

РЕЛИГИОЗНЫЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ «ДВИЖЕНИЯ ВОЛХВОВ» В 1060–70-е гг.

В 1060–70-е гг. Древняя Русь была охвачена социальными и религиозными волнениями. Половецкие набеги, неурожай, княжеские междоусобицы вызвали резкий рост психологической напряженности в древнерусском обществе. На фоне этих событий вся страна оказалась охвачена выступлениями волхвов – противников господствующей христианской религии. Большую часть сведений об этом движении до нас доносит летописная статья Повести временных лет за 1071 г. В ней сообщается об имевших большой резонанс выступлениях волхвов в двух главных русских городах – Киеве и Новгороде и о деятельности волхвов в Ростовской земле, где они избивали «лучших жен», пока не были арестованы и казнены боярином Яном Вышатичем.

Современные историки по-разному оценивают эти события и дают им различные интерпретации. Так, И. Я. Фроянов, А. А. Горский, П. В. Лукин, М. В. Печников [69; 11; 33; 48] склоняются к описанию этих событий как языческой реакции, объясняя действия участников движения сквозь призму архаических языческих практик. Напротив, В. Я. Петрухин пишет, что «древнерусские власти столкнулись в XI в. не просто с «языческой реакцией» на крещение, имевшей место в конце X в., а с эсхатологическим «пророческим движением», происходившим в экстремальных условиях – разрушения традиционных племенных устоев, княжеских поборов, христианизации, половецких набегов и голода» [46, с. 318]. Он сопоставляет движение волхвов с религиозными движениями колониальных народов, претерпевших христианизацию. Кроме того, он, вслед за дореволюционными исследователями, допускает связь движения 1060–70-х гг. с богомилством. Близкую точку зрения в своей работе «Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках» высказывает А. В. Карпов [24, с. 120].

Таким образом, мы видим, что исследователи предполагают три возможных источника представлений волхвов: традиционное язычество, трансформированную в сознании жителей Древней Руси христианскую проповедь и занесенную на Русь из Болгарии богомилскую ересь. В нашей статье мы попытаемся выявить исторический фон деятельности

каждого из волхвов, религиозные и культурные основания их выступлений. Преобладание языческих представлений в проповеди и деятельности волхвов позволит нам толковать охватившее Русь движение как языческую реакцию, преобладание трансформированных христианских элементов – как эсхатологическое и мессианское, возможно с обычными для таких движений нативистскими чертами, преобладание богомильских элементов – как результат деятельности на Руси богомильских проповедников.

Мы начнем наше изложение с анализа выступления киевского волхва. В содержащейся в Повести временных лет записи за 6579 (1071) г. летописец сообщает [53, стб. 164]:

«В та же времена приде волхвъ, прельщень бѣсомъ. Пришедь бо Киеву, глаголаше: «Явили ми ся есть 5 богъ, глаголюще: сице повѣдай людемъ, яко на пять лѣт Днѣпру потещи въспяеть, а землямъ переступати на ина мѣста, яко стати Грѣчкой земли на Руской земли, а Руской на Грѣчкой, и прочимъ землямъ измѣнитися». Его же невегласии послушахуть, а вѣрнии насмѣхася, глаголюще ему: «Бѣсъ тобою игратъ на пагубу тобѣ». Еже и бысть ему: въ едину бо ночь бысть без вѣсти».

В науке давно утвердилось мнение, что хотя все рассказы о волхвах по ассоциации помещены в одну летописную запись за 1071 г., они явно приходятся на разные даты. Выступление киевского волхва обычно датируют началом или серединой 1060-х гг. Эта точка зрения была высказана уже А. А. Шахматовым, относившим его к 1064 г. По его мнению, первоначально описание явления волхва в Киеве находилось в стилистически близкой к нему записи за 6573 г. (1065), описывающей чудесные и устрашающие знамения, - при их изображении там дважды употреблено выражение «в та же времена» [72, с. 327]. Другой аргумент, выдвинутый А. А. Шахматовым, – это размышления киевлян на вече 1069 г., когда поляки вместе с изгнанным в 1068 г. князем Изяславом приближались к городу [53, 1962, стб. 162-163]:

«Мы же зло створили есмы, князя своего прогнавше, а се ведеть на ны землю Лядскую, а поидете въ град отца своего. Аще ли не хочета, то намъ неволя: зажегши городъ *свой* <...> ступити въ Грѣцкую землю».

А. А. Шахматов предположил, что странная идея переселиться в Греческую землю была навеяна предсказанием волхва о перемещении земель. Исходя из указания о том, что волхв ожидал этих событий на пя-

тый год, он датирует его появление в Киеве 1064 г. При этом он дает такой комментарий к этому пророчеству: «Русская земля это Русские люди, ср. тут же: “а се ведеть на ны Лядскую землю”» [72, с. 326]. Таким образом, А. А. Шахматов фактически соглашается с трактовкой, впоследствии данной киевлянами загадочному пророчеству волхва.

Большинство исследователей, писавших об этом эпизоде, соглашались с этой датировкой пророчества, акцентируя его связь с событиями 1069 года. Обычно выступление волхва рассматривалось в контексте народного движения, охватившего Русь в 1060-е гг. Так, Н. Н. Воронин в статье «Восстания смердов в XI веке» предполагает, что волхв действовал незадолго до восстания 1068 г.; толкование его пророчества он дает в полном соответствии с версией А. А. Шахматова: «В этой угрозе [высказанной на вече 1069 г.] видно явное отражение «пророчества» киевского волхва, предвещавшего «преступление земель» – массовый уход сельского населения» [9, с. 60]. Б. Д. Греков полагал, что предсказание волхва о перемещении земель «указывает на происходившие во второй половине XI в. международные осложнения» [12, с. 236]. В. В. Мавродин также датирует явление киевского волхва 1060-ми годами, не давая его предсказаниям никакого толкования и не идентифицируя понятия «земля» и «народ». Он делает основной акцент на рассмотрении этого эпизода как части антифеодальных выступлений 1060-х гг. [34, с. 36–37]. Наконец, И. Я. Фроянов также упоминает версию А. А. Шахматова, судя по всему, солидаризуясь с ней [69, с. 148].

Как видно, историков преимущественно интересовала вторая часть предсказания волхва – странный образ перемещения земель. А. А. Шахматов и Н. Воронин полагали, что под «землями» следует понимать народы, но вряд ли это так: предсказание звучит слишком определенно. Волхв не говорит о «языках», «родах», «людех», но четыре раза повторяет слово «земля». Разумеется, в древнерусском языке, как и в современном русском, слово «земля» могло использоваться в метонимическом значении, обозначая проживающей на ней народ. Однако такое употребление является именно метонимией, встречающейся в некоторых контекстах, а не одним из значений слова «земля». В «Словаре древнерусского языка XI–XIV вв.» авторы выделяют следующие значения этого слова: ‘земная твердь, суша (в противоп. небу и морю)’; ‘земная поверхность, верхний слой земли, почва, грунт’; ‘владение, угодье’; ‘земля как место обитания людей (в противоп. небесам)’; ‘страна, государство, край’ [61, с. 371–376]. Интересующая нас метонимия может возникать только когда слово «земля» используется в последнем значении. В словаре оно опре-

деляется как «население какой-либо территории». Несколько подобных примеров есть в Повести временных лет. В двух случаях оно возникает при описании посольств. Так, древлянские послы говорят Ольге: «Посла ны Деревьская земля, ркущи сице: мужа твоего убихомъ, бѣшетъ бо мужь твой яко волкъ, въсхыщая и грабя, а наши князи добри суть, иже распасли суть Деревьскую землю, да иди за нашъ князь за Маль» [53, стб. 44.]. Чешские послы в Константинополе также обращаются к императору: «Земля наша крѣщена, и нѣсть в нас учитель, иже бы нас училь и казалъ, и протококоваль свѣтѣя книги» [там же, стб. 18]. В целом подобное употребление является достаточно редким – в общей сложности, в Повести временных лет по Ипатьевскому списку мы обнаруживаем три подобных случая. Примеров же использования этого слова во множественном числе в метонимическом значении вовсе не встречается. Такое употребление, скорее всего, в принципе отсутствовало в языке, так как слово «земля» использовалось в метонимическом значении только при указании на конкретную страну, выступающую как политический субъект или географическое единство территории и населения.

А. А. Шахматов для обоснования своего тезиса приводит пример из записи 1069 г.: «а се ведеть на ны землю Лядьскую». Метонимическое употребление слова «земля» здесь вполне прозрачно, однако что побудило киевлян использовать такой оборот речи? Скорее всего, это точно такая же отсылка к предсказанию волхва, как и угроза сжечь город и уйти в греческую землю. Напомним, что согласно его пророчеству: «а землямъ переступати на ина мѣста, яко стати Грѣчкой земли на Руской земли, а Руской на Грѣчкой, и прочимъ землямъ измѣнитися» [там же, стб. 164]. Киевляне в 1069 г. констатировали, что пророчество сбывается: «Лядьская земля» уже перемещается к ним, и им ничего не остается как в соответствии с этим пророчеством «уйти в греческую землю» – идея достаточно фантастическая, несмотря на попытки ее рационализации со стороны современных историков.

Тем не менее, сложно согласиться с тем, что сам волхв хотел сказать именно о перемещении народов или с тем, что киевляне с самого начала понимали предсказание именно таким образом. Скорее всего, такую трактовку загадочному пророчеству они дали только в 1069 г. Мировая история и фольклор пестрят примерами загадочных предсказаний, смысл которых становился понятен только после их исполнения. Думается, что в нашем случае дело также обстояло таким же образом.

Как же понимал свое пророчество сам киевский волхв, и откуда происходят странные образы его предсказания? Картина текущей вспять

реки и меняющихся местами земель создает образ грандиозной эсхатологической катастрофы. Подобной точки зрения придерживался еще Н. М. Гальковский: «Так, появившийся в 1071 г. в Киеве волхв предсказывал, что через пять лет Днепр потечет обратно, земли перейдут с места на место: греческая земли станут там, где русская, а русская где греческая, то есть произойдет вселенская катастрофа. В этом предсказании малодушные могли усматривать наказание за измену старым богам; предполагалось, что для избежания великого несчастья следует оставить новую веру и обратиться к старому язычеству» [10, с. 133]. Возникающий в этом предсказании образ «перевернутого мира» является типичной чертой эсхатологических пророчеств во всех регионах мира. Так, мордовский пророк XIX в. Кузьма Алексеев утверждал, что с наступлением Страшного Суда «Солнце будет ходить на правую руку и восходить там, где оно ныне заходит» [19, с. 37]. Такой же образ Солнца, заходящего на Востоке, мы находим и в прорицаниях пророчицы южноафриканского народа коса Нонгкавусе, говорившей о скором наступлении конца света [76, s. 38]. Меланезийские пророки утверждали, что с началом эсхатологических событий «ямс, картошка и другие корнеплоды будут расти на деревьях как фрукты, а кокосы и другие фрукты будут расти как корнеплоды. Морские животные станут жить на суше, а сухопутные в море» [73, р. 85]. Тем не менее, общий психологический механизм осмысления конца света как времени переворачивания мира не освобождает нас от необходимости выявления конкретных источников мотивов, фигурирующих в эсхатологических предсказаниях. По нашему мнению, странное и не совсем понятное предсказание киевского волхва имеет книжное происхождение и восходит к тексту Священного Писания.

Следует обратить внимание на первую часть пророчества – «яко на пять лѣтъ Днѣпру потещи вьспять». Образ текущей вьспять реки сразу отсылает нас к сюжету, связанному с праздником Крещения Господня – Иордан, когда в него входит Иисус Христос, обращается вьспять. Этот образ восходит к описанию Исхода евреев из Египта, содержащемуся в 113 псалме. По нашему мнению, именно этот текст дает ключ к загадке происхождения странного предсказания волхва. Мы процитируем этот псалом по древнерусской рукописи XV в.: «В исходе Израилеви от Египта, дому Иаковля из люди варвар, бысть Иудеа святыни его, Израиль область его. Море виде и побеже, Иордан возвратися вьспять. Горы възыграшася яко овни и холмы яко агнцы овчиини. Что ти бы море, яко побеже? И тебе, Иордане, яко возвратися вьспять? Горы яко възягрестеся

яко овни и холмы яко агнцы овчии? От лица Господня подвижесе земля, от лица Бога Иаковля» (Пс 113, 1–7) [51, л. 152–152 об.]. Мы видим, что в этом тексте присутствуют два уникальные для Священного Писания образа – реки, обращающейся вспять, и гор и холмов, прыгающих как бараны и ягнята. Мало того, псалмопевец заканчивает этот пассаж словами, прямо говорящими о «движении земли». Сочетание двух уникальных мотивов в 113 псалме и пророчестве волхва позволяет с большой уверенностью говорить о непосредственной связи между этими текстами. Судя по всему, киевский волхв почерпнул свое предсказание именно из этого псалма. Он сначала говорит об обращении Днепра вспять, поставив главную русскую реку вместо библейского Иордана. Затем он дает свое осмысление следующему пассажи псалма – описанию прыгающих, пришедших в движение гор и холмов и упоминания движения земли. Действительно, по словам волхва все земли будут охвачены хаотическим процессом перемещения, что явно вытекает из образов псалма, представляющих прыгающие холмы и горы. Предсказание о том, что Русская и Греческая земля поменяются местами, является самостоятельным творчеством киевского пророка. Скорее всего, оно навеяно образом текущей в обратном направлении реки – волхв осмыслил описанные в псалме события как предсказание эсхатологического «переворачивания мира» и развил этот образ применительно к странам. Выбор Греческой земли в качестве страны, с которой Русь поменяется местами, безусловно объясняется негативным отношением волхва к принятию греческой веры и сильному влиянию Византии на русскую культуру XI в. [10, с. 133; 41, с. 305].

Установив непосредственный источник пророчества киевского волхва, мы можем попытаться определить социальный и культурный контекст его деятельности. В первую очередь необходимо установить социальную среду из которой происходил киевский пророк. Мы не знаем, был ли языческим жрецом, «волхвом» в узком значении этого слова; точно так же мы не можем сказать ничего определенного о его происхождении, социальном статусе и уровне образования. Однако возможность сделать некоторые выводы по косвенным данным все-таки есть. В первую очередь, исследователи обращают внимание на слова волхва о явлении ему «пяти богов», которых обычно тем или иным образом связывают с шестью богами пантеона Владимира. Так, Е. В. Аничков полагал, что это пять мужских божеств пантеона, за вычетом единственного женского божества – Мокоши [2, с. 352]. Б. А. Рыбаков считал, что в видении волхва не фигурировал Симаргл, который к 1060-м гг. был

уже забыт [57, с. 453]. Особняком здесь стоит версия В. Я. Петрухина, который предполагает, что «пять богов, на которых ссылался волхв, относились не к богам древнерусского пантеона, а означали пять планет <...> на их астрологическое расположение и ссылался волхв» [47, с. 194]. По нашему мнению, эта версия все-таки плохо согласуется с текстом летописи, согласно которому пророчество волхва было основано на непосредственном визионерском опыте, а не каких-либо астрологических вычислениях. Приняв традиционную точку зрения о связи «пяти богов» с пантеоном Владимира, мы можем заключить, что по своему социальному происхождению волхв был как-то связан с Киевом и, возможно, с кругом старой аристократии языческой Руси. Во всяком случае, похоже на то, что он происходил из местности, лежащей вблизи Киева; весьма вероятно, что он и раньше бывал в столице.

Гораздо сложнее ответить на вопросы, был ли он язычником или двоевером и каков был уровень его образования. Использование 113 псалма определенно говорит в пользу второй версии. Мог ли русский двоевер XI в. быть грамотным и читать Священное Писание? Разумеется, в жизни встречаются самые маловероятные комбинации фактов, однако весьма произвольная интерпретация, данная волхвом 113 псалму, делает более предпочтительным предположение о том, что он услышал его чтение во время церковной службы.

Псалтирь традиционно была одной из любимых церковных книг, постоянно читавшихся во время богослужения. Разные уставы предписывают различный порядок чтения Псалтири. Господствующим церковным уставом в древнерусскую эпоху был Студийский устав, впервые введенный Феодосием Печерским в Киево-Печерском монастыре около 1070 г. [43, с. 23]. По предположению Н. Ф. Одинцова в 1040-60-е гг. в Киеве был принят устав константинопольского монастыря св. Георгия в Манганах, очень близкий к Студийскому уставу – «за немногими исключениями тот же Студийский устав» [там же, 29]. Согласно Студийскому уставу «летом полная псалтирь прочитывалась за три недели: короткой ночью на полунощнице читали лишь одну кафизму. На вечерне кафизма читалась только по воскресеньям. Но зимой на полунощнице читали сразу две кафизмы, и на вечерне еще одну, в результате вся псалтирь прочитывалась в течение одной недели. Во время Великого поста пенсум возрастал так, что полная псалтирь прочитывалась дважды в неделю» [65, с. 176–177]. Таким образом, киевский волхв в принципе мог услышать 113 псалом за любой церковной службой. Возможно и то, что он услышал этот псалом не на обычном богослужении, а накануне

праздника Богоявления. Этот день традиционно был одним из великих праздников православной церкви: он сопровождался освящением воды, которое согласно Студийскому уставу совершалось в навечерие Богоявления. Служба сопровождалась чтением «царских часов» – особого чинопоследования часов, совершавшегося накануне великих праздников – Рождества и Богоявления и в Страстную Пятницу. Девятый час содержит в себе 113 псалом, в котором мы и находим источник пророчеств киевского волхва. По утверждению Е. П. Диаковского «что касается самого последования царских часов Рождества и Богоявления с тропарями и чтениям, то оно было известно у нас с древнейших времен» [13, с. 217]. Так, в Алексеевском уставе XII в. мы находим упоминания о тропарях или стихирах царских часов. В славянском Стихираре XII в. полностью сохранились Богоявленские часы; читаемые на каждый час «псалмы не приводятся и, по всей вероятности, полагались повседневные» [там же, с. 217-218]. Тем не менее, уже в Афоно-Зографском Тифологии XIII в. подробно перечисляются все псалмы, входящие в царские часы навечерия Богоявления; 113 псалом читается на 9-й час службы, как и в современном последовании. Служба царских часов традиционно отличалась особой торжественностью; в Византии на царских часах присутствовали сами императоры, откуда служба и получила свое название [там же, с. 222]. Позднее, «обрядовая обстановка царских часов, перенесенная из Византии к нам на Русь, достигла здесь пышного расцвета» [там же, с. 224]. И если предположить, что богослужения царских часов в древнем Киеве отличались такой же пышностью, возможно, с присутствием на них великого князя, то кажется очень вероятным, что на них мог присутствовать и киевский двоever, который и услышал там 113 псалом, вызвавший у него эсхатологические ассоциации.

Новгород, второй по значению русский город, в это время также стал ареной выступления волхва. Согласно летописному рассказу, при князе Глебе там явился некий волхв, «глаголаше бо, яко «Все ведаю», хуля вѣру крестьяньскую, глаголашеть бо, яко «Преиду по Вольхову предь всеми» [53, стб. 170]. Народ, взбудораженный проповедью волхва, поднялся против епископа, желая убить его. Ситуацию разрешил новгородский князь Глеб, лично зарубивший волхва [там же, стб. 171]:

«Глѣбъ же, возма топоръ подь skutъ, и приде к вольхву и рече ему: «То веси ли, что утрѣ хочеть быти, что ли до вечера?» Онъ же рече: «Все вѣдаю». И рече Глѣбъ: «То вѣси ли, что ти хочеть днесь быти?» Онъ же рече: «Чюдеса велика створю». Глѣбъ же, выня топоръ, и ростя и, и паде мертвъ, и людие разиидошася».

Признавая историчность описанных в летописи событий, историки дают им различные интерпретации. Обычно они рассматриваются как пример языческой реакции, возникшей в кризисный период. Так, Н. Н. Воронин датировал явление волхва в Новгороде 1066 г, считая его кульминацией борьбы местного простонародья против феодальной верхушки [9, с. 57–58]. Идеологами этого движения по его мнению стали волхвы, симпатиями которых пользовался Всеслав Полоцкий, в 1066 г. ворвавшийся в Новгород и уничтоживший феодальную часть города. Б. Д. Греков также писал, что «волхв агитировал против христианства за старую языческую веру» [12, с. 238]. Аналогичной точки зрения придерживался В. В. Мавродин, в своей работе о народных восстаниях в Древней Руси вкратце пересказавший содержание летописной статьи [34, с. 37–39]. О. М. Рапов также полагал, что бедствия, обрушившиеся на новгородцев в 1060-е гг. (поражение новгородского войска на реке Черехе, разорение города Всеславом, убийство епископа Стефана), привели к «оживлению языческих представлений», выразившемуся в выступлении волхва, произошедшем летом-осенью 1069 г. [55, с. 149].

Современные историки пытались дать выступлению новгородского волхва более определенные характеристики. Так, И. Я. Фроянов датирует выступление новгородского волхва 1070-ми годами, одновременно с неурожаем в Суздальской земле, полагая, что волхв убеждал новгородцев «принести владыку в жертву “за урожай”» [69, с. 122–123]. Это предположение кажется нам слишком смелым. В летописи ничего не говорится о неурожае в Новгородской земле, народ пытается умертвить епископа, представителя христианской Церкви, а вовсе не князя. Очень сомнительно, чтобы епископ мог считаться полноценным представителем языческого сообщества, ответственным за плодородие – скорее в этой роли могли выступать местные старейшины или князь. М. В. Печников в своей статье «Мятеж “при Глебе Новегороде”»: к изучению летописной статьи 6579 года» толкует встречающуюся в ней фразу «творяся аки бог» в том смысле, что волхв выдавал себя за бога Велеса. Автор апеллирует к тому, что «культ Велеса был связан с традиционными представлениями о загробном мире, границей которого служила водная преграда» [48, с. 267] и предполагает, что волхв обещал новгородцам вызвать дождь, на что оказался неспособен местный епископ. Эти предположения также кажутся нам необоснованными: в летописи нет ни слова о вызывании дождя, а текущий в центре Новгорода Волхов никак не мог считаться границей между нашим и загробным мирами. М. В. Печников также сопоставляет историю новгородского волхва

с рассказом Жития Оттона Бамбергского, согласно которому один из западнославянских жрецов якобы выдал себя за языческого бога. К этому эпизоду более подробно обращается П. В. Лукин в своей статье «Новгородский волхв и поморские жрецы» [33, с. 174]. Согласно рассказу биографов Оттона, некий вологодщинский жрец, облачившись в белые одежды, предстал в лесу перед местным крестьянином, выдавая себя за языческого бога и убеждая его обратиться к местным жителям с призывом отказаться от христианства. Этот рассказ не имеет ничего общего с историей новгородского волхва – перед нами рассказ не о чуде, а скорее о мошеннической проделке хитроумного жреца. По нашему мнению, правильную трактовку этого эпизода дал польский исследователь Г. Ловмянский: рассказ был придуман католическими священниками, чтобы дискредитировать видение, явившееся местному жителю, представив его как мошенничество языческих жрецов [32, с. 145].

Таким образом, ни одна из попыток дать толкование выступлению новгородского волхва в контексте традиционных языческих представлений не дает убедительного комментария к летописному рассказу. Более обоснованной нам кажется позиция В. Я. Петрухина, высказавшего осторожные сомнения в языческом характере движения волхвов. Он отмечает, что «чудо, которое обещал сотворить новгородский волхв, очевидно, претендует на повторение евангельского хождения по воде» [46, с. 317]. Действительно, хождение волхва по воде является демонстрацией его божественности; основную роль играет не сам переход реки, а его чудесный характер. Таким образом, сложно сомневаться в том, что здесь мы видим прямую отсылку к повествованию о хождении Иисуса Христа по воде (Мк 6, 45–52). Наименование Иисуса Христа «Богом» в данном случае вполне соответствует употреблению, характерному для древнерусских текстов, в частности обсуждаемой нами летописной статьи (см. ниже). Другие притязания волхва, отразившиеся в Повести временных лет, – всезнание и творение чудес – также, скорее всего, отсылают к Евангелию. Вероятно, мы находим здесь самоотождествление с Христом, творившим чудеса и, согласно православной традиции, обладавшим всеведением. Впрочем, возможно, что эти слова и не принадлежат самому волхву – так, в Летописце Переславля Суздальского отсутствуют упоминания о претензиях волхва на всеведение и хулении им христианской веры [30, с. 48]. Утверждение волхва, что он «чудеса великие сотворит», может быть принадлежащей летописцу аллюзией на Евангелие: «Востанут бо лжехристы и лжепророцы и дадут знамения веля и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранная»

(Мф 24,24). Аналогичный пассаж мы обнаруживаем и в Апокалипсисе, где говорится, что второй зверь – лжепророк – «сотвори чудеса велика» (Откр 13,13). В таком случае, можно заключить, что летописец видел в явлении новгородского волхва признак наступления последних времен и, скорее всего, считал его лжехристом – по-видимому, из-за его обещания пройти по водам Волхова. Принадлежность евангельской аллюзии летописцу, а не новгородскому волхву, кажется тем более убедительной, что в Новом Завете о «великих знамениях и чудесах» всюду говорится применительно к антихристу и его слугам, а не к Христу. Таким образом, исторически достоверными мы можем, в первую очередь, считать утверждения о намерении новгородского волхва перейти Волхов и возмущение народа против епископа. Волхв стремился убедить новгородцев в том, что является новым Христом и возбудил их против официальной церкви. Подобное поведение становится понятным, если мы предположим, что новгородский волхв был не представителем языческой реакции, а лидером богомильской или павликианской общины. После реконструкции А. А. Зализняком «скрытых текстов» найденного в 2000 г. Новгородского кодекса [18] мы знаем, что в начале XI в. в Новгороде создавались еретические тексты – соответственно, можно не сомневаться, что в городе велась пропаганда неортодоксальных религиозных воззрений. А. А. Зализняк предположил, что идеология прочитанных им «скрытых текстов» может быть связана с наиболее популярными в *Slavia Orthodoxa* ересями – богомилством или павликианством [там же, 207]. Мы попытаемся сопоставить поведение новгородского волхва с учением секты павликиан, которое, как нам кажется, может объяснить его притязания.

Первые упоминания о павликианах возникают в армянских источниках в VI в. н.э. [74, р. 131–132]. В Византийской империи павликиане появляются в VII в. н.э., причем распространение этой секты на востоке империи приписывается некоему армянскому проповеднику Константину-Сильвану [там же, р. 117]. В Болгарии павликиане впервые появились в 747 г., когда Константин V переселил часть армянских павликиан во Фракию. Второе переселение павликиан в Болгарию произошло в 972 г., когда Иоанн Цимисхий, после разгрома византийскими войсками располагавшегося в верховьях Ефрата павликианского государства, переселил оставшихся в Сирии армянских павликиан в Филиппополь. Судя по всему, именно павликианская проповедь стала источником богомилства и оба движения были весьма близки, если не составляли одно сообщество. Н. Гарсоян предполагает, что изначально движение

получило наименование от имени антиохийского епископа Павла Самосатского, отрицавшего божественность Христа [там же, р. 210–218]. Этого же мнения придерживались армянские павликиане – они считали Иисуса Христа человеком, в силу своей праведности ставшим Сыном Божиим. Из этого учения они делали весьма радикальные выводы, полагая, что любой человек может достичь духовного уровня Христа. На практике эта идея проявилась в приравнивании к Христу павликианских лидеров. Н. Гарсоян отмечает, что «в X в. Хосров Аньеваци осуждает современных ему еретиков южной Армении за неподобающее почитание, которое они оказывают своим лидерам: “Они молятся там, где находят удобным и, что еще хуже, они поклоняются не Богу, а человеку, созданному по Его образу и подобию, так как для молитвы они собираются в домах старейшин деревни, чтобы молиться не Богу, а им, как если бы они почитали их более, нежели Бога <...>”. Сын Хосрова, Григорий Варекский, также говорит, что “они именуют главу своей мерзкой секты Христом”. Далее он сообщает, что Самбат (армянский павликианский деятель начала IX в. – *И. Б.*) был убит из-за того, что утверждал, что является Христом, так как его убийца поспорил с ним, сможет ли он воскреснуть из мертвых. Он также сообщает, что Самбату поклонялись его последователи» [там же, р. 162]. Таким образом, самоотожествление с Иисусом Христом и претензии на творение аналогичных чудес были вполне обычным поведением для павликианских учителей. В конце XI – начале XII в. мы встречаем подобное явление уже среди болгарских богомилов. В конце XI в. там началась проповедь богомильского учителя Василия, впоследствии казненного в Константинополе. Ересиаρχа сопровождало 12 апостолов [1, с. 121], что явно указывает на его самоотожествление с Иисусом Христом. Равным образом Василий претендовал на творение чудес; в его необычайные способности верили не только богомилы, но сторонники официальной церкви [3, с. 424].

Реконструированные А. А. Зализняком тексты Новгородского кодекса позволяют утверждать, что уже вскоре после крещения павликиане проникли на Русь. В опубликованных А. А. Зализняком еретических текстах Новгородского кодекса очевидно проявляется большой интерес автора к армянскому народу, представители которого были основными носителями павликианства на территории Болгарии. Так, армяне поставлены им в начало списка народов мира, а себя он именует попом суздальской церкви св. Александра армянина, очевидно, одного из местных ересиаρχов. Разумеется, речь здесь идет о еретической общине, а не храме: подобное словоупотребление было типично для павликиан и бо-

гомилов, отрицавших внешние церковные обряды. Автору кодекса, как и болгарским павликианам и богомилам, было свойственно чрезвычайное почитание лидеров сектантских общин. Так, в Новгородского кодекса мы читаем следующую молитву: «Тебе молимся, отче Александре, отпусти нам грехы наша якоже хочещи и дай нам спасение и пищу Рая. Аминь» [18, с. 204]. Указанная молитва хорошо согласуется с упреками Хосрова Аньевази в адрес армянских павликиан, утверждавшего, что те молятся не Богу, а своим старейшинам. В том, что Александр был одним из лидеров местной секты нас убеждает следующий текст: «Александр же арменин преподобный воин велий беаше Христов: сему поклоняемся и сему воздаем хвалу и честь и преклонение и молитвы за него совершаем и просим Господа о сдравии его» [там же, 209]. Из текста очевидно, что Александр армянин, судя по всему руководитель суздальской павликианской общины, на момент написания рукописи (начало XI века) еще здравствовал; точно так же очевидно чрезвычайное почитание, которым он был окружен среди своих последователей.

Таким образом, предположение о том, что новгородский волхв был павликианским проповедником не кажется слишком смелым или неправдоподобным – в свете учения этой религиозной секты становится понятным его самоотождествление с Христом. Инициированное волхвом выступление против епископа также имеет очевидные параллели в истории павликианства: в 1079 г. в Болгарии произошло восстание, возглавленное местным павликианином Лекой, в ходе которого был убит софийский епископ [1, с. 119]. Таким образом, выступление в Новгороде можно объяснить той враждебностью, которую павликиане питали к православному духовенству. В описании противостояния мятежных новгородцев с местным епископом есть один эпизод, который также может указывать на павликианский характер движения: «Епископ же взял крест и оболкся в ризы, ста рек: “Иже хочет веру яти волхву, то да идет за нь, аще ли верует кто кресту, да идет к нему”» [53, стб. 170]. Как известно, павликиане и богомилы категорически отвергали почитание креста, считая его, так же, как и почитание икон, формой идолопоклонства [74, р. 165–166].

У нас есть еще одно любопытное подтверждение еретического характера новгородского выступления. В надписи, записанной на стене Софии Новгородской в 1050–1108 гг., мы читаем: «Господи, помилуй христиан, а еретиков прокляни». По мнению А. А. Медынцевой, эта запись, составленная по образцу антибогомильских анафем, скорее всего, была сделана во время выступления волхва [35, с. 110]. Это предположение

кажется очень вероятным и, безусловно, говорит в пользу павликианского, а не языческого характера новгородского движения.

Остается еще один вопрос: почему летописец назвал новгородского павликианского проповедника именно «волхвом», а, например, не «еретиком»? В первую очередь, следует отметить, что вопреки распространенному мнению, слово «волхв» в древнерусских текстах обозначало не языческого жреца, а скорее «колдуна», «чародея», «предсказателя» [60, с. 164–165; 24, с. 118], будучи эквивалентом греческого слова *μάγος*, передававшегося как «волхв» в славянских переводах церковной литературы [64, с. 118]. Претензии новгородского волхва на творение чудес и знание будущего, безусловно, позволили летописцу отнести его именно к этой категории лиц. Еще более важную роль здесь сыграла ассоциация с Симоном волхвом, несколько раньше упомянутым в той же самой летописной статье. Согласно Хронике Георгия Амартола, из которой летописец мог узнать историю прения апостола Петра с Симоном Волхвом, явившийся в Риме при Нероне Симон называл себя Христом и претендовал на повторение одного из его чудес — вознесения на небо [22, с. 252–258]. Разумеется, история новгородского учителя сразу вызвала у летописца ассоциацию с легендой о Симоне Волхве, что и побудило его назвать явившегося в Новгороде лжехриста таким же образом.

Наконец, летописная статья за 1071 г. содержит историю двух волхвов из Ярославля, которые в время неурожая в Ростовской земле отравились по Волге до Белоозера, истребляя «лучших жен», которые, по их мнению, «держат обилье». На Белоозере они были арестованы и убиты боярином Яном Вышатичем. Исследователи обычно относят эти события к 1070-м годам: так, О. М. Рапов полагал, что они имели место в правление князя Святослава (1073–1076 гг.) и, основываясь на дендрохронологических данных, датировал эти события осенью 1076 г. [55, с. 144]. Летописное сообщение о них восходит непосредственно к рассказу Яна Вышатича [34, с. 36; 55, с. 150; 24, с. 100].

Основным занятием ярославских волхвов были убийства «лучших жен», которых они обвинили в том, что те «держат обилье». Историки предлагали разные трактовки этих загадочных летописных свидетельств. В советской историографии преобладала концепция социальной борьбы смердов против местной верхушки, удерживавшей у себя запасы продуктов [9, с. 56–57; 11, с. 236–237; 66, с. 121; 34, с. 41]. Эта концепция, на наш взгляд, не выдерживает критики — летопись очевидно свидетельствует, что родственники женщин сами приводили их к волхвам с целью узнать, не они ли виновны в неурожае; хлеб и рыба не

просто отнимались у убитых женщин, а буквально извлекались из тел убитых [52, стб. 175], что, конечно, наводит на мысль о каком-то магическом ритуале, а не о социальной борьбе. Таким образом, следует признать, что «лучшие жены», по мнению волхвов, оказывали негативное мистическое влияние на урожай. В чем же оно заключалось?

Рассказ об убийствах «лучших жен», которые «держат обилье» на­поминает летописный рассказ о событиях 1024 г., когда в Суздале волхвы расправлялись со «старой чадью», которая «держит гобино» [53, стб. 135] (урожай). Неясность использованных летописцем выражений породила многолетнюю научную полемику, в детали которой мы не вдаемся, чтобы не уходить от основного предмета нашей статьи. Стоит отметить только то, что в данном случае очевидно, что «старая чадь», точно также как и «лучшие жены», по мнению волхвов некоторым мистическим образом препятствовала росту урожая: выражения «держат обилье» и «держат гобину» используются в летописи как синонимы [53, стб. 164, 166]. Полемика с языческими представлениями суздальских волхвов содержится и в речи, вложенной летописцем в уста Ярослава Мудрого: «Богъ наводитъ по грѣхомъ на куюждо землю гладомъ, или моромъ, или ведромъ, или иною казнью, а человекъ не вѣсть ничтоже» [там же, стб. 135]. Трактовку событий 1024 г. как рецидива архаических языческих представлений мы находим уже у Б. А. Рыбакова, который, впрочем, не пытается объяснить, в чем заключалось вредоносное воздействие «старой чади» на урожай [56, с. 19]. Н. Н. Велецкая и И. Я. Фроянов предположили, что в летописной статье 1024 г. речь идет об «отправлении на тот свет» уважаемых стариков [7, с. 66-67] или исторически близком «языческом ритуале убийства старейшин-вождей, обвиненных в пагубном влиянии на урожай» [69, с. 97]. Похожим образом Н. Н. Велецкая трактовала события 1070-х гг. – по ее мнению, волхвы убивали стареющих женщин, которые, по древним языческим представлениям, мешают созреванию урожая [7, с. 67–68]. Однако, по мысли И. Я. Фроянова, многие из упомянутых в летописном рассказе женщин никак не могут быть отнесены к разряду старых [69, с. 107]. Так, летописец свидетельствует, что волхвы «нарицаху лучшиѣ жены, глаголюща, яко «Си жито держить, а си – медь, а си рыбы, а сии скору си». И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечтѣ прорѣзавше за плечемъ, выиимаста любо жито, любо рыбы и убивашета многы жены» [52, стб. 175]. Когда Ян Вышатич, используя обычай кровной мести, организует убийство волхвов, он находит среди присутствующих родственников убитых женщин: «Рече Янь повозни-

комь: «Ци кому ж вась кто родинь убьень от сею?» Они же рѣша: «Мнѣ мати, другому сестра, иному роженье» [там же, стб. 178]. Таким образом, убитые женщины были разного возраста и, скорее всего, мы имеем дело не с малоизвестным и очень архаичным обычаем убийства стариков, а с широко распространенной по всей Европе традицией поиска ведьм, практикующих вредоносную магию. Указание на популярность подобной практики в Древней Руси мы находим, например, в проповеди Серапиона Владимирского, где он упрекает своих слушателей в том, что они «пожигают огнем невинныя человеки», обвиняя их во вредоносном колдовстве, вызывающем неурожай [6, с. 378–381]. Эта речь была произнесена Серапионом в бытность его епископом Владимирским в 1274 г. Таким образом, через 200 лет после выступлений волхвов на северо-востоке Руси там продолжали бытовать похожие представления и практики – в голодные годы местные жители разыскивали ведьм, чьи действия привели к гибели урожая. Судя по всему, то же самое происходило в 1070-е гг. Подобная точка зрения давно закрепились в научной литературе: ее высказывали М. Н. Мартынов [34, с. 35–36], А. Л. Монгайт [39, с. 120], Б. А. Рыбаков, [58, с. 438], В. Я. Петрухин [46, с. 316], И. Я. Фроянов [69, с. 101–116] и другие авторы.

Вторым элементом повествования является странный способ убийства «лучших жен» волхвами. По словам летописца «она же въ мьчтѣ прорѣзавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбы, или вѣверицу, и убиваша и да многы жены» [52, стб. 165]. Комментаторы давно сопоставили это описание с обрядом сбора припасов для мордовских молений, приведенным в «Очерках мордвы» П. И. Мельникова. Согласно его описанию, когда жрец, ответственный за сбор припасов, заходил в избу, замужние женщины становились спиной ко входу, закинув котомки с припасами на голые плечи. Жрец слегка колотил их в спину и плечи ножом, читая молитвы, затем перерезал тесемки, забирая мешочек с припасами [37, с. 341]. Сходство между описанным в летописи способом убийства предполагаемых ведьм и ритуальными манипуляциями мордовских жрецов представляется очевидным. Тем не менее, большинство авторов затруднялось дать предметное объяснение тому, как именно этот обряд связан с действиями волхвов и как объяснить странное описание извлечения припасов из тел убитых женщин. Об этом ничего не пишет сам П. И. Мельников; В. В. Мавродин осторожно резюмирует: «Посчитал ли летописец убитых жен «лучших мужей», виденных Яном Вышатичем, за жертв обряда, во время которого волхвы не кололи, а убивали (на что, как мы видели, были свои причины),

определить трудно» [34, с. 46–47]. И. Я. Фроянов попытался дать более обстоятельное объяснение этому загадочному эпизоду. Он полагает, что «фантастика» рассказа о «лучших женах» <...> проистекает из «совмещения в летописном повествовании двух разных ритуалов, бытовавших в Ростовской земле и знакомых автору Повести временных лет понаслышке» [69, с. 106] – сбора припасов для общественных молений и ритуальных убийств женщин, признанных ведьмами.

Похоже, что большинство историков смущала фантастичность рассказа, отражающего архаичные народные представления, поэтому они отказывались следовать буквальному повествованию летописца, достаточно прозрачному и недвусмысленному. Извлечение припасов из тел убитых женщин несомненно представляло основное доказательство чудесной способности ярославских волхвов определять портящих урожай ведьм: неслучайно они сразу предлагают Яну Вышатичу продемонстрировать ему этот трюк [52, стб. 166]. Таким образом, можно не сомневаться, что волхвы утверждали, что буквально вынимают хлеб или рыбу из тел убитых женщин. Каким же образом они это делали? Тут возможны два объяснения. Вполне вероятно, что они прибегали к несложному фокусу, демонстрируя заранее приготовленные припасы и меха как якобы извлеченные из тел «ведьм». Возможно и то, что они считали спрятанным хлебом, рыбой и другим «обильем» какие-либо внутренности убитых. В любом случае, представление о возможности извлечения из тела человека инородных предметов глубоко укоренено в мировом фольклоре. Так, при снятии порчи испорченные по многим свидетельствам изbleвывали жаб или мышей [44, с. 137; 70, с. 133]; сибирские шаманы утверждали о своей способности извлекать из своего тела шаманские инструменты, например, выbleывая их [63, с. 180–181]. Еще более близкие мотивы мы обнаруживаем в русских быличках о ведьмах, отдаивающих молоко у коров. Согласно одному сибирскому рассказу «один из попросившихся на ночь мужиков видел, как хозяйка улетев, а затем вернувшись в избу через трубу, подставила ведро и давай “рыгать – чистая сметана льется”: “молоко, знать, собирала со всех коров”» [27, с. 139]. Е. Е. Левкиевская отмечает, что согласно народным представлениям «ведьма может отбирать у коров молоко не только в определенные календарные даты, но и в любую ночь, пробравшись в чужой хлев в виде кошки, собаки, свиньи, а чаще всего большой жабы. Убьешь такую кошку или жабу, говорили в народе, из нее хлынет молоко» [29, с. 363]. Думается, в данном случае дело обстояло таким же образом: волхвы извлекали из тел предполагаемых ведьм украденное ими

«обилье». В самом способе ритуального убийства явно содержалась отсылка к местному обряду сбора припасов – пищу, по мнению волхвов, нужно было извлечь из тел «ведьм», которые таким образом скрывают ее, вместо того, чтобы пожертвовать на общественные нужды. Таким образом, способ убийства женщин волхвами однозначно указывает на народный и языческий характер этой практики.

Летописец свидетельствует о том, что волхвы и, вероятно, другие участники расправ, забирали себе имущество убитых женщин [53, стб. 165]. Именно эта информация долго заставляла советских историков трактовать события 1070-х гг. как восстание смердов. Согласившись с тем, что волхвы и их сторонники разыскивали портящих урожай ведьм, мы попытаемся предложить другую трактовку разграбления имущества «лучших жен». Скорее всего, сторонники волхвов действительно использовали преследование колдуний для пополнения своих запасов во время голода: вероятно, жертвами расправ в первую очередь становились богатые жительницы погостов. Летописец определяет их как «лучших жен». Советские исследователи традиционно интерпретировали это термин как указание на выдающееся социальное положение убитых женщин, определяя их как «большух гобиньных домов» (распорядительниц общественных запасов) [9, с. 56], «хозяек богатых домов» [34, с. 41]. Версия И. Я. Фроянова, предположившего, что «в устах летописца “лучшие” есть обозначение физических и нравственных качеств, которыми были наделены обитавшие в ростовских погостах “жены”» [69, с. 107] представляется нам менее убедительной: социальные коннотации древнерусского слова «лучии» (‘почтенный’, ‘родовитый’, ‘знатный’, ‘именитый’) [62, с. 436] достаточно очевидны. Тем не менее, мы можем заключить, что социальный статус семей убитых женщин не был принципиально отличным от статуса остальных жителей погостов: «проверке» со стороны волхвов подвергались все местные женщины, но ведьмами признавались именно «лучшие жены». Этот факт легко объясняется в свете традиционных народных представлений, фиксировавшихся еще в XIX–XX вв.: ведьма «отбирают урожай», благодаря чему зерно соседей переходит к ней, «отдает» молоко у чужих коров, таким образом пополняя собственные запасы [59, с. 298]. Таким образом, богатые крестьянки, менее других жителей погостов страдавшие от голода, в первую очередь возбуждали подозрения; накопленные их семьями запасы представлялись окружающим похищенным у них «обильем», что давало моральное оправдание их разграблению. Трактовка выступлений волхвов на русском Северо-Востоке как конфликта бед-

ного и зажиточного слоя внутри одного коллектива уже встречалась в историографии: применительно к событиям 1024 г. мы находим ее у Ю. В. Кривошеева [26, с. 38–48], 1070-х – у Б. А. Рыбакова. По его мнению, «во время голода бедные смерды, возглавляемые волхвами, использовали колдовство для конфискации имущества богатой части населения погостов. Это не было движением против феодальных порядков вообще, а являлось лишь борьбой за перераспределение жизненных запасов» [58, с. 438]. Безусловно, волхвы и их последователи верили во вредоносное колдовство, однако ведьмами они считали именно богатых крестьянок, и имущественное благополучие оказывалось только дополнительной уликой против них. Таким образом, в данном случае действительно можно говорить о социальном конфликте, который, однако, протекал в традиционной форме для русского Северо-Востока форме поиска ведьм, портящих урожай.

Большой интерес исследователей традиционно вызывала рассказанная ярославскими волхвами Яну Вышатичу легенда о сотворении человека [53, стб. 166]:

«Она же рекоста: «Вѣ два вѣдаевѣ, како есть створенъ человекъ». Онъ же рече: «Како?» Она же рекоста: «Мывся Богъ в мовьници и вспотився, отерся вѣхтемь, и свѣрже с небеси на землю. И распрѣся сотона съ Богомь, кому в немь створити человекъ. И створи дьявель человекъ, а Богъ душу во нь вложи. Тѣмже, аще умереть человекъ, в землю идетъ, а душа къ Богу».

В научной литературе для объяснения данной легенды традиционно предлагалось два контекста. Первый из них – богомильский. Эта версия была предложена уже В. Н. Мочульским, изложившим ее в своей статье «О мнимом дуализме в мифологии славян». Он выводит взгляд волхвов из учения богомилов, полагавших, что материальный мир есть создание иного бога, бога зла, в отличии от духовного мира, сотворенного благим Богом. По учению еретиков, сатана сотворил Адама, но не мог оживить его; по его просьбе, Бог вдохнул в Адама дух, что и объясняет двойственность человеческой природы [40, с. 173–174]. Впоследствии эта версия развивалась и другими исследователями. О влиянии богомильства на ярославских волхвов пишет Д. Д. Оболенский: «Если первая часть рассказа волхвов отсылает к популярной легенде, которая бытовала среди мордвы еще в XIX в., то вторая ее часть несомненно богомильская» [75, с. 278]. В советской историографии предположение о влиянии богомильства на взгляды волхвов высказывали Д. С. Лиха-

чев и Д. А. Казачкова [45, с. 209–210; 23, с. 308–309]. В 1990–2000-е гг. к нему снова обратился В. Я. Петрухин в своей работе «Древняя Русь. Народ. Князья. Религия» [46, с. 317–318].

Дореволюционные исследователи также давно обратили внимание на бытование легенды, рассказанной волхвами Яну Вышатичу, среди современной мордвы: очень похожий рассказ, записанный среди нижегородской мордвы, приводит П. И. Мельников [37, с. 324–325]. Одновременная связь рассказанной волхвами легенды с богомилством и с мордовским фольклором давно ставила в тупик исследователей. А. Н. Веселовский писал, что «возможно черемисская, мордовская и т. д. и южно-славянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного мирозерцания; богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское представление, отвечавшее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов» [8, с. 32]. Таким образом, исследователь явно колебался возводить ли указанный миф к богомилству или к архаической уральской мифологии. Такие же колебания мы видим у Н. М. Гальковского, который, впрочем, все же склонен возводить указанный дуалистический миф к финно-угорской традиции и даже называет волхвов «финнами из ростовской мери» [10, с. 140]. В современной литературе финно-угорское происхождение рассказанной волхвами легенды постулирует И. Я. Фроянов, опять-таки со ссылкой на материалы П. И. Мельникова [69, с. 105].

Таким образом, вопрос об урало-алтайских или богомилских истоках рассказанной волхвами легенды о миротворении представляется чрезвычайно сложным и интересным. Наш анализ мы начнем с разбора отношения рассказа волхвов к легенде, записанной среди мордвы-терюхан в селе Сарлей Нижегородского уезда и опубликованной в «Очерках мордвы» [37, с. 324–325]:

«Человека вздумал сотворить не Чам-Пас, а Шайтан. Для того он собрал глины, песку и земли от семидесяти семи стран света и слепил из них тело человека. Но, сделав тело, никак не мог привести его в благообразный вид: то слепит свиньей, то слепит собакой, то гадом каким-нибудь, а Шайтану хотелось сотворить его по образу и по подобию Божью. И позвал Шайтан птичку-мышь и сказал ей: «Лети ты на небо, там у Чам-Паса полотенце висит; когда он в баню ходит, тем полотенцем обтирается; висит оно у него на гвоздике; заберись ты в один конец полотенца, свей гнездо, разведи детей, чтоб один конец того полотенца

стал тяжелей и упал бы ко мне на землю». Птичка-мышь послушалась Шайтана, свила гнездо в конце Чам-Пасова полотенца, развела мышат, от тяжести их полотенце и упало на землю. Шайтан тотчас подхватил его, обер им слепленного человека, и он получил образ в подобие Божье. После того Шайтан стал оживлять человека, но никак не мог вложить в него живую душу. Бился-бился он и уже хотел было разрушить свое создание, но Чам-Пас сказал: «Убирайся ты, проклятый Шайтан, в пропасть огненную, я и без тебя сотворю человека». А Шайтан отвечал: «Я хоть подле постою, когда ты будешь класть него живую душу; ведь я его работал, и на мою долю из человека что-нибудь надобно дать, а то, как хочешь, братец Чам-Пас, будет мне обидно, а тебе нечестно». Спорили Чам-Пас с Шайтаном, спорили, наконец Чам-Пасу надоело. «Слушай, Шайтан, – сказал он: – давай делить человека: образ и подобие от моего полотенца, и душа моя, потому что я ее вдунул, а тело будет твое». Шайтан поспорил-поспорил, но должен был согласиться, потому что Чам-Пас невпример сильнее его. Оттого, когда человек умирает, душа с образом и подобием Божиим идет в небеса к Чам-Пасу, а тело, лишаясь души, теряет и подобие Божье, гниет, разваливается и идет в землю на добычу Шайтану».

Как видно, этот рассказ фактически представляет собой пространный вариант мифа, рассказанного ярославскими волхвами. Мало того, следует признать, что опубликованная П. И. Мельниковым легенда более аутентична, чем рассказ волхвов. Вторая часть легенды, как нам кажется, была передана летописцем недостаточно точно. Согласно его рассказу, божья ветوشка упала на землю, сатана сделал из нее человека, а Бог вложил в него душу. «Вот почему, если умрет человек, в землю идет тело, а душа к Богу» – сказали волхвы. Последняя ремарка их рассказа непонятна. Объяснение того, почему человек после смерти «идет в землю» в контексте рассказа о первочеловеке впервые возникает в Библии («яко земля еси и в землю отидеши») (Быт 3, 19), но там оно строится на рассказе о сотворении Адама из земли. В мифе же, рассказанном ярославскими волхвами, подобная логика не обнаруживается – человек, согласно их повествованию, сотворен не из земли, а из ветوشки. Тем не менее, он явно построен на основе библейского рассказа – речь, как и в Библии, идет о первочеловеке, рассказ, как и легенда о грехопадении, объясняет причину смертности человека и также изображает смерть как отход человека в землю – что разительно противоречит практике трупосожжения, распространенной у славян в языческую эпоху. Нельзя не отметить и то, что в известных нам фольклорных легендах о миротворении

сатана также творит человека из земли, ила, грязи [28, с. 101–102]. Нам кажется, что гораздо более полную и аутентичную версию той же самой легенды дает текст, опубликованный П. И. Мельниковым. В нем человек творится из земли – и, соответственно, говорится о конечном отходе человеческого тела в землю. Божье полотенце же служит для придания бесформенному человеческому телу «образа и подобия Божьего». Таким образом, повествование П. И. Мельникова кажется более логичным и ясным, чем рассказ волхвов. Возможно, причиной некоторой непоследовательности рассказа волхвов о сотворении человека стало то, что он был записан летописцем через много лет после того, как Ян Вышатич услышал его от ярославских кудесников. Все детали повествования уже не могли удержаться в его памяти и он, скорее всего, забыл, зачем сатане понадобилась божья ветошка, и несколько упростил его структуру. Вероятно, в оригинальном варианте легенды ветошка, как и полотенце Чам-паса, использовалась для придания сделанному сатаной человеку окончательной формы.

Предположение о том, что прение Яна Вышатича с волхвами является продуктом творчества летописца неоднократно высказывалось в историографии [71, с. 97; 50, с. 74]. По нашему мнению, бытование аналогичного сюжета в географически и исторически близкой к русскому Северо-Востоку Терюшевской волости, равно как и общая укорененность легенд о дуалистическом миротворении в восточнославянском и финно-угорском фольклоре делают такое предположение крайне маловероятным. Несмотря на очевидную связь между рассматриваемыми нами текстами, бытование легенды о дуалистическом творении человека в мордовском фольклоре XIX в. свидетельствует только о достоверности приведенного в летописи рассказа волхвов, но не может служить аргументом в пользу ее урало-алтайского происхождения. Анализ цикла мордовских легенд о миротворении однозначно свидетельствует о влиянии на него христианской апокрифической книжности. Так, согласно мокшанской легенде, записанной в Тамбовской губернии, Вярдя-Шкай заключил договор с чертом, по которому живые люди принадлежали Шкаю, а мертвые – черту. Из-за этого жизнь людей все более укорачивалась, потому Шкай послал своего помощника, который украл у черта договор, хранившийся в камне на морском дне [13, с. 123]. Этот рассказ восходит к апокрифическому сказанию о договоре Адама с дьяволом, литературная история которого прослеживается уже начиная с VII–VIII вв. [54, с. 6]. Другая легенда, записанная среди арзамасской мордвы, повествует о том, что грехопадение людей совершилось из-за того,

что Шайтан «явился одному старику и, подав ему ветку неизвестного доселе растения, сказал: “Посади эту ветку в землю поставь вокруг нее высоких тычинок, только не сказывая об этом Нишки-Пасу”. Старик послушался, посадил ветку, и вырос хмель. Тогда Шайтан снова явился к старику и научил его делать пиво и мед, а также из муки курить вино» [37, с. 326]. Ядро этого рассказа, скорее всего, восходит к апокрифическому «Откровению Варуха», где рассказывается о том, как Сатанаил посадил в Райском саду виноградную лозу, плод которой впоследствии съели Адам и Ева [67, с. 49–50]. Таким образом, мы можем заключить, что мордовская мифология впитала в себя массу мотивов, заимствованных из апокрифической христианской книжности – несомненно, через русское посредство. Рассматриваемая нами легенда была записана среди терюхан, группы мордвы, которая находилась в тесных контактах с русскими уже с начала XIII в., следовательно, в усвоение ей русской мифологической прозы могло начаться уже в домонгольскую эпоху. Скорее всего, рассматриваемая нами легенда была занесена в земли терюшевской мордвы переселенцами с русского Северо-Востока, где и сохранилась до середины XIX века.

Приступая к анализу нашей легенды, мы сразу можем заключить, что она содержит в себе два сюжета: рассказ о дуалистическом миротворении и историю о мытье Бога в бане и падении с неба Божьей ветошки или Божьего полотенца, которое и стало инструментом творения человека. Разное происхождение этих рассказов предположил еще Д. Д. Оболенский, определенно связавший первый рассказ с богомильством, а второй отнесший к народным верованиям русского Северо-Востока [75, р. 278]. Мы полагаем, что оба рассказа происходят из религиозной традиции Византии и Болгарии, и попытаемся продемонстрировать это, указав их источники в византийской традиции.

Идея дуалистического миротворения была характерной чертой действовавших в Византии движений павликиан и богомилов. Считая материальной мир местом господства сатаны, сектанты полагали, что сатана создал человеческое тело, а Бог вложил в него бессмертную душу. Подобный рассказ мы находим в «Паноплии» византийского богослова и экзегета конца XI – начала XII в. Евфимия Зигабена, подробно описавшего воззрения богомилов. Согласно им, Сатанаил сделал Адама из глины и воды и вдунул в него свой дух. Однако оживить Адама не удалось, зато из остатков влаги и духа Сатанаила образовался змей. Тогда Сатанаил «отправил посла к доброму отцу, прося дать своего духа и оживить Адама, и обещал, что оживленный человек будет принадлежать

им обоим» [40, с. 173–174]. Повествование о неудачных попытках оживления человека отсутствует в рассказе волхвов, однако похожий мотив есть в приведенной П. И. Мельниковым мордовской легенде: «Но, сделав тело, никак не мог привести его в благообразный вид: то слепит свиньей, то слепит собакой, то гадом каким-нибудь» [37, с. 324]. Однако наиболее точные параллели с легендой, бытовавшей среди терюшевской мордвы, мы обнаруживаем в павликианском мифе о творении человека: «Однажды Демиург вместе с другими падшими ангелами увидел лучезарный образ и подобие небесного Отца. Пораженный необыкновенной красотой этого видения, он захотел, вместе со своими товарищами, создать человека по этому образу и подобию. Но усилия его оказались напрасными: творение было столь слабо, что не могло устоять на ногах и подобно червю ползало по земле. Тогда небесный Отец, сжалившись над своим подобием, послал ему от себя искру жизни и создание сделалось настоящим человеком» [25, с. 537]. В этом повествовании присутствуют наиболее специфичные мотивы мордовской легенды – желание сатаны сотворить человека по образу и подобию Божьему, его неудачные попытки это сделать и конечное одухотворение человека Богом. Таким образом, можно заключить, что ядро рассматриваемого нами сюжета восходит к павликианской традиции. Появление павликианских мотивов в рассказе явившихся на Белоозере ярославских волхвов может быть связано с деятельностью суздальской «церкви св. Александра» или близких к ней религиозных общин. Таким образом, дуалистическая легенда о творении человека, скорее всего, попала на северо-восток Руси посредством действовавших там болгарских павликиан.

Рассказ о мытье в бане и потении Бога и о чудесной Божьей ветошке или Божьем полотенце отражает другой круг византийских литературных произведений, на этот раз связанных с православной традицией. Большинству исследователей этот рассказ казался языческим мифом с характерным для него грубым антропоморфизмом. Картина предстанет совсем в ином свете, если мы обратимся к аналогичным примерам антропоморфного изображения Бога в иудейской и христианской традиции. Для Ветхого Завета были характерны антропоморфные изображения Бога, гуляющего по Эдему (Быт 3,8), спускающегося к Аврааму (Быт 18,1), сидящего на престоле в окружении Серафимов (Ис 6,1). В христианстве со времен апологетов возобладала тенденция относить все ветхозаветные антропоморфизмы к Иисусу Христу как предсуществующему Богу Слово. Подобную идею мы встречаем уже у Иринея Лионского [21, с. 33–35]; позднее она закрепились в святоотеческих со-

чинениях и богослужебных текстах [68, с. 320–321]. Мы обнаруживаем связь Иисуса Христа и с рассказом о творении мира: еще апостол Павел учил о том, что мир сотворен Иисусом Христом (Кол 1,16). Развитие этого представления мы видим в византийской иконописи. Так известен характерный сюжет «сотворения Адама», где изображается оживляющий Адама Иисус Христос. Еп. Иларион, описывая аналогичное изображение в соборе св. Марка в Венеции, отмечает: «Во всех сегментах Творец изображен в виде молодого человека без бороды в крестчатом нимбе и с крестом в руках: это соответствует христианскому представлению о ветхозаветных богоявлениях как явлениях Сына Божия. Лик Адама подобен лику Творца, что указывает на сотворение Адама по образу и подобию Божию» [20]. Идея сотворения Адама Иисусом Христом еще более четко высказывается в славянской апокрифической литературе. Так, в апокрифе «Како сотвори Бог Адама» мы читаем, что, сотворив человека, «Господь отъиде в горний Иерусалим по дыхание Адамлево». Затем говорится, что «прииде Иисус из горнего Иерусалима» [5, с. 95]. Далее в апокрифе описывается сон Адама, в котором он видит будущую земную жизнь Христа, о которой и рассказывает своему Творцу: «Господи, владыко, тебе видех на кресте распята во Иерусалиме, а ученики Твоя видех ходяща – Петра в Риме, а Павла в Дамасце, проповедующе Твое распятие и воскресение» [там же]. Таким образом, в апокрифе под Богом, творящим человека, понимается Иисус Христос.

Отождествление Бога из легенды, рассказанной ярославскими волхвами, с Иисусом Христом позволяет связать ее с одним из эпизодов апокрифических сказаний о жизни Иисуса Христа – историей Спаса Нерукотворного. Первоначальной основной этого сказания была сирийская легенда о переписке Иисуса Христа с эдесским царем Авгарем, изложенная еще в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Согласно ей, царь Авгарь страдал от тяжелой болезни и послал своего придворного к Христу, упрашивая его посетить царя. Тот отказался сделать это в данный момент, но после вознесения послал к царю своего ученика Фаддея [16, с. 13–14]. В более поздней версии легенды возникает новый мотив – Христос не стал посещать Авгаря, но послал ему свой портрет. Первоначально речь шла о портрете, написанном царским художником, но уже в VI в. Евагрий Схоластик в своей «Церковной истории» упоминает легенду о том, что образ Христа чудесным образом отпечатался на полотне [15, с. 213–214]. Реликвия хранилась в Эдессе, считаясь палладиумом города, защитившим его от нашествия персов. В 944 г. Спас Нерукотворный был перенесен в Константино-

поль, став важнейшей святыней православного мира [31, с. 12]. Вскоре при дворе императора Константина Багрянородного была создана «Повесть о Нерукотворном образе», призванная ознакомить греческого читателя с сирийской легендарной традицией, окружавший Мандилион (греческое наименование чудесной иконы – *Αγιον Μανδύλιον*, буквально “святой убрus”) и популяризовать его почитание в грекоязычных регионах империи. Ее автор приводит две бытовавших тогда легенды о создании чудесного образа. Согласно первой из них Христос, чтобы дать посланцу Авгаря возможность доставить царю «подобие его образа», «умыв лицо, а затем отерев влагу поданным ему полотенцем, соизволил божественным и неизреченным образом запечатлеть на нем свои черты» [49, с. 418]. Вторая приведенная в «Повести» легенда излагает историю возникновения чудесного образа несколько иначе, связывая ее со Страстями Господними: «Когда Христос должен был идти на вольную смерть, когда являя человеческую немощь, Он явился борющимся и молящимся, когда пот капал с него подобно каплям крови, как указывает евангельское повествование, тогда, говорят, взяв у одного из учеников этот ныне видимый кусок ткани, он вытер им ручейки пота, и тотчас отпечатался его боговидный образ» [49 с. 419]. Впоследствии, после Вознесения Христа, апостол Фаддей доставил этот чудесный образ царю. Авгарь, узрев свет, исходивший от чудесного образа, мгновенно восстал с одра болезни. Далее «получив от апостола это подобие и возложив его себе на голову, глаза и уста, но не лишив этого прикосновения и другие части тела, он тотчас почувствовал, что члены его чудесным образом укрепляются и изменяется к лучшему, а проказа очищается и изгоняется» [49, с. 420]. Византийские повествования о Спасе Нерукотворном очень быстро получили распространение в славянской традиции. Наиболее ранним примером, по-видимому, является антибогомильская компиляция попа Иеремии, созданная в Болгарии в X в., которая излагает историю чудесного образа, явившегося на убрусе, которым Иисус Христос утерся, умыв свое лицо [38, с. 90–95]. По словам Л. М. Евсеевой «Русь приняла христианство в 988 г., когда в Византии почитание эдесского образа достигло своего апогея» [17, с. 42]. Рассказ о чудесном образе довольно рано стал известен древнерусским читателям как из компиляции попа Иеремии, так и из Хроники Георгия Амартола, содержащей несколько упоминаний о Спасе Нерукотворном. По мнению Е. Н. Мещерской в древнерусской традиции были известны и изложения легенды о Спасе Нерукотворном, восходящие к «Повести о нерукотворном образе» [38, с. 106].

Легенда о Божьей ветошке или Божьем полотенце, несомненно, является народной переработкой легенд о чудесном образе Иисуса Христа. В рассказе ярославских волхвов мы находим упоминание «ветошки», которой Бог вытер свой пот, когда мылся в бане. Эта «ветошка» очевидно произошла из полотна, которым Христос, согласно «Повести о нерукотворном образе», вытер свой пот во время моления в Гефсиманском саду. Мытье в бане, вероятно, возникло из другой версии легенды, согласно которой Христос умылся водой и затем вытерся убрисом. Одновременное умывание и потение как нельзя лучше вписались в картину мытья в бане, что и отразилось в данном рассказе. Еще более точные параллели с историей Спаса Нерукотворного мы видим во варианте легенды, опубликованном П. И. Мельниковым. Согласно ему, Шайтан смог сообщить сделанному им человеку «образ и подобие Божие» только после того, как обтер его полотенцем Чам-паса. Таким образом, полотенце, которым до того утирался Бог, содержало в себе его «образ и подобие». Очевидно, что в этом отношении полной аналогией полотенца Чам-паса является Спас Нерукотворный, который в византийских и славянских сочинениях постоянно именуется «образом» и «подобием» Иисуса Христа. Сама картина обтирания бесформенного человека чудесным полотенцем может быть связана с историей исцеления Авгаря – царь возложил полотно на свое тело и тут же излечился от проказы. Картина чудесного исцеления царя Эдессы в данном случае заменена картиной чудесного придания бесформенному глиняному человеку образа и подобия Божьего.

По-видимому, в Византии и Болгарии X в. повествования о чудесном образе были настолько популярны, что словосочетание «образ и подобие Божие» сразу же вызывало в сознании слушателей представление о Спасе Нерукотворном. В результате, они стали оказывать влияние на народные представления о творении мира и человека, созданного «по образу Божию» (Быт 1, 27), «по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1, 26). Традиция, связывающая Мандилион с повествованием о сотворении мира, отразилась не только в рассматриваемой нами легенде, но в зафиксированном в более позднее время мотиве, связывающем происхождение Солнца с Лицом Господним. Так, согласно «Стиху о Голубиной книге»: «Солнце красное от лица Божия // Самого Христа, Царя небесного» [4, с. 287]. Связь этого описания с традицией почитания Спаса Нерукотворного становится очевидной при обращении к Чебоксарской рукописи апокрифического «Сказания о Тивериадском море». Согласно содержащемуся там рассказу о творении Космоса «а Солнце

от нутрения ризы Господней, понеже Господь по лицу Своему утреса, а Луна от лица» [41, с. 238]. Здесь в повествование втягивается еще одна христианская реликвия – риза Господня, одежда Христа, которую римские солдаты разделили между собой при распятии (Ин 19, 23). Упоминание того, что «Господь по лицу своему утреса» несомненно отсылает нас к истории Спаса Нерукотворного. Вероятно, основой для этого пассажа стал тот вариант рассказа, согласно которому Иисус Христос вытер свой кровавый пот во время молитвы в Гефсиманском саду – только в этом случае имеет смысл упоминание «риз Господней», которую на следующий день разделили между собой римские легионеры. Судя по всему, в этом рассказе Спас Нерукотворный отождествляется с частью ризы Спасителя, попавшей к распинавшим его солдатам, а затем ставшей одной из святынь христианского мира.

Таким образом, рассказ ярославских волхвов представляет собой синтез павликианской дуалистической легенды о сотворении человека с легендарной традицией, окружавшей Мандилион и приписывавшей ему некоторые космогонические функции. Можно предположить, что подобный синтез произошел еще в Болгарии. Скорее всего, он имел место в народной среде далекой от книжной образованности. Ведь очевидно, что Спас Нерукотворный появился только во время земной жизни Иисуса Христа, поэтому связать его с сотворением Адама (как в легенде из Повести временных лет) или с созданием Солнца (как в «Сказании о Тивериадском море») мог лишь человек очень поверхностно знакомый со священной историей. Тем не менее, можно предположить, что эта легенда получила распространение среди приверженцев популярных в Болгарии еретических движений и была принесена ими на Русь уже в X – первой половине XI в.

Несмотря на влияние павликиан на мировоззрение ярославских волхвов, их деятельность получает наилучшее объяснение исходя из языческой мотивации их действий. Поиск виновников неурожая был характерной чертой местной традиции и до, и после событий 1070-х гг. Движение в Ростовской земле не носило ни эсхатологического, ни мессианского характера, а преследовало конкретные и узко-практические цели. Местные волхвы, скорее всего, были представителями народной среды, полагавшими, что имеют способность разоблачать ведьм, которые «обилье держат». Подобные люди, специализирующиеся на разоблачении вредоносных колдунов, есть и у африканских народов [76, с. 32]. Рассказанная ими легенда, вероятно действительно имеющая павликианское происхождение, не дает никаких оснований считать

ярославских волхвов последователями павликианства или участниками какого-то синкретического культа. Мы знаем, что подобные сказания столетиями позже пересказывали мордовские и украинские крестьяне, ни с какими еретическими учениями незнакомые.

Таким образом, мы можем заключить, что летописец объединил под названием «волхвов» руководителей нескольких выступлений, имевших совершенно разный характер. В Киеве мы сталкиваемся с примером классического эсхатологического нативистского движения – там выступил пророк, говоривший о приближении мировой катастрофы и апеллировавший к традиционному пантеону Владимира. В то же время киевский волхв, как и подавляющее большинство деятелей нативистских движений христианизированных народов, в своих предсказаниях уже опирался на Священное Писание. В Новгороде мы, судя по всему, имеем дело с выступлением павликианского проповедника, вылившимся в народное восстание, направленное против христианской церкви. В Ростовской области, напротив, никакого собственно религиозного движения, оппозиционного официальной церкви не было – действовавшие там ярославские волхвы занимались поиском ведьм, виновных в гибели урожая, а их столкновение с Яном Вышатичем было чисто административной коллизией. Воззрения волхвов представляли собой сложную смесь павликианства, народного православия и традиционных языческих воззрений, что может служить подтверждением того, что за ними не стояло какой-то продуманной системы. Скорее, мы имеем дело с результатом смешения характерных для русского Северо-Востока языческих представлений с элементами православной и павликианской проповеди.

Список литературы

1. Ангелов, Д. Богомилство в Болгарии / Д. Ангелов. – М., 1954.
2. Аничков, Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – М., 2009.
3. Анна Комнина. Алексиада. – СПб., 1996.
4. Бессонов, П. П. Калеки переходные: сборник стихов и исследование П. Бессонова / П. П. Бессонов. – М., 1861.
5. Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 3. – СПб., 2000.
6. Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 5. – СПб., 2000.
7. Велецкая, Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М., 1978.
8. Веселовский, А. Н. Еще к вопросу о дуалистических космогониях / А. Н. Веселовский // Разыскания в области русского духовного стиха. Разд. XI. Дуалистические поверья о мироздании // Сб. Отд. рус. яз. и слов. АН. – 1889. – Т. 46. – № 6.

9. Воронин, Н. Н. Восстания смердов в XI веке / Н. Н. Воронин // Исторический журнал. – 1940, № 2. – С. 54–61.
10. Гальковский, Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – М., 2000.
11. Горский, А. А. От языческого мировосприятия к христианскому: резкая ломка или плавный переход? / А. А. Горский // Ментальность в эпоху потрясений и преобразований. – М., 2003. – С. 3–10.
12. Греков, Б. Д. Крестьянство на Руси с древнейших времен до конца XVII в. / Б. Д. Греков. – Т. 1. – М-Л., 1946.
13. Диаковский, Е. П. Последование часов и изобразительных. Историческое исследования / Е. П. Диаковский. – Киев, 1913.
14. Дубасов, И. И. Очерки из истории Тамбовского края // И. И. Дубасов. – Вып. 1. – Тамбов, 1890.
15. Евагрий Схоластик. Церковная история. – Кн. 3–4. – СПб., 2011.
16. Есевий Памфил. Церковная история. – М., 2008.
17. Евсева, Л. М. Древнейшие русские изображения Св. Лика. Образ и функция / Л. М. Евсева // Спас Нерукотворный в русской иконе. – М., 2005. – С. 12–41.
18. Зализняк, А. А. Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. / А. А. Зализняк // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Люблина, 2003 г. Доклады российской делегации. – М., 2003. – С. 190–212.
19. Зевакин, М. И. Кузьма Алексеев: крестьянское движение мордвы Терюшевской волости (1808–1810 гг.) / М. И. Зевакин. – Саранск, 1936.
20. Еп. Иларион (Алфеев). По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Церкви. Доклад на конференции «Преподобный Андрей Рублев и русская иконопись» [Электронный ресурс] / Еп. Иларион (Алфеев) // Священномученик Иринеи Лионский. Доказательство апостольской проповеди. – М., 2001. – Режим доступа: http://azbyka.ru/tserkov/ikona/5g6_5-all.shtml#**. – Дата доступа: 15.09.2005.
22. Истрин, В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе / В.М. Истрин. – Пг., 1920.
23. Казачкова, Д.А. Зарождение антицерковной идеологии в древней Руси XI в. / Д.А. Казачкова // Вопросы истории религии и атеизма. – Т. 5. – М., 1958. – С. 283–314.
24. Карпов, А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках / А. В. Карпов. – СПб., 2008.
25. Киприанович, Г. Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам / Г. Киприанович // Православный собеседник. – 1875. – № 8. – С. 533–572.
26. Кривошеев, Ю. В. О социальных коллизиях в Суздальской земле 1024 г. / Ю. В. Кривошеев // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы. – Вып. 9. – Л., 1985. – С. 38–48.

27. Криничная, Н. А. Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов / Н. А. Криничная. – Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. – Петрозаводск, 2000.
28. Кузнецова, В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции / В. С. Кузнецова. – Новосибирск, 1998.
29. Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М., 2000.
30. Летописец Переяславля-Суздальского, составленный в начале XIII века. – М., 1851.
31. Лидов, А. М. Святой Мандилион. История реликвии / А. М. Лидов // Спас Нерукотворный в русской иконе. – М., 2005. – С. 42-60.
32. Ловмянский, Г. Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) / Г. Ловмянский. – СПб., 2003.
33. Лукин, П. В. Новгородский волхв и поморские жрецы / П. В. Лукин // Восточная Европа в древности и Средневековье: язычество и монотеизм в процессах политогенеза. – Т. XXVI. – М., 2014. – С. 173–179.
34. Мавродин, В. В. Народные восстания в древней Руси в XI–XIII в. / В. В. Мавродин. – М., 1961.
35. Мартынов, М. Н. Восстание смердов на Волге и Шексне во второй половине XI века / М. Н. Мартынов // Ученые записки Вологодского педагогического института. – Т. 4. – Вологда, 1948.
36. Медынцева, А. А. Религиозно-философские течения в древнерусском христианстве XI в. и ересь богомилов (по материалам новгородских граффити) / А. А. Медынцева // Древнерусская культура в мировом контексте. – М., 1999.
37. Мельников, П. И. Очерки мордвы / П. И. Мельников // Незнакомый Павел Мельников (Андрей Печерский). – Нижний Новгород, 2011. – С. 279–384.
38. Мещерская, Е. Н. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник / Е. Н. Мещерская. – М., 1984.
39. Монгайт, А. Л. Исторический комментарий / А. Л. Монгайт // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153). – М., 1971.
40. Мочульский, В. Н. О мнимом дуализме в мифологии славян / В. Н. Мочульский // Русский филологический вестник. – Т. 21. – Варшава, 1889. – С. 153–200.
41. Мочульский, В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге / В. Н. Мочульский. – Варшава, 1887.
42. Оболенский Д. Д. Византийское содружество наций: Шесть византийских портретов / Д. Д. Оболенский. – М., 1998.
43. Одинцов, Н. Ф. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века: церковно-историческое исследование / Н. Ф. Одинцов. – СПб., 1881.
44. Островская, Л. В. Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX века /

Л. В. Островская // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII – начале XX века. Сборник научных трудов. – Новосибирск, 1975. – С. 131–142.

45. Очерки по истории русского народного поэтического творчества. Т. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X – начала XVIII вв. – М., 1953.

46. Петрухин, В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия. Из истории русской культуры / В. Я. Петрухин. – Т. 1. – М., 2000.

47. Петрухин, В. Я. «Русь и все языки»: аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки / В. Я. Петрухин. – М., 2011.

48. Печников, М. В. Мятёж «при Глебе Новгороде»: к изучению летописной статьи 6579 года / М. В. Печников // Восточная Европа в древности и средневековье: автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. – Т. XXI. – М., 2009. – С. 263–268.

49. Повесть о Нерукотворном образе // Спас Нерукотворный в русской иконе. – М., 2005. – С. 415–432.

50. Подскальски, Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски. – СПб., 1996.

51. Псалтирь с прибавлениями исх. XV в. – НИОР РГБ. – ф. 304.I. – № 3.

52. Полное собрание русских летописей. – Т. 1. – М., 1962.

53. Полное собрание русских летописей. – Т. 2. – М., 1962.

54. Радченко, Н. К. Этюды по богомилству. К вопросу об отношении апокрифов к богомилству / Н. К. Радченко // Изборник Киевский, посвященный Флоринскому. – Киев, 1904.

55. Рапов, О. М. О датировке народных восстаний на Руси XI в. в Повести временных лет / О. М. Рапов // История СССР. – 1979. – № 2. – С. 137–150.

56. Рыбаков, Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Б. А. Рыбаков // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3–30.

57. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1988.

58. Рыбаков, Б. А. Киевская Русь и русские княжества / Б. А. Рыбаков. – М., 1993.

59. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1. – М., 1995.

60. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). – Т. 2. – М., 1989.

61. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). – Т. 3. – М., 1990.

62. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). – Т. 4. – М., 1991.

63. Смоляк, А. В. Шама́н: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура) / А. В. Смоляк. – М., 1991.

64. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). – М., 1999.

65. Тафт, Р. Ф. Статьи. Литургия / Р. Ф. Тафт. – Т. 2. – Омск, 2011.

66. Тихомиров, М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. / М. Н. Тихомиров. – М., 1955.

67. Тихонравов, Н. С. Апокрифические сказания / Н. С. Тихонравов // СО-РЯС. – Т. 58, № 4. – СПб., 1894.

68. Успенский, Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – М., 2001.

69. Фроянов, И. Я. Древняя Русь IX–XIII веков: народные движения, княжеская и вечевая власть / И. Я. Фроянов. – М., 2012.

70. Христофорова, О. Б. Икона: мифологический персонаж в локальной традиции / О. Б. Христофорова. – М., 2013.

71. Черепнин, Л. В. Русская Правда и летопись как источники по истории классовой борьбы / Л. В. Черепнин // Академику Грекову ко дню 70-летия: сборник. – М., 1952.

72. Шахматов, А. А. Разыскания о русских летописях / А. А. Шахматов. – М., 2001.

73. Allison, D. Jesus of Nazareth. Millenarian prophet / D. Allison. – Minneapolis, 1998.

74. Garsoïan, N. V. The Paulician heresy: a study of the origin and development of Paulicianism / N. V. Garsoïan. – Hague, 1967.

75. Obolensky, D. D. The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism / D. D. Obolensky. – Cambridge, 1948.

76. Schlosser, K. Propheten in Afrika / K. Schlosser. – Braunschweig, 1949.