

КОНФЕРЕНЦИЯ

**ИСТОКИ
РУССКОЙ
КУЛЬТУРЫ**

**(АРХЕОЛОГИЯ
И ЛИНГВИСТИКА)**

Тезисы докладов

Москва 1993

Российский фонд фундаментальных исследований
Институт археологии РАН
Институт славяноведения и балканистики РАН

Конференция

ИСТОКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
(археология и лингвистика)
7-9 декабря 1993 г., Москва
Тезисы докладов

Опубликовано при финансовой поддержке Российского Фонда
фундаментальных исследований (код проекта 93-06-10584)

Москва 1993

Конференция "Истоки русской культуры (археология и лингвистика)". Тезисы докладов. Москва, 1993. - 80 стр.

Конференция проводится в рамках работы над инициативным проектом "Истоки национального своеобразия русской культуры (археологический аспект)", получившим финансовую поддержку Российского фонда фундаментальных исследований. Публикуются тезисы докладов специалистов в области археологии, этнолингвистики, этнографии, филологии, антропологии и мелиевистики. Тематика докладов включает вопросы этнической истории, а также духовной и материальной культуры.

Ответственный редактор
д. и. н. А. В. Чернепов

Рецензенты:
д. и. н. В. В. Седов
д. и. н. А. Е. Леонтьев

Обложка художника
Н. С. Сафоновой



Институт археологии РАН, 1993

ВВЕДЕНИЕ

Эта конференция проводится в рамках работы над проектом "Истоки национального своеобразия русской культуры (археологический аспект)", получившим поддержку Российского Фонда фундаментальных исследований. За последние десятилетия отечественная археология и

другие исторические дисциплины накопили огромные новые материалы по славяно-русской проблематике, идущие своего обобщения. Моральное старение прежних концепций, во многом определявшихся идеологическим диктатом, идущим из внеаудиных сфер, заставляет исследователей спешить с созданием масштабных историко-археологических построений с тем, чтобы заполнить образовавшийся вакуум. Потребность в разработке новых, хотя бы предварительных концепций остро ощущается как исследователями-профессионалами, так и профессорско-преподавательскими кадрами и студенческой массой, а также широкими кругами общественности, интересующимися историческими судьбами России, отечественными древностями, так называемой "живой стариной".

Программа предполагает проведение синтетического обобщения новых данных (как опубликованных, так и архивных материалов, а также музеиных коллекций). Она ориентирована на проведение и издание ряда исследовательских работ, в частности обобщающих публикаций, специально посвященных национальной специфике самобытной русской культуры, ее локальных вариантов, а также формированию на основе ее распада новых этнических образований - русских (великороссов), украинцев и белоруссов. Вопросы датировки и изучения конкретных механизмов процесса дезинтеграции изначально единой древнерусской народности относятся к числу дискуссионных; существование концепции противоречат друг другу и, нередко, отмечены тенденциозностью. Оценка исторического своеобразия русской культуры подразумевает ее изучение на широком фоне исторических сопоставлений.

Разрабатываемая проблематика имеет большое общественно-политическое значение в плане модернизации концептуального подхода к трактовке исторических корней Российской государственности, а также к проблеме национальной самоидентифика-

кации народов России в ее соотношении с интеграционными тенденциями и процессами.

Успешная работа над проектом требует тесного сотрудничества между археологами и представителями целого ряда смежных специальностей. Необходимость такого сотрудничества, а также уточнения и конкретизации дальнейших планов по работе над проектом явились побудительной причиной организации междисциплинарной конференции, в которой, наряду с археологами, принимают участие специалисты в области этнолингвистики, этнографии, филологии, историки-медиевисты и антропологии.

Тема конференции определена как "Истоки русской культуры. Археология и лингвистика". Тематика докладов условно поделена на две рубрики: 1. Этническая история и 2. Духовная и материальная культура.

В докладах, посвященных первой проблеме, основное внимание уделяется восточнославянской (древнерусской) народности. Докладчики определяют свое отношение к ее происхождению и хронологическим рамкам, сопоставлению локальных, диалектных и этнографических особенностей.

В докладах по второй проблеме преимущественное внимание уделяется дохристианским верованиям славян, их позднейшим перехиткам и их отражению в материальной культуре. Докладчики рассматривают ряд фундаментальных черт традиционной культуры и этнической психологии, характеризуют историческое значение изначальной основы русской культуры, сформировавшейся еще в дохристианское время.

Инициаторами и организаторами конференции выступили отдел славяно-русской археологии Института археологии РАН и сектор этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН. Сотрудников этих подразделений объединяет стремление к научной кооперации в изучении рассматриваемой проблематики; они имеют значительный опыт в постановке подобных проблем в самом широком плане и в конкретной работе в данной области. Это во многом определяется их активным участием в разработке и подготовке крупных научных энциклопедических справочных изданий - сектор этнолингвистики и фольклора работает над подготовкой издания "Славянские древности. Этнолингвистический словарь", отдел славяно-русской археологии - над серией статей для энциклопедии "Древняя Русь. IX-XIII вв." Кроме того, археологи-слависты Института

археологии РАН в последние годы завершили работу над четырьмя томами фундаментального многотомного издания "Археология СССР" - "Славяне и их соседи в первой половине I тысячелетия н. э." (М., 1993); "Восточные славяне в VI-XII вв." (М., 1982), "Древняя Русь. Город, замок, село" (М., 1985), "Древняя Русь. Быт и культура" (работа над подготовкой тома для печати завершается).

Руководитель проекта А. В. Чернепов

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Т. И. Алексеева

Роль миграций в сложении антропологического состава славян

Научный подход к изучению антропологии славян начинается в 70-х годах прошлого века. В это время И. Майер и И. Коперницкий в Польше, А. П. Богданов в России, впервые осознав значение антропологических материалов для реконструкции этнической истории, приступили к раскопкам древних могильников и начали описывать крацинологические и остеологические коллекции. После этого в разных славянских странах началось изучение физического облика отдельных народов и реконструироваться, на основе антропологических данных, различные этапы их этнической истории.

К настоящему времени накоплены огромные и разнообразные материалы, относящиеся к антропологии славянских народов, позволяющие составить представление об антропологическом своеобразии отдельных славянских народов, соотношении субстратных и суперстратных черт, наконец обсудить проблему славянской "прадороги".

В антропологической литературе можно выделить две группы гипотез, касающихся происхождения славянских народов. Одна из них - это гипотезы генерализующего плана, утверждающие единство антропологического состава славян, другая - гипотезы дифференцирующего плана, постулирующие разнообразие физического типа славян и отсутствие их антропологического единства.

В соответствии с первой гипотезой история славян рассматривается как сложение на какой-то территории определенной антропологической славянской общности, связанной с общими предками всех славянских народностей. Согласно этому типу гипотез, этническая история славян во многих отношениях определяется их расселением из общей "прадороги", антропологической дифференциацией, обязанной своим происхождением миграциям и включением в их состав иностранных элементов на окраинах славянского ареала.

В соответствии с гипотезами дифференцирующего плана разные славянские народы формировались на различных антропологических пластах, не связанных между собою общностью происхождения.

Нетрудно заметить, что первая группа гипотез соответствует положениям индоевропейского языкоznания, вторая - глоттогонической концепции Н. Я. Марра.

Что касается антропологических материалов, то их современное освещение дает основание для выделения определенной географической расовой общности и последовательного рассмотрения миграционных потоков из так называемой прародины славян.

По антропологическим данным прародина может быть локализована в пределах обширной территории, ограниченной верхним и средним течением Западной Двины на севере, верхним и средним течением Вислы на западе, левыми притоками Дуная в среднем его течении на юге, средним и нижним течением Днепра на востоке. Современные археологические данные включают территорию прародины в этот регион, но по протяженности у археологов она значительно меньше - южная граница доходит лишь до Днестра, северная - до Припяти.

Каковы же антропологические особенности современных и древних славянских народностей.

Ареал славянских народов лежит в пределах той обширной зоны, которая разделяет ареалы северных и южных европеоидов. Население этой переходной зоны характеризуется промежуточной по интенсивности пигментацией и большим разнообразием локальных сочетаний признаков. Эти локальные сочетания могут быть объединены в две группы - западноевропейскую и центрально-восточноевропейскую. Критерием для выделения этих групп служит в первом случае отсутствие, во втором - наличие монголоидной примеси. В настоящее время выделяются пять антропологических типов в пределах современного славянского населения, которые образуют компактные ареалы. Это беломорско-балтийский (название предложено Н. Н. Чебоксаровым), восточноевропейский (И. Е. Деникер), днепро-карпатский и понтийский (В. В. Бунак), и динарский (И. Е. Деникер).

Беломорско-балтийскую группу популяций представляют белорусы, частично поляки и северные территориальные группы русских.

Восточноевропейская группа популяций включает все территориальные группы русского народа, кроме северных.

В днепро-карпатскую группу можно включить украинцев, прикарпатские этнографические группы, словаков, частично чехов.

Наиболее типичными представителями pontийской группы популяций являются болгары.

Динарская группа популяций охватывает высокогорные народы Югославии, особенно типичны для этой группы - черногорцы.

Таким образом, антропологический состав современных славянских народов неоднороден. Более того, они относятся к разным ветвям европеоидной расы. Те признаки, которые характерны для отдельных групп славян, представлены и у соседних народов. Так, например, беломоро-балтийский и восточноевропейский типы представлены у балтийских и финских народов, а также у некоторых тюркоязычных народов Поволжья. Днепро-карпатский - у венгров и австрийцев; pontийский и динарский - у народов Северного и Центрального Кавказа, у албанцев.

Говорят ли это об отсутствии исходной общности физического облика славян и, следовательно, единой "прадолины"?

Нет, ибо по антропологическим данным средневековья, как уже говорилось, она вырисовывается.

Расселение славян на обширной территории Европы, которое происходило наиболее интенсивно, судя по археологическим данным, в VI-VII вв., с течением времени изменило их антропологический состав. На западе германцы, на юге фракийцы, кельты, иллирийцы, на востоке иранцы и финно-угры, на севере балты - вот круг тех народов, с которыми столкнула славян историю.

Для того, чтобы понять, как же возникало разнообразие физического облика славян, обратимся к примеру восточных славян.

Славяне заселяли территории, на которых уже обитали многочисленные группы коренного населения. По данным археологии, языковедения и летописным источникам, до их появления в Восточной Европе огромные пространства по Нениану, Западной Двине, в верховьях Днепра и Оки занимали балты; потомки скифо-сарматского населения заселяли бассейн Южного Буга, земли в среднем и нижнем течении Днепра и по его притокам: фин-

но-угорские народы жили в широком пространстве от Балтийского моря до среднего течения Волги; в причерноморских степях обитали многочисленные кочевнические группы. Антропологически эти группы изучены довольно подробно, поэтому установить, что происходило с этими народами по мере расселения славян, нетрудно.

Судя по вещевому комплексу славянских погребений, находкам материальной культуры на городищах и селишах, славянская колонизация носила характер внедрения преимущественно мирного земледельческого населения в инородную среду. В результате этого процесса основным фактором формирования антропологических особенностей славян была метисация. Более того, палеodemографические исследования на Русском Севере показали, что она была единственной возможной стратегией выживания пришлых групп среди коренного населения.

В антропологическом облике восточнославянских племен эпохи средневековья достаточно отчетливо прослеживаются черты субстратных групп. Комплекс с ослаблением монголоидности распространен среди финно-угорских групп Восточной Европы — летописных мери, муромы, мешеры, чуди, веси, известных по могильникам северо-западной части Восточной Европы, Волго-Окского междуречья и Поволжья. Это население, подвергшееся славянской колонизации передало свои черты словенам новгородским, вятичам и кривичам, впоследствии ставшим основой русского народа. Антропологический комплекс с резко выраженным европеоидными чертами распространен среди средневекового лято-литовского населения, особенно среди латгалов, аукштайтов и ятвягов. У восточных славян этот комплекс проявляется среди волынян, полоцких кривичей, древлян, положивших начало белорусскому и частично украинскому народу. На территории расселения полян, ставших впоследствии антропологической основой украинцев, в эпоху средневековья обнаруживаются черты ираноязычного населения, известного по могильникам черняховской культуры, сформировавшейся на скифо-сарматской территории. Восточнославянские племена средневековья испытали воздействие и кочевнического населения. В городских средневековых кладбищах Киева и Чернигова обнаружены погребения воинов-степняков, находившихся на службе у русских князей. Правда заметного следа в антропологических особенностях славян они не оставили, также как не оставило замет-

ных следов и татаро-монгольское нашествие. Лишь в очень слабой степени контакты с кочевниками прослеживаются в районах бывших татаро-монгольских форпостов и на юго-восточных границах Древней Руси.

Антропологические особенности очень консервативны, поэтому даже в современных восточнославянских народах можно увидеть следы древних контактов их славянских и иноязычных предков. Впрочем, это относится не только к восточным славянам, но и к другим территориальным подразделениям славян, как и ко всем другим народам с многовековой историей, в которых миграции играли существенную роль.

Заключая, следует еще раз отметить, что антропологические материалы, относящиеся к древним и современным славянским народам, выявляют исходное антропологическое единство славян, и, следовательно, позволяют очертить границы их прародины и понять причины антропологического разнообразия славян на разных этапах их этнической истории.

Н. А. Макаров

**Колонизация северных окраин в X-XIII вв.
и формирование некоторых стереотипов
в русской экономике и культуре**

Своеобразие древнерусской и позднейшей русской культуры в немалой степени обусловлено особенностями природной среды лесной полосы Восточной Европы, демографической ситуацией и специфическими формами расселения и ведения хозяйства, склонившимися здесь в раннем средневековье. Из поля зрения историков часто ускользает то обстоятельство, что эпоха Киевской Руси это не только период становления государственности, политических институтов, традиционного бытового уклада, не только период приобщения к христианству и выработки самобытных форм духовной культуры, но и период формирования некоторых моделей хозяйства и стереотипов решения демографических и хозяйственных проблем, оказавших значительное влияние на последующую историю Руси.

Колонизация северных окраин Европейской России (терри-

тории между Онежским озером и Печорой к северу от водораздела Волги и Северной Двины) может исследоваться как чисто региональная проблема. В то же время, этот процесс может рассматриваться и в более широком историческом контексте, поскольку он оказал сильное обратное влияние на жизнь древнерусской метрополии. Представляется, что в процессе освоения Севера в X-XIII вв. был накоплен не только конкретный опыт хозяйствования на слабозаселенных окраинных территориях, но и сформировались некоторые общие принципы взаимоотношения центра и периферии, ставшие затем важной частью национального сознания.

Для понимания историко-культурной ситуации конца I - начала II тыс. н. э. на северных окраинах существенны некоторые археологические факты, выявившиеся сравнительно недавно. Прежде всего, по археологическим материалам фиксируется сильное различие в плотности заселения территорий, лежащих к юго-западу и северо-востоку от Ояти. Суды, Пексы и Ярославского Поволжья. По одну сторону от этой линии в конце I - начале II тыс. находились сравнительно плотно заселенные земли со стабильными поселениями, хозяйство которых базировалось на земледелии, по другую сторону - таежные районы почти лишенные постоянного населения. Мы не можем сегодня объяснить причину столь резкого контраста в заселенности между столь близкими по своим природным характеристикам землями и причину почти полного запустения во второй половине I тыс. н. э. территории в бассейне Онежского озера, Белого озера, р. Онеги и р. Северной Двины, хорошо освоенных в неолите, в эпоху бронзы и раннего железа, но само это наблюдение кажется вполне надежным. К северо-востоку от основного ядра северных древнерусских земель не было каких-либо группировок иноэтнического населения, которые могли бы сдерживать поток колонистов с юго-запада или выступать как серьезный военный противник или плательщик дани, подобно еми (хаме) на северном берегу Финского залива, чуди 'эстам' или балтийским племенам на северо-западном пограничье Древнерусского государства.

Границу, проходящую по Ояти, Суде и Пексие ни в коей мере нельзя считать границей между славянским и финским миром. Районы наиболее высокой концентрации финно-угорских памятников, соответствующие, вероятно, летописным вesi и чуди,

лежат не к востоку, а к западу от этой линии, в Приладожье и в бассейнах Мологи и Суды. В конце I тыс. н. э. эта граница разделяла, скорее, различные этнокультурные группы, различающиеся по своей численности, характеру хозяйственного уклада и образу жизни.

Древнерусская колонизация территорий, лежащих к северо-востоку от описанной границы, началась на рубеже X-XI вв. За короткий срок на огромных территориях от Белого и Онежского озера до Пинеги и Вычегды сформировалась редкая сеть небольших поселений, приуроченных к долинам рек, побережьям крупных озер, речным устьям и наиболее удобным волокам. По археологическим материалам мы фиксируем не постепенное продвижение фронта колонизации на северо-восток, а быстрое становление зоны разреженного расселения, тесно связанной с древнерусской метрополией, но отличающейся от ее сельских районов (например, от Приильменья, Поморья, Сузdalского Ополья, Приладожья) по характеру сельского расселения и, вероятно, по хозяйственному укладу. Можно предположить, что древнерусские колонисты (этнические славяне и финны) беспрепятственно двигались на восток, пока не натолкнулись на районы сравнительно плотной концентрации финно-угорского населения на Вяни, Вычегде, Верхней Каме и, возможно, в Зауралье. При этом у нас нет никаких свидетельств того, что это движение требовало какой-либо значительной военной поддержки со стороны государства и сопровождалось крупными военными конфликтами.

Главными стимулами для колонизации северных окраин были, с одной стороны, наличие здесь незанятых земель, пригодных для сельского хозяйства, с другой стороны - широкие перспективы пушного промысла. Несомненно, в XI-XIII вв. второй фактор был более весомым. В последние десятилетия получены разнообразные археологические данные, указывающие на необычайный размах пушного промысла на Севере и на непосредственную связь промысловых районов с древнерусской метрополией. Я имею в виду не только прямые свидетельства (такие как берестянная грамота № 724 с упоминанием мехов песцов, собиравшихся на Севере в качестве дани, деревянный цилиндр - замок от мешка с мехами и надпись "в Пинезе 3 тысячи", серия костяных наконечников стрел для пушной охоты из Нefедьевского могильника, остеологическая коллекция поселения Крутник с

преобладанием костей бобров), но и более многочисленные косвенные данные - выразительные серии древнерусских и привозных украшений, поступавших на Север в обмен на меха, собранные на Вайгачских святилищах, Городецком святилище, на саамских жертвенных местах в Лапландии, в погребениях на Беловерье, Ваге, Пинеге, Выми. В условиях постепенного истощения пушных ресурсов в центральных районах Древней Руси, северная пушнина оказалась серьезным источником поступлений в государственную казну и мощной подпиткой для древнерусской торговли, стала важным фактором, обеспечивающим благосостояние древнерусского общества и государства.

В русской истории освоение Севера можно считать первым и исключительно удачным примером экспансии на неосвоенные территории с нетронутыми природными ресурсами, ставшие для метрополии мощным источником обогащения. Еще раз подчеркну, что эта экспансия не требовала от древнерусского общества чрезмерного напряжения сил, поскольку она не встречала существенного противодействия и не нуждалась в серьезной военное поддержке, но дала колossalный экономический эффект. Можно предположить, что именно в этот период в древнерусской экономике четко обозначился вектор экстенсивного развития, вполне обычный для средневековья, но приобретающий в данном случае гипертрофированные масштабы. Опыт освоения пустующих территорий, максимального использования природных ресурсов окраин в интересах метрополии, прочно отложился в общественном сознании и был готов для применения в других географических регионах.

А. П. Моя

О степени этнической интеграции восточных славян в эпоху Средневековья

Следует констатировать, что вопрос об объединении восточных славян в рамках т. н. древнерусской народности остается до сих пор недостаточно разработанным. Объясняется это тем, что на протяжении десятилетий, после выхода "Тезисов о 300-летии воссоединения Украины с Россией (1654-1954

гг.)", любое отклонение от официальной партийной точки зрения приводило ее авторов к нежелательным результатам (пример - И. Ю. Брайчевский). Поэтому у большинства медиевистов быстро "пропало желание" дискутировать по этому поводу и искать контрагументы на официальную концепцию. Прошло было отправлять читателя к "истине в высшей инстанции". *

Ярким примером этого явилось обсуждение в Институте истории АН СССР в 1951 г. концепции З. В. Навродина, которая была использована для подготовки упомянутых "Тезисов". Большинство исследователей, которые присутствовали на заседании (Г. Д. Санжеев, В. Т. Пашуто, А. А. Зимин, В. Н. Сидоров и другие), отмечали узость научной базы лежащей в ее основе. Концепция в основном строилась на лингвистических материалах. Следует отметить, что автор в конце обсуждения со многими замечаниями согласился. Но позже уже не вспоминалось о разногласиях в трактовке источников и не звучало призывов о дальнейших разработках в этом направлении.

Качественный этап в осмыслиении средневековых этнических структур относится к 80-м годам XX ст. Особенно следует отметить разработки Ю. В. Бромлея, в частности раскрывшего смысл понятий "этникос" и "этносоциальный организм". Оба термина тесно связаны с понятием "народность", которая в рамках до-капиталистических формаций существовала главным образом именно в рамках социальных организмов. Важным представляется и вывод исследователя о том, что этническое самосознание не остается неизменным, оно часто вытеснялось на второй план религиозным или же узкотерриториальным (локальным) сознанием. Кроме того, со временем представление об общности происхождения, что выступало в роли одного из главных компонентов самосознания разнообразных этнических объединений на разных этапах развития народности, уступает первенство такому компоненту, как понимание общности культуры.

Это замечание Ю. В. Бромлея важно именно в контексте исследуемой темы. Ведь в последнее время все больше специалистов приходит к мысли, что единая культура любого этноса состоит из двух полярных субкультур, появление которых напрямую связано с быстрым развитием социального расслоения общества на этапе перехода от первобытных к классовым структурам (период "чифдом" или "войдства").

Упомянутые субкультуры называют "официальной" и "народ-

ной", "городской" и "сельской" (М. М. Бактин, Р. Редфилд, А. Я. Гуревич, В. А. Ширельман). На Руси эти понятия относятся уже к первым векам существования восточнославянского государства и получили наименование "сельской" и "дружинной" культур (Б. А. Рыбаков). Обе субкультуры не противостояли одна другой, но органически дополняли сам феномен восточнославянской культуры конца I - начала II тысячелетий н. э. Но передовой, более прогрессивной была дружинная культура новых высших прослоек общества. Элитарная культура оставалась передовой и на этапе феодальной раздробленности XII-XIII вв.

Носители культуры феодальных верхов, а также их окружение, и стали консолидаторами в рамках новой общности. Этому, в первую очередь, способствовали особенности социально-политических и экономических отношений на Руси, при которых князья вместе со своим окружением часто меняли место проживания в соперничестве за более выгодный и престижный стол. В Западной Европе не имели места характерные для Европы Восточной комбинации, аналогичные зафиксированной в Лаврентьевской летописи под 1135 г.: "Георгий князь Володимирь и спроси у брата своего Ярополка Переяславль а Ярополку вда Суздаль и Ростовъ и прочую волость свою но не всю". Достаточно тесные связи на этом высоком общественном уровне фиксируются в письменных источниках, в материалах археологических памятников и т. д.

Однако широкие народные массы, на наш взгляд, в это время в интеграционных процессах участвовали довольно слабо. Трудно представить высокое осознание своего единства смиренники, сидящими (например) под Галичем и Псковом - их "мир" был реален и занимал намного меньшие размеры. Роль этой части общества возросла в более поздние времена, когда после нашествия Батыя социальная верхушка в значительной степени утратила старые позиции, постоянные связи на верхних уровнях были нарушены, а новые исторические условия способствовали развитию консолидационных процессов на отдельных более ограниченных территориях.

Принятие гипотезы, что древнерусская этническая общность существовала на уровне носителей элитарной культуры и слабо воспринималась рядовым населением (в первую очередь господствующим в количественном отношении сельским людом), позволяет на наш взгляд более логично реконструировать меха-

низм появления в дальнейшем русских, украинцев и белорусов, а также объяснять отсутствие попыток этнической интеграции всего восточноевропейского населения после катастрофы XIII в. Отстаивание тезиса о крепких связях по горизонтали и вертикали в IX-XIII вв. не позволяет вполне обоснованно указать причины столь быстрого разделения восточных славян на три ветви.

С. Л. Николаев

Место племенного языка кривичей
в общеславянском континууме

Большинство известных древнерусских диалектных различий не может рассматриваться в качестве перехитков племенных языков (диалектов) дообщевосточнославянского периода. Эти различия либо действительно поздние (например, несомненно возникшие после падения редуцированных), либо имеют ярко выраженный ареальный, наддиалектный характер (взрывное / фрикативное "г", аканье и т. д.). В большинстве своем оказавшиеся бесплодными попытки возвести те или иные черты восточнославянских диалектов к дописьменной эпохе племенных языков (кривичскому, радимичскому, древлянскому и т. д.) привели к тому, что во второй половине XX в. окончательно утвердилось мнение о чрезвычайной трудности и даже невозможности найти под позднейшими напластованиями старые диалектные особенности /1/. Этому способствовала и гипотеза происхождения всех восточнославянских диалектов из единого правосточнославянского языка, явившегося диахронической ступенью между восточнославянскими диалектами и позднеславянским диалектно раздробленным языком - гипотеза, никем строго не доказанная, а просто принятая на веру /2/.

Эта гипотеза была подвергнута серьезному пересмотру лишь в последние годы, когда А. А. Зализняк в результате анализа языка древненовгородских берестяных грамот пришел к выводу, что "в целом древненовгородский предстает как сильно обособленный славянский диалект, отличия которого от других восточнославянских диалектов в части случаев восходят к

праславянской эпохе" /3/. Дальнейшие исследования показали, что "восточнославянские" черты, отмеченные Зализняком в древненовгородском, являются лишь частью гораздо более обширного комплекса специфических признаков, вошедших в древненовгородское ядро из говоров древнепсковского типа /4/, в свою очередь принадлежащих к псковскому диалекту распространенного на обширной территории кривичского племенного языка (Николаев, 1988). На основании анализа сохранившихся в северо-западных великорусских и севернобелорусских говорах системных архаизмов древнейшего периода, в значительной мере стертых и затемненных позднейшими явлениями, которые возникали самостоятельно либо заимствовались из сопредельных некривических систем, мы можем сделать реконструкцию отдельных частей системы кривичского племенного диалекта.

Лингвогеографические ареалы особенностей, возводимых нами к кривичскому племенному диалекту, очень точно ложатся в археологический ареал кривичей /5/. Возможна реконструкция территориальных вариантов (диалектов) кривичского племенного языка - "западного", "пороцкого", "смоленского", "псковского", "верхневолжского" и т. д.

Имеется ряд важных фонетических и акцентологических черт, которые, противопоставляя кривические диалекты другим восточнославянским, объединяют их с западнославянскими языками - в частности, совпадение рефлексов велярных "в позиции II палатализации" и сочетаний *tJ, *dJ, *sJ, *zJ; сохранение (в различных позициях в разных кривических диалектах) праславянских сочетаний *tl, *dl; открытое произношение рефлекса *х (в этом кривических диалекты близки к лехитским) - см. подробно в Николаев, 1988: 1989; 1990.

К перечисленным выше особенностям можно добавить развитие так называемого "второго полногласия".

Явление "второго полногласия", при котором праславянские последовательности ТъРТ, ТъЛТ вследствие действия позднепраславянского "закона открытых слогов" превращаются в последовательности типа ТъКъТ, ТъЛТ либо Тъ⁴Т, Тъ⁴ЛТ, возможно, было свойственно всем восточнославянским, а также западнославянским лехитским диалектам. Известны две разновидности развития таких последовательностей.

Первая разновидность, которая может иметь и иную, чем "второе полногласие", историческую интерпретацию, характеризует

для лехитских и большинства восточнославянских диалектов. В них отмечаются рефлексы звуков, которые можно отождествить со слабыми редуцированными после сонанта, в последовательности ТЫГТ, ТЫЛТ: польск. *wierzba* < *vъгъба, *wierzch* < *vъгъхъ, ст.-польск. *pi rzwy* < *пъгъвъъ, польск. *wilk* < *vълькъ, *wilczeć* < *мыльти; карпатоукр. *v̄eg'x*, *v̄eg'bá*, *smer't*, *žer't'*, *četvér' (j)*; русск. стар. и диал. веръх, веръба, первый, серып, четверыг и д. д. В принципе вероятна и принятая в польской лингвистической традиции трактовка таких рефлексов как развитие праславянских мягких слоговых *r̄', *l̄'.

Вторая (не вызывающая принципиальных сомнений) разновидность "второго полногласия" характерна для восточнославянских говоров кривичского происхождения. Наибольшее число примеров на "второе полногласие" обнаруживается в исковских говорах начиная с древнейшей их фиксации, в современных "севернокривичских" (псковских, обонежских и т. д.) и в древнерусском новгородском диалекте. Наблюдения над языком новгородских грамот показывают, что "praslawjanskie сочетания типа «ТъГТ» перешли в тип ТъГТ. Со временем вставная гласная в таких сочетаниях отождествилась с исконно редуцированными и разделила их дальнейшую судьбу (при том, однако, что ь или ѿ перед плавной во всех случаях сохранял свойства сильного редуцированного)" - Зализняк, 1993. С. 201. см. также С. 265-268.

Однако если такое развитие можно считать свойственным древнерусскому языку, сложившемуся при взаимодействии говоров кривичского и ильменско-словенского происхождения (последним, как показывает современный диалектный материал, было свойственно "общевосточнославянское" развитие последовательностей ТъГТ), то для говоров собственно севернокривичского происхождения необходимо предположить более сложные условия развития этих последовательностей.

Материалы Псковского областного словаря показывают, что "второе полногласие" регулярно обнаруживается только в позиции перед праславянскими сильными и слабыми редуцированными, причем лишь тогда, когда последовательности ТъГТ имели интонацию "нового акута" (дающей рефлекс долготы в данной позиции во всех славянских языках) либо находились в морфонологических позициях западнославянского аналогического удлинения (чаще всего в образованиях с суффиксами -ъкъ, -ъко,

ька). Ударение в диалектных формах. вследствие позднейших преобразований, в отдельных случаях нерегулярно.

Ниже приводится полная выборка из ПОС, вып. I-VI и выборочная из вып. VII: 1) В слогах с "новым акутом": «ъ́лсь > хóлач VI:97), «stéль > стáлóп 1:75, II:160, стáлóп III:160, стáлóп IV:40, «сыль > чольн VII:11, «зýгръ > ćярéп II:153, сéрип V:21, «výгхъ > верéх, наверéх в разных фонетич. вариантах, passim, в частности III:100-101, «jýгшъ > ярёш V:128, ерёш VII:5, «къгль > кóрам I:62, корон V:15; «rýль (I-ptc.) > пóлас II:21 bis, выпалас VI:35, упáлос VI:113, «výль (gen. pl.) > валóн IV:112, вóлан IV:112, вóлон VI:152, «zýгль (gen. pl.) > хорóн III:90, харéн III:135, «шýль («шýльja) > маланý VI:72, молыньё 1:54, малання II:38, мóланы II:99, мóланью III:160, нóланья I:52, II:18, IV:53, V:47, малынья IV:31, маланý II:38, IV:21; «dýгпъе > дярéнья II:159; «сылькъ > цалóнкам, цалóнак IV:23, чыланóк V:69, «stéлькъ > стълабóк III:256 у сталапá III:49, на стълапки IV:35, столобóк VI:150, «zýгръкъ > серепок II:192, «výгшъкъ > вярéшк, виряшкí, виряшóк-та, виряшóк, виряшóк, виряшкá III:109, с верешкá V:125, «оъзýглькъ > охерéлак VI:192, «хýшькъ > холомок II:63, па хамалkám (sic) II:182, ф халамкí IV:43, «zýглько > харóнки III:96. 2) В позиции аналогического западнославянского удлинения: «výлькъ > волочóк IV:134, «зýмтъкъ > да смирéткы II:216, смирéтка IV:28, «скатыгтька > скатерéткá II:18, III:8, скатирéткы III:9, скатигрéтка IV:181, на скатирéтку VI:39, «výгшъкъ > вéребка III:80, «zýгстъкъ > шэрéтками II:68, г жарéткam IV:28, «zýглько > зярéнки II:213, III:125, V:181, также прилагательные на -ын- «зýмтъль > смирятное I:169, смирятнае I:169, смирятной III:153, смерéтны IV:64, «dýльпъ > доложна VII:34. Сюда же относятся проникшие из "кривических" почти во все русские говоры и литературный язык серéжка < «zýглька /б/, дерéвня < dýгvып'a и верéвка < «výгшъка и их производные (ПОС passim). Лишь в одной позиции "второе полногласие" отмечено перед слогом с гласным полного образования - в сопраг. «dýль > падалóжа II:235, далóжи IV:21 от долгий, что видимо, объясняется аналогией с ожидающейся регулярной членной формой «доложши. В праславянском этот корень имел интонацию "старого акута" 1 «dýlgъ), однако в западнославянских языках в компаративах на -је/-јъз- обобщена корневая долгота.

В слогах с ТЫРТ, имевших староакутовую либо циркумфлексовую интонацию и находившихся перед слогами с редуцированными рефлексами "второго полногласия" не обнаруживается: волк (*въ́лкъ), жердь (*зъ́рдь), сердце (*зъ́рдьце), полный (*ръ́пъль) и т. д. - ПОС passim. Несколько развитые слоги с ТЫРТ с "новым акутом" перед гласными полного образования, т. к. такие позиции крайне редки. В случае других интонаций рефлексы "второго полногласия" в псковских говорах не обнаруживаются (горло < гъ́рдо, верба/вербá < *чъ́гва/*чъ́гвá, gen. волка < *въ́лка и т. д. - ПОС passim).

/1/ См. например: Аванесов Р. И. Очерки русской диалектологии. М., 1949. С. 34-38.

/2/ Ср. попытку реконструкции правосточнославянского в: Махматов А. А. Очерк древнейшего периода истории русского языка. ШГ., 1915.

/3/ Зализняк А. А. Наблюдения на берестяными грамотами // История русского языка в древнейший период. М., 1984. С. 51. См. также: Зализняк А. А. К изучению языка берестяных грамот // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1984-1989 годов. М., 1993.

/4/ См. Зализняк А. А. Древненовгородское койне // БСИ 1986. М., 1988.

/5/ См. также: Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвилья. М., 1970; Isdem. Восточные славяне в VI-XII вв. М., 1972.

/6/ Несколько времени заимствования слова *зъгва в слав. диалекты.

Сокращения

Николаев 1988 - Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. 3 л.

Николаев 1989 - Следы особенностей восточнославянских племенных диалектов в современных великорусских говорах. I. Кривичи (окончание) // Балто-славянские исследования. 1987. М., 1989. 3 л.

Николаев 1990 - К истории племенного диалекта кривичей // Советское славяноведение. К 4. М., 1990. 1 л.

Дунайская предыстория славян и начальная Русь

Сложившаяся в науке советского периода традиция, разделявшая историю Руси/России и историю славянства ("зарубежных славян"), противоречит не только современной реальности, но и исходным основам русской историографии и русского самосознания. При том, что в советский период, особенно с 1940-х годов, в историографии утвердилось (точнее, было "утверждено") представление об автохтонном, именно славянском (в крайнем случае - иранском и т. п.) происхождении племени (или имени) Русь (Рось, Рос и т. д.) в Среднем Приднепровье, как раз эта "славянская" концепция способствовала отделению истории Руси от исторических судеб славянства, в том числе от начала его истории в Центральной Европе и на Балканах. Между тем уже первые русские летописцы, составители Начальной летописи - Повести Временных лет (ПВЛ) ставили задачу поисков и понимания места Руси в славянском мире значительно шире, и в принципе, добросовестнее, чем современные адепты автохтонной Руси.

Мирота исторического взгляда, присущая Начальной русской летописи, была продиктована и средневековой историографической традицией и собственными источниками. Историографическая традиция заключалась в том, что составители практически всякого хронографа (в том числе византийской хроники Георгия Амартола, одного из источников ПВЛ) начинали историю народа (страны) с космографического введения. Определения места своего народа среди народов мира. Собственные источники ставили перед летописью сложную задачу: с одной стороны, летописцам было известно предание о неславянском "варяжском" происхождении руси; с другой стороны, в период составления летописи - во второй половине XI - начале XII вв. - русь была уже безусловно славянской. Отсюда - разыскания, предпринятые во вступительной части ПВЛ, содержащей космографическое введение, предания о начале руси, начале славянского языка и славянской письменности.

Заглавный вопрос ПВЛ - "Откуда есть помыла Русская земля" - не находил ответа в непосредственном источнике ПВЛ - греческом хронографе: у Амартола не было упоминаний руси,

равно как и славян, в хронографическом введении. Поэтому к описанию "Афетовой части", заимствованному из Хронографа, летописец добавляет, сохранив общую географическую последовательность (описание ведется с юга на север, по направлению к полуночным странам), описание рек Восточной Европы, от Дуная и Днестра до Днепра, Десны, Волхова и Волги, а также народов, обитающих в этом регионе. "В Афетове же части седять русь, чудь и вси языци: меря, муромъ, весь" и т. д. - следует список неславянских народов финно-угорской и балтийской групп. Далее отмечается, что ляхи, прусы и чудь "приседят к морю Варяжскому" и там же, до земли Агнинской и Волошской сидят варяги. Здесь и размещает русь во второй раз летописец. "Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агнине, галичане, волхъва, римляне, немци, корлязи, веньдиши, фрягове и прочи".

Парадокс здесь не в том, что русь упомянута дважды в одной "Афетовой части": здесь летописец следует общей хронографической традиции, восходящей к библейской "Таблице народов". Такие имена потомков сыновей Ноя также упоминаются по два раза: один раз в связи с генеalogическим происхождением, второй - в связи с "реальным" размещением среди прочих народов. Показательно, что оба раза русь размещается среди неславянских народов. Это естественно: но-первых славяне упомянуты (вставлены летописцем в текст хронографа) значительно позже, рядом с Илюриком (Иллирией) на Дунае; во-вторых, начальная русь имеет неславянское происхождение.

Кроме того, описание Афетовой части является в ПВЛ преамбулой к рассказу о происхождении словесного языка - центральному сюжету космографического введения. Недаром ради этого сюжета летописец цитирует библейское предание о вавилонском столпотворении и расселении 72 языков, среди которых и были "нарци, ехе суть словене". Отождествление нарцев со славянами - особая проблема раннесредневековой историографии: для нас важно, что летописец последовательно отождествляет славян с жителями дунайских провинций Римской империи - Иллирии, Норика.

"Реальная" история славян начинается по той же летописи на Дунае: "по мнозих же времянях сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска". Отсюда начинается процесс расселения славян по племенам - морава, чехи,

хорваты белые, сербы, хорутане. Здесь же, на Дунае, происходит первое историческое событие: волхи чинят насилие словенам дунайским, и словене продолжают расселяться от Дуная: на Вислу - ляхи (в том числе "ляшские" поляне), на Днепр - поляне, древляне и другие восточнославянские племена, и так далее, вплоть до Западной Двины, Ильменя, Десны. "И тако разидес словенъский язык, тем же и грамота прозвася словенъская".

Первое историческое событие, повлиявшее, судя по летописному рассказу, на процесс расселения славян, помешено в недатированной космографической части летописи. Отсюда попытки по-разному интерпретировать это событие и имя волохи, волхи. Если относить насилие волохов к древнейшему периоду расселения славян, то под ними можно усматривать римлян: неслучайно волохами (влаками) в средневековой Центральной и Восточной Европе называли романоязычное население (см. работы В. Д. Королюка и др.). Однако в летописи под волохами разумеется другой народ - ранее в том же космографическом введении говорится, что варяги сидят по морю к западу "до земли Агнянски и Волошьски". Следует вернуться к справедливому утверждению А. А. Шахматова, что под волохами начальной летописи нужно понимать франков Карла Великого. (недаром слово "король", восходящее к имени Карла, вошло в праславянский лексический фонд). В связи с этим понятной становится и структура приведенного в летописи списка западноевропейских народов, включавших "волхвъ" и русь. Список состоит из двух частей; каждая из них начинается обобщенным родовым этнонимом: варяги - это свеи, урмане, готе, русь; волхва - это римляне (жители римской области), немы и т. д. (агняне и галичане оказываются "пограничными" этносами). В целом, эта структура воспроизводит ту же структуру "Таблицы народов". Вне зависимости от источников этого перечня для летописца конца XI - начала XII вв. список "волхвъ" был вполне актуален, так как западноевропейские народы входили в Священную Римскую империю - преемницу Римской империи и, отчасти, Империи Каролингов.

Уже здесь очевидно вполне определенное единство летописной концепции происхождения славян и руси - единство той картины мира, в которой славяне и русь занимали определенное место, в частности, в отношении к волохам.

Исторический метод летописи, которая вводит историческое событие, опираясь на этнографическую традицию, остается актуальным не только для космографического введения, но и для собственно исторической части. "Загадкой" в композиции ПВЛ считается фрагмент о "преложении книг на словенский язык", помещенный в датированной части летописи не под теми годами, когда осуществлялась моравская миссия Кирилла и Мефодия (863), а под 898 г. Условность ранних летописных датировок - особая проблема: однако из контекста летописи ясно, что "сказание" о преложении книг летописцу необходимо было привязать к походу угров (венгров) мимо Киева на Дунай. На Дунае, по летописи, угры прогнали волохов и сами покорили славян. Суть, однако, не только в возвращении к дунайской предыстории славянства: важнее для летописца, что в Киеве уже осела русь, пришедшая в 882 г. из Новгорода с Олегом. Олег перед захватом Киева остановился под Угорским - тем урочищем, которое связано в летописи с позднейшим походом угров. "Угорская тема" связует в ПВЛ днепровскую историю руси и дунайскую предысторию славян.

Очередным этнонимом, позволяющим летописцу уже непосредственно включить русь в число славянских народов, было имя полян. В "сказании" о преложении книг вновь воспроизводится список западнославянских племен, но в нем поляне ляшские "сомневаются" с полянами днепровскими: "Бе един язык словенеск: словени, иже селяху по Дунаеви, их же прияша уги, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая Русь". "А словенъский язык и руский одно есть, от варяг бо прозвавшаяся русью, а первое беша словене; аще и поляне звакуся, но словенъская речь бе". - резюмирует летописец.

Это летописное построение - не просто плод виртуозного труда средневековых книжников: их труд был связан как с практическими интересами Древнерусского государства, так и с духовными запросами древнерусского общества в целом. Политика Русского государства, особенно в отношениях с Византией (и Болгарией), непосредственно затрагивала Дунайский регион: крайним выражением такой политической тенденции можно считать "дипломатию" Святослава, видевшего "середу своей земли" в Переяславце на Дунае. Более глубокой была потребность в понимании исторического места Руси в славянском мире: в ПВЛ сформулированы основы исторического самосознания Руси, осно-

вы, сохранившиеся до сего дня (несмотря на постоянный соблазн "исправить" или "переписать" Начальную летопись).

В. В. Седов

Восточнославянская общность по археологическим данным

Первым ученым попытавшимся воссоздать картину происхождения и развития восточнославянской народности и ее языка был А. А. Шахматов. Согласно его представлениям общерусское единство предполагает ограниченный ареал, в котором и сформировалась этнографическая и языковая общность восточного славянства. А. А. Шахматов полагал, что примерно в конце V-VI вв. н. э. юго-восточная ветвь праславянского языка в междуречье Прута и Днепра дифференцировалась на восточную (прапарусскую) и южную. Спасаясь от авар анты - предков восточных славян поселились на Киевщине и Волыни. Эта область и стала "колыбелью русского племени, русской прародиной" (т. е. всех восточных славян). Здесь какое-то время они жили, составляя одно "этнографическое целое", отсюда они начали освоение других восточноевропейских земель. Расселение восточных славян на обширной территории привело к дроблению их на три диалектные ветви - северную, восточную и южную. После татаро-монгольского нашествия и создания Литовского государства дифференциация усилилась, в результате на основе древнерусских диалектных областей образуются русский, украинский и белорусский языки.

В первые десятилетия нашего столетия исследования А. А. Шахматова пользовались широким признанием. Идея прапарусского образования внутри праславянского мира нашла поддержку в трудах Т. Лер-Славинского, Н. С. Трубецкого, Ф. П. Филиппа и других лингвистов, но в деталях их построения различались от гипотезы А. А. Шахматова.

По мере накопления источникового фонда к изучению проблемы древнерусской народности подключились и археологи. Так, Б. А. Рыбаков утверждал, что в VI-VII вв. в Среднем Поднепровье существовал племенной союз под главенством славян-русов. Население этого союза послужило ядром в образовании восточ-

нославянской народности, в которую вошли славянские племена Восточной Европы и часть ославяненных финнов. По мнению П. Н. Третьякова восточнославянская этноязыковая общность сложилась в результате метисации части праславянского населения с восточными балтами. Ф. П. Филин высказывал мысль о том, что правосточными славянами нужно считать племена зарубинецкой культуры.

Археологией ныне накоплены значительные материалы, позволяющие разобраться в деталях освоения славянами восточноевропейского ареала. Археология свидетельствует, что всякие попытки поисков "русской прародины" или диалектной области внутри праславянского этноязыкового мира, обречены на неудачу. Отчетливо выясняется, что широкое расселение славян на территории Восточной Европы происходило не из одного региона, а из нескольких различных диалектных областей праславянского ареала.

В южнорусских землях славянское население в начале средневековья представлено двумя различными праславянскими диалектно-племенными группировками - пражско-корчакской и пеньковской. Первая из них занимала широкую полосу от верхней Эльбы до Киевшины. Пеньковская группировка - анты письменных источников VI-VII вв. - сформировалась в условиях славяно-иранского симбиоза, имевшего место в Северном Причерноморье в позднеримский период. Разгром аварами антского объединения в начале VII в., по всей вероятности, привел к некоторому смешению славян названных группировок - на территорию правобережной Украины в VIII-IX вв. получает распространение единая археологическая культура Луки-Райковецкой. В то же время часть населения пражско-корчакской культуры расселяется севернее Припяти в будущих южнобелорусских землях.

По-видимому, уже в VII столетии какая-то группа славян - носителей пеньковской культуры, оторвавшись от основной массы, продвигается на средний Дон, где начинает независимое развитие, осваивая широкий регион вплоть до верхней Оки. ТERRитория этой славянской группировки на какое-то время сокращается, а затем в условиях укрепления Рязанского княжества снова расширяется до пределов южно-великорусских говоров, как они обрисовываются на современных диалектологических картах. Археологические материалы позволяют полагать, что донская праславянская группировка стала основой формиро-

вания названных говоров.

Северные земли Русской равнины осваивались славянами иных диалектно-племенных группировок. Расселение здесь шло в основном не с юга, а, как показывают археологические материалы и данные топонимики, с запада, со средней Вислы. В освоении севернорусских земель выделяется несколько крупных волн - расселение племен, создавших культуру псковских длинных курганов; расселение славян, ставших позднее носителями браслетообразных височных колец; миграция словен ильменских, представленных культурой сопок, что нашло отражение в диалектном членении севернорусов.

Таким образом, в основе восточного славянства оказывается несколько разнокультурных группировок праславян. Интеграционные процессы, объединившие все славянское население Восточной Европы в единое целое начались с образованием Древнерусского государства. Распространение княжеской администрации и суда, сбор дани, организация военных походов, участниками которых были выходцы из разных земель Руси, строительство крепостей и т. п. активно способствовали консолидации славянского населения внутри единого государства. Немалую объединительную роль в интеграции восточного славянства сыграли и бурное развитие экономики, международная и внутренняя торговля.

Русская дружина, как свидетельствуют курганные материалы, стала первым национальным сословием, сформировавшимся на разной племенной основе. Таким же неоднородным по племенной структуре стало и городское население, а еще раньше жители протогородов. Целый ряд русских городов строился по повелению киевских князей, в них стекалось население из самых разных земель Руси. Городское население вместе с военно-дружинным сословием стали основной движущей силой в создании единой материальной культуры на всей территории Руси, в формировании восточнославянской общности и языка. Города оказывали существенное экономическое и культурное воздействие на сельскую округу. Постепенно единая древнерусская культура в той или иной степени проникала в толщу сельских масс.

Города были не только носителями и распространителями древнерусской материальной культуры, но и оказывали существенное влияние на развитие единства духовной жизни восточнославянства. В становлении восточнославянской общности

большая роль принадлежит христианской религии и письменности. Христианская идеология и искусство вместе с распространением письменной культуры стали мощным импульсом в формировании культурной и языковой общности славянского населения в составе Древнерусского государства.

Начало образования восточнославянского единства по археологическим данным датируется X в. Период XI - начала XIII вв. - эпоха восточнославянской общности, когда внутри образовавшегося историко-культурного ареала протекали однотипные языковые процессы - изменения фонетической системы, некоторые грамматические инновации, сдвиги в области лексики. Этноним Русь стал самоназванием всего восточного славянства.

Интеграционные процессы не могли стереть диалектных различий, существовавших внутри восточнославянской общности. Они были заложены в условиях сложного освоения славянами Русской равнины. Носителями диалектных особенностей оставалось в основном сельское население. Татаро-монгольское нашествие разрушило городскую жизнь Древней Руси, что вместе с вхождением части древнерусских земель в состав Литовского государства прервало интеграционный процесс. Началась дифференциация восточнославянской общности. На севере Руси получают развитие северо-великорусские говоры, на основе донской группировки славян оформляются южно-великорусские говоры. В регионе территориального смешения славянского населения с днепровскими балтами в условиях Литовской государственности складываются говоры белорусского языка. На юге древнерусские говоры трансформируются в украинские, при этом в основе полесских оказываются говоры пражско-корчакской группировки, а собственно украинские восходят к антскому диалекту.

ДУХОВНАЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. Беляев

Проблема христианского и "языческого" в погребальном обряде средневековой Москвы

1. Этнографами и археологами было не раз показано, что погребальный обряд (в том числе его материальные элементы) средневековой Руси содержат много необъяснимых непосредственно из первично-учительной традиции деталей. Последние находят объяснение лишь при трактовке их как рудиментов дохристианского обряда (свойственных отнюдь не только славянам, и не обязательно языческим). Это такие известные детали как связывание тела, обувь, ритуальные сани, береста, специфический инвентарь (Д. Н. Анучин).

2. Обратившись специально к позднему средневековью, круг таких рудиментов можно бы значительно расширить. Например, в раннемосковских некрополях широко применялись в качестве намогильных камней валуны, - роль которых в дохристианских (особенно северных) погребальных сооружениях хорошо известна. Тогда же (в XIV-XV вв.) как бы восстанавливается обычай снабжать покойного посудой и деньгами. По археологическим и письменным источникам прослеживается обычай осыпания тела или могилы золой (шеплом), что может быть трактовано как пережиток обряда кремации (так его, кстати, понимали в XVIII-XIX вв. старообрядцы, упрекая "никониан").

3. Однако тенденция подобной трактовки скрывает серьезную опасность. Исследователю обычно неизвестны мотивы продолжительного существования, возвращения (атавизма) или возникновения каждого из элементов и их системы, а равно и восприятие его в древности.

В результате достаточно часты случаи объяснения всех неясных случаев глубокой, плохо просматриваемой древностью обряда, или(и) случаи "ложного узнавания", когда внешнее подобие становится основой вывода о сходстве, генетической

связанности и т. п.

Так, присутствие в погребениях Москвы XIV-XVI вв. и позднее ритуальных сосудов находит вполне христианское объяснение в обряде последнего помазания елеем. Пепел и зола, которымисыпают покойного, отнюдь не символизируют, в глазах верующего, стихию огня, но являются знаком возвращения бренной оболочки человека в прах, из которого она была сотворена. Использование валунов в сочетании с деревянным крестом и деревяными ступенями, апеллировало отнюдь не к дохристианскому кургану, но к системе образов из земной жизни Христа, прежде всего к Голгофе.

Таким образом,rudimentарное "язычество" имеет здесь в лучшем случае внешнее, формальное основание, которое совершенно естественно и обычно для многих материальных атрибутов христианства.

4. К сожалению, подобная проверка не всегда возможна - средневековые источники не склонны снабжать нас материалами, освещавшими нюансы современных им воззрений на археологически отмечаемые детали погребального обряда.

В ряде случаев способно помочь иконографическое или просто типологическое исследование, демонстрирующее хотя бы скрытые корни традиции. Именно таким случаем представляются орнаменты и формы раннемосковских белокаменных надгробий.

5. Исследователи до сих пор высказывались исключительно в пользу отражения в этих орнаментах дохристианской, "языческой" символики (часто противопоставляемой как национальная, народная - привнесенной, элитарной). При этом они опирались на действительно существующее сходство резных орнаментов и композиций надгробий с приемами украшения деревянной утвари в России XVII-XIX вв. (Т. В. Николаева, В. В. Ерманская и др.).

6. Необходимо указать прежде всего на две хронологические неувязки. Раннемосковские плиты с орнаментами, подобными деревянной рези, вышли из употребления не позднее конца XVI в., известные же нам образцы деревянных изделий более позднего происхождения, и археологическое дерево из Новгорода, Москвы, других городов - не позволяет серьезно удревнить эту манеру.

Во-вторых, между орнаментикой надгробий XIV-XVI вв. и искусством домонгольского периода не прослеживается сколь-

ко-нибудь отчетливых связей и соответствий (чего следовало бы ожидать при наличии более древней общей подосновы).

Заметим, что подобная резьба в каменной пластике раннесредневекового Востока (Средиземноморья, Причерноморья, Кавказа) известна очень широко и восходит минимум к рубежу нашей эры.

7. Кроме хронологического, надо отметить иконологическое соответствие. В науке до сих пор воспринимается как должное последовательность признаков при заимствовании "снизу вверх". Схема движения от "народного" (синонимично: деревянного, дохристианского) к "элитарному" (каменному, церковному) остается одним из аркетипов (достаточно указать теорию заимствования форм шатрового зодчества и других каменных конструкций из деревянной архитектуры). Однако материалы истории изобразительного искусства, архитектуры, книжности - все более доказывают превалирование в средневековье обратного процесса: традиционного подражания популярных, массовых (= фольклорных, "деревянных") изделий - престижным.

Учитывая это, к самой возможности переноса мотивов деревянной резьбы на дорогие и редкие каменные надгробия нужно отнестись с осторожностью.

8. Материал позволяет предложить вполне конкретное построение иконографической последовательности, результировавшей в схеме орнамента надгробных плит Москвы XIV-XVI вв. При этом следует опереться на четыре основных, легко выделяемых элемента композиции:

- "ребро" (продольная осевая полоса), которое определяется какrudимент двускатной крышки каменного саркофага в форме храма (Русь XI-XIII вв., романская Европа V-XII вв., античное и раннехристианское Средиземноморье, Византия и ее провинции);

- "розетки" (три круга, или "клейма", расположенные по продольной оси). - также восходят к средневековым представлениям об устройстве и орнаментации античных и раннехристианских саркофагов, причем часто связываются, отождествляются с орнаментом конкретного предмета - гроба Иисуса Христа (три венка, три круглых ручки, три углубления на крышке или скате Гроба Господня в картинах, иконах и миниатюрах художников раннего Ренессанса XIII-XV вв., оформление реликвариев XII-XIII вв., особенно - рельефы на тему "Положение во Гроб" и "Хе-

ны-мироносицы" в пластике Западной Европы, Новгорода, Москвы);

- "посох" (= трехконечный крест), непосредственно предшествующий и формирующий антропоморфную композицию на плитах XV в., к началу XVI ст. дополняемую вполне отчетливо трактуемыми элементами, усиливающими такое восприятие ("свеча", изображаемая в "руках"; элементы одежды и др.);

- "аркада" на надгробиях второй половины XVI в., легко выявляющая связь надгробной орнаментики с элементами архитектуры храма вообще, погребального храма в особенности и более того - воображаемой архитектуры храма Гроба Господня в Иерусалиме и связанных с ним сооружений (мотив, известный по каменной пластике и миниатюре, вошел в употребление в Москве после знакомства ее мастеров с канеллированными орнаментами кватроченто на рубеже XV-XVI вв.).

9. Таким образом, при внешнем отсутствие "церковной" атрибутики, формальные элементы композиции надгробий ранней Москвы генетически принадлежат к вполне христианской семантической последовательности, восходят к краеугольным для этой традиции символам и их материальным воплощением.

В. А. Буров

Образ мировой горы у новгородских кривичей и словен

Во второй половине I тыс. н. э. на Северо-Западе сосуществовало два вида культовых памятников, связанных с мировоззрением носителей культуры длинных курганов и сопок: культовые камни-чашечники и сопки.

Связь культовых камней с культурой длинных курганов кривичей сейчас получает все большую поддержку исследователей (К. И. Плоткин, А. А. Александров, Г. С. Лебедев). По материалам автора, культовые камни на р. Шлине на Валдае тяготеют к "гнездам" памятников кривичей и являются их составной частью.

Назначение камней-чашечников до сих пор остается неясным. Как полагают В. Матулис, С. Л. Кузьмин, А. А. Панченко чашечки-заглубления служили для "пищевых жертвоприношений", сбора дождевой воды в лечебных целях. Двое последних иссле-

дователей высказывают и иную версию: это могли быть и знаки собственности. О "каких-то ритуальных целях" лунок на камнях пишут В. Я. Конецкий и Е. Н. Носов. Материалы этнографии XIX-XX вв. сообщают о приношениях камням лепешек, яиц, шерсти, денег. В Финляндии приношения рассматриваются как жертвоприношения умершим, подземным духам, духам-покровителям (Сиккала А.-Л.).

Связь камней с финским пластом не вызывает сомнений. Расселившиеся в конце I тыс. н. э. на данных территориях славяне впитали многие элементы культуры аборигенов. Для выяснения назначения камней-чашечников необходимо привлечь материалы финской мифологии, в частности мансиjsкий миф о путях проникновения души в страну мертвых.

Согласно этому мифу путь в страну мертвых лежит через скалу с маленькой дыркой-отверстием, где находится вода, чemu соответствует камень с лункой, заполненной водой. Лунка - вход в страну мертвых, куда уходят души людей после смерти. С образом страны мертвых соотносится образ птицы и рыбы (преображеные души умерших). Изображения на культовых камнях лапок штиц, самих рыб, в том числе и щук, хорошо известны.

Представление о горе как месте обитания душ умерших, общинных божеств имеет широкие исторические параллели, прослеживающиеся с эпохи неолита. Это священная родовая гора, куда "уходили" умершие. Это - потусторонний мир, царство мертвых. В Восточной Сибири существовало представление в эпоху неолита-бронзы о "потустороннем море мертвых", куда души мертвых попадали по реке "мертвых". "Море мертвых" размещалось под землей со входом через пещеру. С этим морем снязаны образы душ предков в виде рыб (Тиваненко А. В.). Пещера каменная - вода - рыбы - знакомая триада. Не случайно поэтому чашечники-камни размещаются у воды рядом с озерком, ручьями, ключами и т. д.

Культ мертвых переплетался с культом жизни. Отсюда зафиксированная этнографами связь камней с культом плодородия. Гора - плодоносящая утроба - данный образ сохранился у многих современных народов Азии, Африки, Америки, Европы. Гора-прародительница - глубинная память человечества. В представлении древних горы были "производящими и воспроизведющими центрами древних коллективов". Души постоянно пребыва-

вали в священном родовом центре, выходя оттуда в виде новорожденных, оставаясь внутри конкретной общины. Гора являлась источником происхождения рода, "центром, концентрирующим все биологические и экономические потенции, вместилищем душ предков" (И. Л. Кызласов). Чашечки-заглубления на культовых камнях Северо-Запада - это и есть вход в пещеру матери-горы, детородный орган.

По славянской мифологии, бог Род, "селя на воздухе, несет на землю груды, и в том рождаются дети". Под грудами надо понимать какие-то скопления камней. Следовательно, камни-чашечники являются не исключительно финской традицией, а переплетением двух традиций, восходящих к эпохе неолита-бронзы.

О сопках как сакрально-погребальных насыпях пишут В. П. Петренко, В. Я. Конецкий, Д. А. Мачинский. Однако в чем проявлялась сакральность, они не раскрывают. В. Я. Конецкий трактует сопки как модель мира, языческий храм.

Между тем имеется письменный источник эпохи средневековья, который разъясняет всю систему обрядов и действий, связанный с сооружением сопки. Он имеет не славянское, а азиатское происхождение.

Этот источник - тибетский трактат "Сумати-мани-прандхи". Он описывает порядок создания так называемого обокультового сооружения, священной горы с мировым древом (А. В. Тиваненко).

Элементы обобо находят близкую аналогию в курганах-керексурах Южной Сибири и Центральной Азии позднего бронзового и раннего железного веков. Поразительно, что некоторые сопки имеют в основании все элементы такого кургана-керексура, включая каменную выкладку в центре и расходящиеся от нее радиальные выкладки, примыкающие концами к кольцевой наружной каменной кладке. Исследователями прослежены в сопках и остатки столбов, забутовки в центрах, которыми обкладывались столбы (В. Я. Конецкий, О. И. Богуславский, В. Я. Петренко). Незнакомый со славянским языком Ибн-Фадлан также пишет о столбах на курганах руссов с какими-то письменами, впрочем, трактует их как надписи с именами умерших.

Становится понятно, что такое сопка. Все "погребения" в ее материковом основании (лошади, человека), находки ветхей, - все это жертвоприношение духам земли. Зольные прослойки в

основании связаны также с жертвоприношениями и умилостивительными подарками богам. Если азиаты приносили в жертву основные продукты питания (скотоводства), то славяне должны были жертвовать не только продуктами животноводства, но и земледелия (зерно), охоты (кости животных и птиц). При раскопках сопок необходимо брать пробу на зерно и пыльцу.

Отмеченные развали камней в основании - это очаги, на которых готовилась жертвенная пища. Здесь совершились пиршества. В одной из сопок на очаге была оставлена сковорода. С жертвоприношением в основании сопок следует связывать и развали горшков, в которых явно была пища.

Каменное обрамление сопок - это обрамление горы, ее основание. Первая насыпь, вершина которой часто имела каменное мошение, это модель мировой горы. С ней связаны и жертвоприношения животных и птиц.

Таким образом, ядро сопки - культовое сооружение по типу азиатского обо, в основу которого положен образ мировой горы с мировым древом. Это - святилище.

Сопки не только святилища, но и погребальные сооружения. Курганская насыпь перекрывала эта святилище. В ней и совершались закоронения верхов словенского общества. В. С. Пономарев, В. Я. Конецкий справедливо трактуют сопки как погребальные памятники знати.

И сопки, и культовые камни-чашечники образуют один языческий пласт, несущий идею мировой горы в разных модификациях. У кривичей эта идея имеет как финскую, так и славянскую основу, у словен новгородских славянская основа соединилась с азиатской - тюркской. Перед нами две культовых традиции на Северо-Западе.

С принятием христианства образ мировой горы с мировым древом исчезает, а претерпевает своеобразную трансформацию.

Г. К. Вагнер, Н. Н. Велецкая

Становление личности в обществе Киевской Руси

1. В своем сообщении мы исходим из понимания личности как духовной полноты сущности или "идеи человека" в единстве

индивидуального и универсального ее проявления. При этом аксиоматически принимается, что категория личности складывается в процессе преодоления мифологического мышления и оформляется в обществах с монотеистическими религиями, прежде всего такими, которые основаны на личностном представлении Абсолюта. Поскольку последнее нашло наиболее полное выражение в христианстве, то это имеет прямое касательство к Киевской Руси, в отношении которой такая проблема еще не ставилась.

2. Формирование категории (и "субстанции") личности заняло всю тысячелетнюю историю античной философии, и только у Плотина (III в.) достигло понятия "самости" или "Я", однако при прежнем величественном понимании Абсолюта (космоса). Слова "личность" не было даже в патристике. Впервые оно появляется у Августина (IV - нач. V вв.), хотя после Никейского собора (325 г.) христианская тринитарная доктрина оставалась еще не безусловной и "отцы" христианской церкви - Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский - страстно отстаивали символ триединства в ожесточенных спорах.

3. Для рассмотрения вопроса о становлении личности необходимо знать, что представляет собой само понятие "становление". По А.Ф. Лосеву "становление" состоит из трех мыслительных ступеней: а) отграничение познаваемого от всего иного (ступень познания), б) стремление вобрать в себя это иное (волевая ступень) и в) переживание себя в этом ином (ступень чувства). Личность есть осуществленность и воплощенность всех трех моментов. "На познании строится наука. На воле строится мораль. На чувстве строится искусство". Иначе говоря, только со становлением личности формируются три этих потенций, определяющие постоянную культуру.

4. Для вопроса о становлении личности в среде восточных славян важно знать не только наличие здесь соответствующих предпосылок, но и "духовной ситуации" в самой Византии IX-X вв. Крайняя бедность документального материала по восточным славянам требует применения типологического метода с подключением античных материалов. Последнее никак не является модернизацией, поскольку славянское язычество проходило те же этапы, но в сокращенном и убыстренном виде и темпе (параллель: сокращенное и убыстренное развитие феодализма и капитализма в Азии).

5. Справедливость сказанного подтверждается очень скрым прохождением восточными славянами стадии политеизма. Б. А. Рыбаков выдвинул плодотворную гипотезу о существовании у восточных славян почитания бога Рода, которого один древний автор сопоставил с Савафоном и Христом, а другие - с Озирисом и Ваалом. Таким образом намечается некая монотеистическая тенденция. Более того. Из анализа древнего (XII-XIII вв.) антиязыческого сочинения ("Слово о твари ...") Б. А. Рыбаков заключает, что языческие славяне поклонялись не столько Солнцу, сколько Свету. Это ассоциируется опять же не столько с Библией, сколько с пронизанностью Светом неоплатонического мышления, сделавшей возможным реставрацию культа Солнца императором Юлианом (А. Ф. Лосев считает возможным говорить о "своебразном языческом монотеизме").

6. Суть "языческого монотеизма" состоит в тенденции к образу "единого управителя мира", в данном случае - Солнца, божеством которого у восточных славян считался Даждьбог. Однако "реформа" Юлиана сильно отставала от времени. В философии неоплатонизма усиленно разрабатывалась концепция троичности ипостасей Единого, причем каждая из ипостасей претерпевала дифференциацию, вместе с чем происходила и соответствующая их индивидуализация. Так, например, из понятия Мировой Души выделились индивидуальные души, что постепенно подводило к конкретизации понятия личности.

7. Примерно такой же процесс должен был протекать в сознании восточных славян, но, как уже сказано, в сильно сокращенном виде и в укороченные сроки. Применяя к осмыслению этого процесса типологический метод и учитывая трехстадийность самого процесса "становления", мы усматриваем первую стадию в ситуации, когда в ходе общественного развития славяне-язычники (не все, конечно) стали отделять себя от христиан (от иного) или, наоборот, влекомые к христианству стали отделять себя от язычников. Эта стадия еще не сводится к полному признанию нового (иного), а только к констатации ("познанию") иного. Рождающееся новое (личностное) сознание могло еще не воплощаться в какие-либо реальные формы, почему от VII - начала IX вв. не сохранилось никаких внешних признаков рождающегося нового "статуса" личности.

8. Вторая стадия, как известно, состоит в проявлении воли к тому, чтобы вобрать в себя новое (иное), сделать это

новое своим (или себя утвердить в новом), что предполагает моральное осознание совершающего шага, ведущее к действию (реализации), с чем уже связаны определенные следы. Мы усматриваем их не только в ранних христианских (ямных) погребениях Приднепровских славян (X в. по данным А. П. Мочи), но и в летописных сведениях о крещении игоревой дружины, о крещении княгини Ольги, о первых христианских храмах и пр. Особенno показательна для становления личностного самосознания смена языческих имен на христианские (греческие) - княгиня Ольга, князь Владимир и др., что представляет не просто обрядовую формальность, а громадный психологический сдвиг. Имя (по А. Ф. Лосеву) есть носитель "смысловой энергии": "Смысловая энергия" имени Елены и Василия, на которые сменили свои славянские имена Ольга и Владимир, явно указывала на величие таких личностей, какими были святая Елена (мать императора Константина) и Василий Великий. Значительность личностей Ольги и Владимира хорошо осознавалась современниками. Недаром им посвящены особые летописные "поквалы". Если известная летописная характеристика Ольги ("смыслена в премудрости", "оставивши тму, а свет возлюби" и пр.) и относится не к X веку, то все же она не выдумана, а основана на реалиях. Что же касается сочетания новых христианских качеств личности Ольги с ее недавними четырьмя местьюми древлянам за смерть Игоря, то это характерно именно для второй стадии становления личности, когда преобладали волевые, а не душевые движения. В известной мере это относится и к духовным параметрам личности времен князя Владимира, хотя летопись не скучится на характеристику его доброты и справедливости. "Красное солнышко" - это уже совсем не мифологическая категория, а глубоко личностная. В Соловьев даже считал, что Владимир более "истинно" понимал "идею христианства", нежели его византийские современники. Во всяком случае именно Владимир проявил свою личность с той полнотой, которая стоит на грани новоевропейского понимания личности.

9. Становление личности как таковой окончательно произошло во времена Ярослава Мудрого, когда, кроме него, появляются такие личности, как митрополит Иларион, произнесший решающие слова: "родися истина, а не закон". Понятие Истины и было понятием личности человека в ее высшем христианском смысле. Когда в начале XI века Владимир Мономах писал, что

"душа моя дороже мне света, всего", то, можно сказать, что в величественное мифологическое сознание наследников Приднепровья полностью сменилось личностным, благодаря чему культура Киевской Руси за довольно короткие сроки стала во главе европейской культуры.

10. Отмеченная В. Соловьевым специфика личностного сознания князя Владимира, передавшего Ярославу, Илариону, Владимиру Мономаху, писателям, общественным деятелям, священнослужителям, миссионерам, подвижникам и множеству рядовых людей Киевской Руси, несомненно предопределила особенность самосознания Древней Руси, выразившись в сложении "русской идеи", которая до сих пор остается предметом изучения и еще далека от исчерпания.

Л. Н. Виноградова

Чтобы покойник "не ходил": комплекс мер в составе погребального обряда

Уже достаточно хорошо изучены и описаны основные концепты погребального обряда, связанные с идеей перехода умершего из одного мира в другой (превращение из "своего" в "чужого", сборы в дальнюю дорогу, проводы, прощание, наделение умершего необходимыми вещами, представления о предстоящей встрече с ранее умершими и т. п.). Менее внимания уделялось комплексу ритуальных действий, направленных на то, чтобы умерший не превратился во вредоносного духа, появляющегося на земле в виде "холячего" покойника, упыря. Эти магические приемы известны как в археологически фиксируемых формах погребального обряда, так и по материалам этнографических данных. Анализ подобных фактов позволяет значительно подробнее изучить мифологические представления о характере взаимоотношений человека с миром умерших.

По данным славянской традиции, к категориям опасных покойников, которые приходят к живым после своей смерти, относятся умершие "до срока", насильственной, преждевременной смертью, самоубийцы, неокрещенные дети, колдуны и ведьмы, а также те, кто не разорвал окончательно связь с живыми (умер-

шие роженицы приходят с того света кормить своего ребенка; муж посещает по ночам жену; приходят те, о ком сильно тоскуют и плачут оставшиеся в живых, или те, кому забыли положить в гроб необходимую вещь и т. п.).

Значительная часть ритуальных действий в составе погребального обряда призвана обеспечить надлежащее "выпроваживание" души умершего за пределы жилого пространства человека, чтобы исключить возвращение покойника в дом. С этой целью выливали всю воду, имевшуюся в доме в момент смерти; выбрасывали горшок, из которого обмывали тело, подальше от дома; выносили умершего ногами вперед; спешно закрывали за ним все двери и окна; выметали дом и бросали мусор и веник в недоступных местах; обливали свежей водой пол, кропили место, на котором стоял гроб, переворачивали в доме мебель и посуду; замакивались топором на то место, где стоял гроб, клади на это место нож (топор, кочергу, ухват, полено, камень), вбивали туда гвоздь; вслед похоронной процессии бросали квойные ветки; вслед опускаемому в могилу гробу бросали комья земли; выходили с кладбища не оглядываясь; на обратном пути нельзя было голосить и оплакивать умершего. Чтобы не провоцировать приход покойника, обязательным считалось: обрядить его в ту одежду, которую он себе подготовил на смерть; положить в гроб необходимые ему личные вещи; срезанные и накопленные за жизнь ногти и волосы; простить ему все обиды и долги, чтобы у него не осталось счетов с этим миром. Чтобы полностью разорвать связь с живыми и обеспечить бесповоротный переход в область смерти, запрещалось слишком долго и упорно тосковать и думать об умершем. По-видимому, и символическая свадьба устраивалась во время похорон незамужних и неженатых покойников с целью возмещения им недополученного при жизни, что должно было гарантировать их "неприход" в мир живых.

Подобные предписания касались обычных нормативных похорон. Особые меры предпринимались по отношению к "заложным" покойникам, т. е. к умершим "не своей" смертью. В основе представлений о "своей" (т. е. по старости) и "не своей" смерти лежат архаические верования о том, что люди, не изжившие своего полного века на земле, остаются и после смерти активной вредоносной силой, вторгаются в мир живых. Чтобы предотвратить "кождение" таких покойников, их коронили со

связанными ногами или босиком (белор.); подрезали сухожилья под коленями (карпат.); приваливали могилу тяжелой колодой или камнем (вост.-слав.); на шею накладывали косу или серп (юж.-польск.); делали гроб из осиновой древесины (белор.) или забивали в крышку гроба осиновый кол (общеслав.); клади в гроб острые металлические предметы или шипки осины (карпат.); на могилусыпали угли из своей печи (белор.) или ставили горшок с горячими углами (сев.-русск.); разводили на могиле огонь из осиновых веток (белор.). На Русском Севере гроб "нечистого" покойника выносили не через дверь, а через окно или заднюю дверь. В Польских Карпатах надежной мерой против "хождения" умершего считалось погоронить его лицом вниз.

Многообразные формы магии, предотвращающей превращение покойника в вампира, известны у южных славян. Прежде всего, считалось недопустимым оставлять умершего без присмотра кого-нибудь из домочадцев (особенно в ночное время). тело окраянили и стерегли, чтобы в него не вселился злой дух, бес, нечистая сила: следили, чтобы через умершего не перескочила кошка или курица; накрывали труп рыболовной сетью; натягивали над гробом очажную цепь; мазали гроб чесноком, окуливали его тлеющей паклей,сыпали вокруг маком. Одновременно с этим совершались и действия, предоставляющие угрозу или нанесения вреда самому умершему. Чтобы предотвратить его "хождение", опоясывали его колючими растениями или набрасывали на живот кучу колючек; втыкали в тело (в голову, шею, грудь) шипы или острые металлические предметы;сыпали песок в рот, глаза и уши; поливали тело горячей водой или вином; разбивали яйцо на месте агонии или об голову умершего; размешали в гробу легко воспламеняющиеся вещества и предметы (порох, паклю, спички). Старались удалить из дома или уничтожить его обувь и одежду, чтобы покойник не приходил за ними; строго запрещалось оплакивать его в ночное время.

Еще более решительные меры предпринимались в тех случаях, если в селе стало известно, что покойник все-таки "приходил". Чтобы избавиться от вредоносных визитов (способных вызвать несчастья, эпидемии, мор скота, стихийные бедствия), славяне, как об этом свидетельствуют исторические источники и этнографические данные, выкалывали подозреваемого умершего, калечили труп, отсекая конечности или голову; отсеченную

голову размешали в гробу между ног; забивали в тело осиновый кол или металлический предмет; переворачивали тело лицом вниз; подпаливали слегка гроб и самого покойника. Под воздействием церковных запретов подобные способы обезвреживания покойника заменялись более ослабленными магическими приемами, совершамыми на могиле: еесыпали маком, втыкали в землю осиновый кол, поливали водой, просверливали в могиле дыру и лили в нее кипяток или освященную воду; часто использовали реалии и ритуалы христианского культа (зажигали свечи, кропили святой водой, ставили иконы, окуривали ладаном, устраивали молебствия и т. п.). Подобного типа факты фиксировались и в южнославянской традиции: выкашывали умершего, проверяли его позу в гробу, при малейшем подозрении на вампирические признаки отсекали голову; сжигали весь гроб с телом и пепел развеивали по ветру либо сжигали отдельно сердце, а тело закапывали вновь; втыкали в тело острые предметы или шипы растений, вбивали осиновый кол; подрезали сухожилья ног; обливали труп кипятком или горячим вином; посыпали негашеной известью и т. п.

Одновременно с магией, направленной на обезвреживание покойника и места его захоронения, предпринимались меры по защите людей, их жилья, скота от посещений загробного пришельца: вокруг дома очерчивали круг острым предметом; на порог выкладывали топор, нож, косу; на воротах укрепляли метлу, решето, сито, череп животного; на ночь не гасили огонь; переворачивали в доме горшки, посуду; затыкали в двери зубья бороньи, жгучие растения; окуривали дом и двор; осыпали порог дома маком. Известны случаи, когда после похорон мужа вдова переходила на несколько дней в чужой дом и там скрывалась от умершего (белор.). Во многих славянских зонах наиболее эффективным способом, избавляющим от посещений покойника, считался следующий: при контактах с потусторонним гостем необходимо было удивить и озадачить его, поставить в тупик, предложить разгадать необычную загадку (ср. мотив "чуда" как надежного оберега от "ходячего" покойника и другой нечистой силы).

Об одной числовой модели в древнерусских текстах

Новгородская берестяная грамота № 384, не имеющая стратиграфической даты и палеографически датированная в издании XII в., представляет собой частное письмо с перечнем вещей, переданных автором некоему Савве: "От Стъенѣга къ матери то ти есмь дале Савѣ: е: кунь въже трькъвише лъжици: в: ножа: в: брусе: вожѣ олени. к. и". Первоначальная интерпретация грамоты была существенно уточнена А. А. Зализняком, предложившим следующий ее перевод: "От Стоенега к матери. Вот я дал Саве 5 кун, вожжи полотняные, две ложки, два ножа, точильный камень, вожжи олены (или: вожжей оленых 28)". "В конце грамоты - отмечает А. А. Зализняк - можно читать вожѣ олени. к. и. "вожжи из оленьей кожи, 28 штук" или вожѣ оленики: точки при буквах "к" и "и" есть, но они не очень четки, к тому же при других цифрах в этой грамоте стоят двоеточия. При первом чтении странным оказывается слишком большое количество вожжей (всех прочих предметов было дано лишь по одному или по два). При втором чтении мы имеем дело с незасвидетельствованным словом оленикъ (или оленьникъ) "предмет из оленьей кожи" /1/. Новые данные позволяют, как кажется, окончательно отдать предпочтение первому из указанных чтений.

В 1990 г. на Михайло-Архангельском раскопе была найдена грамота № 724 - письмо, написанное новгородским данником Саввой в Новгород, "къ братье и дружине", и излагавшее обстоятельства конфликта из-за сбора дани в Заволочье. Упоминание в грамоте Захарии и Андрея, отождествленных В. Л. Яниным с новгородским посадником, занимавшим этот пост в 1161-1167 гг., и суздальским князем Андреем Боголюбским, позволило датировать документ указанным хронологическим интервалом. Совпадение датировок и мест находки (для грамоты № 384 - вероятного происхождения: грамота была найдена при случайных обстоятельствах в земле, привезенной из района древней Прусской улицы) позволяют предположить, что Савва - автор грамоты № 724 - и Савва, упоминаемый в грамоте № 384, - одно и то же лицо. В таком случае большое количество вожжей, выданных Стоенегом Савве, уже не должно удивлять: речь в грамоте идет, по-видимому, о снаряжении в поход отря-

да Саввы, покупающего с этой целью полотняные вожжи, две ложки, два ножа и брусков - для самого себя, и 28 кожаных вожжей - для своей дружины.

Более того, именно общее количество вожжей окончательно убеждает в правомерности предложенного отождествления. Численность небольших вооруженных отрядов нередко определяется в разных древнерусских источниках числом 30 (см. например, в Синодальном списке 1 Новгородской летописи: "и стражье стрежаху (князя Всеволода) день и ночь съ оружиемъ, 30 мужъ на день" (1136 г.). Число, названное в грамоте № 384, хотя и весьма близко, но все же отлично от 30, и отличие это представляется далеко не случайным. Объяснить его помогают данные русских былин, в первую очередь - о Вольге и Василии Буслаеве, включающие эпизоды набора дружин древнерусскими богатырями. При этом численность собственно дружины (не включая нанимающего его богатыря) устойчиво определяется как "тридцать молодцев без единого". Естественно полагать, что нанимаемая дружины, нередко действовавшая самостоятельно, должна была иметь в своем составе командира, осуществлявшего непосредственное руководство отрядом, что и дает структуру 28 + 1, засвидетельствованную новгородской бестияной грамотой.

Допустимо предположить, что 28 - число рядовых дружиныхников в отряде - складывалось из четырех семерок (иначе оно едва ли может быть объяснено), выступавших, таким образом, как наиболее мелкие военные подразделения. В русских летописях, содержащих лишь очень скучные сведения о структуре древнерусского войска, прямых подтверждений этому не обнаруживается. Данное предположение позволяет, однако, объяснить одно из наиболее "темных" мест в Поучении Владимира Мономаха, так описывающего в перечне своих походов потери русских в одном из столкновений с половцами: "Только семио яша оди-ного живого ти смерд неколико". Употребленное здесь слово "семио" до сих пор не имеет сколько-нибудь убедительного толкования. Между тем в свете сказанного выше его естественно связывать с числом 7 (точнее, с прилагательным "семи" - "седьмой") и рассматривать как обозначение для командира дружинного подразделения, состоящего из 7 человек.

Подразделение такого ранга, могло выступать и в расширенном варианте, имея при себе командира, не входящего в се-

мерку, но имеющего 7 человек в своем распоряжении. Свидетельство этому находим в уже использованной выше грамоте № 724, в которой о бегстве части новгородского отряда, уцелевшей после столкновения с людьми Андрея Боголюбского, сказано: "и осьмь высягла, что о Тудорѣ", т. е. "и восьмерка во главе с Тудором вырвалась, скрылась". Из контекста ясно, что речь идет не просто о восьми случайно уцелевших людях, но о боевом подразделении из восьми человек, возглавляемых Тудором, т. е. имеющем именно структуру $7 + 1$. Более того, нам известно, по-видимому, и как назывался в Древней Руси предводитель такого подразделения: он назывался осмнинъ. Слово это, в грамотах XIV-XV вв. обозначающее чиновника, собирающего торговую пошлину - осмничье, до сих пор не получило убедительно объяснения. Оно, как уже отмечалось, никак не связано с размером пошлины, не составляющей восьмой части стоимости товара, но собирающейся в значительно меньшем количестве. С другой стороны, все существительные той же словообразовательной структуры, т. е. образованные от числительных при помощи суффикса "-ник" (десятиник, пятидесятник, сотник, темник) имеют однотипные значения, называя лиц, в подчинении которым находится определенное количество людей. Следует предполагать поэтому, что сбор торговой пошлины - функция, вторичная для древнерусских осмников, первоначально выполнявших уже указанную роль в дружинной организации. Об этом свидетельствует и прилагательное "воеводинъ", определяющее слово "осмнинъ" в грамоте 1494 г.

Приведенные данные позволяют реконструировать два варианта структуры древнерусского отряда - простой: $7 \times 4 + 1 = 29$ и расширенный: $(7+1) \times 4 + 1 = 33$. Они позволяют также поставить вопрос о структуре более крупных воинских подразделений и в первую очередь - древнерусского "ста". Традиционно воспринимаемое исключительно в ряду 10 - 100 - 1000, 100 может быть представлено и иначе - как $33 \times 3 + 1$, продолжая таким образом ряд, имеющий своим основанием "осмь", укладывающуюся в сотне 12 раз. Последнее обстоятельство заслуживает быть отмеченным, поскольку число 12 присутствует в рассматриваемой системе еще и в другом качестве - как обычное в летописях число для вооруженного сопровождения древнерусского военачальника (см. например, Повесть временных лет, 1071 г.: "онъ же (Ян Вышатич) повелъ взяти оружья отрокомъ, и бѣста 12 от-

рока съ нимъ"; в Новгородской летописи, 1194 г.: "поиди въ городъ, поемъ съ собою 12 муж вячъшихъ").

Реконструируемая таким образом числовая модель носит весьма архаичный характер. будучи образована исключительно элементами (3, 4, 7, 12, 33), сакрально отмеченными в мифопоэтической традиции. Степень ее автохтонности для Древней Руси еще предстоит выяснить, как предстоит выяснить и характер соотношения данной модели со стадиально более новой и также имевшей распространение на Руси десятичной моделью построения войска (ср. сочетание принципов кратности 7 и 10 в денежной системе Древнего Новгорода).

/1/ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977-1983 гг.). М., 1986. С. 205.

А. Ф. Журавлев

Древнеславянская аксиология по данным лексики

К интересным проблемам, возникающим при анализе связей языка и культуры, относится выявление круга объектов, рассматриваемых носителями данного языка как материальные, социальные и духовные ценности.. Можно предположить, что социум вырабатывает специальные языковые средства выделения таких объектов.

С этих позиций внимание исследователей языка и культурной истории неоднократно привлекала такая существенная и специфическая сфера словаря, как ономастика, прежде всего антропонимия. Посвятительные и благопожелательные личные имена, несомненно, отражают ценностные установки, характерные для данного социума и преломляющиеся в идиоэтнических способах языкового упорядочения мира. В частности, при обращении к славянскому антропонимику оказывается несложным вычленение фундаментального и относительно компактного списка лексических основ (корней), за которыми стоят понятия, обладавшие в глазах носителей праславянского языка высоким ценностным статусом: *bog-, *bole-, *bor(1)-, *borgi-, *čьst(1)-, *dobro-, *dom-, *dorg-, *goj-, *gъrd-

*хорн-, *хвал-, *л'уб-, *мил-, *мир-, *миси-, *ред-, *слав-, *вولد-, *ži- и др. Для сравнительной характеристики культур показательно, например, сопоставление славянской антропонимии со скифо-сарматской: последняя включает ряд личных имен, образованных от иран. *аспа- "коњь, лошадь", в то время как праславянские антропонимы коневодческой семантики не отражают (пример Т. Милевского и О. Н. Трубачева).

Другой путь моделирования идиоэтнического аксиологического круга применительно к славянскому видится в анализе лексики с негативирующей префиксацией. В праславянском лексическом фонде это прежде всего имена с префиксом *bez- с господствующей привативной семантикой. Можно полагать, что специальное лексическое выражение, концептуальное выделение с помощью особой единицы лексического состава получает отсутствие или недостаток не любого, но лишь весьма значимого объекта или качества, поэтому производные с привативной семантикой образуются в славянском обычно от имен, соотносившихся с объектами и атрибутами, игравшими в праславянской культуре и картине мира заметную роль. Этому утверждению не противоречит то обстоятельство, что приблизительно из 75 корней, соединяющихся с *bez- (данные Этимологического словаря славянских языков), около 30 манифестируют понятия "часть тела, биологический орган (человека, животного, растения)": в качестве особой ценности рассматривается соответствие естественной норме, и корпоральные аномалии, конечно, находят свое выражение в словаре. Группировка понятий, стоящих за основами, которые соединяются в праславянском с *bez-, позволяет реконструировать славянский аксиологический круг: дом (*dom-); семья, дети, род, племя (*čed-, *dět-, *rod- ...); добро, польза, счастье (*čest-, *dol-, *prok-...); норма, порядок (*red-, *prém-); плодовитость (*plod-); житейские заботы и страхи (*strax-, *reč-...); душа, разум, память (*dux-, *um-, *gluzd-, *pamet-...); этические начала (честь, стыд, вина: *cьst-, *sorm-, *styd-, *vin-...); стихии, вода, лес (*dъzdž-, *větr-, *lěs-...); дороги как конкретизация понятия освоенности, "очеловеченности" пространства (*dorg-, *pot-) и др. Наличие в этом списке слов *beziјь и *bezstrујь показывает существенную роль института дядей в устройстве славянской семьи. Важно отметить, что некоторые из описываемых образований встречаются только в ан-

ропонимиконе, что личный раз подчеркивает социальную и культурную значимость соответствующих концептов.

В. Л. Кляус

**Персонаж, его локус и действия в заговорах
южных и восточных славян**

Анализ заговорных традиций южных и восточных славян показывает, что существует определенная зависимость между типом персонажа, его локусом и действием, которая, возможно, охраняет архаичную систему их строгого соотношения, существовавшую в ранний период развития заговорной поэзии славянских народов.

Для примера возьмем два локуса - "гора" и "поле", которые противопоставлены друг другу и, в то же время, объединены в оппозиции "земля-вода".

В горах встречаются: 1. представители мира людей - заговаривающий; 2. христианские персонажи - Иисус Христос (Господь), Богородица (Мать Божья), святые (Илья пророк, Егорий храбрый и др.), поп; 3. персонажи языческой мифологии - Змей, лед., ляденька, царь, девица, три брата с луками, человек на коне, костяная баба, мертвое тело, мастера-ангелы; 4. болезни - звих; 5. животные - бык, вол., тур, волк, корты, змеи; 6. силы и явления природы - месяц.

В "чистом поле" встречаются: 1. представители мира людей - заговаривающий, больной; 2. христианские персонажи - Иисус Христос (Господь), Богородица (Матерь Божья), святые (Егорий Храбрый и др.), ангелы, поп, дьявол, дьявольская сила, бесы, злые духи; 3. персонажи языческой мифологии - "чудный человек", девица, молодец, люди, мертвые, девочка-семилетка, грек, Белая Рада, железный муж, человек, секущий тело, стар угрюм человек; 4. болезни - уса, урок, три тоски, "бела" болезнь и др.; 5. животные - волк, лютый зверь, зверь, пес, бык, медведь, заяц, конь, сивая кобыла, кобылица, бык, корова, лев, ворон, белый кречет, белая луна, орел, птица, муравьи, змеи; 6. растения - трава, дуб, лен, семена; 7. силы и явления природы - солнце, месяц, заря,

огонь, три брата, сжигающие леса, ветры, сестра града; 8. неодушевленные предметы - камень, колода, кости.

Как видим, для "горы" и "поля" в одинаковой мере характерны христианские персонажи, но только "божественного начала" (Господь, Богородица, святые); дьявол, злые духи, бесы в горах не встречаются. В "чистом поле" чрезвычайно разнообразен животный и растительный мир. А для "гор" типичен только "крупный рогатый скот" - волы, туры, быки. Из всех болезней в "горах" встречает только "звих", в то время как в "поле" их множество. В "горах" практически не встречаются силы и явления природы (есть только "месяц"), а в "поле" мы найдем "солнце", "ветры", "огонь" и др. Для "гор" типичны некоторые мифологические персонажи, к примеру "Змей", "костяной царь" ("костяная баба"), а для "поля" - "мифологические мужи": "ледяной муж", "черемный муж", "железный муж", "медный муж". Интересно, что персонажи "гор" более доброжелательны по отношению к человеку, чем персонажи "чистого поля", и, как правило, помогают ему. Представление о "горах", как месте защиты человека от недоброго "чистого поля" впрямую отразилось в русских заговорах.

Можно выделить и типичные действия персонажей в определенных локусах. В "горах" - это игра на трубе (Богородица и святые играют на горе в трубу, сманивают волков, замыкают им зубы; Архангел Михаил заходит на гору, трубит в трубу, ставит к суду всех змей и др.). Типичным действием для "поля" является "собирание трав" (Пречистая ходила по полям, собирала "вовину", прикладывала к телу), сжигание дров или дерева.

Локусы "горы" и "поля" встречаются как в единственном числе, то есть в качестве одного места обитания персонажа, так и в наборе с другими. При наличии в заговором тексте несколько локусов (под локусами мы понимаем и предметы, рядом с которыми находится и действует персонаж - дерево, камень, река, печь и т. д.) встает вопрос об их иерархии. На наш взгляд "определяющий" локус выясняется в процессе рассмотрения его отношения к персонажу заговорного сюжета (сюжетной ситуации) и совершающего им действия. Анализ локусов "горы" и "поля" в соединении с другими показал, что существуют локусы, которые типичны только для "поля" или "гор". Для "гор" - это "столбы". Возле них находятся двенадцать молодцев или двенадцать духов, которые охраняют человека-

ка. Для "поля" типичный локус - "печь". "Печь" может просто стоять в "поле" (в ней горят дрова), рядом с ней может находиться "баба" (она кипятит на печи "кунжан лялт"). или Яги Бабы с дочками. Сопоставляя с этими сюжетами (сюжетными ситуациями) другие (в поле рядом с дубом Баба Яга разжигает дрова; возле камня "сухой муж" сечет и сжигает дерево; из "тернового куста" выходит "баба-сатанина угодница" и идет к человеку разжигать его сердце) видно, что локус "печь" является "производным" от действия персонажа и второстепенным по отношению к "поля": "печь" появилась в "поле" как предмет, в котором можно что-то сжечь.

Е. Е. Левкиевская

Славянская мифология: проблемы диалектного членения

В последние десятилетия стало бесспорным признание существования наряду с лингвистическими диалектами диалектов этнокультурных (см. работы П. Г. Богатырева, Н. И. Толстого и др.). Логично было бы предположить, что следующим шагом на пути славянской диалектологии должно стать выяснение того, как соотносятся между собой диалектные "картинки" всего славянского мира или отдельных его частей на языковом и этнолингвистическом уровне. Этнолингвистическое описание отдельных славянских диалектов и создание общей диалектной картины затрудняется тем, что до сих пор нет единого мнения, какие единицы должны быть положены в основу такого описания. Традиционной единицей описания мифологической системы был мифологический персонаж. Неудобство такого подхода, минимальное при описании локальной традиции, становилось ощутимым, когда речь шла о более обширных ареалах. Действительно, если понимать под мифологическим персонажем пучок релевантных признаков, объединенных именем, то очевидно, что в разных традициях этот пучок признаков, а часто и само имя, будут частично разными. Поэтому, описывая мифологическую традицию через систему мифологических персонажей, исследователь поневоле вынужден ставить вопрос о тождественности того или иного мифологического персонажа на всем славянском ареале. При этом

стремясь соотнести такой "мифологический диалектизм" с теоретически выделенным инвариантом, исследователь вынужден обращать внимание прежде всего на те признаки, которые бы сближили исследуемый персонаж с его абстрактным инвариантом, оставляя в стороне проблемы диалектности.

В самом деле, какое право имеет исследователь отождествлять, например, balkанского вампира, карпатского "опыра" и русского "заложного" покойника и описывать их как нечто целое? Действительно, если традиционно брать за единицу изучения мифологический персонаж, то в целом набор признаков каждого из указанных демонических существ будет значительно различаться.

Эта трудность на пути создания диалектной картины славянской мифологии или отдельных ее фрагментов, по нашему мнению, может быть преодолена, если будет сделана попытка описать традицию как систему мифологических мотивов, находящихся между собой в разных отношениях. Мифологическим мотивом можно назвать элементарную мифологическую единицу, содержащую предикат и устойчиво существующую в народной традиции. Необходимо также подчеркнуть, что речь идет о изучении традиции, зафиксированной в этнолингвистических и фольклорных материалах XIX – начала XX вв. Составление диалектной картины столь позднего состояния традиции не может быть препятствием для реконструкции более ранних ее состояний, также как это не является препятствием для лингвистической диалектологии. Можно говорить о существовании общего для всех славян реестра мифологических мотивов (мы сознательно отодвигаем сейчас в сторону очень важную проблему заимствований и влияний). Но большинство из них реализуется в конкретных диалектных традициях с разной степенью актуальности. Используя фонологическую терминологию, можно сказать, что один и тот же мотив в одной диалектной зоне находится в "сильной" позиции, а в другой – в "слабой". Находясь в "сильной" позиции, он входит в число дифференциальных признаков, формирующих представление о персонаже, будучи в "слабой" позиции, он отходит на периферию круга мотивов, образующих данный персонаж, и может легко "отщепляться", примыкая к другим мифологическим "вучкам". Реализация "сильных" и "слабых" позиций всех мифологических мотивов общеславянского реестра создает диалектную картину славянской мифологии. Попробуем показать

это на примере представлений о вампире.

На славянской территории существует общий набор мотивов, объясняющих превращение человека в вампира: неизжитость своего века, нарушение правил похоронного обряда, судьба, нарушение норм поведения, личная грековность. Но актуальность, значимость, частотность каждого из таких мотивов для разных славянских ареалов различна. Основным мотивом, одинаково актуальным для всего славянского ареала, является преждевременная и неестественная смерть, означающая неизжитость своего века. Нарушение правил похоронного обряда как причина превращения покойника в вампира - мотив, присутствующий в верованиях всех славян. Но если для южных славян он является главным, наиболее частотным и актуальным, то у восточных славян, за исключением украинских Карпат, этот мотив значительно ослаблен и присутствует на периферии круга мотивов, из которых складывается представление о мифологическом персонаже. Судьба, стечье обстоятельств, не зависящих от воли человека, но предопределяющих его "вампиризм" - наиболее значимый мотив карпатских верований, находящий соответствие у южных славян, но на восточнославянской территории он редуцирован почти до нуля. Нарушение формальных норм поведения - мотив, связывающий карпатский ареал и западных славян. И, наконец, личный грех, из-за которого покойника "земля не принимает" - один из наиболее частотных мотивов русских поверий о колячем покойнике. Таким образом, можно заметить, что мотив преждевременной смерти является инвариантным и доминирующим, входящим в то ядро релевантных признаков, которое позволяет определять тождественность мифологического персонажа (в данном случае вампира) на всей славянской территории. Остальной набор признаков реализуется в верованиях с разной степенью актуальности, что дает сильную "пестроту" представлений о вампире у разных славян. Но эта "пестрота" свидетельствует не об отсутствии единства в славянской мифологии, а о диалектной реализации общего инварианта.

Письменность и христианство в процессе становления
древнерусской государственности

Роль христианизации в проникновении и распространении письменности в Древней Руси при всей очевидной важности и кажущейся простоте не выяснена полностью. До сих пор в историографии господствует точка зрения о проникновении письменности на Русь одновременно с принятием христианства. Эта версия, традиционно поддерживаемая официальной церковной историографией, связывает крещение Руси, появление первых священников и "просвещение" с победоносным корсунским походом Владимира. Согласно "Корсунской легенде" Владимир после крещения в Корсуни на византийской принцессе увозит с собой в Киев "корсунских попов", церковные сосуды, иконы и все нужное для богослужения, в том числе, вероятно, и книги. Поскольку славянских книг и священников в Корсуни - византийской колонии - не было, предполагалось, что книги и грамоты были приведены на Русь из Болгарии, где славянская письменность на близком Древней Руси языке существовала уже к тому времени более ста лет. Так версия историка-летописца, попавшая в Повесть временных лет в конце XI в., оказалась одной из самых долговечных, так как по традиции дожила до наших дней. Этому способствовало, помимо церковной историографии, не требующее доказательств положение, что христианство несомненно связано с книжностью.

Немалую роль в сохранении этой традиционной версии сыграла скучность прямых письменных свидетельств и полное отсутствие оригинальных древнерусских письменных памятников того времени.

В то же время отечественной историографией выявлены процессы формирования древнерусской государственности, показывающие, что ко времени принятия официального крещения на Руси уже существовали все основные государственные структуры. Заслугой многих ученых старшего поколения является постановка вопроса о появлении письменности на Руси в связи с внутренними потребностями складывающегося государства.

Но исторический подход к проблеме древнерусской письменности, при отсутствии прямых письменных источников того

времени и неясности косвенных свидетельств породил ряд недолговечных гипотез об "оригинальной" древнерусской письменности, исчезающих как дым при критической проверке, что немало способствовало устойчивости традиционной точки зрения. Даже ставшие известными в последние десятилетия отдельные свидетельства об использовании письменности на Руси до официального крещения принято связывать с деятельностью византийских миссионеров и отдельных христианских общин.

Из круга проблем, связанных с появлением письменности, в основном в последнее время обсуждается лишь время ее появления. Но такая сложная проблема должна включать и ряд других аспектов, обычно остающихся за пределами внимания, из которых наиболее важны: 1) язык письменности, 2) алфавит, 3) сфера применения. Любой из предложенных аспектов не может быть решен признанием логической связи между христианизацией и появлением письменности, так как из истории крещения других народов, в том числе и славянских известно, что крещение не всегда означало принятие письменности на родном языке, а в разных сферах ее применения язык и даже алфавит мог быть различным в одном и том же государстве. У нас нет никаких прямых свидетельств об условиях, на которых греческое духовенство с митрополитом-греком прибыло на Русь, нет данных и о характере и источниках христианских общин, функционировавших на Руси до официального крещения.

Отсутствие свидетельств по ранней истории древнерусской письменности закономерно заставляет обратить внимание на эпиграфические источники, позволяющие сделать первые обобщения, основанные на фактическом материале, хотя пока еще крайне ограниченном.

Известные до сего времени немногочисленные и фрагментарные надписи в основном относятся к X в. и принадлежат к различным письменным системам. Очевидно, использование рунического и куфического письма следует отнести к неславянскому населению. Славяноязычное население, скорее всего, использовало письмо "греко-кириллического типа". Количество надписей (и их фрагментов) этого типа увеличивается приблизительно до десятка. Бессспорно кириллические надписи датируются последними десятилетиями X в. и относятся ко времени княжения сыновей Святослава - Ярополка и Владимира. Но исторические сведения дают основание предположить, что кириллическая

письменность была принята в эпоху Ольги и Святослава. На предшествующем этапе письменность, вероятно, носила "вариативный" характер, допускающий использование различных алфавитов.

Наблюдения над географией находок и материалом, на котором они были сделаны, содержание надписей позволяет сделать вывод о том, что письменность впервые появилась и использовалась в "деловых" целях и обслуживала в первую очередь интересы развивающегося государства, а именно сбор дани и ее реализацию - внешнюю торговлю. Использование письменности в сфере религиозной, в христианских общинах, вероятно, имело место и, возможно, они были одним из источников ее распространения, но о ее характере мы пока судить не можем.

С принятием христианства в качестве государственной религии, с организацией церкви как государственного института эта сфера стала одним из главных источников распространения не только грамотности, но и образования. Первейшее значение для суждения о письменности, официально принятой вместе с крещением, имеют легенды древнейших монет Владимира. Они демонстрируют, что кириллическая письменность, ставшая славянской по языку, была признана в качестве государственной и, вероятно, официальной религиозной.

Вместе с тем, в условиях господства византийского духовенства, греческий язык не исчезает из религиозного обращения, особенно на первых этапах утверждения христианства. Но славянская кириллическая письменность продолжает по традиции, появившейся еще в языческое время, использоваться в государственно-административной сфере, в торговле. В эпоху Ярослава наблюдается качественно новый этап - письменность проникает в среду высококвалифицированных ремесленников: оружейников, ювелиров, музыкантов-профессионалов, мастеров - строителей храмов. Вероятно, на всех этапах использования кириллической письменности происходит активное приспособление древнеславянского языка к фонетическим условиям восточнославянского языка и его диалектов.

Предметный код погребальной обрядности
(вещи в гробу усопшего)

При исследовании славянской погребальной обрядности XIX-XX вв. интерпретация ритуальных действий может даваться, во-первых, с учетом их мотивировок, известных сегодня, во-вторых, на основе традиционно закрепленных за каким-либо предметом (орудием, пищей, веществом, растением и т. д.) символических характеристик. Последние могут быть выявлены через сопоставление функций и ритуальных (вербальных) контекстов использования предмета в различных обрядовых сферах, верованиях и т. п. Так, употребление воска в качестве оберега в родильных, свадебных и др. обрядах объясняет, с какой целью оставляли предметы из воска в гробу усопшего. Например, в Покутье, болгарской Фракии на грудь или лицо покойника возлагали крест из воска, в Польше облепляли его шею пятью шариками из воска и т. д. Задокументированные в некоторых зонах мотивировки этих действий укрепляют предположение об охранной функции воска в данном случае (в польском Поморье, например, воск кладут в гроб для того, "чтобы покойник не вставал из гроба").

Круг мотивировок, раскрывающих необходимость помешания в гроб различных предметов, позволяет условно разделить эти предметы (объекты) на несколько групп:

1. Предметы, связанные с моментом перехода усопшего из "этого" в "иной" мир, по верованиям славян, должны помочь умершему преодолеть на пути какие-либо преграды. Общеславянский обычай бросать в гроб монеты совершается помимо всего прочего для того, чтобы покойник смог "оплатить" путь, перевоз через воду, проход по мосту, вход в царство небесное, пребывание в нем. У поляков и русских монета в гробу предназначалась "на выкуп душечки", гуцулы считали, что умерший будет откупаться ею от черта и т. д.

Для преодоления высоких преград на пути к "тому свету" в гроб умершему клали его же отрезанные ногти, чтобы он влез на крутую стеклянную гору и чтобы сделал из них лестницу для восхождения на небо. Хорваты оставляли в гробу небольшие свечки, "чтобы душа не пошла на тот свет в темноте".

2. Предметы, необходимые умершему для того, чтобы продолжить на "том свете" свою обычную жизнь, включают как элементы интерьера прежнего жилища (ср. названия гроба - домовина, хоромина и др.), так и различные виды пищи, одежды, обувь, инструменты для работы, а также многие другие вещи, без которых умерший не мог обойтись при жизни. Так, кромому или старику клади в гроб его палку, костыль, курильщику - табакерку, трубку, папиросы, детям - игрушки, яблоко, яйцо для игры, женщинам - веретено, иголки, нитки. Несостоявшееся событие из разряда неизбежных на жизненном пути человека также отмечено предметным кодом погребального обряда: умершим до брака девушке или парню клади в гроб вещи, необходимые для свадьбы, беременной женщине - пеленки, детские игрушки и т. д. Некоторые предметы обихода кладут в гроб для передачи их на "тот свет" другому покойнику.

3. Множество предметов, помещаемых в гроб, служат оберегами живых от умерших, причем мотивировки ритуальных действий, как и сами предметы-символы, весьма разнообразны. К ним, прежде всего, относятся средства предотвращения умершего в вампира, ходячего покойника и т. п.: кресты из осины, мак, освященные в календарные праздники травы, хлеб, соль и т. д. Кроме того, существует поверье в "откуп" от покойника односельчан, родственников, имущества, скотины. "Откуп" заключается в одаривании покойника монетой, куском полотна, скатертью, полотенцем и т. д. Если высока смертность в селе или в доме, сербы в гроб очередного усопшего кладут куклу, домашнюю птицу, голову черной курицы "взамен следующего покойника".

По-видимому, с той же целью оберега живых от умерших в гроб клади инструменты, использованные при выделке гроба, оставшиеся щепки и стружку, сосуд для омовения покойника, гребень, которым его причесывали и другие предметы, бывшие с ним в контакте.

Как видим, многие предметы, помещаемые в гроб, многофункциональны: так, деньги (чаще монеты) не только "даются" покойному для "новой" жизни (например, чтобы купить имение на "том свете"), но и служат выкупом за оставленное им имущество, а также и оберегом живых от мертвых, что связывает их с любыми предметами-оберегами из металла.

Для полноты картины следует упомянуть магические

действия, которые не относятся к собственно погребальной обрядности, а именно - подкладывание в гроб предметов с целью избавления от болезни, изгнания домашних насекомых и т. п. Так, в гроб клади одежду больного человека, тайком подбрасывали таракана, т. е. старались "похоронить" все это вместе с усопшим.

Рассмотренный выше предметный код одного из погребальных ритуалов позволяет выделить три основные содержательные категории похоронной обрядности: переход человека из "этого" в "тот" мир; продолжение его жизни в другом мире; защита оставшихся "здесь" от возможных контактов с "тем светом", своего рода закрытие опасной границы, которая открыта в момент "перехода".

Т. А. Пушкина

Клады и монетные находки Смоленского Поднепровья
периода образования Древнерусского государства
(IX-XI вв.)

Клады и отдельные монетные находки - это своеобразный источник, традиционно используемый при изучении вопросов социально-экономического развития того или иного региона. Полнение этого вида исторических источников идет постоянно.

К настоящему времени на территории Смоленской земли известно более 20 монетных и денежно-вещевых кладов из 15 пунктов и находки отдельных монет в погребениях и на древних поселениях более чем в 25 пунктах. Состав находок в целом отражает структуру денежного обращения в Восточной Европе в IX-XI вв. - это восточные, византийские и западноевропейские монеты, крайние даты которых от 595 г. (монета Хосрова II из Гнездовского клада 1867 года) и 1059-71 гг. (саксонская монета из Харлаповских курганов). Около 50% монет, найденных в курганах, служили привесками к ожерельям. В ряде случаев отдельные монеты играли, видимо, роль "обола мертвых".

Монетные находки из некрополей и поселений происходят в большинстве случаев с берегов больших и малых притоков Днепра и некоторых рек бассейна Западной Двины и верховьев Волги.

Места находок кладов в основном связаны с Днепровским водным путем. Клады IX века происходят с окраин будущего Смоленского княжества, в основном из районов вероятных воловков. Клады X-XI вв. связаны в большинстве случаев с центральными районами.

Концентрация находок отдельных монет и кладов отмечается вблизи Смоленска в Гнездове. Отсюда происходит более 280 единичных монет и 7 кладов X - рубежа XI вв. Такое явление объясняется в первую очередь характером Гнездовского поселения, бывшего одним из ремесленно-торговых центров и местом пребывания княжеской дружины.

Одной из особенностей гнездовских кладов можно считать их хронологическую компактность. По датам сокрытия клады составляют три группы: два относятся ко второй четверти X в., четыре - к середине века, один - к рубежу X-XI вв. Второй особенностью является обилие зерненных украшений в их составе. Из полутора десятков древнерусских кладов с зернеными вещами 4 найдены в Гнездове. Для Смоленского Поднепровья Гнездово - это единственное место находок подобных вешей. Происхождение большинства украшений остается пока неясным. Многочисленные наиболее близкие аналогии зерненым украшениям гнездовских кладов происходят с территории Волыни, Польши и Готланда. Третья отличительная черта - это заметное количество предметов скандинавского происхождения, имеющих прямые аналогии в материалах могильников и кладов материковой Швеции, Готланда и Дании.

Не представляется возможным считать гнездовские клады запасами ювелирного сырья, - в них нет ювелирного лома. Это сокровища, "серебряная кузня" невостребованная владельцами в силу чрезвычайных обстоятельств.

Причины концентрации кладов в Гнездове и их хронологической компактности, вероятно, можно искать в той роли, которую Гнездово играло в истории Смоленского Поднепровья в период формирования Древнерусского государства.

И. П. Русанова

Культовые сооружения славян-язычников

Культовые сооружения разных народов Европы, несмотря на общую близость верований и культов, имеют свои особенности, отражающие своеобразие обрядов и уровень развития общества. Наблюдается длительное сохранение местных традиций и определенные заимствования у соседей.

Культовые сооружения славян, предназначавшиеся для совершения языческих обрядов, характеризуются целой системой повторяющихся признаков: 1) расположение за пределами поселений, обычно на возвышенных местах, иногда около могильников; 2) отсутствие жилых и хозяйственных построек; 3) многократное разжигание огня на одном и том же месте; 4) широкое использование камней в виде вымосток и ограждений; 5) наличие жертвенных ларов (костей животных и людей, обломков посуды, бытовых вещей, украшений, оружия); 6) нахождение поблизости длинных общественных домов, священных колодцев, целебных источников; 7) ограда кругом изображений богов, символически отделявшая их от окружающего мира (ограждения в виде деревянного частокола, ряда камней, рвов и валов).

Известные в настоящее время культовые сооружения славян довольно разнообразны, в их устройстве заметны хронологические изменения, соответствующие развитию общества и условиям его обитания. Наиболее часто встречаются жертвенные ямы и площадки, расположенные на краю поселений, на могильниках или святилищах (с V до XIII вв.). В VII-IX вв. были распространены городища, служившие убежищами во время опасности и одновременно выполнявшие культовые функции. С VIII-IX вв. известны идолы, стоявшие на специально устроенных для них капищах — огражденных круглых площадках или на особых городищах-святилищах. Городища-святилища продолжали существовать и после официального принятия христианства до XII-XIII вв.

Рядовые городища-святилища представляли собой маленькую круглую площадку-капище, окруженную валами и рвами, не имевшими оборонительного значения. Символическая защита капищ усиливалась горевшими на валах и во рвах огнями. Рядом с капищами между валами городищ стояли длинные дома, предназна-

ченные для собраний и общественных пиров. На капищах этих городиш нет никаких чаходок. Жертвенные дары в виде обломков посуды, костей животных были оставлены на валах и во рвах.

В IX-X вв. возникали большие культовые центры, состоявшие из нескольких (часто трех) городиш-святилиш и сопутствующих им селищ. Городища-святилища таких центров имели большие размеры (протяженностью до нескольких сотен метров), были расположены в труднодоступной гористой местности, на каменистых вершинах, не пригодных для обычной жизни (в Силезии, на горах Свентокшиских, на холмах в Медоборах на р. Збруч). Городища окружены валами и рвами, часто расположенными по склонам и не приспособленными для обороны. Площадки городиш не имели сплошного культурного слоя и на них стояли лишь отдельные культовые постройки.

Наиболее полно исследованы городища-святилища Богит, Звенигород и Говда, расположенные на р. Збруч около места находки Збручского идола. Святилища окружены сложенными из камней валами, на вершинах которых горели огни и складывались жертвоприношения. Площадки городиш разделены на разные по значению части. На сакральной части Богита находилось круглое капище, вымощенное камнями и окруженное восьмью симметрично расположенными углублениями. В углублениях были захоронены двое пожилых мужчин, возможно жрецов, и принесены в жертву маленькие дети. Рядом из больших каменных плит был сложен жертвенныйник. На сакральной части Звенигорода находилось четыре круглых капища, покрытых каменной вымосткой. Кругом капищ, в жертвенных ямах и на жертвенных площадках сложены многочисленные и разнообразные дары богам, в том числе дорогие изделия из золота и серебра, принесены в жертву животные, люди и отдельные их кости. Здесь же стояли длинные общественные дома, в которых хранилось богатство святилища, находился деревянный храм с каменным идолом внутри.

На другой, общественной части городиш-святилищ Богит и Звенигород находились общественные длинные дома для пиршеств и небольшие углубленные в землю и плохо обустроенные помещения, в которых могли жить хрецы. Здесь же были расположены священные колодцы, в которые бросали жертвы. В колодце Звенигорода найден скорченный костяк мужчины, голова которого была пробита острым орудием.

Все перечисленные типы культовых сооружений известны по всей славянской земле. В то же время жертвенные ямы и жертвенные площадки, круглые калиша, окруженные частоколом или ровиком, широко использовались разными народами. Городища-убежища, имевшие и культовое значение, были распространены у балтских племен. Но специальные городища-святилища, как маленькие с круглой площадкой, так и огромные, входившие в состав культовых центров, были характерны только для славян.

Каменные валы городищ-святилищ сохраняли традиции времен лужицкой культуры (середина I тыс. до н. э.). В этот период были заложены валы городищ-святилищ на Шленже, Лысой Горе, Богите и Звенигороде. Кельтская традиция проявилась в сооружении священных колодцев, исследованных на многих кельтских святилищах и заполнявшихся жертвоприношениями, в том числе и человеческими, на протяжении нескольких столетий.

Если жертвенные ямами и площадками могли пользоваться отдельные семьи или жители поселков, то для сооружения даже небольших городищ-святилищ требовалась определенная затрата труда и их появление связывается с переходом к более многолюдным и лучше организованным соседско-большесемейным общинам. Малые городища-святилища становятся религиозными центрами таких общин. Крупные языческие центры возникли уже на заре государственности, а после принятия христианства в конце X в. были уничтожены около крупных городов, но продолжали существовать и даже возникать вновь на глухих окраинах, в лесах и дебрях, куда бежали от преследований приверженцы старой веры. Здесь язычники создавали свои колонии, строили поселки кругом святилищ, занимались земледелием и ремеслами, обеспечивали себя всем необходимым. Руководили этими колониями жрецы, приходили сюда многочисленные паломники с широкой округой, в том числе и жители далеких городов. Паломничество особенно усилилось во время татаро-монгольского разгрома.

Сакральные границы языческих святилищ

Одним из весьма существенных археологических признаков любого языческого святилища является его сакральная граница, служившая символической защитой святого места от враждебных, нечистых (злых) сил. Такие границы упоминаются на страницах древних письменных документов. В "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона (XI в.) читаем: "уже не кашла ограждаем. Теперь Христовы церкви возводим". При описании святилища на острове Св. Георгия (о. Хортица на Днепре), в центре которого стоял объект поклонения язычников - большой дуб, Константин Багрянородный отметил, что вокруг священного дерева, возле которого возлагали жертвы (хлеб, мясо, птиц и то, что имел каждый), были укреплены стрелы. Круг из воткнутых стрел отделял сакральное место от гречного мира, являлся сакральной границей святилища.

Более определенное представление о сакральной границе языческого святилища дает описание Ибн-Фадланом культового места на Волге. Оно состояло "из воткнутой деревяжки, у которой имеется лицо, похожее на лицо человека, а вокруг нее маленькие изображения, а позади этих изображений (стоят) высокие деревяжки, воткнутые в землю... и вешая головы рогатого скота или овец на эти деревяжки". "Воткнутые в землю высокие деревяжки" - это частокол, ограждавший место находления деревянных идолов, выполнявший функции сакральной границы. Важно обратить внимание на то, что сакральная граница служила местом возложения жертв (голов скота), чем подчеркивается ее существенная роль в структуре языческого святилища.

Святилища язычников ограждались не только деревянными стенами, но и земляными валами, о чем свидетельствует, например, "Память и похвала князю Владимиру и его житие", в которой говорится, что при введении христианства на Руси "храмы идолъские и требиша всюда раскопа и посече". Рубили ("посече") деревянные сооружения, а раскалывали святилища в том случае, если они имели земляные сооружения. Последними могли быть главным образом земляные валы, которыми, как показывает археология, ограждались языческие святилища. Интерес к сакральным границам такого типа особый, поскольку зем-

льные валы сохраняются лучше других сакральных границ.

Святилища с культовыми валами известны во многих местах. При их исследовании изучена структура и система сакральных границ, определены их существенные признаки, благодаря которым есть возможность выделить городища-святилища среди многочисленных древнерусских городищ. Во-первых, под насыпями культовых валов городищ-святилищ (Ржавинцы, Кулишевка, Илиев и др.) на древней поверхности земли сохраняется зольно-угольный слой — остатки ритуала, связанного с культом огня, разжигавшегося перед началом сооружения вала. Священный огонь, по-видимому, должен был отпугивать нечистую силу от предназначавшегося для обитания богов места. К этому обряду язычники относились с особым почтением, о чем свидетельствуют находки в зольно-угольном слое остатков жертвоприношений: костей животных, часто со следами огня и обломков глиняной посуды.

Во-вторых, на плоских вершинах культовых валов, как показали их исследования на святилищах Звенигород, Богит, Кулишевка и др., устраивали не оборонительные стены, а специальные площадки-алтари, предназначавшиеся для жертвенных огней и воздожения жертв. Например, на каменных площадках-алтарях культовых валов городища-святилища Звенигород в свое время горели огни (поверхность этих площадок сильно обожжена) и найдены остатки жертвоприношений: кости животных, фрагмент детского черепа, железный цилиндрический замок, обломок медного котелка, часть удил, ножи, обломки глиняной посуды XI-XIII вв.

В-третьих, культовые валы, в отличие от оборонительных, часто сопровождаются не только внешними, но и внутренними рвами, на плоском дне которых также устраивались площадки-алтари для жертвоприношений. Такого типа рвы исследовались в Кулишевке, Илиеве, Рудниках и других местах.

В четвертых, культовые валы городищ-святилищ могли располагаться на крутых склонах (Звенигород, Рукотин, Горбово, Говда), что не характерно для главных оборонительных валов крепостей.

Языческие святилища ограждались и более скромными земляными сооружениями, например, рвами. Неглубокий ров (0,5 м) шириной 2 м ограждал площадку-каганце диаметром 7 м на городище-святилище у с. Бабин на правом берегу Днестра.

Городища-святилища сложной структуры обычно имело две более или менее важные сакральные границы. Святилища такого типа состояли, как правило, из двух основных частей, имевших разное назначение: а) самого святого места-кашиша, где находились основные объекты поклонения и совершались под руководством жрецов главные языческие обряды и б) общественной сакральной зоны ("требиша"), где во время праздников и молитв находились верующие, проводились общественные собрания, жертвенные пиршества и другие действия. Примером такого святилища может быть городище с двумя концентрическими валами у с. Ржавинцы на Буковине. Его внутренний культовый вал ограждал круглую площадку-кашиш диаметром 24 м., на которой в свое время стоял предмет поклонения (символ божества) - каменный четырехгранный столб высотой 2,5 м (во время ликвидации святилища он был сброшен в ров внутреннего вала). Внешний культовый вал ограждал общественную площадку шириной 6-10 м., застроенную длинными домами, предназначавшимися для собраний и жертвенных пиршеств язычников.

Своеобразными святилищами, имевшими сакральные границы, являются славянские курганы. Под их насыпями находятся специально подготовленные погребальные площадки (их поверхность обычно тщательно очищена и на ней находятся остатки ритуальных кострищ), которые обводились разного типа сакральными границами. Наиболее часто встречаются кольцевые ровики с перемычками, на плоском дне которых находятся угли, зола, кости животных и птиц, а также обломки ритуально разбитых глиняных сосудов. Реже под насыпями курганов встречаются остатки кольцеобразных (иногда прямоугольных) деревянных стен (из столбов-стояков или горизонтально положенных бревен).

Заслуживает внимание и то, что при сооружении сакральных границ предусматривались входы на сакральные площадки (перемычки в ровиках курганов, разрывы в валах городищ-святилищ). По-видимому, сакральные границы языческих святилищ были настолько важными священными объектами, что их нельзя было топтать или осквернять другими действиями. За ограду в пределы кашиш допускались только служители культа, те, кто совершал жертвоприношения и кому угрожала смертельная опасность (Гельмольд). Все это свидетельства важной роли сакральных границ в структуре языческих святилищ.

С. М. Толстая

Христианское и языческое в славянском народном
календаре (к проблеме двоеверия)

Исследователей традиционной славянской народной культуры нередко упрекают в чрезмерном увлечении язычеством, в неоправданном удревнении обрядовых и фольклорных форм, текстов, символов и т. п., известных нам главным образом по источникам XIX-XX вв. Разумеется, в тех или иных конкретных случаях этот упрек может быть справедливым, но в целом, как кажется, он проистекает из неоднозначности, заключенной в самом понятии язычества, из неразличения язычества как исторической формы славянской культуры, характерной для дохристианской эпохи, и язычества как культурной модели, которой соответствует определенная "картина мира", аксиология, стереотипы поведения, символика и т. п. Язычество как культурная модель осваивает и усваивает культурный материал не зависимо от его генетической природы, в том числе и "чужеродный", привнесенный христианством или заимствованный из иных, например, восточных традиций. Поэтому к традиционной славянской культуре может быть применено понятие двоеверия прежде всего в генетическом смысле: это, действительно, особый сплав исконных, дохристианских, языческих элементов и элементов, пришедших вместе с христианством. Отчасти оно может относиться к функциональному распределению генетически языческих и генетически христианских форм в некоторых маркированных ситуациях (например, в гаданиях, с одной стороны, и в церковных обрядах, с другой). Но в отношении типологическом и "идеологическом" эта культура не только оставалась языческой в XIX веке, но во многом остается таковой (там, где она сохранилась как целостная традиция) до наших дней. Мощный пласт усвоенных ею христианских ритуальных форм, мотивов, образов, персонажей, символов, концептов, наконец, текстов подвергся мифологическому переосмыслению и переработке в соответствии с языческими механизмами и дохристианской "картиной мира". Ярким примером такого усвоения может служить славянский народный календарь в единстве его формы (выбор, порядок, иерархия единиц времени) и содержания (мо-

тивировки и интерпретации). Благодаря практике богослужения эта христианская основа народного календаря не стирается, а остается постоянно "актуальной". Тем не менее содержательная интерпретация и ритуальная прагматика календаря безусловно носят языческий, мифологический характер. Отметим несколько черт народного календаря, подтверждающих это.

1. В основе народного календаря лежит мифологическая модель времени, характерная для языческого мировоззрения: различие времени сакрального, чистого, доброго и - нечистого, злого, опасного. Ср. славянские хрононимы с эпитетами "святой", "Божий", "светлый", "великий", "чистый", "радостный", "благой" (день, неделя и т. п.), с одной стороны, и "злой", "поганый", "нечистый", "некрещеный", "вредный" "страшный", "варовитый", "кривой", "пустой", "напрасный", "никакой" и т. д. - с другой. Дни (праздники) могут быть также "мужскими и женскими, молодыми и старыми, куцыми и кромными, безумными (бешеными) и глупыми, гнилыми и глухими, мертвыми и веселыми, крепкими и тяжкими, богатыми и бедными, крутыми и ленивыми, толстыми (жирными) и голодными, теплыми и холодными, сухими и мокрыми, огневыми и водяными, градовыми и ветряными" и т. п. В хрононимах широко используется цветовой код: дни бывают "белыми, красными, черными, зелеными, пестрыми"; растительный код: "Яблочный Спас, Вербная неделя, Цветное (Цветочное) воскресенье, Кленовая суббота, Ореховый Спас, Травяная пятница" и т. п.; звериный код: дни, праздники и периоды "волчьи, лисьи, медвежьи, конские (лошадиные), песьи, змеиные, птичьи, куриные, гусиные, мышиные" и др.; семейно-родовая модель: праздники могут быть по отношению друг к другу "батькой, матерью, племянником" и т. п. (ср. белор. Варвара - Міколаіна матка, Сава - Міколін батька; рус. Масленица - Семикова племянница и т. п.).

2. В толковании отдельных праздников и отрезков годового цикла также явственно проступает языческая мифологическая и примитивно-магическая основа. Даже когда церковные праздники, перешедшие в народный календарь, сохранили свое место в иерархии праздников, они могли почти полностью утрачивать свое христианское содержание, исконный внутренний смысл. Так, например, произошло с Благовещением (25. 3/7. 4), особенно чтимым православными славянами. У восточных и южных славян к нему приурочены безусловно дохристианские, языческие

обряды встречи весны и ритуалы очистительного характера, совершаемые с целью защиты от змей, насекомых, сорняков и т. п. Повсеместно Благовещение считается днем пробуждения земли от зимнего сна: до Благовещения не разрешают копать землю, вблизь в нее ставить столбы. После Благовещения из земли выходят на поверхность гады - змеи, лягушки и т. п. К осеннему церковному празднику Воздвижения (14/27. 9) приурочено представление о "закрытии" земли на зиму, об уходе в землю гадов, почему после этого срока обычно запрещается ходить в лес. Обрядность и фольклор Рождества в народной традиции, хотя его христианский смысл вполне осознается, у всех славянских народов включает элементы, совершенно чуждые этому смыслу, элементы, связанные с культом предков, с представлением об опасности всего периода рождественских праздников и необходимости соблюдения запретов и совершения разнообразных охранительных обрядов. В обычаях рождественского колядования отчетливо ощущается восприятие колядников как пришельцев с того света, а одаривание их подарками - как способа задабривания обитателей того света, умерших родственников, от которых зависит благополучие семьи и дома в грядущем году. Подобных примеров можно привести очень много.

3. Наконец, само понимание праздника как перерыва во временной цепи, как разрыва границы между тем и этим миром, таящего угрозу для обитателей этого света и требующего специальных защитных мер, составляет органический элемент языческой картины мира, как и персонификация праздников в образе соответствующего святого или даже вне связи с этим образом (серб., болг. "Баба Марта", полес. "Зимняя Никола, Гравовая середа" и т. д.). Далекое от христианского восприятие святых, фигурирующих в народном календаре, отражают хрононимы типа серб. "Ветрене Петка", рус. "Параскева-грязнуха", польск. "Matka Boska Kwiatowa, Zielna, Siewna, Roztworna", полес. "Иван Злостный, Ведьмин, Колдуныский" и т. п.).

Н. И. Толстой

Символика и ритуальные функции горшка у славян

В докладе рассматриваются традиционные славянские обряды, обычай и верования, в которых горшок выступает как метафора или символ человека, дома (хлева), женской утробы и др. Даётся интерпретация широко распространенного у славян ритуала битья горшков (в погребальном, свадебном, родинном, окказиональных обрядах), а также магических действий с дырявым горшком и черепками.

А. Л. Топорков

Заговор из Псалтыри XV в.

В 1953 г. в книге Е. Э. Гранстрем "Описание русских и славянских германенных рукописей" был опубликован с рядом купюр текст заговора, вписанного "небрежным полууставом XV в." в Псалтырь XV в. из собрания ГПБ. В настоящее время текст заново прочтен в инфракрасных лучах А. Г. Бобровым и восстановлен в полном объеме.

Согласно А. Г. Боброву, который любезно поделился с нами результатами своих разысканий, текст читается следующим образом: "Се язъ, зверь юнь, очи мои звери, а гроза моя царева. Блудитесь мене, крестьяне, аки овцы волка. Святый Иоан Креститель, выми ключь из дна моря, запрети приходяша и прелеташа, кто на меня порок говорит, чудьски или корельски, мужик или коик, чернець иль черница, отрок или девка. Даи ми, Господи, на супоста моего лук сребряг, стрелу железну. А стрело его и иму его правою рукою за сердце, и потечеться в руце мое, аки рыба на уде, и будет в руце мое аки успленъ. Богу нашему слава, всегда и ныне, присно во веки".

В первых словах заговора можно видеть фольклорную параллель к оборотничеству - древнерусской мифологеме о превращении человека в волка. Подобное самоотождествление со зверем (волком или львом) хорошо известно по заговорам

XVIII-XIX вв. Так, например, по сообщению 1842 г., входя в дом, следовало сказать: "Я волк, ты овца; съем я тебя, проглочу я тебя - бойся меня!" В Архангельской губернии человек, подойдя к дверям, брался за скобу и говорил: "Вставайте, волки и медведи, и все мелкие звери, лев-зверь к вам идет". Такие формулы регулярно встречаются в заговорах "на поход ко властям и на умилостивление судей". Близкую параллель к тексту XV в. дает "заговор к судьям", извлеченный Е. Б. Смилийской из следственного дела 1756 г.: "И иду на них, аки волк, а оне предо мною падите, аки овц, и аз раб божии (имя рек), аки пев зверь люты и тому делу ключ ныне и присно во веки вовек аминь".

Если начало текста имеет характер языческого заклятия, то далее субъект заговора обращается с просьбой о заступничестве к Иоанну Предтече. Мотив ключа, лежшего на дне моря, вполне традиционен для заговоров XVIII-XIX вв., однако в нашем случае он дан в редуцированном виде: остается неясным, как именно может Иоанн с помощью ключа защитить субъекта заговора. Судя по аналогиям в поздних текстах он может замкнуть либо железную или каменную стену вокруг него, либо уста клеветникам. В любом случае логичнее было бы не вынимать ключ "из дна моря", а, наоборот, после того как стена или уста замкнуты, бросить его в пучину, чтобы никто не мог отомкнуть их. Перечень возможных недоброхолателей также довольно типичен для заговоров: их можно сгруппировать по ряду признаков: половозрастному (мужик, отрок, девка), этнической принадлежности (чудь, корелы), социального положения (чернец, черница, "коик", т. е., по-видимому, калика). Упоминание чуди (так могли называть представителей разных финно-угорских племен и народов) и корел является косвенным указанием на место возникновения и функционирования заговора. В заговорах XVIII-XIX вв. в одном ряду с мужиком, каликой, чернецом, черницией, парнем, девкой стоят обычно такие персонажи, как колдун и колдунья, ведун и ведунья, еретик и еретица. Возможно, что их отсутствие в тексте XV в. значимо и обусловлено тем, что в начале заговора его субъект фактически сам отождествил себя с колдуном или ведуном.

Наиболее оригинально разработан и не имеет буквальных аналогов в поздней традиции фрагмент: "А стрелю его и иму его правою рукою за сердце, и потепетьса в руце мое, аки ры-

ба на уде, и будет в руце мое аки успенъ".

Виртуозно разработана в заговоре и система ролей: если "я" волк, то "ты" овца, если "я" стрелок, то "ты" жертва, если "я" рыболов, то "ты" рыба. Охотничья, животноводческая и рыболовецкая тематика заговора указывает на среду его возникновения. В то же время в заговоре очевидно и церковно- книжное влияние. На него указывают славословие в конце текста, молитвенная формула "Дай ми, Господи", словосочетания "се яз", "гроза царевна", церковно-славянская лексика: "очи", "аки", "успен", употребление причастий: "приходяша и прилетяша". На окколоцерковную среду бытования указывает и форма фиксации заговора.

Разные по своему происхождению начала - языческое и христианское, устное и письменное, фольклорное и книжно-переписное - в заговоре взаимно проникают друг в друга, в результате чего вырабатывается новое качество текста, который существует в поле структурного притяжения разных традиций и получает за счет этого особую глубину и многозначность.

Реалии, восходящие к ритуально-мифологической сфере (оборотничество, ключ, лук и стрелы, рука и сердце), попадают в заговоре в пространство церковно-христианских значений. С другой же стороны, персонажи христианского предания (Иоанн Креститель, Господь) и фрагменты молитв попадают в не свойственный им изначально контекст, переосмыляются и получают иные функции. Так, к молитвенной формуле "Дай ми, Господи" присоединена неподобающая для христианина просьба дать серебряный лук и железную стрелу, чтобы поразить ею недоброжелателя. Иоанн Предтеча, по смыслу заговора, должен достать некий таинственный ключ со дна моря. Таким образом, в тексте XV в., как и заговорной традиции XVII-XIX вв., Бог и Иоанн Предтеча - это не божественные покровители, которые следят издали за делами людей, а скорее помощники и дарители, напоминающие персонажей народных сказок и легенд.

Текст XV в. позволяет утверждать, что такие характерные мотивы заговорной традиции, как смоотождествление со зверем, прятание или извлечение на свет ключа, пускание стрелы в недруга, к XX в. имели уже по меньшей мере 500-летнюю историю. Не позднее XV в. сформировался и характерный для заговоров принцип смыслообразования, когда в тексте сочетаются различные по своему происхождению элементы, причем одни и те

же элементы текста соотнесены одновременно с разными рядами символических значений (например, руки - это часть тела и в то же время символ овладения, подчинения своей власти).

А. В. Чернцов

Двоеверие. Значение проблемы, перспективы изучения

Изучение народных верований восточных славян, иначе говоря - язычества и позднейших синкретических народных представлений, является важным научным направлением, обеспеченным колоссальным разнородным материалом. Огромную и постоянно возрастающую часть этого материала составляют археологические памятники и находки, обобщение которых как источников по истории духовной культуры осуществляется на сегодняшний день далеко не в полной мере. Отнюдь не исчерпаны также возможности использования письменных и иных источников. Перспективность направления определяется: 1. Возможностью развития междисциплинарных исследований; 2. Существованием значительных материалов, работа над которыми, несмотря на имеющиеся возможности, ведется недостаточно интенсивно.

Синкретическое мировоззрение человека древней Руси, в значительной мере сохранившееся у патриархального крестьянства вплоть до нового времени, представляло собой органическое единство. Поэтому использование термина "двоенерие" нередко вызывает возражения. Все же использование этого слова оправдано, т. к. оно употребляется в источниках и отражает отношение ортодоксальной церкви к вполне конкретным проявлениям духовной жизни народа. Духовенство, разумеется не включало в это слово представления о самостоятельном религиозном направлении, двоеверие рассматривалось как грех, бытующий в среде православных.

Элементы языческого и христианского происхождения могли гармонически уживаться в сознании средневекового крестьянина. Однако в условиях средневекового общества такая гармония не была безоблачной. Об этом свидетельствуют церковные поучения против суеверий и пережитков язычества, те суровые преследования, которым подвергались многие носители народных

верований вплоть до середины XVIII в.

К двоеверию могут быть отнесены следующие явления. 1. Одновременное обращение к христианским и некхристианским сверхъестественным персонажам и иные формы смешения разнородных религиозных элементов. 2. Использование христианами элементов языческой обрядности и фразеологии. 3. Присвоение персонажам христианской мифологии свойств языческих низших и высших божеств. 4. Обращение к языческим персонажам и мотивам в заведомо христианской среде. С церковной точки зрения к двоеверию относится не только синкретизм христианства и славянского язычества, но и смешение с христианством элементов иных религий (язычества неславянских народов, ислама и др.).

В истории христианства двоеверие могло носить различный характер. В раннехристианское время еще не сложившаяся христианская религия вступала во взаимодействие с развитым, имеющими значительную письменную традицию религиями. Позднейшее христианство представляло собой религиозное направление со сложившейся церковной организацией и обрядностью, с устойчивым каноном священных и богослужебных текстов. Такое христианство нередко встречалось с относительно неразвитыми религиями, отражавшими представления эпохи доклассового и раннеклассового общества, не имевшими развитой организационной структуры и письменной традиции. Естественно, что в таком случае борьба двух религиозных направлений была неравной, и, соответственно, составляющие возникшего религиозного синкретизма ставились по отношению друг к другу в неправоправное положение. На Руси имело место лишь двоеверие второго типа, хотя в составе византийской книжности сюда попадали и отзвуки двоеверия первых веков христианства. По мере распространения и утверждения христианской религии на Руси проявления двоеверия претерпевали существенную эволюцию, уточнение представлений о которой является насущной задачей исследователей.

Ярчайшие формы двоеверия зафиксированы в этнографическом материале и примыкающих к нему письменных источниках, содержащих тексты фольклоризирующего характера (прежде всего — заговоры). Однако многовековой хронологический разрыв, разделяющий эти материалы от собственно язычества, дохристианской религии славян, делают особенно важным вопрос о пре-

емственности соответствующих явлений.

Здесь особая роль принадлежит археологическим материалам: при этом ясно, что большое значение могут иметь малоизученные "позднесредневековые" древности (XIV-XVI вв.). Пока по существу единственная нить в археологическом материале, объединяющая двоеверие домонгольского времени с верованиями позднейших эпох - бытование амулетов-змеевиков. Исключительно перспективна работа по изучению эволюции погребального обряда восточных славян.

Имеются также некоторые возможности и перспективы использования для разработки данной проблематики изобразительных материалов. Среди них иллюстративные, связанные с конкретным текстами. Это миниатюры XI-XVI вв., изображающие языческие обряды, богов, идолов, волхвов и колдунов. Популярность в языческой мифологии и фольклоре мотива оборотничества заставляет искать его отражение в изобразительном материале. Помимо изображений, иллюстрирующих эпизоды волшебных превращений, отражение оборотничества может быть обнаружено в самом принципе построения так называемого "чудовищного" ("тератологического") орнамента, восходящего к языческим истокам. Мифологический характер может быть выявлен в тератологических мотивах на оковке тура рога X в. из Черной Иогилы. Сохранение чудовищных мотивов в христианское время по-видимому обусловлено их охранительным характером (злые персонажи представлены связанными). Мифологическое значение мог иметь также сам мотив плетений. Расцвет тератологии в русских рукописях XIII-XIV вв. - одновременно отражение как живучести двоеверия, так и постепенного выветривания языческой сущности чудовищных мотивов.

далеко не все некхристианские черты народных верований прямо уходят своими корнями в дохристианскую эпоху. Нередко христианские мотивы, при их усвоении в косной простонародной среде с ее низким культурным уровнем, приобретают примитивный, близкий язычеству облик. Языческое начало могло поддерживаться не только и не столько историческими воспоминаниями, сколько устойчивостью традиционного жизненного уклада и связанными с ним психологией и уровнем культуры. Традиционная народная культура, с ее чувственным, полуязыческим мироощущением, обладала колоссальной творческой потенцией, позволявшей ей весьма существенно трансформировать и пере-

осмыслять элементы христианства.

Обыкновенно представления о народных верованиях связывают по преимуществу с патриархальным крестьянством. Это в целом справедливо, однако подобные верования были также характерны для значительной части горожан, имели распространение в аристократической среде. Таким образом, есть основания говорить об общенародном характере этих верований, включая явления двоеверия. Проблема двоеверия имеет особое значение для выявления истоков национального своеобразия традиционной культуры восточнославянских народов, в том числе русских (великороссов). Дело в том, что хотя со строгого церковной точки зрения двоеверие являлось своего рода "накипью" на теле православия, именно это явление в первую очередь придавало народной религиозности национальный колорит.

С. С. ШИРИНСКИЙ

К проблеме изучения древнерусской народности

Результаты изучения гидронимики Восточной Европы свидетельствуют, что ко времени массового расселения в этом регионе славян здесь проживало древнее балтское, финно-угорское и ираноязычное население.

Заселение просторов Восточно-Европейской равнины славянами по данным лингвистики проходило из различных праславянских диалектно-этнографических зон. В условиях взаимодействия с разноэтничным местным населением последующее восточнославянское языковое единство явилось лишь итогом долгого сближения и выравнивания как исходных, так и производных славянских диалектных особенностей.

Многослойную динамику собственно этнических процессов, происходивших на рассматриваемой территории в ходе расселения славян, сложения государства Русь и его дальнейшего развития, существенно уточняет сопоставление археологических материалов с другими источниками.

В развитии событий, предшествовавших образованию в Среднем Поднепровье Древнерусского государства, археологи выделяют два заметных этапа. В середине I тысячелетия н. э.

на юге данного района и к западу от него широко распространяются две праславянские группировки, известные по памятникам пражско-корчакского и пеньковского типов. На рубеже третьей и четвертой четверти того же тысячелетия относительно установившийся порядок их расселения нарушается. Отдельными группами, племенами и объединениями племен славяне начинают продвигаться с юга на север и северо-восток, вглубь лесостепи и далее в лесную полосу Восточно-Европейской равнины. Реалии происходившего в местах их нового расселения определялись конкретным соотношением многих обстоятельств.

Так славяне, разместившиеся в середине I тысячелетия н. э. в верховьях рр. Случь и Тетерев, создают племенное объединение, известное позднее под именем древлян, развивают его организацию, но на протяжении VIII-IX вв. лишь незначительно расширяют зону своих поселений за счет освоения верховьев мелких правых притоков р. Припять.

Объединение племен полян-русов во второй половине VIII в. единовременно изменяет свою территорию, организованно заселив междуречье р. Днепр и нижнего течения р. Десны. Переселенцы в местах нового размещения перемешиваются между собой, но в погребальной обрядности оставленных ими захоронений еще долгое время продолжают преобладать ведущие черты двух изначально отличных и равноправных традиций.

В ходе расселения и древляне, и поляне-русы усваивают местную балтоязычную гидронимию. Однако следов их смешения с субстратным неславянским населением не прослеживается. Одна из возможных причин этому — эндоцагные ограничения исходной племенной организации славянских поселенцев. С другой стороны, здесь, на окраине расселения балтского мира, пограничное со славянами население по-видимому не имело оформленшейся единой организации. Поэтому представлявшие его отдельные коллективы ничто не связывало в свободе переселения на другие территории.

Обстоятельства расселения славян, ставшего основой сложения дреговичей и радимичей, сложились иначе. Предки первых из них, как свидетельствуют археологические материалы VI-VII вв., провели начальный период взаимоотношений с балтами в вооруженном и малопродуктивном противостоянии. Здесь, в северной части Среднего Поднепровья, славяне впервые встретились с местным населением, объединенным единой организацией.

Соответствующие ей памятники в указанном районе изучены слабо. Наследие же этого образования - определенное сочетание палеоэтнографических балтских черт в погребальной обрядности, прослеживается до XI в. по обе стороны р. Днепр от среднего течения р. Птич на западе до правобережья р. Беседь на востоке. В свою очередь, представление о именно племенной основе его бывшей организации можно получить из сопоставления двух других источников. Восходящее к субстратному населению скопление "волчьих" гидронимов в Посожье проявляет для нас смысл сохранившейся летописью под 984 годом не совсем понятной легенды о том, что "песчанцы от волчьего хвоста бегают". Очевидно, для части жившего в Левобережье Днепра населения (остатков Фратрии или племени) приверженность местному тотему-волку или волчице еще в конце X века сохранилась и не потеряла своего значения.

Являлась ли данная группировка балтов племенем или, что более вероятно, союзом родственных племен, не известно, но путь насильтственного проникновения славян на ее территорию оказался неэффективным. По-видимому не позднее VII в. наступает новый этап славяно-балтских отношений, характеризуемый преимущественно мирным характером его развития.

Топонимы и гидронимы "дулебы" в правобережье р. Днепра, а также курганская группа у д. Ботвиновка в его левобережье, содержащая преимущественно захоронения местных балтов XI века, отражают начало инфильтрации славян вглубь балтской территории и время отмирания раздельной поселенческой структуры тех и других. И в земле дреговичей, и в заселенном позднее славянами радиличском днепровском левобережье многие курганные группы уже с X века представляют собой общие места захоронений как славян, так и балтов.

Отличия в происхождении предков дреговичей и радиличей, а также разница во времени их раздельного расселения по берегам р. Днепр наложили свой отпечаток на ход процессов взаимодействия и сближения славян и балтов, их этнической интеграции и сложения общих черт культуры. В результате этого в Поднепровье возникают два новых этносоциальных образования, представленных археологически своеобразием курганов дреговичей и радиличей конца X-XII вв.

Обстоятельства расселения на Восточно-Европейской равнине упомянутых четырех славянских группировок в разной сте-

пени сопровождали и историю переселения сюда псковских кривичей с запада, образования групп полоцких и смоленских кривичей, словен ильменских, пришедших с юга северян и вятичей. Существенная же особенность взаимоотношений последних с местным населением заключалась в том, что развивались они в значительной степени в зоне собственных и активных межэтнических контактов балтов, финно-угров и отдельных подразделений ираноязычного мира.

Оформление на основе объединения полян-русов в конце первой трети IX века Древнерусского государства не вызвало немедленной консолидации славян вокруг этого образования. Наоборот, зона их размещения в Восточной Европе оказалась разделена на три крупных и независимых друг от друга региона, следы существования которых остаются еще очень долго и после их слияния в единую государственную территорию.

Новый уровень реализации этнических процессов в среде населения Руси впервые прослеживается в Среднем Поднепровье в XI веке по известным как археологам, так и антропологам курганам "полян". Захоронения в них однотипны и по обряду погребения, и по сопровождавшему их наиморгу вечей. Принадлежат же они потомкам не только полян-русов, но и расселенных здесь вместе с ними в конце X века для защиты Руси "мужей лучших от словен и кривичей, чуди и вятичей". Территория распространения этих курганов соответствует границам "Русской земли" XI-XII вв. (в ее узком смысле), определенным по данным летописей А. Н. Насоновым. Поэтому представляется правомерным видеть в указанных памятниках отражение первых результатов формирования древнейшего ядра древнерусской народности.

Исправления к с. 19

*skatyr't'ka > скатир'ткам I:167, ф скатир'тку II:8, на скатир'тки II:9, скытир'ттику II:18, III:8, скатир'тки III:9, скатир'тка IV:181, на скатир'тту VI:39, *uyl'b'ka > вёребка III:80, *žyrst'ka > шэрэстку II:154, *žyrd'ka > за жэр'ткам II:68, г жэр'ткам IV:28,

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ	
Алексеева Т. И. Роль миграций в сложении антропологического состава славян	6
Макаров Н. А. Колонизация северных окраин в X-XIII вв. и формирование некоторых стереотипов в русской экономике и культуре	10
Моця А. П. О степени этнической интеграции восточных славян в эпоху Средневековья	13
Николаев С. Л. Место племенного языка кривичей в общеславянском континууме	16
Петрухин В. Я. Дунайская предыстория славян и начальная Русь	21
Седов В. В. Восточнославянская общность по археологическим данным	25
ДУХОВНАЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	
Беляев Л. А. Проблема христианского и "языческого" в погребальном обряде средневековой Москвы	29
Буров В. А. Образ мировой горы у новгородских кривичей и словен	32
Вагнер Г. К. Велецкая Н. Н. становление личности в обществе Киевской Руси	35
Виноградова Л. Н. Чтобы покойник не "ходил": комплекс мер в составе погребального обряда	39

Гиппиус А. А. Об одной числовой модели в древнерусских текстах	43
Хуравлев А. Ф. Древнеславянская аксиология по данным лексики	46
Кляус В. Л. Персоны, его локус и действия в заговорах южных и восточных славян	48
Левкиевская Е. Е. Славянская мифология: проблемы диалектного членения	50
Медынцева А. А. Письменность и христианство в процессе становления древнерусской государственности	53
Плотникова А. А. Предметный код погребальной обрядности (вещи в гробу усопшего)	56
Пушкина Т. А. Клады и монетные находки Смоленского Поднепровья периода образования Древнерусского государства (IX-XI вв.)	58
Русанова И. П. Культовые сооружения славян-язычников	60
Тимохук Б. А. Сакральные границы языческих святилищ	63
Толстая С. И. Христианское и языческое в славянском народном календаре (к проблеме двоеверия)	66
Толстой Н. И. Символика и ритуальные функции горшка у славян	69
Топорков А. Л. Заговор из Псалтыри XV в.	69
Чернедов А. В. Двоеверие. Значение проблемы, перспективы изучения	72
Ширинский С. С. К проблеме изучения древнерусской народности	75

