбы язычества и христианства – отмечал он далее – надо признать, что ни летописи, ни народная литература не сохранили об этом определенных указаний. . . следует думать, что активные выступления были ничтожны; главная причина этого в том, что русское язычество не имело строго выработанного религиозного ритуала и жрецов»⁸⁹

⁸⁶ *Титлинов Б. В.* Лекции по истории Русской Церкви // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 236.

⁸⁷ *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2; Харьков, 1916. Т. 1.

⁸⁸ Там же. Т. 1. С. 123.

⁸⁹ Там же. Т. 1. С. 131.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.