

ПРОБЛЕМА ДВОЕВЕРИЯ В ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

THE PROBLEM OF DUAL FAITH
IN THE HISTORY OF ANCIENT RUS'

A. Polyakov

Summary: The article examines the issue of the essence of dual faith in Ancient Rus' and its influence on elite culture. The author questions the existence of developed polytheism among the Eastern Slavs. In his opinion, the sources allow us to speak only about the cult of Perun. The rest of the "deities", known from numerous lists of gods, are either Christian saints (Volos), or book borrowings (Dazhbog, Stribog, Khors, Simargl, Troyan, Veles, Svarog, Dyy). The author believes that after the baptism of Rus, the Christian church encountered lower-order beliefs (animism, fetishism, personification), for which the Christian teaching had no replacement. The high (elite) culture of Kievan Rus was oriented toward the Greek-Slavic Orthodox world, and does not contain traces of dual faith. Formed by borrowing cultural patterns, it was built on top of the pagan culture of the Eastern Slavs. In his opinion, this is where the so-called dual faith in Ancient Rus manifested itself.

Keywords: paganism, dual faith, polytheism, animism, fetishism, elite culture, symbolism, décor.

Поляков Александр Николаевич

кандидат исторических наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
polyakov150@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о сущности двоеверия в Древней Руси и его влиянии на элитарную культуру. Автор подвергает сомнению существование развитого политеизма у восточных славян. На его взгляд, источники позволяют говорить только о культе Перуна. Остальные «божества», известные по многочисленным спискам богов, являются либо христианскими святыми (Волос), либо книжными заимствованиями (Дажьбог, Стрибог, Хорс, Симаргл, Троян, Велес, Сварог, Дый). Автор считает, что христианская церковь после крещения Руси столкнулась с верованиями низшего порядка (анимизмом, фетишизмом, персонификацией), которым у христианского учения не было замены. Высокая (элитарная) культура Киевской Руси была ориентирована на греко-славянский православный мир, и следов двоеверия не содержит. Формируясь за счёт заимствования культурных образцов, она надстраивалась над языческой культурой восточных славян. В этом и проявлялось, по его мнению, так называемое двоеверие в Древней Руси.

Ключевые слова: язычество, двоеверие, политеизм, анимизм, фетишизм, элитарная культура, символика, декор.

Проблема двоеверия на Руси изучается многими поколениями исследователей. Об этом писали А.П. Шапов, Н.М. Гальковский, Е.В. Аничков, Г.А. Носова, В.В. Мильков, Н.И. Толстой, Б.А. Рыбаков, В.П. Даркевич, В.Я. Петрухин и многие другие. Ситуация, сложившаяся в историографии вопроса, неоднозначна. Одни авторы настаивают на преобладании языческого слоя в христианском мировоззрении, где под двоеверием, по сути, подразумевается обрамлённое христианским фасадом язычество (Б.А. Рыбаков). Другие, наоборот, утверждают, что в основе двоеверия находится христианство, считая языческий пласт пережитком (Н.М. Гальковский, Е.В. Аничков, В.П. Даркевич).

Источники

В качестве основных источников изучения двоеверия на Руси используются сочинения, направленные против проявлений язычества в жизни древнерусского общества. Привлекаются также данные летописей, фольклора, топонимии и археологии. Очень ценный и богатый материал содержит «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере». Здесь говорится: «... тако и сеи не мога терпети хрестьян **двоеверно живущих** (здесь и далее выделено мною. — А. П.), и веруют в Перуна, и в Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Ръглу, и в Вилы, ихъ же числом 39 сестрениць. Глаголять невегласи

и мнать богинями и так покладывахуть имъ теребы, и куры имъ режутъ, и огневе молятсѧ, зовущее его Сварожичемъ, и чесновиток богомъ же его творят. Егда же у кого будет пиръ, тогда же кладут въ ведра и въ чаши и пьютъ, о идолахъ своихъ веселящеся [...] иже въ вере и во крещеньи тако творятъ не токмо невежи, но и вежи — попове и книжници [...] Того ради не подобает крестьяномъ игръ бесовскихъ играти, еже есть плясанье, гуденье, песни мирьския и жертвы идольския, еже молятсѧ огневе под овиномъ, и Вилам, и Мокоше, и Симу, и Ръглу, и Перуну, и Роду и Рожанице [...] Не тако же зло творимъ просто, но смешаемъ некия чистыя молитвы со проклятымъ моленьемъ идольскимъ» [44, с. 123, 124, 125].

Значительная часть исследователей склонна доверять сведениям «Слова». На его основе делается вывод, что на Руси долгое время сохранялись не только обычаи язычников, но и вера в славянских богов, которым продолжали приносить жертвы и посвящать праздники. Причём среди христиан, «двоеверно» живущих, были не только «невежи», но и «вежи» — попы и книжники. На самом деле, такой вывод нельзя назвать достаточно обоснованным. Он не учитывает происхождение источника, его назначение, игнорирует обстоятельства создания произведения и его окружение. Не говоря уже о том, что достоверность сведений, которые содержатся в поучении, не устанавливается и не оценивается, а просто

берётся на веру.

«Слово некоего христолюбца» дошло до нас в списках конца XIV–XV веков и более позднего времени, хотя и считается одним из самых ранних «антиязыческих» произведений. Е.В. Аничков датирует его XI веком, выделяя две редакции (первая — 40–50-гг. XI в., вторая — 70-х гг. XI в.). В.И. Мансикка, также указывая на две редакции (краткую и пространную), предполагает, что «Слово» было написано не ранее XIV столетия. Одним из аргументов раннего датирования, на который обращает внимание Е.В. Аничков, является упоминание в сочинении языческих богов [2, с. 127]. Поздняя датировка опирается на состав текста и его источники [27, с. 141–142].

«Слово некоего христолюбца» представляет собой компиляцию цитат, взятых главным образом из Священного писания [2, с. 133]. Автор использовал также апокриф «Видения апостола Павла» и какое-то южнославянское сочинение (оттуда заимствован текст о вилах). Считается, что «Слово» составлено для наставления священнослужителей и направлено против пережитков язычества — пиров и связанных с ними игр и забав. Упоминания богов считаются вставками в первоначальный текст [34, с. 531, 27, с. 138].

Необходимо отметить, что «Слово» демонстрирует слабое знание восточнославянских богов. В первую очередь, обращает на себя внимание интерпретация загадочного существа Симаргла, упомянутого ещё в «Повести временных лет» под 980 годом. Его имя автору (редактору) было явно непонятно, и он разбил его на два — Сим и Рьгл. Кроме того, ошибочно были причислены в разряд высших славянских богов род и рожаницы [36, с. 367–369; 35, с. 322–323]. Вилы, как об этом уже было упомянуто выше, попали в состав почитаемых на Руси божеств благодаря южнославянскому источнику поучения [27, с. 139]. Автору были хорошо знакомы, как признают исследователи, лишь языческие пережитки — «бабьи каши», фаллические обряды, игры, пляски, «гудения», свадебные ритуалы [27, с. 142; 34, с. 531, 535].

Если считать список богов вставкой, а само произведение относить к XI столетию, придётся признать, что спустя несколько десятилетий после крещения Руси, православную церковь совсем не волновали культы славянских богов, она обращала внимание только на обрядовые пережитки. И лишь через какое-то время проблема поклонения идолам вдруг заинтересовала переписчика и редактора. Непонятно, зачем редактору понадобилось вспоминать давно забытые тени славянских кумиров. Если же предположить, что список богов в произведении был изначально, то «Слово» необходимо датировать более поздним временем (не ранее XIV столетия, как предлагает В.И. Мансикка), когда память о славянских богах притупилась, а культы исчезли. В этом случае незнание автором восточнославянского языче-

ского пантеона становится объяснимо. Правда, и тогда не ясно, зачем о них надо было писать, как о реальных, будто бы почитаемых двоеверно живущими христианами.

Такую же картину — сомнительные списки богов и основное внимание к обрядовым пережиткам — мы наблюдаем и в других произведениях, направленных против двоеверия. Почти все они являются компиляциями или переводами с греческих поучений, содержащими вставки, сделанные славянскими переводчиками.

В «Хождении Богородицы по мукам» (греческий апокриф IV–V века, самый ранний древнерусский список XII в.) отмечается поклонение силам природы (солнцу, земле, воде), а также перечисляются славянские божества: «...того они все боги прозваша: солнце и месяц, землю и воду, и звери и гади, то святеи человеки, камни ту устроя, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бесомъ злымъ и вероваша...» [52, с. 168].

В так называемом «Слове святого Григория» об идолах (перевод греческого текста IV века с русскими вставками), которое дошло до нас в списках XV века, упоминаются славянские боги — Мокошь, Перун, Хорс, Див (Дий) и Переплут. Однако наиболее красочно и подробно, как и в «Слове Христолюбца», рассказывается о поклонении роду и рожаницам, берегиням, Огню-Сварожичу, навьям, «мужской срамоте» и описываются связанные с ними обряды и обычаи [34, с. 243, 244].

В Слове «о посте к невежам», который датируется обычно XIII веком, (единственный список XVI столетия) речь идёт только об обрядовых пережитках и суевериях: поклонении навьям, подаяниях предкам в Чистый четверг и тому подобном [34, с. 245, 246; 9, с. 15–16].

В «Слове Иоанна Златоуста о том, как первые поганные веровали в идолы и требы им клали», датируемом XIII веком, (самый ранний список XIV столетия) имеется два списка богов. В первом упоминаются Перун, Хорс, Мокошь, вилы, упыри, берегини, Сварожич и Артемид, а во втором — Стрибог, Дажьбог и Переплут (как всегда, без каких-либо подробностей и раскрытия их функций или описания образа). Основное внимание уделено, как и в предыдущих сочинениях, поклонению навьям и прочим обрядовым пережиткам [34, с. 247–249].

О языческих игрищах, на которые люди идут несмотря на погоду, говорится в Слове о «твари» и «неделе» (датируется XIII веком, списки XIII–XVI вв.) [34, с. 254; 9, с. 82]. В «Слове Исаяи пророка» (комментированное издание 65-й главы Книги пророка Исаяи, известное по списку XV века) речь идёт только о трапезах роду и рожаницам [34, с. 256]. В «Откровении св. апостолов» (апокрифическая компиляция XV–XVI веков) упоминаются Перун, Хорс, Дый и Троян. При этом Перун представляется

обожествлённым греческим (эллинским) старейшиной, Хорс — старейшиной из Кипра, а Троян — римским императором [9, с. 51–52]. В «Слове Кирилла о злых дусех» (конец XIV–XV вв.) осуждаются вера в приметы, гадания по птицам, ворожба, обращение к «бабам-чародейкам» и волхвам [9, с. 64–68]. «Слово св. отец како подобает христианам жити» (рубеж XV–XVI вв.) в качестве проявления язычества (поганства) содержит осуждение пьянства и блуда [9, с. 106].

Подобные сведения находим также в летописях, «Во-прошании» Кирика и Стоглаве. Автор «Повести временных лет», описывая религию и обряды восточных славян (в недатированной части), ничего о богах не пишет. Он отмечает только то, что славяне живут «звериным образом» — брака не знают, устраивают игрища между сёлами и умыкают невест у воды; имеют по две и три жены; покойников сжигают, складывая их прах в сосуд и устраивая затем тризну [39, стб. 13–14]. «Вопрошание» Кирика Новгородца, написанное в середине XII века (списки XIII–XVI вв.), упоминает трапезы роду и рожаницам [20, с. 302]. Стоглав (сборник решения собора 1551 г.) осуждает практику обращения к волхвам, веру в родословие («рекше в рожаницы»), игры с плясаниями и плесканиями, переодевания мужчин в женщин (и наоборот), блуд и другие языческие вольности [53, с. 387–393].

В Ипатьевской летописи под 1114 годом имеется вставка из греческой хроники Иоанна Малалы (VI в.) с указанием на функции двух славянских богов: «... и **Сварога** нарекоша Егуптяне царствующю. сему Феосте въ Егупте въ время царства его. спадоша клеще съ небесе нача ковати оружие преже бо того палицами и каменемъ бяхуся тъ же Феоста законъ оустави женамъ за единъ мужъ посагати и ходити говеючи, а иже прелюбы деючи казнити повелеваше сего ради прозваше богъ **Сварогъ**. преже бо сего жены блоудяху <...> и по семъ царствова сынъ его именовъ **Солнце** его же наричють **Дажьбогъ** семъ тысящъ и семъдесять днѣи <...> начаша человци дань давати царемъ **Солнце царь сынъ Свароговъ**. еже есть **Дажьбогъ** бе бо мужъ силенъ ...» [40, стб. 278–279]. Нередко эти сведения понимаются как прямые свидетельства о славянском язычестве. Например, Б. А. Рыбаков, опираясь на них, утверждает, что у славян с именем Дажьбога «связывается начало счёта по солнечному календарю и начало царской власти». «Сам Дажьбог-Солнце, — пишет он, — один из первых царей и законодателей» [42, с. 442]. На самом деле, кроме имён богов здесь нет ничего, относящегося к язычеству славян. Сварог заменяет в тексте Гефеста, а Дажьбог — Гелиоса, представленных в хронике правителями Египта [18, с. 55–57]. Не ясно, на каком основании славянский книжник сопоставил их друг с другом, однако не вызывает сомнения, что всё описанное здесь относится не к славянским богам Сварогу и Дажьбогу, а к Гефесту и Гелиосу, поскольку летопись в данном случае полностью повто-

ряет авторский текст Малалы. В. Й. Мансикка полагает, что замена греческих имён на славянские произошла случайно и была вызвана греческим оригиналом [27, с. 93]. Строго говоря, данный источник ничего не даёт для выявления функций и связей славянских богов, кроме указания на то, что Дажьбог — это солнце. О Свароге на основании данного текста судить трудно. Малала далеко отошёл от древнегреческой мифологии — Гефест не был отцом Гелиоса, а оба они никакого отношения не имели к царской династии Египта. Гелиос, согласно мифам древних греков, был сыном титана Гипериона и Тейи, братом Селены и Эос [10, с. 116]. Кроме того, Малала, указывая на Гефеста, явно не имел намерения раскрывать происхождение славянского бога солнца. Сделал это, вольно или невольно, славянский переводчик. При этом не ясно, отошёл ли он от реальной мифологии славян, переводя имя Гефеста как Сварога, и если отошёл, то насколько. Дажьбог в представлении славян вполне мог быть сыном Сварога, который, однако, мог и не быть богом кузнецов. Возможно, и наоборот, Сварог был богом кузнецов, но не был отцом Дажьбога. По мнению В. Я. Петрухина, «... в источниках нет прямых оснований для того, чтобы считать Дажьбога Сварожичем» [35, с. 320]. В других древнерусских сочинениях сыном Сварога (Сварожичем) обычно называется огонь («Слово некоего христолюбца»).

Приведённый обзор основных письменных источников, вполне определённо позволяет говорить о наличии на Руси языческих обрядовых пережитков (трапез, игрищ и т.п.), о культе мёртвых (навьев) и тому подобном, но совсем не даёт возможности уверенно утверждать, что в это же время сохранялась вера в славянских языческих богов. Древнерусские авторы (писатели, переводчики, переписчики и редакторы), которые включают в свои произведения списки богов, никогда не раскрывают их функций (в отличие от описаний трапез и игрищ или сообщений католических авторов о богах балтийских славян), не рассказывают, как именно выглядели божества, какие обряды сопровождали их почитание. Состав древнерусского (восточнославянского) пантеона в этих списках всегда разный, что, скорее всего, говорит о том, что христианские книжники не сильно заботились о чистоте и правдивости своих слов об идолах. Иначе говоря, подбор богов в них всегда случайный. Не исключено, что упоминания языческих божеств и идольского служения были всего лишь данью традиции греческих поучений против двоеверия и к реальным проблемам ревнителей православия на Руси отношения не имели [51, с. 106, 108].

Многбожие восточных славян и древнерусское двоеверие

Состав славянских богов, которым поклоняются русские двоеверцы (и поклонялись язычники до крещения

Руси), при внимательном взгляде на списки действительно вызывает вопросы. Впервые их перечень мы обнаруживаем в «Повести временных лет» под 980 годом в рассказе о строительстве языческого святилища в Киеве: «И нача княжити Володимиръ въ Києве єдинъ и постави кумиръ на холму вне двора теремнаго. Перуна древяна а главу єго сребрену. а оузь златъ. и Хърса Дажьбога и Стрибога и Симарьгла и Мокошь [и] А жряху имъ наричюще æ б[ог]ъи. [и] А привожаху сыны свое и дъщери. и жряху бесомъ» [39, стб. 79].

Близкий текст имеется в Новгородской первой летописи младшего извода, которая, согласно шахматовской традиции, содержит остатки так называемого Начального свода, использованного автором «Повести временных лет» в качестве основного источника [41, с. 128]. Воспринимая текст «Повести», как свидетельство о языческой реформе Владимира, исследователи часто игнорируют выводы того же А.А. Шахматова о том, что перечень богов здесь появился не сразу. По мнению А.А. Шахматова, составитель Древнейшего свода (наиболее близкого самим событиям), рассказывая о строительстве капища, ограничился указанием: «и постави кумиръ на холме вне двора теремнаго» [55, с. 139]. Имена богов, считает он, были вставлены в конце XI века составителем Начального свода (перечень богов, как уже было отмечено, там действительно был, только вместо Симаргла читается Сеимарекл). Г. Ловмянский полагает, что это сделал чуть раньше редактор Древнейшего свода Никон [26]. Так или иначе, предположение В.И. Мансика о том, что список составлен «из случайно подобранных имён», в этих условиях наиболее вероятно [27, с. 77].

Состав славянских богов в святилище Владимира действительно странный. Перун — это бог грозы (здесь и далее называю наиболее распространённые версии), Хорс — солнца, Дажьбог — опять солнца (или князей?), Стрибог — бог ветра, Симаргл считается крылатым чудовищем (сказочной птицей грифоном или собакой), Мокошь — чудесной пряхой [26, с. 97–100]. Усматривать в этом перечне какой-то особый смысл можно только фантазируя на тему языческой реформы, придавая богам функции и значения удобные исследователю. Вне этого контекста ясно, что список богов, скорее всего, вставлен летописцем для раскрытия понятия «кумиры» и внутренней логики не имеет.

Часть богов, приведённых автором «Повести временных лет», судя по всему, на Руси вообще не почиталась. На эту мысль наводит отсутствие следов поклонения им в фольклоре восточных славян и топонимии Восточной Европы. Из приведённого летописцем списка восточнославянский фольклор сохранил имена только Перуна и Мокошь. А.Н. Афанасьев описывает белорусское предание о Перуне, где он изображается вооружённым луком и стрелами [3, с. 247]. Известно проклятие, связан-

ное с его именем — «чтоб тебя Перун убил». Встречаются упоминания о его оружии — «Перунов камень», «Перунова стрела», «Перунова палица» и выражение «метать перуны». [33, с. 165; 3, с. 250, 251, 257]. С именем Мокошь связывается предание о чудесной пряже мокошэ с длинными руками и большой головой [15, с. 149–150, 153; 30, с. 169]. Известны выражения «а то Мокоша спрядёт», «Мокуша остригла овец», «Мокуша пряла», «мокош», «мокуш» — о нечистой силе [33, с. 167; 8, с. 134]. Знает их и восточнославянская топонимия (урочище «Перынь» под Новгородом, урочище «Мокошино болото» в Белоруссии, деревня «Мокшея» Новг. губ.) [6, с. 339, 554; 15, с. 157].

Дажьбог и Стрибог в фольклоре и топонимии восточных славян представлены слабо, а те данные, что есть, вызывают сомнения. В украинских народных песнях Дажьбог изображается покровителем свадеб. Имя Дажьбога в качестве антропонима зафиксировано в актовых документах XIV–XV веков. В.Л. Виноградова отмечает 103 таких случая [29, с. 169; 7, с. 149–150]. Известны выражения «Покучись Дажь-Богу [дажь богу], управит понемногу», «полно тосковать, Дажь-Бог [дажь бог], всё минет» [5, с. 367]. Основания, надо признать, довольно уязвимые, чтобы утверждать, что культ Дажьбога был распространён у восточных славян. Указания на наличие его имени в украинских песнях вряд ли можно считать надёжными. Они записаны довольно поздно (в начале XX века) и могут быть связаны с усвоением в народной среде книжного наследия (того же «Слова о полку Игореве») [47, с. 39–40]. Поговорки известны со слов только одного человека, а именно крестьянки Ирины Калиткиной, проживавшей в Череповецком уезде Новгородской губернии. Кроме того, как признаётся Е.В. Барсов, который ссылается в своём труде на слова крестьянки, смысл поговорки во всех случаях связан с выражением «дай бог» (только в древнерусской форме) и, следовательно, вряд ли имеет отношение к языческому богу солнца [5, с. 367]. Связь личных имён с языческим божеством тоже маловероятна. Скорее всего, имена восходят всё к тому же выражению «дай бог». Двусловные древнерусские имена, образованные от глагола (как первой основы) и существительного (в качестве второй) хорошо известны. Среди них, как довольно распространённые (Владимир, Владислав, Мстислав, Станислав), так и ставшие известными совсем недавно, благодаря находкам берестяных грамот — Борислав, Горислав, Держимир, Станимир, Стоиног, Сбислав, Творимир, Хотослав и другие [14, с. 204].

Следов почитания Стрибога совсем мало. Иногда упоминают на наличие топонимов, образованных от имени Стрибога под Новгородом (село Стрибожь Новг. губ., Стрибоже озеро) [49, с. 777; 5, с. 366]. Однако в специальных трудах, посвящённых исторической топонимии Новгородской земли, оба персонажа (Дажьбог и Стри-

бог) отсутствуют [1; 6]. Существование реки Стрибожьская Киевской губернии и села Стрибож в Житомирской области также не находят подтверждения [1, 6]. Село с похожим названием действительно есть на карте, но звучит оно несколько иначе — Стрибиж, что вызывает сомнения в происхождении названия от имени славянского бога.

Относительно Хорса и Симаргла в фольклоре и в топонимии царит полная тишина. Исследователи, описывая культ Хорса у восточных славян, заняты обычно выяснением того, как он попал на русскую почву, ссылаясь исключительно на письменные памятники, перечисленные мной выше, то есть на его присутствие во всевозможных списках богов. Примеры, которые приводит Е.В. Барсов, утверждая, что «имя его донныне живёт в бесчисленных названиях селений, озёр и урочищ», по всей видимости, настолько никого не убедили, что повторить их больше никто не решается [5, с. 362]. В слабой доказательной силе этих примеров легко убедиться. Е. В. Барсов к имени Хорса возводит следующие топонимы: Хоросино, Хорошки, Хорошково, Хорошее озеро, Хороша, Хорославинских [5, с. 362–363]. Большинство из них в основе имеет корень «хорош», т.е. восходят к слову «хорошо», а не «хорс». Имеет ли отношение само это слово к Хорсу, вопрос спорный [54, с. 353; 47, с. 37]. М. Фасмер, например, считает это невероятным [50, с. 267]. Но даже если имеет, этот факт к свидетельству о почитании Хорса восточными славянами отнести всё равно трудно, если вообще возможно, учитывая, что в древнерусской письменности слово «хорошо» начинает встречаться только с XIII века [54, с. 352]. Название деревни Хоросино, которая и сейчас существует в Московской области (во всяком случае она есть на карте), вероятно, восходит к гидрониму Хоросинка, и следовательно, уходит своими корнями к дославянскому населению этих мест. В.В. Иванов и В.Н. Топоров утверждают, что Хорс за пределами Руси был неизвестен [29, с. 579]. На самом деле, сведения о культе Хорса, наряду со свидетельствами почитания Перуна, Велеса, Сварога и Дажьбога есть у южных славян [38, с. 32–36]. Болгарские исследователи отмечают, что Хорс был знаком древним болгарам, указывая на целый ряд местных топонимов, образованных от имени этого бога (Хорсово, Хорсград, Хорсова могила и т.п.) [19, с. 119]. Антропонимы, посвящённые этому богу, известны у болгар и сербов [29, с. 579].

Симаргл однозначно трактуется исследователями как иноземное мифологическое существо (чаще всего, как священный крылатый пёс Сэнмурв или Симвург), не имеющее корней в восточнославянской религиозной традиции [42, с. 442]. Это заимствование (наряду с Хорсом), было якобы вызвано наличием иранского слоя в дружине киевского князя и связями раннего Киева с Хазарским каганатом (с последующей увязкой этих связей с военным корпусом из Хорезма) [47, с. 27, 29–34].

Однако все эти утверждения носят гипотетический характер. Они связаны со стремлением доказать хазарское происхождение Киева, причём, как совершенно верно заметил О.Н. Трубачёв по этому поводу, демонстративно игнорирующие очевидный славянский фон основного населения города и прозрачную славянскую этимологию названия столицы Руси [48, с. 212, 216, 217]. Несмотря на наличие в науке «объективных пределов комментаторства», с которыми, казалось бы, «надлежит считаться всем», всегда находятся исследователи, регулярно их игнорирующие по тем или иным соображениям [48, с. 216]. Положения, которые выдвигает О. Прицак об ирано-хазарском следе в вопросе возникновения Киева и поддерживает В.Н. Топоров (желая объяснить появление Хорса и Симаргла в пантеоне Владимира наличием в Киеве иранского элемента), противоречат летописному материалу и археологическим данным (что ещё более важно, учитывая отсутствие современных событию летописных записей) [22, с. 135–137]. Как справедливо заметил всё тот же О.Н. Трубачёв, указанные построения «в значительной своей части рискуют оказаться мифом» [48, с. 219].

Выходит, среди богов, включённых летописцем в «пантеон Владимира», восточными славянами на деле почитались только Перун и Мокошь. Последняя, скорее всего, как дух, а не бог — именно так она предстаёт в восточнославянском фольклоре. Мокошь — это одно из названий кикиморы, которая, согласно фольклорным данным, тоже может прясть пряжу, помогая по ночам девушкам. Хорс, Дажьбог, Стрибог и Симаргл оказались среди них исключительно по воле древнерусского книжника.

Самый ранний перечень славянских богов, если исходить из времени создания списка, а не из даты написания оригинала (часто предполагаемой), содержится в греческом апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», переведённом на славянский язык (судя по набору богов, скорее всего, в Болгарии). Он датируется XII веком. Апокриф в числе славянских богов называет *Трояна, Хърса, Велеса и Перуна*. В пантеон Владимира из этого списка попали только два божества (Хорс и Перун). Во всех остальных сочинениях, имеющих перечни славянских богов, повторяется в различных сочетаниях список «Повести временных лет» с добавлением некоторых новых персонажей (Переплут, Дый) или исключением некоторых старых (Дажьбог, Стрибог, Перун). При этом наиболее близким к списку «Повести временных лет» является перечень, который находим в «Слове некоего христоролюбца» — здесь не хватает только Дажьбога и Стрибога, а Симаргл разбит на два персонажа. Можно предположить, что все «лишние» божества, включённые в пантеон Владимира — Дажьбог, Стрибог, Хорс, а, возможно, и Симаргл — попали на Русь через болгарское посредство и потом кочевали из одного древнерусского сочинения в

другое, изображая почитаемых двоеверцами богов.

Такая же судьба была у Трояна и Велеса. Троян хорошо представлен в южнославянской топонимии и фольклоре. Существует сербское предание, рассказывающее о короле Трояне. Здесь он описывается существом, которое боится солнечного света [4, с. 641–642]. На Балканах известна «дорога Трояна», «Трояновы валы», ойконимы, образованные от его имени (село Трояново, Троянград), антропоним Троян [56, с. 133; 19, с. 135]. Вероятнее всего, представления о «демоине ночи» Трояне у южных славян связаны с именем римского императора Траяна, превращённого народной фантазией в злого духа, т. е. речь идёт о случае точного попадания христианских книжников, писавших, что богами славян стали обожествлённые люди, среди которых как раз упоминается император Траян (Откровение св. апостолов).

Велеса знают южнославянские и западнославянские источники. В чешских преданиях велесом называют злого духа (существует чешское ругательство, отсылающее «за море к велесу»), Известны топонимы «Велес» (города в Македонии и Сербии), Велесница (на Дунае), Велестово (Черногория), Велес (гора в Боснии), [38, с. 33; 16, с. 46, 66; 3, с. 693]. Исследователи, как правило, сопоставляют славянского Велеса с балтийским Велсом — богом преисподней, наделяя его схожими функциями [21, с. 202; 33, с. 169].

В восточнославянских источниках имя Велеса сильно уступает по распространённости Волосу, который часто отождествляется с ним. Впервые «Велес» замечен в славянском переводе апокрифа «Хождение Богородицы по мукам». Он упомянут в «Слове о полку Игореве» (выражение «Велесов внук»). В «Летописце Еллинском и Римском» (хронографический свод XV в.) именем «Велес» переводится Бела, сын Посейдона (он же Баал (Ваал) ассиро-вавилонской мифологии — бог неба и солнца, плодородия и войны), представленный здесь как царь Ассирии [24, с. 10, 11, 13; 25, с. 9, 134, 137, 203, 205]. В «Житии Авраамия Ростовского» (списки XV–XVII вв.) упомянут идол Велеса, который якобы стоял в Чудском конце Ростова и был разрушен Авраамием [11, с. 80]. В третьей редакции распространённого вида жития Владимира (XVI в.) Велес заменяет Волоса. Его идол Владимир якобы сбросил в Почайну [28, с. 458].

Топонимия, связанная с именем Велеса, сосредоточена в основном на севере восточнославянского мира и представлена названием деревень «Велеша» (Вележа) в низовьях Волхова (Волховский район Ленинград. обл.) и возле пос. Батецкий Новгородской области, «Велещи» (Западнодвинский р-н Тверской обл.) [6, с. 337, 338], «Велесово» (Владимирская губ.) [21, с. 246], «Велесово ребро» (Романовский уезд Ярослав. губ. — ссылка на устное сообщение местного археолога В.И. Лествицына)

[17, с. 72; 5, с. 353]. По мнению С.Л. Николаева, все они не бесспорны [31, с. 535].

Иногда называют диалектное слово «велес» в значении «указчик», «повелитель», ссылаясь на Е.В. Барсова [21, с. 246; 17, с. 51]. Однако, как и в случае с Хорсом и Дажьбогом, Е. В. Барсов здесь слукавил. На самом деле «велес» — это слово «велец», образованное от глагола «велеть» и к Велесу не имеет никакого отношения [см.: 5, с. 354. Прим. 1]. Что касается топонимии с именем Велеса (если допускать, что она всё же восходит к имени языческого персонажа), то она, вероятно, связана с балтийскими славянами, переселившимися в Новгородскую землю (сведений на этот счёт масса) [37, с. 176–177].

Следовательно, проникновение Велеса в русскую культуру обязано либо книжным заимствованиям (скорее всего, путём распространения на Руси болгарских переводов), либо преданиям переселенцев из южного берега Балтийского моря.

Что касается Волоса, то он часто называется в древнерусских сочинениях различного характера, топонимии и фольклоре. Волос встречается в «Повести временных лет» в статье 907 года, рассказывающей о походе Олега на Царьград. Здесь Олег клянётся Волосом, наряду с Перуном, соблюдать договор о мире с Византией. Затем имя Волос повторяется в статье 971 года при описании заключения договора Святослава с Иоанном Цимисхи-ем. В «Сказании о построении града Ярославля» говорится о том, что на месте города раньше было святилище, в котором стоял идол Волоса — скотьего бога [13, с. 139]. Известно выражение «Волосу на бородку» (русские крестьяне так называли пучок несжатых колосьев, завязанных узлом, который оставляли для будущего урожая). Среди восточных славян распространено личное имя Волос. Топонимы — Волосов монастырь (Владимирской губ.), Волосова улица в Новгороде, 26 сёл под названием «Волосово» (по подсчётам В.С. Миллера), Волосовичи (Минск. губ.) [21, с. 142, 143]. Топонимия, образованная от имени «Волос», признаётся исследователями самой распространённой [23, с. 41; 42, с. 209].

Вместе с тем, есть основания полагать, что Волос не только не сопоставим с Велесом, но и вообще не имеет отношения к славянским богам. Л.С. Клейн отмечает, что восточнославянский Волос, по всей видимости, произошёл от южнославянского Власа (с точки зрения лингвистики такая трансформация безупречна), который, в свою очередь, восходит к св. Власию — покровителю скота в Византийской империи [21, с. 64, 147]. В этом случае вся восточнославянская топонимия, связанная с Волосом, лишается языческого налёта, поскольку происходит не от славянского бога скота, а от имени христианского святого, покровительствующего скоту.

Итак, данные фольклора и топонимии не подтверждают распространение культов большинства перечисляемых в древнерусской литературе богов. Но это не всё, что заставляет сомневаться в их реальном почитании. Археологические раскопки не дают бесспорных доказательств существования святилищ у восточных славян до принятия христианства. По словам Л.С. Клейна, в слоях VI–VII веков открыты только небольшие жертвенные ямы и площадки. Культовые сооружения VIII–IX веков и более позднего времени у восточных славян достоверно неизвестны (они открыты только у западных славян). Знаменитые капища, о которых сообщают письменные источники (Перынь под Новгородом, киевское святилище Владимира), археологически не подтверждены, а их предполагаемые остатки носят спорный характер [21, с. 156–157, 162, 164, 170, 180]. Это вполне укладывается в общую картину фантомности восточнославянского многобожия, поскольку сложившийся культ какого-либо языческого божества предполагает и место его поклонения, и особый ритуал, и канон изображения.

Всё это вместе позволяет усомниться в существовании развитого (и развивающегося после официального крещения) политеизма у восточных славян. Совокупные сведения восточнославянского фольклора и топонимии более или менее обосновано позволяют говорить только о Перуне — боге грозы и неба. Остальные «божества» оказываются либо христианскими святыми (Волос), либо книжными заимствованиями (Дажьбог, Стрибог, Хорс, Симаргл, Троян, Велес, Сварог, Дый), либо духами низшего порядка, зачем-то возведёнными христианскими книжниками в разряд богов (мокошь, род и рожаницы) или персонификациями (Ярило, Купало, Кострома).

Видимо, религия восточных славян выглядела иначе, чем мы привыкли представлять. Данные фольклора и упомянутых в обзоре сочинений (об этом выше уже говорилось), позволяют утверждать наличие у восточных славян только первобытного язычества, связанного с такими явлениями как анимизм, фетишизм и персонификация. Существование этого пласта древних религиозных представлений не только в древнерусское время, но и вплоть до XX столетия широко известно, подкреплено солидной источниковой базой и никем из исследователей не оспаривается.

Следовательно, христианская церковь после крещения Руси столкнулась исключительно с верованиями низшего порядка, которым у христианского учения не было замены. О неразвитости, «бедности и примитивности» восточнославянского язычества писали ещё С. М. Соловьёв, С.Ф. Платонов, Н.Н. Рожков и некоторые другие исследователи. «... Русское язычество, — отмечает С.М. Соловьёв, — было так бедно, так бесцветно, что не могло с успехом вести спора ни с одной из религий, имевших место в юго-восточных областях тогдашней Ев-

ропы, тем более с христианством...» [45, с. 169].

Проблема двоеверия в древнерусской элитарной культуре

Культура высших слоёв древнерусского общества была ориентирована на греко-славянский православный мир. Это общеизвестно. Она складывалась на основе великоморавских и болгарских традиций, испытывая сильное влияние Византии, а в некоторых аспектах — кочевого Востока и феодального Запада [37, с. 206–208].

Древнерусская литература является полностью христианской. Она совершенно лишена какого-либо налёта языческого мировоззрения. Исключением является «Слово о полку Игореве». В «Слове», несмотря на явную принадлежность автора к христианской книжной традиции, его герои действуют в своеобразном полуязыческом мире. Днём Солнце им заступает путь, ночью — волки воют по оврагам, орлы, предчувствуя поживу, собираются на пир, лисицы лают на красные щиты русских воинов. Перед решающей схваткой небо окрашивается кровью, чёрные тучи с моря идут, ветры осыпают полки Игоря стрелами. Земля стонет, реки мутно текут, пыль поля прикрывает. После поражения русичей Карна и Жля с криками мечутся по Русской земле, тьма свет закрывает. В Путивле плачет Ярославна — упрекает Ветер за стрелы, осыпавшие воинов её мужа, просит Днепр Славутич укрыть Игоря, укоряет Солнце за лучи, затворившие колчаны его воинам. Как ответ на плач Ярославны — опускается туман, шумит трава, дрожит земля, половецкие вежи колышутся. Игорь, превращаясь в различных зверей и птиц, бежит из плена, затем разговаривает с рекой Донцом и благодарит его за помощь.

В описанной здесь картине трудно различить, где действует Бог, а где — Дьявол. Солнце (казалось бы, олицетворение добра) преграждает русским воинам путь, томит их жаждой. Злые Ветры осыпают русичей стрелами. Это очень похоже на языческое восприятие мира, где нет границ между тем и этим светом, где всё взаимодействует друг с другом — ветер и солнце, люди и духи. Для христианской системы ценностей невероятно, чтобы человек укорял Бога за ниспосланные ему испытания, как это делает Ярославна в отношении Солнца, или называл дьявола господином, как Ярославна — злой Ветер. Однако неясно, является ли описанная в «Слове» картина проявлением мировоззрения автора, или это всего лишь литературный приём, основанный на фольклорных и библейских мотивах, проникновение которых в «Слово» не подлежит сомнению.

Вместе с тем следы «языческого мировоззрения», которые обнаруживаются в «Слове о полку Игореве», за рамки данных, получаемых из поучений против двоеверия, не выходят. Даже здесь вера в славянских язы-

ческих богов не прослеживается. Действительно, боги в «Слове» не осуждаются и не представляются бесами, в отличие от всей остальной древнерусской литературы. Однако имена их упомянуты только в связи с эпитетами, которые создавал автор, украшая свой текст. Велес здесь представлен, как «предок» Бояна (в выражении «Боян — Велесов внук»); Стрибог — как дед ветров («ветры — Стрибожьи внуки»); Дажьбог — как дед русских князей (конкретного русского князя или русичей в целом, не ясно); Хорс — в связи с тем, что ему полоцкий князь Всеслав «перерыскивал» путь; Троян — как персонаж, давший имя земле (непонятно, какой именно) и векам. Возможно, автор «Слова» что-то и знал конкретное, что позволило ему связать Бояна с Велесом, ветры со Стрибогом, а Дажьбога с князьями. Но, может быть, и не знал. Представленные им образы слишком туманны, чтобы можно было об этом говорить более определённо. Не исключено, что автор «Слова» употреблял имена славянских языческих богов произвольно, не заботясь об их реальной сущности, не зная её и не пытаясь узнать, как это делали его собратья по перу.

Следов язычества в архитектуре, живописи и прикладном искусстве также не прослеживается. Если, конечно, не заниматься спекуляциями. Примером подобного подхода являются труды Б.А. Рыбакова, одно время очень популярные. Между тем система доказательств, позволяющая утверждать, что славянское язычество активно проникало в высокое искусство и перемешивалось с христианством, очень слабая.

Одним из доказательств Б.А. Рыбакову служит стилистическое сходство грифонов на знаменитых турьих рогах из Чёрной Могилы, созданных до крещения Руси, и грифонов, помещённых на двери Рождественского собора в Суздале (1230-е годы). Грифонов церковных дверей Б.А. Рыбаков считает «даже более языческими, чем грифоны-дивы священного рога эпохи Святослава», поскольку их сопровождают два крылатых пса (Симаргла в интерпретации Рыбакова) [42, с. 559]. Указывая на грифонов из оковки турьего рога, Рыбаков провозглашает любое их изображение «олицетворением язычества», и соответственным образом трактует сюжеты, где они встречаются [42, с. 572]. Прекрасным примером христианско-языческого двоеверия он считает амулеты-змевики. В некоторых случаях исследователь склонен поступать подобно древнерусским книжникам, подбирая античным образам славянские соответствия (придуманые, кстати, им самим). Вот один из примеров. Античные сирины, отмечает Б. А. Рыбаков, связаны с богиней плодородия Деметрой. Славянским соответствием ей является Макошь (Рыбаков предпочитает по известным причинам чтение этого имени через «а», а не через «о») [42, с. 581]. Даже в образе популярного персонажа христианской псевдоисторической литературы Александра Македонского Рыбаков видит «некое языческое божество

неба или солнца» [42, с. 569]. Всё это фантазии исследователя, подкреплённые логическими суждениями, основанными на ложных изначальных посылах.

Факты же говорят о другом. Буквально весь декоративно-символический ряд высокого древнерусского искусства полностью отсутствовал у восточных славян в языческую эпоху. И грифоны, и сирины, а равно как и львы, барсы, кентавры, танцующие и пирующие люди, птицы, крины, геометрические узоры и плетёнка пришли на Русь с византийской модой в составе книжного и архитектурного декора, вместе с вещами (браслетами-наручами, колтами, венцами-диадемами и т. п.), сюжетами и символикой [43, с. 184, 262; 12, с. 197–201, 204–205]. Это в полной мере касается и змеевиков [12, с. 177; 34, с. 32]. Грифоны же с оковки знаменитых турьих рогов из Чёрной Могилы вписаны в декоративно-символическую систему, которая повторяет орнаментальные мотивы и технику изготовления украшений из Великой Моравии, совмещающая в себе восточные и византийские сюжеты [37, с. 183]. Иначе говоря, к местной, восточнославянской языческой традиции грифоны с оковки турьего рога отношения не имеют. Воспринимаемые Рыбаковым как языческие, все эти символы, будучи органично вписаны в единую систему книжного, ювелирного и архитектурного декора, носили христианский смысл. А значит к двоеверию они не имеют никакого отношения. Грифон церкви Покрова на Нерли, например, символизировал Иисуса Христа, а лань, которую он держит — христианскую душу [12, с. 198]. В Византии грифоны, помимо всего прочего, были эмблемой кесарского чина [43, с. 261]. Проникая на Русь в качестве образца высокого искусства, византийский образный и символический ряд (сам по себе синкретический по происхождению) не мог восприниматься иначе, как христианский.

Вывод

Формируясь за счёт заимствования христианских культурных образцов, древнерусская элитарная культура надстраивалась над языческой народной культурой восточных славян, не замещая и не отрицая, а лишь приращивая её. Представители всех слоёв древнерусского общества, став христианами, в быту продолжали руководствоваться ценностями и правилами, выработанными на основе первобытных языческих культов. Это хорошо заметно в рассмотренных выше древнерусских сочинениях, направленных на борьбу с языческими традициями (упоминания игрищ, трапез, фаллических обрядов, «гудений» и умыканий в различной социальной среде), в актовых документах и в восточнославянском этнографическом материале. Занимая в сознании древнерусского общества свою нишу, языческое мировоззрение на какую-либо роль в элитарной культуре не претендовало.

Таким образом, под древнерусским двоеверием

следует понимать соединение христианского учения с восточнославянскими языческими культурами низшего порядка (анимизмом, фетишизмом, персонификацией), связанными с ними обычаями и стереотипами поведения, праздниками и бытовыми традициями. При этом, высокая (элитарная) культура Киевской Руси была лишена следов двоеверия. В условиях борьбы христианства

с язычеством допустить проникновение языческих элементов в искусство и элитарную культуру в целом Церковь не могла. И литература, и живопись, и зодчество в то время были на острие атаки, направленной против язычества, как главного идеологического врага. В этих условиях языческие мотивы проникнуть просто не могли ни в литературные произведения, ни в архитектуру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Административно-территориальное деление Новгородской губернии и области 1727–1995 гг.: справочник / сост.: О.В. Снытко (отв. сост.), Т.А. Данько, А.В. Кузнецов и др. СПб., 2009. 352 с.
2. Аничков, Е.В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков; послесловие В.Я. Петрухина. М.: «Индрик», 2003. 440 с.
3. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу / А.Н. Афанасьев. М.: изд. К. Солдатенкова, 1865. Т. 1. 800 с.
4. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу / А.Н. Афанасьев. М.: изд. К. Солдатенкова, 1868. Т. 2. 784 с.
5. Барсов, Е.В. Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси / Е.В. Барсов. М.: В университет. тип. (М. Катков), 1887. Т. 1. 478 с.
6. Васильев, В.Л. Славянские топонимические древности Новгородской земли / В.Л. Васильев. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 816 с.
7. Виноградова, В.Л. О некоторых словах и выражениях в «Слове о полку Игореве» / В.Л. Виноградова // «Слово о полку Игореве» и его время / отв. ред. Б.А. Рыбаков. М.: Наука, 1985. С. 126–153.
8. Волошина, Т.А. Языческая мифология славян / Т.А. Волошина, С.Н. Астапов. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1996. 448 с.
9. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе / Н.М. Гальковский. М.: Печатня А. Снегирёвой, 1913. 308 с.
10. Грейвс, Р. Мифы Древней Греции / Роберт Грейвс; пер. с англ.; под ред. и с послесл. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1992. 624 с.
11. Державина, Е.И. Житие Авраамия Ростовского / Е.И. Державина, А.Б. Дубовицкий // Русская речь. 2014. № 2. С. 75–84.
12. Древняя Русь. Быт и культура / отв. ред. тома Б.А. Колчин, Т.И. Макарова. М.: Наука, 1997. 368 с.
13. Дубов, И.В. Города, величеством сияющие / И.В. Дубов. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. 182 с.
14. Зализняк, А.А. Древненовгородский диалект / А.А. Зализняк. М.: Языки славянской культуры, 2004. 872 с.
15. Зубов, Н.И. О теониме Мокошь / Н.И. Зубов // Этимологические исследования. 1981. Вып. 2. С. 149–160.
16. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. М.: Наука, 1974. 342 с.
17. Иванов, В.В. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов) / Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров // Учёные записки Тартуского государственного университета. Вып. 308. Труды по знаковым системам. Т. VI. Сб. науч. ст. в честь М. М. Бахтина. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1973. С. 46–82.
18. Иоанн Малала. Хронография. Книги I–VI / отв. ред. Н. Н. Болгов. Белгород: НИУ «БелГУ», 2016. 156 с.
19. Калоянов, А. Стрoбългaрскoтo езичествo / А. Калоянов. Варна, 2000.
20. Кирик Новгородец и древнерусская культура. В 2-х ч. Часть II / отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2012. 358 с.
21. Клейн, Л.С. Воскрешение Перуна: к реконструкции восточнославянского язычества / Л.С. Клейн. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.
22. Комар, А.В. К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева / А.В. Комар // Ruthenica: Альманах історії та археології Східної Європи. 2005. № 4. С. 115–137.
23. Летова, И.А. О следах языческих представлений в русской топонимии (к постановке вопроса) / И. А. Летова // Вопросы ономастики. Свердловск: УрГУ, 1982. Вып. 15. С. 32–44.
24. Летописец Еллинский и Римский: в 2 т. Т. 1. Текст. СПб.: «Дмитрий Буланин», 1999. 513 с.
25. Летописец Еллинский и Римский: в 2 т. Т. 2. Комментарии и исследование О.В. Творогова. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2001. 270 с.
26. Ловмянский, Г. Религия славян и её упадок (VI–XII вв.) / Генрик Ловмянский; перевод с польского М.В. Ковальковой. СПб.: Академический проект, 2003. 512 с.
27. Мансикка, В.Й. Религия восточных славян / В.Й. Мансикка; подготовка текста, вст. ст., комм. А.И. Алиев, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая. М.: ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, 2005. 368 с.
28. Милютенко, Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники / Н.И. Милютенко. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. 576 с.
29. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: «Советская энциклопедия», 1990. 672 с.
30. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1988. 719 с.
31. Николаев, С.Л. «Слово о полку Игореве»: реконструкция стихотворного текста / С.Л. Николаев. М.; СПб.: Нестор-История, 2020. 640 с.
32. Николаева, Т.В. Древнерусские амулеты-змеевики / Т.В. Николаева, А.В. Чернецов. М.: Наука, 1991. 124 с.

33. Очерки истории культуры славян / ред. В.К. Волков, В.Я. Петрухин, А.И. Рогов и др. М.: «Индрик», 1996. 463 с.
34. Памятники общественной мысли Древней Руси: В 3 т. Т. 1. Домонгольский период / сост., авт. вст. ст. и коммент. И.Н. Данилевский. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 688 с.
35. Петрухин, В.Я. «Боги и бесы» русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия / В.Я. Петрухин // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: «Индрик», 2000. С. 314–343.
36. Поляков, А.Н. История цивилизации в Древней Руси / А.Н. Поляков. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2012. 544 с.
37. Поляков, А.Н. Образование Киевской Руси / А.Н. Поляков. Оренбург: ОГУ, 2020. 254 с.
38. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси / отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1988. 272 с.
39. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
40. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.
41. ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.
42. Рыбаков, Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. М.: Наука, 1988. 783 с.
43. Рябцева, С.С. Древнерусский ювелирный убор: основные тенденции формирования / С.С. Рябцева. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ин-та истории РАН «Нестор-История», 2005. 384 с.
44. Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере // Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.) / сост., вступ. ст., комм. Т.В. Черторицкой. М.: Советская Россия, 1987. С. 123–127.
45. Соловьёв, С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. История России с древнейших времён. Т. 1–2 / отв. ред. И.Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. М.: Мысль, 1988. 797 с.
46. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
47. Топоров, В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре / В.Н. Топоров // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы / отв. ред. И.И. Толстой. М.: Наука, 1989. С. 23–60.
48. Трубочёв, О.Н. К истокам Руси. Народ и язык / О.Н. Трубочёв. М.: Алгоритм, 2013. 304 с.
49. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Макс Фасмер. М.: Прогресс, Т. 3. 832 с.;
50. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / Макс Фасмер. М.: Прогресс, Т. 4. 864 с.
51. Хамайко, Н.В. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина / Н.В. Хамайко // Ruthenica. Київ, 2007. Т. 6. С. 86–114.
52. Хождение Богородицы по мукам // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 167–183.
53. Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинах (Стоглав) / предисл. Н. Субботин. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. 424 с.
54. Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка / П.Я. Черных. М.: «Русский язык», 1999. Т. 2. 560 с.
55. Шахматов, А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1908. 686 с.
56. Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: в 5 т. СПб. Изд-во «Дмитрий Булавин», 1995. Т. 5. 399 с.

© Поляков Александр Николаевич (polyakov150@mail.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»