



1

Церковная  
Археология



1995

Institute of the History of the Material Culture  
Russian Academy of Sciences  
State Department of Culture and Tourism of the  
Pskov Regional Administration  
Pskov State Integrated Museum-Reservation  
of History, Architecture and Art  
Society of the Holy Olga of Russia, Pskov  
Kizhi State Muzeum-Reservation

## **RUSSIAN CHRISTIAN ARCHAEOLOGY**

Reports of the First Russian National Conference  
Pskov, 1995 November 20 - 24

### **PART 1. DISSEMINATION OF THE CHRISTIANITY IN THE EASTERN EUROPE**

St. Petersburg -- Pskov  
1995

Институт истории материальной культуры  
Российской Академии наук  
Комитет по культуре и туризму  
Администрации Псковской области  
Псковский государственный объединенный историко-  
архитектурный и художественный музей-заповедник  
Псковское общество Святой Ольги Российской  
Государственный музей-заповедник "Кижы"

## **ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ**

Материалы Первой Всероссийской конференции.  
Псков, 20–24 ноября 1995 года

### **ЧАСТЬ 1**

## **РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ**

Санкт-Петербург–Псков  
1995

Археологические изыскания.

Выпуск 26 (часть 1)

Редакционная коллегия:

Александров А.А., Белецкий С.В. (отв. редактор),  
Волочкова О.К., Голышев А.И., Грушина Л.Е. (отв. секретарь),  
Лебедев Г.С., Массон В.М., Мусин А.Е.,  
Рождественская Т.В., Чукова Т.А.

Обложка художника Н.С.Сафроновой

**Издано на средства  
Псковского общества Святой Ольги Российской**

ISBN 5-201-01172-1 (часть 1)

© ИИМК РАН, 1995.

© ПГОИАХМЗ, 1995.

*Сердечно приветствую участников Первой Всероссийской конференции, посвященной проблемам церковной археологии. Глубоко символично, что конференция проводится на древней Псковской земле. В историю православной Руси Псковщина вошла как родина Святой равноапостольной великой княгини Ольги Российской. Не случайна и легенда о рождении в местечке Будник близ Пскова внука Ольги, великого князя Владимира Святославича, крестителя Руси.*

*Именно на Псковщине зарождалось научное направление, получившее название "церковная археология". Один из основателей этого направления, митрополит Евгений (Болховитинов) несколько лет занимал Псковскую святительскую кафедру, здесь создавались его труды по Отечественной истории.*

*Псковская земля богата уникальными памятниками культовой архитектуры, археологии, истории. Она является примером сохранения традиций сбережения, изучения, благоговейного отношения к Святыням и Древностям Российским, предоставляет богатые возможности для возрождения утраченных традиций. Будет справедливо, если в Пскове возродится традиция проведения съездов археологов России, и в нашем городе наконец пройдет отмененный в 1914 году XVI Псковский Археологический съезд.*

*Уверен, что ваше пребывание на Псковской земле послужит импульсом для развития научной мысли. Желаю всем участникам конференции плодотворной работы.*

Глава Администрации  
Псковской области



В. Н. Туманов.



# ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ

**В.М.Массон (Санкт-Петербург)**

## **ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ КАК НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ**

По мере затухания различного рода дискуссий, порой – достаточно экстравагантных, по проблемам предмета и объекта археологической науки в массовом сознании научного социума практически утвердилось мнение, согласно которому предметом археологии являются сами материальные древности (артефакты), а объектом исследований – различного рода явления и процессы, нашедшие отражение в этих объектах. Материальные объекты, связанные с обрядовой практикой и повседневным бытием народов христианского мира традиционно привлекали внимание исследователей как сами по себе, так и в исторической перспективе развития и эволюции. В отечественной науке утвердился и термин “церковная археология”; при этом особое внимание уделялось литургическому характеру соответствующих категорий предметов.

Идеологический прессинг, начавшийся в России в 1920-е годы, отрицательно сказался на развитии церковной археологии, хотя основная тематика продолжала разрабатываться археологами, достигшими весьма важных результатов (исследования Б.А.Рыбакова, В.Л.Янина, А.В.Чернецова). В связи с новой ситуацией, возникшей после крушения идеологической монополии, Институт истории материальной культуры РАН предпринял некоторые шаги с целью оживления этого направления. В №2 альманаха “Археологические вести” (1993) была опубликована статья А.Е.Музина “К вопросу о перспективах изучения русской православной культуры в российской археологии”. Концентрации усилий ученых, работающих над проблематикой церковной археологии, как можно надеяться, будет способствовать и настоящий форум, в подготовке которого принимал активное участие и ИИМК РАН.



Древности, связанные с христианством, могут получать самую различную трактовку и как объекты функционально-идеологической значимости, и как историко-культурные явления. В XIX в. в российской науке предлагалось определение церковной археологии как области научного знания, изучающей духовную культуру и историю православных народов. Но при этом следует иметь ввиду исключительно их материализованное воплощение. При таком подходе эти группы объектов полностью вливаются в общее русло археологической науки как одно из ее достаточно существенных направлений.

Массовый характер археологических материалов, постоянно расширяющих информационный базис археологии, заметно расширяет и тематику церковной археологии. Так, сплошное изучение и раскопки археологических памятников разных регионов России (особенно – раскопки могильников) по-новому характеризует процесс распространения христианства в Восточной Европе. Важной задачей является изучение на массовом материале памятников прикладного искусства, связанных с христианской археологией и бытием. Нахождение подобных предметов не в музейных собраниях или среди храмовых даров, а в ходе археологических раскопок, ставит вопрос и об их археологическом контексте. На всех этапах изучения важно последовательное применение типологического анализа как основного метода археологической науки.

Традиции отечественной науки достаточно широко определяют хронологические рамки соответствующего изыскания. В данном случае тематика не ограничивается археологией поры возникновения христианства или времени первоначальной христианизации отдельных народов и регионов. Церковная археология как более или менее самостоятельное в рамках археологии направление позволяет изучать динамику культурных процессов и духовные аспекты повседневного бытия народов России на протяжении многих столетий. Учитывая полифункциональную значимость исследуемых объектов, соответствующие разработки идут рука об руку с другими направлениями, рассматривающими, например, художественную культуру или же литургические новации. Раскопки монументальных строений, вычлняющиеся в самостоятельное направления архитектурной археологии, теснейшим образом связаны с разработкой проблем церковной архитектуры. Общий контекст всех этих разработок позволит полнее и всестороннее поз-

нать богатое культурное и духовное наследие нашего Отечества.

Церковная археология принадлежит к числу традиционных отечественных направлений в обширной области гуманитарных знаний, хотя границы этого направления в разных трактовках отличались определенной размытостью. Конституализация на новом цикле развития этого направления, как, возможно, и некоторых других организационных начинаний российской археологии, пойдет только на благо нашему обществу в становлении достойных духовных ориентиров и интеллектуального пространства.

**А.И.Голышев (Псков)**

## **ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ В ПСКОВЕ И ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛЕ И XVI (НЕСОСТОЯВШИЙСЯ) АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ СЪЕЗД РОССИИ**

В 1994 г. исполнилось 80 лет с того момента, как в Пскове должен был состояться XVI Археологический съезд России. Съезд был отменен из-за начавшейся мировой войны, а последовавшие события надолго прервали традицию проведения Археологических съездов (АС) – форумов, собиравших весь цвет российской археологической науки своего времени.

Обращаясь к истории подготовки XVI АС нельзя не отметить, что в состав местного отделения предварительного комитета входили не только представители Псковского Археологического общества (ПАО), но и члены Псковского церковно-археологического комитета. Церковь и археология в Пскове успешно сотрудничали в области изучения церковной культуры и церковной археологии. Псковский церковно-археологический комитет располагал собственным музеем, а в музее ПАО церковные древности занимали видное место – целую комнату (№5), в которой размещалось более 20 витрин (№33–53), не считая предметов, размещенных вне витрин. В музее ПАО находилось более 300 предметов церковной старины – иконы, церковная утварь, книги духовного содержания, надгробные плиты, кресты. Члены псковского отделения подготовительного комитета специально объезжали храмы и монастыри Псковской епархии с целью сбора предметов церковной старины для выставки к XVI АС. В преддверии Съезда

секретарь ПАО Н.Ф.Окулич-Казарин разослал десять тысяч Опросных листов по губернии; как видно из сохранившихся до нашего времени листов (2 тома), многие сведения были сообщены приходскими священниками, причем эти сведения отличались, как правило, особой полнотой и обстоятельностью (в отличие от сведений, сообщавшихся, например, урядниками и приставами). Примечательно и то, что церковь активно участвовала в подготовке XVI АС, а псковские помещики не предоставили для выставки к Съезду ни одной вещи (это было особо отмечено организаторами Съезда).

Традиции изучения церковных древностей в Пскове и Псковской земле не прерывались и в советское время. Но разрыв между светской и духовной жизнью общества оставил свой след и в археологии. Прекратилось преподавание церковной археологии в университетах, исследования памятников церковной старины, оторвавшись от теологических исследований, подменялось изучением церковных древностей как памятников истории материальной культуры. Вспоминая чеканную формулировку, вынесенную в заглавие хрестоматийного труда графа М.Толстого "Святыни и древности Пскова", хочется заметить: из этой формулы исчезла первая часть, "святыни", и осталась только вторая – "древности".

Сейчас, когда мы вновь обращаемся к истокам русской духовности, когда происходит возрождение традиций, очевидной стала необходимость возрождения и такой области научных знаний, какой была церковная археология. Разобщенные по различным источниковедческим направлениям силы специалистов, профессиональных историков, археологов, искусствоведов, архитекторов, филологов и литературоведов неизбежно должны объединиться с усилиями специалистов в области богословия и литургики. Без такого объединения усилий очень трудно, если не невозможно, глубоко и всесторонне проникнуть в духовную культуру, духовный мир наших предков.

Глубоко символично то, что Первая Всероссийская конференция по проблемам церковной археологии проходит в Пскове. Для Псковщины традиции исследований в области церковной археологии начинаются отнюдь не в канун подготовки XVI АС. Напротив, многие из традиций Российской церковной археологии зарождались и формировались именно на Псковской земле. С псковскими Святынями связаны исследования одного из виднейших ис-

ториков России, митрополита Евгения (Болховитинова), увидевшие свет в 20–30-е годы прошлого столетия. Иеромонах Иосиф (Баженов) в сер. XIX в. проверял достоверность житийных сведений о Св. Равноапостольной княгине Ольге Российской, включенных в Степенную книгу. Протоиерей В.Смиречанский посвятил свои труды истории пог. Выбуты, родины Св. Ольги (1914), а протоиерей Н.Панов подробно исследовал древности Острова и Островского у. Псковской губ. (1913). Священник Н.Быстров изучал древности Елинского прихода Островского у. (1902). Список этот можно продолжать очень долго: для Пскова и Псковщины всегда было характерно внимание исследователей к памятникам церковной старины, и активное участие служителей церкви в изучении истории и археологии Псковской земли. Русский менталитет предполагает опору на традиции. Традиции во всем: в педагогике, в науке, в культуре. Полумеры здесь неприемлемы: они отторгаются генетической памятью народа. Традиции изучения церковных древностей Псковщины сохраняются краеведческими изысканиями о. Олега, настоятеля ц.Св. Благоверного князя Александра Невского. Продолжаются традиции и в созданном при Спасо-Мирожском монастыре искусстве иконописания; заслуги настоятеля монастыря, о.Зинона недавно были по достоинству отмечены присуждением ему Государственной премии России. Широкие возможности единения усилий светской власти и церкви в решении общих для всего народа проблем особенно ярко проявились в дни Всероссийского празднования 775-летия со дня рождения Святого благоверного великого князя Александра Невского (“Венок славы Александра Невского”).

Администрация Псковской области, Псковский музей-заповедник, Ольгинское общество делают все возможное для сохранения и пропаганды святынь и древностей Псковщины. На месте Ольгинской часовни в Пскове поставлен памятный крест. Памятный знак сооружен в Выбутах – на родине Св. Ольги Российской. Предполагается отметить памятным знаком и д.Будник – место, где по преданию родился Св. Равноапостольный князь Владимир, крестивший Русь: обследования близ д.Будник, проведенные летом 1995 г. сотрудниками Псковского музея-заповедника и ИИМК, показали, что окрестности деревни во II пол. X в. были обитаемы, так что для существующих преданий и легенд имеется, как будто бы, и археологическое подтверждение.

Мне хотелось бы верить в то, что Первая Всероссийская конференция по проблемам церковной археологии, фактически проводимая в соответствии с целями и задачами XVI (несостоявшегося) АС, возродит регулярность проведения Археологических съездов России, то есть – возродит еще одну утраченную за прошедшие десятилетия традицию и способствует преодолению разрыва между единым великим историко-культурным наследием России и сегодняшней тенденцией к обособленности и самоизоляции. Широкая представительность среди участников конференции специалистов из различных городов и областей России, дает основание с оптимизмом думать о будущем церковной археологии в России.

И уж коль скоро в моем выступлении неоднократно звучало слово “традиция”, мне хотелось бы вспомнить еще одну традицию в России – разнообразие систем местного самоуправления, выражавшееся, в частности, в наименованиях отдельных регионов. В состав Российской империи, как известно, входили, кроме губерний, также области, края, княжества. В советский период российской истории большинство регионов было скрыто за нейтральным термином – “область”. В ряде случаев сохранение этого определения, вероятно, оправдано. Но – не в отношении Псковщины. Традиционное наименование Псковской республики “Псковская земля”, ушедшее из юридической практики еще в XVI в., сохранилось, тем не менее в обиходной, обыденной речи до настоящего времени, хотя со времен присоединения Пскова к Московскому государству Псковщина неоднократно меняла свое административное определение – она была и “господарством”, и “губернией”. Но в быту Псковщина остается “землей”. Убежден, что необходимо вернуться к обсуждению наименования Псковского края. Ныне действующая Конституция допускает самые разнообразные формы местного самоуправления и различные наименования отдельных составляющих частей Российской Федерации. Псковской области должно быть возвращено ее традиционное наименование – “Псковская земля”. Тем более, что современные административные границы Псковской области лишь немногим отличаются от границ Псковской республики XV в. – средневековой “Псковской земли”.

## ПРОБЛЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ В РОССИИ: ПРЕДМЕТ, МЕТОД, ЦЕЛЬ

Нынешний этап развития отечественной археологии справедливо оценивается как период рефлектирующей археологии (Г.С. Лебедев). Однако подразумеваемое здесь обращение к опыту прошлого невозможно без его соединения с современным уровнем развития науки. В особенности это касается модного сегодня понятия “церковная археология”. Зачастую понятие не наполняется реальным содержанием. Одновременно разные исследователи подразумевают не сходные познавательные задачи. Не помогает и обращение к содержанию европейской христианской археологии: несмотря на солидный стаж науки, сложившуюся методологию (которая, кстати говоря, совершенно незнакома отечественным исследователям) и стадияльные совпадения в развитии, она не может быть отождествлена с дореволюционной церковной археологией. Развитие церковной археологии шло от сакральной функции литургического предмета к культурной конкретике, тогда как христианская археология шла от конкретного артефакта к его культурной функции. Таким образом, стоит говорить не о возрождении научной отрасли, а о конституировании нового научного направления. Для такой постановки вопроса имеется ряд предпосылок.

1. Существование церковной археологии в дореволюционной России. Сложившееся на базе Духовных Академий богословско-литургическое направление в эпоху Археологических съездов (1869–1914) соединилось с историко-художественным, порожденным общим развитием искусствознания в России, и ассоциируется с именами Н.В.Покровского, А.П.Голубцова, Н.Ф.Красносельцева, Н.И.Петрова. Важнейшим достижением этого направления было рассмотрение памятников в связи с письменной церковной традицией и текстами литургии, что явилось основным методологическим принципом. Слабым местом было отсутствие теоретических разработок, исключительное внимание к высокохудожественным и архитектурным памятникам (традиция И.Винкельмана), пренебрежение массовым археологическим ма-

териалом и полевой археологией, отсутствие исторических обобщений. Хронологические рамки дисциплины охватывали всю христианскую эпоху, что позволяло поставлять материал для церковной археологии существовавшим рядом с ней истории искусства, византиноведению и литургике (Н.П.Кондаков, Д.Айналов, Я.Смирнов). От перечисленных направлений церковная археология отличалась рассмотрением памятников в контексте церковной истории и быта, заимствуя от смежных дисциплин источниковую базу.

2. Расширение источниковой базы древностей, связанных с историей церкви и христианской культуры вне контекста церковной археологии, приходится на советский период Российской истории. Приоритетными направлениями здесь являлось изучение прикладного искусства, архитектурная археология, иконоведение, сфрагистика.

3. Становление в советский период полевой археологии как археологии поселений и погребального обряда и накопление массового археологического материала, характеризующего быт средневекового христианского общества.

4. Конституирование современной археологией себя как науки, предметом которой являются вещественные древности, а объектом — явления и процессы, нашедшие отражение в этих древностях.

5. Возрастающий интерес к христианской культуре древней Руси и ее церковной истории; осознание методологической недостаточности современного уровня исследований.

6. Потенциальной предпосылкой является возможность знакомства с научными достижениями и методическим багажом зарубежной христианской археологии, что пока доступно лишь немногим представителям отечественной науки.

На сложившемся фундаменте предпосылок возможно построение цельного научного здания лишь в результате решения проблем источника, метода, синтеза и цели.

Обсуждаемая отрасль научного знания нуждается в синтезе не только на уровне выводов, но и на уровне своих слагаемых. Источником является вещественная древность или упоминание о ней в письменных источниках (предпосылка 4). Источниковая база существенно расширяется за счет включения в нее массового археологического материала, напрямую представляющего христи-

анскую древность как частного или общественного литургического характера, так и являющегося его археологическим контекстом (предпосылки 2 и 3). Это даст возможность научному направлению перейти от истории христианского искусства (ею церковная археология была в кон. XIX – нач. XX вв.) к подлинной археологии Церкви. Неправильно было бы полагать, что ограничение предмета ведения археологии только вещественной древностью с разработанными методами изучения массового археологического материала существенно сужает возможности познания христианской культуры. Напротив, речь может идти о расширении источниковедческих возможностей научного направления.

Однако, использование археологических источников для изучения церковной истории и культуры и изучение реликвий и предметов церковной старины еще не означает, что археология становится церковной. Не решает проблемы и рецепция церковной историей выводов археологии, поскольку такое заимствование носит зачастую некритический характер. Необходимо формирование особого метода через осознание предпосылки 5 (недостаточность современного уровня исследований) и реализацию предпосылок 1 (опыт церковной археологии России) и 6 (опыт христианской археологии Запада). Возникает проблема метода.

Тот факт, что “археология одна” (Г.Чайлд) не исключает специфики ее методики в различных отраслях археологического знания. В полной мере это касается археологии Церкви, определение которой является главным препятствием на путях единения церковной и светской науки. Однако было бы неверно переносить гносеологические противоречия в методологическую плоскость, которая, при единстве источниковой базы, может составлять общее наследие. Преодоление противоречия возможно “на путях взаимной свободы” (прот. В.Зеньковский) при признании специфики объекта исследования. С богословской точки зрения Церковь представляет собой Богочеловеческий организм, живущий на основе Священного Предания. Перевод этой формулы на язык научной методологии означает, что в церковной жизни есть элемент изменяемый, исторический и неизменяемый – представленный аутентичностью церковного самосознания на всем протяжении его бытия. Изменяемый элемент представляет собой историческое воплощение Священного Предания; именно он и изучается археологией, поскольку представлен вещественными древностями.



Такой подход может быть назван "литургическим" (Т.Мэтьюз), поскольку он предполагает знание общего функционального значения памятника в системе христианской культуры. Выяснение частной исторической функции на основе понимания сущностных характеристик бытия Церкви и церковной традиции (литургия, патрология, каноническое право, общая церковная история) составляет, на наш взгляд, задачу церковной археологии. Знание традиции позволяет преодолеть фрагментарность археологической информации и разрешить проблему источника.

Спецификой археологического источника является двойной разрыв в объективации информации и традиции использования. Наличие непрекращающейся церковной традиции позволяет если и не преодолеть этот разрыв, то значительно его восполнить в рамках церковной археологии. Вместе с тем намечается разрыв между общецерковной функцией памятника и его конкретно-исторической функцией. Источник не перестает быть археологическим источником. Однако это не предполагает, что предметом науки является только депозит. Зачастую, это и старина, и древность. Более того, значительное число депозитов церковной археологии может быть включено в современную церковную культуру, что объясняется наличием традиции как живого континуитета. Принципиально новой возможностью церковной археологии является применимость типологического метода при анализе массово представленных христианских древностей, а также изучение археологического контекста, проливающего дополнительный свет на христианскую древность (церковно-археологический комплекс). Принципиально важно изучение археологии погребального обряда и археологических комплексов, не имеющих в своем составе предметов литургического характера, но хронологически принадлежащих к христианской эпохе или к переходным периодам. Это способно не менее, если не более полно и подробно (хотя и косвенно) охарактеризовать историческую христианскую культуру. Именно она и составляет проблему цели.

По сути дела, объектом церковно-археологического знания является христианская культура и история, материализовавшаяся во времени и в пространстве. Археологически выраженная церковная жизнь дает нам понимание того, как неизменная система христианского вероучения преломляется в исторической ментальности и в индивидуальном сознании человека прошлого. Исторические

формы Священного предания и индивидуальное литургическое переживание и должны составить *via desideria* церковной археологии – отрасли научного знания, которую можно определить как *цельную и развивающуюся систему знаний, изучающую вещественные древности источниковедческими методами общей археологии в контексте Священного Предания и церковной традиции с целью более полного разрешения проблем истории Христовой Церкви и христианской культуры.*

**С.А.Ершов (Санкт-Петербург)**

## **К ПРОБЛЕМЕ ПРЕДМЕТА И МЕТОДОЛОГИИ ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ**

*“Вспоминаю дни древние, размышляю о всех делах твоих, рассуждаю о делах рук твоих”*  
(Пс. 142, 5).

*“...если не увижу на руке Его ран от гвоздей и не вложу руки мои в ребра Его, не поверю”*  
(Фома, Ев. Иоанна, 20, 25).

Попытка появления такого направления, как церковная археология, в современной светской исторической науке вызвала у меня и радость, и тревогу. Прежде всего, необходимо отметить, что церковная археология – наука богословская, стоящая на стыке собственно богословских и исторических дисциплин. Корректировка методологии современной археологической науки с учетом Божественного домостроительства, лежащего в основе Богословия, может быть вызвана или мужественным обращением к Благой вести, или спекулятивным приспособлением к вялотекущему церковному “ренессансу”. В одном случае, это торжество благочестия, произрастающее на церковном или национально-православном самосознании, в другом – сознательный или интуитивный идеологический регресс. Объединенность общими историческими источниками еще не предвосхищает методологическую совместимость

Основным предметом исследования церковной археологии надо определить “твердые свидетельства” по церковной истории,

церковному культу и внешнему быту христиан с целью способствовать пониманию внутрицерковной жизни и социо-культурной среды в христианском обществе.

Памятники культуры – связующее звено Церкви и мира. Количество и убедительность связей между археологией и церковной историей – основа историзма церковного домостроительства, Церкви земной. Сомнения Апостола Фомы, вынесенные в эпитаф, в духе нашего времени. В евангельском событии, известном как Уверение Фомы, образно отразились задачи и методология церковной археологии: Апостол Фома не стал прикасаться к ранам Христа – иконография этого сюжета искажает свидетельство Евангелия, но отражает важность твердых свидетельств.

Церковные древности – только часть церковной археологии в церковно-историческом и литургическом аспектах, памятники церковной материальной культуры изучаются в иконологической традиции, согласовываясь с мистическим богословием. Активно присутствующий искусствоведческий план является скорее недостатком церковной археологии, чем реализацией одной из ее задач. Изучение взаимовлияния регионально-культурных ареалов в процессе расширения церковно-географического пространства должно иметь догматико-каноническую основу.

Археология как историческая наука занимает важное стратегическое место на стыке познания духовного и материального, но внутренняя ее трансформация ограничила ее возможности в области познания христианской культуры. Если принять оценку археологии как “совокупности разнообразных сведений о памятниках древности” (Энцикл. Брокгауза и Евфрона), то с выработкой археологической периодизации, основанной на материало-техническом критерии (камень, бронза, железо) и уточненной этнологическими и географическими признаками, памятники христианской культуры и церковной истории остались в археологии преимущественно по признаку способа их получения через раскопки (архитектурная археология, археология городов), а в других случаях стали просто материальными свидетельствами, частично используемыми в иных исторических дисциплинах (византология, нумизматика, эпитафика и др.). Особое место занимают памятники церковного искусства – они стали предметом изучения в искусствознании.

Таким образом, легче выделить в отдельное научное направ-

ление региональную археологию, нежели древности церковные; последние имеют свойство быть значимыми как в узко конфессиональных вопросах, так и в общекультурных.

Церковь – народ Божий. История и культура этого народа по форме изучения ближе к этнологии. Сфера интересов церковной археологии трудно сводима к территориальным (каноническая территория) или хронологическим (вечность) границам, что стало возможным в библейской археологии. В российской исторической науке кон. XIX в. выработалось группирование вещественных памятников (предвосхищая некоторые современные классификации) по их причастности к жизненно важным сферам бытия, как то: бытовая, производственная, художественная, мировоззренческая. Поскольку преобладающим мировоззрением в то время было христианское, то памятники, освященные светом христианства были определены в ведение археологии церковной, но – только в рамках церковно-исторических и историко-литургических вопросов.

Важно отметить, что существует различие даже между церковной археологией и археологией христианской: если первая возникла как вспомогательная историческая дисциплина по отношению к церковной истории и, до некоторой степени, сохранила прикладной характер в богословии, то для второй в качестве характерной особенности можно выделить тенденцию к изучению христианской культуры в церковно-историческом времени. Синонимичность терминов только кажущаяся: отличие кроется в восточно-христианской и западно-христианской парадигмах мышления. Программы преподавания и изучения церковных древностей в отечественных духовных академиях и в Папском институте христианской археологии имеют принципиальное сходство, но это сходство парадоксальное – сходство научной позиции римской школы и научных изъятий школы русской.

Церковная археология как наука возникла в России при курьезных обстоятельствах, связанных с обнаружением утраты культурно-литургической памяти, что отражено в истории написания новой Скрижали архиеп. Вениамина, и превратилась в семинарско-академическую дисциплину при трагических обстоятельствах торжества воинствующего материализма. Однако за прошлое столетие трудами богословов и историков создана фундаментальная база церковной археологии (А.П.Голубцов, Н.В.Покровский, Ф.И.Буслаев и др.).

Пути формирования науки о церковных древностях простираются от первой концепции, сформулированной митроп. Филаретом (Дроздовым) – “правильные сведения о происхождении, сохранении изменении общих наружных форм, в которые облачается учение Церкви, обрядов, которыми украшается ее богослужение, и учреждений, которые образуют ее общественное постановление”, – до историко-археологической программы Н.В.Покровского, соединившей историко-критическое обозрение памятников искусства с их отношением к учению Церкви и текстами литургии; они составляют основу общепринятого курса церковной археологии.

Большой вклад в методологию церковной археологии был сделан при формировании византийской археологии; в частности, это связано с деятельностью Русского археологического института в Константинополе и отразилось в трудах византологов, таких как Н.Кондаков и А.Васильев. Опыт комплексного исследования, принятый ныне во всех направлениях современной археологической науки, церковной археологией обобщен не был. Здесь важно подчеркнуть связь церковной археологии не только с литургией, каноникой и догматикой, но также и с агиологией, поскольку это – живая нить, соединяющая церковную историю с историей страны. Одновременно это и источник связи светской и церковной археологии. К сожалению, археологические экскурсии-разведки с церковно-археологическими задачами, которые можно было бы назвать научными паломничествами, на территории России не практиковались.

Необходимость свести воедино топографическую, историческую и художественную информацию стояла всегда. Задачи церковной археологии, однако, будут решаться только тогда, когда признаком систематизации послужит церковность. Все три подхода, бытующие в современной науке, которая изучает памятники христианской материальной культуры, страдают односторонностью (богословской, искусствоведческой, материалистической). Утверждая церковно-научный, а не описательный характер церковной археологии в структуре исторических и богословских дисциплин, отстаивая ее от подмены историей искусства, я хотел бы подчеркнуть: функциональность и символизм предметов и памятников христианского культа должны быть прежде художественности.

Поскольку церковная археология без соотнесения своих задач с задачами Церкви не может рассматриваться как строгая наука, это требует внутреннего самоопределения ученых. В противном случае противостояние Церкви и культуры будет только усугублено. Феномен христианской культуры имеет в своей основе идеалы и принципы Единой Соборной и Апостольской Церкви, однако внешние формы проявления зависят от региональных, национальных, хронологических особенностей, изучению которых посвящали себя ученые самых различных школ и направлений. И все-таки подчеркну еще раз – богословская оценка памятникам церковной археологии однозначна: для христиан – реликвии, святые места; для неверующих – свидетельства жизни Церкви и Благой Вести.

**О.М.Иоаннисян (Санкт-Петербург)**

## **КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА**

Художественный мир средневековой Руси традиционно воспринимается как мир христианской культуры, причем не просто христианской, а восточно-христианской, православной. Само словосочетание Древняя Русь, как правило, ассоциируется у большинства людей с такими понятиями как "Русь Священная" или "Русь Православная".

К моменту принятия христианства Русь подошла уже сложившимся государством, время возникновения которого уходит в IX в. С авторитетом этого государства еще во времена его язычества была вынуждена считаться сама Византийская империя – сердце и оплот всего христианского мира раннего средневековья, могущество которой, по тем временам, было безраздельным. С образованием государства Русь вышла из эпохи древности в эпоху средневековья. Рамки язычества, неразрывно связанного со старым типом патриархальной родоплеменной культуры и, к тому же, этнически замкнутого в границах отдельных племен, стали тесны для нее. Мощное государство, которое с самого начала своего существования заявило о себе как об одном из важнейших звеньев средневековой Европы, нуждалось в государственной идеологии,

способной сementировать разноплеменные и, к тому же, разноразличные племена Восточной Европы в едином сплаве культуры единого государства. Принимая государственную религию из рук могущественной Византии, Русь поднимала свой авторитет на недостижимую для других государств высоту и, вместе с тем, становилась не только союзником, но и потенциальным соперником Византии.

То обстоятельство, что Русь в течение более чем столетия до крещения уже находилась в стадии государственности не дает оснований отождествлять ее культуру только с христианством. Обладавшее высоким международным авторитетом молодое государство, возникшее на основе объединения многочисленных племен с их культурными традициями, уходящими в глубокую древность, не могло не быть носителем своей культуры. Однако от этой эпохи до нас дошло ничтожно малое количество памятников, позволяющих лишь в самых общих чертах догадываться о характере этой культуры. То немногое, что удастся представить на основании совместных усилий археологов, историков, этнографов и лингвистов, однозначно показывает, что древнейшая культура Руси была культурой европейской, органично входящей в мир культуры молодых европейских феодальных государств Центральной, Восточной и Северной Европы, возникающих приблизительно одновременно — в IX–X вв.

Памятники этой эпохи свидетельствуют о своеобразном единстве той средневековой ойкумены, органичной составной частью которой являлась Русь. Наряду с типичными восточно-славянскими чертами в этих памятниках сочетаются также черты, характерные для культуры финно-угорских и балтских племен, Скандинавии эпохи викингов. Интересно, что и в Центральной Европе, и в Прибалтике, и в Скандинавии этого времени сочетание традиций различного происхождения — также явление довольно типичное. Все это свидетельствует о том, что Русь, также как и ее соседи на Западе и Севере Европы являлась частью некоей единой европейской цивилизации, идущей на смену Старой Европе, связанной еще с традициями античной культуры и Востока. В культурном развитии Европы наступала смена основного очага развития — из старого Средиземноморского центра основные очаги цивилизации в последние столетия I тыс. по Р. Х. стали смещаться на Запад Европы, а на рубеже I–II тыс. охватили и активно раз-

вивающиеся регионы Центральной, Северной и Восточной Европы, где одно за другим стали возникать новые государства, переходившие к стадии государственности сразу от родоплеменного строя.

Казалось бы, столь "разноязыкий" состав памятников эпохи государствообразования не дает возможности говорить о существовании собственно древнерусской культуры этого времени. Однако как раз полиэтничность и является основной и характернейшей чертой культуры Руси с самого начала ее существования. Важно отметить, что неславянские культурные традиции играли в этом единстве далеко не подчиненную роль, а равноправно и органично участвовали в рождении того, что стало древнерусской культурой.

Соединение различных народов в рамках единого государства в эпоху средневековья не было явлением уникальным – подобным образом создавались и Византийская империя на Востоке и Священная Римская империя Карла Великого на Западе. Но отличие этих государственных образований от Древнерусского государства в том и заключалось, что их возникновение происходило по имперскому принципу в результате включения (нередко насильственного) других, уже сложившихся, государств в состав новых, более мощных. Культура этих народов входила составной частью в состав культуры новых государств, но зачастую существовала в них как бы обособленно (напр., культура Сирии или Болгарии в составе византийской культуры или культура Германии и Франции в составе европейской культуры каролингской эпохи). На Руси же происходил процесс не объединения различных культурных традиций под эгидой какой-то одной, нередко навязываемой извне, а процесс рождения единой культуры, в которой различные культурные традиции органически слились в единое целое. Поэтому и говорить о русской культуре следует не только в хронологических рамках тысячелетия, прошедшего с момента крещения Руси, но, по крайней мере, с момента образования Древнерусского государства. Этот начальный период, хотя и не оставил нам почти никаких материальных следов культурного наследия, но именно он, во многом, определил важнейшие черты русской культуры после 988 г.

Принятие Русью христианства приобщило ее к высокой культуре Византии – наследницы античности. С этого момента возни-



кает совершенно новое, причем новое качественно, явление, которое мы и рассматриваем как культуру собственно русскую. Действительно, именно в это время многое появляется в русской культуре впервые: впервые с постройкой Десятинной церкви в Киеве в 989–996 гг. возникает монументальная архитектура, впервые появляются созданные на Руси произведения станковой и монументальной живописи, с этого же времени ведет свой отсчет история русской письменности и книжности. От варварского типа культуры Русь переходит к культуре цивилизации. В конце X в. на Руси начинается развитие именно той культурной традиции, которая продолжает свое развитие и поныне.

Так же, как и само христианство, архитектура пришла на Русь из Византии, причем в лице лучших столичных зодчих, которым на следующий год после крещения Руси было поручено строительство первого русского храма – ц.Богородицы в Киеве (впоследствии получившей название Десятинной). Уже эта, первая на Руси постройка, которая, по сути дела, может рассматриваться и как произведение константинопольской школы собственно византийского зодчества, заявила не просто о перенесении архитектуры Византии на русскую почву, но и о рождении новой национальной архитектуры. В первых же древнерусских храмах появляется черта, придающая им ярко-выраженное национальное своеобразие – венчающая их пирамидальная композиция многоглавия. Ничего подобного архитектура самой Византии не знала. В кон. XI – XII вв. византийские строители еще продолжали играть заметную роль в архитектуре Киева, однако, в основном, строительство ведется уже выросшими здесь собственными мастерами. В это время складывается ставший впоследствии основным и каноническим для русской архитектуры тип закомарного храма, заметно отделившийся от византийского прототипа.

После того, как с сер. XII в. в строительную деятельность оказываются вовлеченными практически все крупнейшие центры Руси, процесс отхода от византийской традиции становится все более и более интенсивным. Особенно ярко он проявился в таких памятниках, как соборы Бельчицкого и Спасо-Евфросиньевского монастырей в Полоцке и, к кон. XII в., в зодчестве Смоленска, Чернигова и городов Ростово-Суздальской Руси. На рубеже XII и XIII вв. это привело к созданию сугубо национальной, неизвестной зодчеству Византии, архитектурной формы, выразившейся в

динамичной башнеобразной композиции здания.

Монументальная и станковая живопись Древней Руси в гораздо большей степени находилась в русле византийской традиции, однако уже в это время в ней оказались заложенными те черты, которые особенно ярко проявятся на рубеже XIV и XV вв. в творчестве Андрея Рублева и впоследствии станут определяющими для русской живописи – пристальное вглядывание во внутренний мир человека, напряженные нравственные искания.

То, что древнерусская живопись значительно дольше, чем архитектура, находилась под византийским влиянием имеет свою обусловленность. Первыми живописцами на Руси, украсившими росписями Десятинную церковь, Софийский собор в Киеве и другие монументальные сооружения XI в., также, как и первыми зодчими, были византийцы. Но если строительное искусство, сама специфика которого требует участия большого количества мастеров, с увеличением объема строительства и расширением его географических рамок неизбежно должно было создать и значительное количество собственно русских строительных кадров, убиравших процесс отхода от первоначального канонического образца, то в живописи роль византийских мастеров еще в течение долгого времени была преобладающей. Еще более важной была роль образца, канона, причем не только иконографического, но и стилистического, что заставляло мастеров следовать освященной традиции.

В более длительном удержании византийской традиции в живописи огромную и первостепенную роль сыграла церковь, поскольку именно она была и заказчиком, и вдохновителем создания живописных произведений. Выработанный в ней художественный идеал был не национальным, а наднациональным, общим для всего восточнохристианского мира (собственно Византийской империи, христианского Закавказья, Балканских стран и Древней Руси).

Фактическая монополия светского, государственного, заказа на монументальное строительство и, в большинстве случаев, отсутствие у церкви своих строительных организаций привели к тому, что нивелирующие стилистические тенденции, свойственные восточнохристианской эстетической традиции, сказались на развитии древнерусского зодчества в гораздо меньшей степени, чем амбиции светских заказчиков – князей. Поэтому собственно русский

художественный идеал выработался в древнерусской архитектуре значительно раньше, чем в живописи и чем во многих других восточнохристианских странах, и значительно более отчетливо.

Говоря о культуре европейского типа, которая стала развиваться на Руси после принятия христианства, не следует забывать и о том, что сама европейская культура в IX–X вв. еще, во многом, однородная, впоследствии, после раскола христианской церкви на католицизм и православие, существовала в двух разнонаправленных, хотя генетически и единых, вариантах – западном и восточном. Византия, балканские страны, христианское Закавказье и Русь в течение многих столетий были носителями одного из них. Но этот тип культуры, хотя и дал мощный импульс развития европейской цивилизации, не затухающий до наших дней, был все же ограничен исторически, поскольку соответствовал уровню общественного сознания совершенно определенной эпохи – средневековья. Традиции колыбели европейской цивилизации – античной культуры – унаследованные Византией и другими странами восточнохристианского региона и, в том числе, Русью, получили здесь живое и творческое развитие, но с течением времени это развитие уводило их все дальше и дальше от первоначальных истоков в сторону абстрактной умозрительности и спиритуализма, чуждых духу античности. Для Европы, выходящей из средневековья в Новое время, ставшие тесными рамки средневековой христианской культуры были взломаны в XIII в. в эпоху Предвозрождения в Италии, а с XV в. развитие европейской культуры выходит на новый уровень. Возникает ее новый тип, который и стал определяющим в развитии европейской цивилизации. Древнерусская же культура, во многом, продолжала идти по старому пути, возможности которого, в ее условиях были далеко не исчерпаны. Однако на рубеже XVII и XVIII вв. она переросла их, подобно тому, как в X в. Русь переросла возможности, заложенные в культуре эпохи государствообразования. И тогда, в эпоху петровских преобразований произошел новый перелом, выведший русскую культуру из средневековья на уровень развития европейской культуры Нового времени. Несмотря на резкий поворот, произошедший в это время в развитии русской культуры, этот перелом не уничтожил и не заменил собой культурных традиций, заложенных после 988 г., а придал им новую окраску и новое направление. Все новое, что возникало в русской культуре после петров-

ских реформ неизбежно окрашивалось этими традициями, придавая русской культуре ее неповторимое своеобразие.

**К.М.Плоткин (Псков)**

## **РУСЬ И ИЗРАИЛЬ: ЧАСЫ ИСТОРИИ**

Люди неизбежно обнаруживают сходные явления в прошедшей жизни народов и государств. Существующие модели исторического процесса (циклические и линейные, формационные и цивилизационные, монистические и плюралистические) представляют скорее способы группировки материала и его изложения, нежели строго научные обобщения. Невозможно с естественнонаучной точностью доказать наличие единой структуры или общего пути для народов и их групп. Жизнь сложнее всяких схем. Самые наукообразные исторические системы в значительной степени являются продуктом веры и интуиции.

Несомненно лишь существование обширных зон повторяемости, за которыми скрываются устойчивые структуры человеческой психики и поведения с повторяющимися характеристиками, связями, ролевыми схемами деятельности. Закономерное воспроизводство событий и структур позволяет выявлять порядок и соотношение, оставляя за рамками “внеаучные” вопросы о первопричинах.

Согласно традиционным христианским представлениям изложенная в Библии история еврейского народа есть предзнаменование пути каждого народа и человека. Странствие Авраама, рабство Египетское, Исход и Блуждание в песках Сиона, завоевание Ханаана, помазание на царство харизматического лидера, строительство, крах и возрождение национального государства, плен Вавилонский, борьба со сменяющимися друг друга империями соседних народов, гибель государства, священного города и храма, вечное странничество давно вошли в общечеловеческое сознание как азбука жизни и истории. Пространственно-временная материализация этой глубинной структурной матрицы рождает неисчерпаемое многообразие конкретно-исторических вариаций.

Русская православная культура изначально осознала свою ветхозаветность. Древнерусские летописцы и писатели первыми

применили к отечественной истории библейскую концепцию и образы. Мысль о преобразовательном значении ветхозаветной истории проходит через всю русскую культуру, получив особое развитие в трудах российских мыслителей кон. XIX – нач. XX вв. С кон. 1980-х годов рядовым российским читателям стала доступна научная, учебная, богословская литература – русская и еврейская.

Исторические пути двух народов весьма удалены во времени и в пространстве. Между VIII и XVIII вв. их соприкосновения носили случайный характер. С кон. XVIII по кон. XX вв. пути пересеклись на двести лет, чтобы снова разойтись. Но краткая совместная жизнь породила взаимный интерес, сильное переплетение любви и ненависти. Поэтому велик соблазн сопоставления, пусть даже не вполне корректного с научной точки зрения.

История евреев насчитывает без малого 4000 лет. “Последовательность еврейской истории изумительна. Кажется, будто какая-то личная воля осуществляет здесь дальновидный план, цель которого нам неизвестна” (М.Гершензон). В библейский текст заложены и цикличность, и теологическая линейность. Хронологические вычисления и сопоставления были важным элементом исторического мышления традиционных обществ, отразившимся в летописях, хрониках, трактатах. Например, потоп считался явлением периодическим, с интервалом в 1565 лет. Но использование общепринятых современных датировок вместо условного библейского летосчисления дает ту же картину строгой периодичности и соразмерности.

Фаза 1 – первые 18 веков после переселения Авраама в Ханаан – состоит из трех шестисотлетних периодов созидания:

- 1) эпоха патриархов (от завета Авраама с Богом до переселения в Египет);
- 2) эпоха 12 колен сынов Израилевых – от Исхода (XIII в. до Р. Х.) до уничтожения Израильского (722 г. до Р. Х.) и Иудейского (587 г. до Р. Х.) царств; период 1 Храма;
- 3) эпоха иудейской общины; период 2 Храма (516 г. до Р. Х. – 70 г. по Р. Х.).

Эти периоды разделены периодами кар в виде рабства Египетского, плена Вавилонского, разрушения Иерусалима римлянами.

Фаза 2 – следующие 18 веков еврейской истории (особенно после восстания Бар-Кохбы 132–135 гг. по Р. Х.) – прошла в

рассеянии среди двух христианских и мусульманской цивилизаций. В этом периоде видят закономерную фазу на пути к конечному торжеству в духе трехступенчатого цикла И. Лурия (“сокращение”/тезис – “разбивание сосудов”/антитезис – “восстановление”/синтез). С христианской точки зрения диаспора и гонения являются Божьим наказанием за отвержение и предание на казнь Иисуса Христа.

Фаза 3 началась в самое недавнее время. В XX в. после геноцида европейских евреев (очистительная жертва) произошло возрождение национального государства и культуры, начался новый период еврейской истории.

Русская история заметно короче. Выделение славянских диалектов датируется I тыс. до Р. Х. (В.В.Седов), первое письменное упоминание славян (венедов) – I в. по Р. Х., начало интенсивного славянского расселения в Восточной и Центральной Европе – VI в. по Р. Х.

Расселение 12 восточнославянских племен в VI–VIII вв., образование Киевской Руси, ее распад на отдельные земли со своими княжениями заняли примерно 700 лет и завершились монголо-татарским нашествием 1236–1242 гг. Синстадиальное сходство периода с завоеванием Ханаана и образованием Израильского царства вдохновляло уже преп. Нестора.

Московский (XIV–XVII вв.) и Петербургский (XVIII – нач. XX вв.) периоды русской истории имели общую продолжительность около 600 лет и сопоставимы с периодом 2 Храма. Этническая консолидация великороссов, создание Русского государства, объединение народа на идеалах православной церкви, упорная борьба с иноземцами и иноверцами за освобождение всех русских земель близки тем проблемам, что решались иудеями в период между реформами Ездры и правлением Хасмонеев.

Есть однако принципиальное отличие. Евреи не создали своей универсальной империи и оказались неспособны к безболезненному синтезу с Римской империей, Их вклад в исторический и культурный опыт человечества носит преимущественно духовный характер, Русский дух последовательно разворачивал во времени и в пространстве национальное тело, объединив под крышей Российской империи свыше 300 народов и создав самостоятельную цивилизацию.

XX в. оказался для русского народа столь же трагичным,

сколь трагичным для иудеев был I – нач. II вв. по Р. Х. Войны, революции, социальные эксперименты истощили национальные силы, привели к значительным прямым и косвенным потерям населения и образованию русской диаспоры. Критическим рубежом, наподобие восстания Бар-Кохбы, стали распад СССР и возрождения России как государства, но содержание приближающейся второй фазы русской истории скрыто покровом будущего.

Отдаленное, интуитивно улавливаемое сходство структуры и ритмов русской и еврейской истории – явление сложное, не поддающееся простым и однозначным объяснениям. У него есть общечеловеческая основа, которую вслед за Гердером и Гегелем видели все русские идеалисты: нации суть мысли Божии, предвечные идеи, раскрывающиеся в истории через исполнение своего призвания.

Оба народа меряли себя высочайшей меркой и были исполнены мессианских чаяний, хотя и вкладывали в них разное духовное содержание. Библейская концепция истории была их общим достоянием: они верили в наказание за грех и действовали в соответствии с этой идеей, даже отрицая ее: отсюда ярость и эмоциональный накал отрицания, проявляющиеся в действиях разрушительного характера. Коллективная вера находила материальное воплощение в событиях и датах.

Глубинное духовное родство при несомненной противоположности религиозных чаяний служит источником обоюдной любви/ненависти, столь характерной для России посл. тр. XIX – XX вв. Особая связь евреев и славян остро ощущалась мистической частью русского общества и отразилась в известных пророчествах о грядущих судьбах России и последних временах. Точнее других выразил эту связь преп. Серафим Саровский: *“Евреи и славяне суть два народа судеб Божиих, сосуды и свидетель Его, ковчеги нерушимые; прочии же все народы как бы слюна, которую извергает Господь из уст Своих. За то, что евреи не приняли и не признали Господа Иисуса Христа, они рассеяны по лицу всей земли. Но во времена Антихриста множество евреев обратится к Христу..., несмотря на великое пред Богом преступление, евреи были и есть возлюбленный пред Богом народ. Славяне же любимы Богом за то, что до конца сохраняют истинную веру в Господа Иисуса Христа. Во времена Антихриста они совершенно отвергнут и не признают его Мессией, и за то удостоятся*

*великого благодеяния Божия: будет всемогущественный язык на земле, и другого царства более всемогущественного Русско-славянского не будет на земле”.*

**Л.А. Беляев (Москва)**

## **ДВЕ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ (ПРЕДАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ КРИТИКА)**

Расхождения, возникающие между традиционными историческими представлениями, так называемой исторической памятью народа, и построениями историков, исходящих из презумпции проверки источника, хорошо известны. Их наличие часто демонстрируется на конкретных примерах, особенно в тех случаях, когда обнаруживается достаточно надежная группа фактов (археологических или архивных), позволяющая “поправить” или полностью опровергнуть старые взгляды (назову хорошо известную серию работ В.Л.Янина, посвященных “дому Марфы посадницы” и некрополю Софийского собора в Новгороде). Преимущества научного знания перед “баснословием” демонстрировалось в русской истории уже в XVIII в., не говоря о современности.

Причиной существования “легендарной истории” наука (работающая обычно в пределах позитивизма или, по крайней мере, рационализма) полагает потребность народа в исторических знаниях при недостатке сведений и отсутствии навыков критического подхода. Такое объяснение, однако, работает все меньше по мере того, как увеличивается масса “положительной информации”. Разрастание фактологии должно было бы привести к постепенному “размыванию” легендарной истории, сокращению ее воздействия на сознание, на области культуры и науки. Однако этого, сколько можно судить по опыту двух-трех последних столетий, не происходит. Скорее наоборот – периоды наиболее активного и целенаправленного изживания “исторических сказок” в конце концов завершаются новой вспышкой мифотворчества, причем оживают и давно похороненные легенды. Сейчас можно наблюдать именно такую ситуацию.

Конечно, эта дихотомия области исторических представлений и более или менее острая борьба внутри нее свойственна абсолют-



но всем ее разделам. Однако церковная археология – одно из немногих направлений, где дихотомия оформлена, так сказать, организационно: существуют две отдельные группы ученых, принадлежащих к каждому из направлений (на деле, конечно же, все сложнее, и позиции историков легко смещаются). Более того, в церковной археологии мы можем наблюдать редкий случай консервации, разработки и, так сказать, кодификации “легендарной истории”. При этом выделяется не только специальная область истории, но и постулируется обладание собственным кругом источников, которые не могут быть доступны методу исторической критики, но изучаются (= постигаются) какими-то иными методами. Эта область – церковное предание.

Благодаря ярко выраженному противостоянию церковная археология кажется очень удобным полем для изучения взаимодействия мифологической и критической традиций. Остановлюсь кратко на истории явления, пользуясь более знакомыми мне московскими примерами. В том, что касается “истории церковной материальной культуры” мысль московских книжников вплоть до рубежа XV-XVI вв. вполне удовлетворяла требованиям позитивного сознания – они фиксировали окружающую действительность в конкретных проявлениях, почти не стремясь к толкованию, фиксируя даты, имена, топонимы как данность. В XVI в. в рамках создания общих “исторических” сводов (типа Лицевых, Никоновской летописи) возникает потребность в объяснении названий, топографической привязки событий, взаимной увязки дат и имен, упорядочивании генеалогии и т.п. Основой, как известно, служили более древние тексты, лакуны в которых заполнялись с помощью логики “народной этимологии”, фиксации припоминаний. Как результат этой деятельности появилась не только первая мифологизированная история московских церковных древностей, но, главное – сложился определенный методический стереотип, устойчивый алгоритм восприятия истории и формирования исторических трудов. Этот старомосковский стереотип, по-видимому, удовлетворял именно те потребности москвичей в истории, которые существовали на позднесредневековой стадии развития Руси. Однако его жизнь оказалась существенно длиннее средневекового периода. Не преобразованный естественным образом старый менталитет сохранился в сознании вестернизированной России. Он не просто давал о себе знать, но сформировал практически незави-

симум от секулярной науки XVIII-XIX вв. область представлений, оказавших немалое “информационное давление” на критически мыслящих ученых. В значительной мере прибежищем старомосковского подхода в то время стала (и остается) область церковной археологии. Конкретными проводниками “легендарной истории” были труды ученых-литераторов XVIII в. (А.П.Сумароков и др.), через которые “толкования” книжников двух предыдущих столетий попали в научную литературу XIX, а, в значительной мере, и XX в.

Путь параллельного накопления достоверных фактов нам известен достаточно хорошо, поэтому легко сопоставить оба процесса. При таком сопоставлении становится очевидным, что легендарные, основанные на предании взгляды и критически изученная история существуют как бы в строго разгороженных пространствах. Историки отмечают несоответствие легенд действительности, строят более или менее доказательные и основанные на фактах конструкции, словом – отталкиваются от мифа и уходят вперед. Но на самый миф это совершенно не влияет: он лишь делается еще рельефнее и устойчивее в сознании современников. Например, уже в публикациях XIX в. было доказано, что князь Дмитрий Пожарский не является ктитором Казанского собора на Красной площади в Москве. Однако “народно-этимологическая связь” с названием Красной площади (“Пожар”) так же как роль князя в освобождении Москвы неразрывно связали памятник с его памятью. Несмотря на частые научные “разоблачения”, это представление удерживается и в современном сознании, в том числе – в ряде “научных” работ. Чрезвычайно существенна даже не устойчивость “предания”, а его способность самовоспроизводиться, развиваться, пользуясь самыми незначительными и неожиданными поводами. Так, оговорка В.Н.Татищева, отнесшего основание Богоявленского монастыря к 1627 г. недавно была использована для датировки этим годом нижнего этажа собора конца XVII в., хотя цельность здания и его датировка 1690-ми годами достаточно обоснована.

Рассмотрев историю взаимоотношений двух течений русской церковной археологии невольно приходишь к грустному заключению. Наблюдается параллельное и почти независимое развитие двух сфер. Прогресс “критического” направления очень мало воздействует на “мифотворческое”, которое результатами научных

исследований интересуется лишь в той мере, в какой это отвечает постулатам предания. Реальный исторический факт чужд или, по крайней мере, безразличен преданию. Основой разграниченности этих двух направлений можно считать коренные различия когнитивной сферы – в представлениях об истине, об исторической правде и исторической целесообразности. Консервация и периодические расцветы мифотворчества в истории, в том числе – в сфере церковной археологии, отнюдь не результат злой воли или невежества: их достаточно много в обоих направлениях. Мифотворчество держится благодаря специфическому смешению рационального и иррационального в сознании русского народа. Держится оно и невыработанностью потребности точного и рационального исторического знания, сохранением сквозь XVIII-XIX вв. до настоящего времени тех же приемов “народного творчества” в истории, какие господствовали и в старомосковской книжности.

**Л.Г.Хрушкова (Москва)**

## **ЕВРОПЕЙСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ: РАЗВИТИЕ И МЕТОД**

Христианская археология в Западной Европе прошла долгий путь. Последний, XIII Международный конгресс по христианской археологии, состоявшийся в 1994 г. в Сплите-Порече (Хорватия), стал удобным моментом для подведения итогов. Этот конгресс был внеочередным – организаторы приурочили его к 100-летию первого конгресса по христианской археологии и 100-летию со дня смерти “отца-основателя” христианской археологии Джованни Б. Де Росси. В России обе даты прошли незамеченными, но была отмечена другая, не менее важная дата – 150-летие со дня рождения основоположника искусствознания в византологии Н.П.Кондакова.

Конечно, христианская археология возникла не сто лет назад. Ее начало возводят к XII в., а развитие связывают с блестящими именами гуманистов. Особой эпохой в исследовании христианских памятников Рима стала деятельность А.Бозио (1575-1629). До вт.пол.XIX в. христианская археология развивалась в рамках це-

рковой традиции (Vovini 1968). Христианское искусство рассматривалось как “сестра религии, или ее дочь, или ее слуга” (Kraus 1879: 24), а сама христианская археология являлась “богословско-антикварной ученостью” (Deichmann 1983: 14).

С именем Де России (Baumgarten 1892) связано создание научного метода христианской археологии как полноценной исторической дисциплины. Его знаменитый афоризм – “Я занимаюсь археологией, а не теологией” – и по сей день является лозунгом христианской археологии. Конечно, роль церкви долго оставалась очень значительной в обеих ветвях европейской научной традиции – и католической, и протестантской. Распространенный взгляд того времени на христианскую археологию отражен в одном из ее наименований – “Монументальная теология” (Piper 1978).

В пылу дискуссий, развернувшихся на рубеже веков между “римской школой” и представителями русской науки, Д.В.Айналов писал, что христианская археология “исторически вышедши из римской клерикальной Среды..., представляет в научном и методическом отношении отжившее и принесшее свой плод направление” (Айналов 1902: 2). Однако думается, что выдающийся исследователь в этом пункте своих рассуждений ошибался. Христианская археология плодотворно развивалась благодаря тому, что она постоянно расширяла сферу своих интересов и в географическом отношении, и в круге привлекаемых источников, и, самое главное, в методах научного поиска. Она стремилась сделать памятники христианской культуры историческими источниками, применяя многосторонний (“плюридисциплинарный”, см.: Pietri 1989: LXX) метод, объединяющий анализ собственно археологических объектов, памятников искусства, письменных источников, эпиграфики и данные вспомогательных исторических дисциплин.

В наши дни христианская археология определяет свои хронологические рамки в пределах “поздней античности” (III-VII вв.), охватывая не только традиционный ареал римской ойкумены, но и весь раннехристианский мир от Персии до Ирландии, включая Закавказье (Deichmann 1983: 7-13). Она ставит своей целью “синтетическую реконструкцию христианской жизни во всех ее проявлениях” (Testini 1980:2). Важная особенность современного подхода – изучение не только собственно христианских древностей, но всего комплекса памятников эпохи (Seeliger 1985: 187). По образному выражению П.А.Феврье, это “археология, которая не за-

бывает ни Венеру, ни Христа. ни базилик, ни домов – самых простых или самых роскошных, ни драгоценных изделий, ни черепков, ни кожаных обкладок и других отбросов” (Fevrier 1989: XCIX). Пожалуй, наиболее яркой демонстрацией достижений современной христианской археологии стал XI Международный конгресс. К оценке, которую дал Ж.-П.Содини монументальному трехтомнику Актов этого конгресса несомненно присоединились бы многие специалисты: “ Чтение Актов XI Международного конгресса по христианской археологии позволяет впервые ясно измерить, какой большой путь прошли методы раскопок культовых зданий” (Sodini 1993: 157).

В России в XIX в. существовала дисциплина, которую можно, пожалуй (хотя и с серьезными оговорками) назвать явлением, параллельным европейской христианской археологии. Это – церковная археология. В лице своих лучших представителей, какими были М.Н.Покровский, А.П.Голубцов и др., церковная археология стремилась использовать достижения западной науки, ставя, в то же время, и собственные задачи, связанные с изучением русской христианской культуры. В сферу своих интересов церковная археология России включала византийские и древнерусские древности, расширяя тем самым хронологические границы предмета (Голубцов 1995: 27).

Российская наука обладала важной особенностью – в отличие от западной науки она была, по-преимуществу, секулярной. И не церковная археология стала главной сферой в изучении христианских памятников России. Феноменом, равнозначным европейской христианской археологии, стала наука о византийском искусстве, созданная Н.П.Кондаковым. Многократно посетивший Италию, лично знакомый с Де Росси, состоявший членом римского “Общества любителей христианской археологии”, Н.П.Кондаков высоко ценил, прежде всего, ее метод: “Научное основание предмета христианской археологии было положено новыми исследованиями на той же почве христианского Рима... Широкий научный метод, соединявший в себе филологическую критику и художественно-исторический анализ памятника, или совмещение археологии и истории искусства, могут быть выставлены ныне руководящим принципом в общей науке древностей” (Кондаков 1886: 4). Российские исследователи, приняв заинтересованное участие в дискуссиях, потрясших европейский ученый мир в связи со знамени-

той проблемой “Восток или Рим”, многое сделали для создания достоверной картины происхождения и формирования христианского искусства. И вклад этот, по-видимому, еще недостаточно оценен западной наукой (Kleinbauer 1992: LXXXI-XCVIII). В советское время, несмотря на неблагоприятные условия, русское византиноведение продолжало традиции дореволюционной науки (А.Л.Мацулевич, В.Н.Лазарев, А.В.Банк, А.Л.Якобсон и др.). В 1970-е годы появились работы, посвященные символике архитектурных форм византийского храма (Комеч 1978; Вагнер 1986), и эти исследования также органично вписывались в традиции российской науки (Троицкий 1916).

Две области на территории бывшего Советского Союза составляли сферу интересов классической христианской археологии – Крым и Колхида, где христианство получило распространение в контексте позднеримской культуры. В Крыму, особенно в Херсонесе, христианские памятники изучаются уже более 150 лет, но обобщающего исследования, задуманного еще Д.В.Айналовым, пока нет (Беляев 1989). В изучении христианских памятников Колхиды использован опыт европейской христианской археологии (Khroushkova 1989; Хрушкова 1990; 1993; 1995). Памятники этого региона являются наглядным примером того, что сферы христианской археологии и византистики не только тесно связаны, но часто совпадают.

Особое значение в развитии церковной археологии России, безусловно, имеет та сфера отечественной науки, которую принято называть “архитектурной археологией”: именно она наиболее близка к западной христианской археологии в ее узком смысле, то есть – в области изучения памятников архитектуры археологическим методом. П.А.Раппопорт подчеркивал необходимость многостороннего подхода, выделяя три главных аспекта в изучении памятника: исторический, искусствоведческий и технический (Раппопорт 1988: 120). В этом перечне отсутствует аспект литургический, который занимает важное место в работах западных ученых (Mathews 1971: 177). Однако именно на основе успехов архитектурной археологии оказалось возможным выполнить работу, в которой были систематизированы многие данные о богослужебных устройствах древнерусского храма (Чукова 1991).

В настоящее время существуют условия для объединения специалистов в области изучения христианской культуры, будь то

археология христианская, церковная или архитектурная, византистика или история древнерусской культуры. И думается, что такое объединение усилий – важнейшая задача, стоящая перед специалистами на пороге XXI в. по Р.Х.

Айналов Д.В. 1902. Рец. на: Strzygowski J. Orient oder Rom. Beitrage zur Geschichte der spätantiken und frühchristliche Kunst. Leipzig, 1901 // ВВ, т.9, 1-2.

Беляев С.А. 1989. Базилики Херсонеса (итоги, проблемы и задачи их изучения) // ВВ, т.50.

Вагнер Г.К. 1989. Византийский храм как образ мира // ВВ, т.47.

Голубцов А.П. 1995. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.

Комеч А.И. 1978. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. М.

Кондаков Н.П. 1886. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса.

Раппопорт П.А. 1988. О методике изучения древнерусского зодчества // СА, № 3.

Троицкий Н.И. 1916. Христианский православный храм в его идее. Тула.

Хрушкова Л.Г. 1990. Раннехристианские сооружения Восточного Причерноморья (особенности и место в контексте христианской археологии) / Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. Л.

Хрушкова Л.Г. 1993. Христианская археология в Восточном Причерноморье // Палестинский Сборник, вып.32 (95), СПб.

Хрушкова Л.Г. 1995. Новая октогональная церковь в Севастополе в Абхазии и ее литургическое устройство // Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Византиноведение, т.1. СПб.

Чукова Т.А. 1991. Интерьер в древнерусском храмовом зодчестве конца X – первой трети XIII в. (основные архитектурные элементы по археологическим данным) / Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб.

Baumgarten P.M. 1892. Giovanni Battista De Rossi fondatore della scienza di archeologia sacra. Roma.

Bovini C. 1968. Gli studi di archeologia cristiana dalle origini alla meta del secolo XIX. Bologna.

Deichmann F.W. 1983. Einführung in die Christliche Archäologie. Darmstadt.

Fevrier P.-A. 1989. Une archeologie chretienne pour 1986 // Actes du XI<sup>e</sup> CIAC, Lyon-Aoste, 21-28 sept. 1986, v.I, Rome.

Khroushkova L.G. 1989. Pitiunt et le littoral oriental de la Mer Noire a l'epoque paleochretienne // Actes du XI<sup>e</sup> CIAC, Lyon-Aoste, 21-28 sept. 1986, v.III, Rome.

Kleinbauer W.E. 1992. Early Christian and Byzantine Architecture, an annotated bibliography and historiography. Boston.

Kraus F.X. 1879. Über Begriff, Umfang, Geschichte des Christlichen Archäologie und die Bedeutung der monumentalen Studien für die historische Theologie. Freiburg im Breisgau.

Mathews Th.F. 1971. The Early Churches of Constantinople: Architecture and liturgy. The Pennsylvania State University Press University Park and London.

Pietri Ch. 1989. Discours, Seance inaugurale du 21 sept. a Lyon // Actes du XI<sup>e</sup> CIAC, Lyon-Aoste, 21-28 sept. 1986, v.I, Rome.

Piper F. 1978. Einleitung in die monumentale Theologie. Mittenwald.

Seeliger H.R. 1985. Christliche Archäologie oder spätantike Kunstgeschichte? Aktuelle Grundlagenfragen aus der Sicht der Kirchengeschichte // Rivista de Archeologia Cristiana, LX, 1-2, Rome.

Sodini J.-P. 1993. La contribution de l'archéologie a la connaissance du monde byzantin (IVe – VIIe siècles) // *Dumbarton Oaks Papers*, v.47.

Testini P. 1980. Archeologia cristiana. Nozione generali dalle origini alla fine del sec. VI. Edipuglia.

**Г.П.Григорьев (Санкт-Петербург)**

## **ЗАРОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ**

Существует известное число археологических материалов, имеющих отношение к происхождению религии. Что касается древнейших времен, каменного века, то это свидетельства более всего не-утилитарной деятельности, которую можно связать с миром идей, с осмыслением внешнего мира. Эта сумма источников сейчас находится в стадии критики, что естественно по прохождении стадии накопления источников.

Древнейшие погребения — погребения эпохи мустье (250-50 тыс.) при всей их простоте говорят об осознании неандертальцем великого противопоставления “жизнь — смерть”, поскольку погребение возможно только тогда, когда человеку понятно, что такое смерть, когда возникло внимание к умершему, забота о нем одна из первых социальных норм, оказавшихся присущими человеку далее на протяжении всей его истории. Принято осмыслять эту заботу как первые представления о загробной жизни.

Не-утилитарная деятельность в археологии представлена полнее всего для эпохи верхнего палеолита (40 — 10 тыс. лет). Это многочисленные — более 200 — пещеры с росписями, гравированными изображениями, рельефами. Количество таких пещер (для территории Франции особенно), эстетические качества изображений говорят о величайшем значении этих памятников в жизни первобытного человека. Представляется более вероятным истолкование смысла изображений как попытки объяснения мира, окружающего человека, через сумму символов, понятных людям своего времени. Уточнение этого положения неизбежно привело бы нас к упрощению сложного вопроса, к привнесению в процес-



се истолкования современных понятий, вряд ли приложимых к человеку каменного века. Но определение пещер как святилищ, видимо, является достаточно плодотворным, поскольку позволяет понять, почему люди того времени тратили свои усилия на украшения стен пещер.

Можно говорить об общем мировоззрении палеолитического населения почти всей Западной Европы. Археологические материалы указывают на двойственность культуры палеолитического времени. Если материальная культура в ряде случаев указывает на перерывы постепенности, на непреодолимые границы, например, между Италией и Францией, то образы наскального искусства, напротив, указывают на преемственность и на передачу образов искусства на громадные расстояния. Мир образов оказывается общезначимым: он объединяет всю палеолитическую Европу.

# РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

П.А.Диатроптов (Москва)

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ БОСПОРА (III–VI ВВ.) \*

На Боспоре мы находим наиболее ранние во всем Северном Причерноморье следы проникновения христианства. Сравнительно ранняя христианизация была обусловлена особенностями развития Боспорского государства и общества в первые века по Р. Х. В это время на Боспоре происходит практически полное (за исключением Фанагории и Горгиипии) исчезновение полисных традиций. Этот процесс вызывает серьезные изменения в области духовной жизни. Традиционные греческие культы постепенно приходят в упадок. Царская власть пыталась поддерживать существование этих культов, заботясь о некоторых древних святилищах, но основной массе населения они, по-видимому, были уже чужды.

Более широкое распространение в это время получают культы восточного происхождения – малоазийские и, в меньшей степени, египетские. Они, однако, не представляли собой новшества в религиозной сфере, поскольку давно и хорошо были известны в античном мире, в том числе – на Боспоре.

К сер. III в. традиционные культы (как греческие, так и восточные) постепенно исчезают. На первый план выступают, с одной стороны, верования местного варварского населения, а, с другой стороны – иудаизм. Иудеи, принесшие с собой свою религию и синагогальную организацию, появляются на Боспоре в I в. по Р. Х. – к этому времени относятся манумиссии с упоминанием иудейской синагоги, под покровительство которой отдаются рабы, отпущенные на волю при условии принятия иудаизма. Прозелиты иудаизма, как известно, были в первые века по Р.Х. особенно восприимчивы к проповеди христианства.

Одновременно с иудаизмом на Боспоре распространяется культ Бога Высочайшего (εὐς ὑψίστος), засвидетельствованный целым рядом надписей. Культ этот был распространен в восточ-

ных областях античного мира в первые века по Р.Х. Скорее всего, в разных местах он не был идентичен, так что в данном случае речь должна идти о культе Бога Высочайшего на Боспоре. Высказывалось мнение о том, что это иудаизм в чистом виде, или культ Сабазия, или, наконец, туземный сарматский культ. Все эти предположения, однако, не вполне обоснованны. Наиболее верным представляется мнение Э.Шюрера, согласно которому культ Бога Высочайшего соединяет в себе иудейские и греческие черты. Сам термин “Бог Высочайший” впервые появился в Септуагинте и позднее был распространен в культовом обиходе эллинизированных иудеев. В надписях, связанных с культом Бога Высочайшего, встречаются и другие термины, указывающие на связь с иудаизмом. В то же время, этот культ отправляется фиасами (синодами), то есть – культовыми союзами греческого типа. Бог Высочайший упоминается в нескольких манумиссиях, где он фигурирует вместе с Зевсом, Геей и Гелиосом, в то время как в несомненно иудейских манумиссиях эти божества не упоминаются, как впрочем, и Бог Высочайший.

Распространение и выход на первый план культа божества, имеющего явную тенденцию к монотеизму, свидетельствует о распаде традиционной античной религии. Об этом же свидетельствует и увеличение в религиозной жизни роли фиасов, поскольку они создавались для отправления культов, стоящих вне официальной религии полиса.

Есть основания считать, что последователи культа Бога Высочайшего были восприимчивы к проповеди христианства, поскольку этот культ развивался в том же русле религиозных исканий, что и христианство. Одна из боспорских надписей нач. IV в. может быть истолкована и как надпись фиаса, и, в то же время, как христианская. Можно предполагать, что фиасы Бога Высочайшего послужили образцами для первых христианских общин Боспора или же сами могли превращаться в такие общины.

Христианство пришло на Боспор, очевидно, из Малой Азии, с которой у Боспора были издавна интенсивные связи и где христианство широко распространилось уже во II–III вв. Наиболее ранние следы проникновения христианства на Боспор относятся к кон. III в., а в перв. четв. IV в. здесь уже оформляется епархия – на Никейском соборе присутствовал боспорский епископ Кадм. К IV в. относятся несколько христианских надгробий и небольшой

археологический материал. В это время возникают христианские некрополи в Пантикапее, Китее, Илурате. Пока, как будто бы, на Боспоре не известно ни одной христианской культовой постройки IV в., но, возможно, в это время в христианскую молельню был превращен склеп Царского кургана в Керчи.

Христианство в IV в. широко распространилось на Боспоре среди разных социальных и этнических групп населения, но господствующей религией еще не стало. Процесс христианизации происходил в условиях упадка и гибели Боспорского царства. В V в. Боспор находится под властью гуннов. В VI в., при Юстиниане Византия пытается установить союзные отношения с частью гуннских племен, обитающих в районе Боспора (отсюда видно, что самостоятельной боспорской государственности в это время не существовало).

Христианство в V–VI вв. в среде боспорского населения сохраняется и становится господствующей религией. Наиболее многочисленные памятники христианства этого времени – надгробия с надписями, происходящие из Керчи и с Тамани. Имена боспорских христиан, встречающиеся в этих надписях, имеют, как и прежде, этнически различное происхождение. Основные христианские некрополи в Керчи локализуются в районе Глиница и на горе Митридат. К кон. V – нач. VI вв. относятся и древнейшие из известных в настоящее время христианских храмов Боспора – в Керчи и на Тиритаке. Церковное строительство связано, по-видимому, с деятельностью Юстиниана, при котором Боспор был включен в состав Византийской империи и христианство окончательно закрепилось в качестве господствующей религии.

\* Тезисы подготовлены в 1988 г. для научного семинара "Археология и история Пскова и Псковской земли", но в сборник материалов семинара (АИП, вып. 9, Псков, 1988) включены не были.

**С.М.Крыкин, Ю.Д.Борисов (Москва)**

## **К ПРОБЛЕМЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ БОСПОРА \***

Опорные факты для подтверждения вывода об осуществившейся христианизации Боспора общеизвестны: найденное в Керчи в 1898 г. надгробие с эпитафией скончавшегося в 304 г. христиана

нина Евтропия и участие в Никейском соборе 325 г. боспорского епископа Кадма. Однако противоречащим свидетельством является обнаруженная в нач. XX в. в Керчи строительная надпись Аврелия Валерия Сога (КБН, №64), вотированная в 306 г. Богу Высочайшему Внемлющему (Θεῷ ὑψίστῳ ἐτήκοῳ). Аврелий, знатный боспорит, римский гражданин и в прошлом наместник Феодосии, соорудил божеству молельню (προβευχή); следовательно, говорить о торжестве на Боспоре христианства в это время рано: имеются основания считать “молельню” античной, языческой (хотя во многих местах Средиземноморья данный термин применим к иудаистским культовым памятникам). В полуварварском Северном Причерноморье вполне реально исключение из правила (см. IOSPE I<sup>2</sup> №176) – взять, например, явное несоответствие боспорской должности принцепса (πριγκιψ, см. КБН, №35, 744, 811, а также 666) традиционной римской семантике (император – в Риме, легат за претора – в провинции, напр. в Нижней Мезии, откуда в Северное Причерноморье приходили оккупационные векилляции).

До сих пор процесс христианизации Боспора воспринимался как единый непрерывный процесс в границах полуантичного государства. При этом не учитывались динамичные изменения этнической ситуации на Боспоре в сложный для него период упадка и гибели (III–VI вв.). Обычно при изучении условий принятия христианства различными античными регионами апробируется следующая схема:

- а) проникновение и утверждение восточных культов в противовес античным;
- б) полиэтнизм и пестрота населения – проникновение выходцев с Ближнего Востока и из Малой Азии;
- в) возникновение в данном обществе тенденций к восприятию монотеизма.

Эта схема была разработана в процессе исследования христианизации Римской империи при констатации определенных социально-политических изменений в ее восточных провинциях. Между тем, нельзя сравнивать условия и специфику существования римских провинций и буферного Боспорского царства. Боспор не стал римской провинцией и даже под римским протекторатом находился, чаще всего, формально (особенно азиатский Боспор); связь с Малой Азией в предшествующие эпохи была гораздо про-

чнее и ощутиее. Все города Боспора, как, впрочем, и все севернопричерноморские колонии, были основаны малоазийцами. Восточные культы (типа Кибелы, Астарты и др.) здесь бытовали изначально, а так наз. "египетские культы" появились в эллинистическую эпоху в среде купцов, моряков и навклеров. Полиэтнизм, свойственный боспорским центрам со времен их основания, заметен с IV в. до Р. Х., усиливается при Митридате и позднее — вплоть до сер. IV в. по Р. Х., когда греческое начало переходит в субстратное состояние. За сто лет до появления державы Александра Македонского Боспор превратился в монархию эллинистического ("протоэллинистического", по В.Д.Блаватскому) типа. Отмирание здесь полисных начал и традиций в сер. III в. по Р. Х. проблематично. Верно то, что античный базис просуществовал на Боспоре до сер. III в. (до нашествия готов), но если Т.Юлий Дуптун (КБН, №67) представлял себя легитимным царем из династии Аспурга, то значит и античная надстройка (вполне вероятно и структура) не полностью ушла в небытие.

Доводы в пользу необходимости принятия христианства на Боспоре, находившемся всю вт. пол. III в. в состоянии конфронтации с Римской империей, могут быть приведены самые различные: стремление к сохранению контактов со средиземноморской цивилизацией (так, даже готы-черняховцы охотно торгуют с Херсонесом, закупаая там вино); достаточно обоснованная философско-религиозная система христианского вероучения (сочетание вульгаризированного греческого гностицизма и иудейской теологии); доступность культа, достигнутый универсализм и полифункциональность до уровня пантеистичной всеохватности (тенденция к монотеизму реально образуется этапным достижением генотеизма с его трансцендентной иерархией); связь абстрактно-божественного и конкретно-гуманистического начал и потому явное превосходство перед разлагающимся античным полисным политеизмом и этнически ограниченными религиозными представлениями расселявшихся варваров.

В III в. наблюдается уже не спорадическое распространение христианства со стихийным образованием общин, а организованная христианизация, последовательно и целенаправленно проводимая церковью, сформировавшейся с помощью миссионеров к кон. II в. С сер. III в. Боспор находится под контролем готов и аланов вплоть до гуннского нашествия и уничтожения черняховс-

кой культуры. После 376 г. часть остготов (тетракситы) оседает в Крыму. Это — язычники. На западе Фритингеровы вестготы-христиане оттеснены язычниками под властью Атанариха из Дакии в Мезию. На рубеже IV–V вв. тетракситы из Крыма захватили Тамань (крепость близ совр. пос. Ильич охранялась ими вплоть до разгрома Боспора тюркочами в 570-е годы). При Юстине I (518–527) Византия утверждает свою власть на Боспоре, а в 533 г. комит Иоанн контролирует оба берега Боспора. В VI в. на северо-западном Кавказе появляется алано-готское царство Саросия. Между тем, на Константинопольском соборе 519 г. присутствовал епископ Фанагории Иоанн. Тетракситы на Тамани исповедуют христианство — в 548 г. они просят Юстиниана прислать им епископа (Прокопий Кесарийский).

Во времена гонений Диоклетиана (303–311) иерусалимский епископ Ермон рукополагает и направляет в Херсонес одного епископа за другим, но только при Константине миссия удается. Св. Северин и епископ Никита Ремесианский успешно проповедуют в Норике, Дакии и Дардании. В 330-е годы епископ Григорий прибывает в стан гуннского царя Санесана и гибнет; его внук добивается успеха в Дербенте (Алания).

Из всего сказанного явствует, что боспорский епископ Кадм являлся миссионером. Места тайных собраний его сторонников выявлены в Пантикапее и Илурате; христианство на Боспоре тогда еще не победило. Из свидетельств Григория из Нисы (394) и Иоанна Златоуста (339) допускается, что Библия была переведена на языки “скифов” и “савроматов” (хотя очень трудно уверенно определять, кто скрывается за этими этнонимами): такое мероприятие всегда являлось апофеозом миссионерской деятельности. Таким образом, процесс христианизации Боспора не был однократным явлением на рубеже III–IV вв. Миссионеров приходилось направлять сюда снова и снова.

\* Тезисы подготовлены в 1988 г. для научного семинара “Археология и история Пскова и Псковской земли”, но в сборник материалов семинара (АИП, вып. 9, Псков, 1988) включены не были.

## О КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КРЫМСКИХ ГОТОВ

В склепе могильника у с.Лучистое в Крыму найдены двусторонние медальоны, состоящие из штампованных из тонкой бронзовой пластины половинок, соединенных пастовым заполнением. На одной стороне медальонов изображен Св. Георгий-змееборец, на другой стороне – Св. Мина в сопровождении склонившихся перед ним верблюдов. Подобный бронзовый медальон был найден и на территории могильника Суук-Су. По мнению А.В.Банк (1984: 610), изображение Св. Мины могло быть заимствовано с глиняных ампул для святой воды, изготавливавшихся в монастыре Св. Мины в Египте. На основании перечисленных данных А.И.Айбабин делает вывод о принадлежности готов, живших в горном Крыму в V–VI вв., к арианскому вероучению, поскольку Св. Мина был популярен среди ариан. Дунайские готы до переселения на Крымский полуостров ок. сер. IV в. стали последователями арианства. В процессе контактов с новыми поселенцами жившие здесь аланы и готы стали исповедывать арианское вероучение. Тогда же, по мнению Айбабина, в Горном Крыму зародился культ Св. Мины. Несмотря на запрет арианства на Константинопольском соборе 381 г., готы продолжали оставаться арианами, а Св. Мина почитался в юго-западном Крыму и в более позднее время (Айбабин 1990: 68–69).

Мнение А.И.Айбабина об арианстве крымских готов противоречит точке зрения ряда исследователей (напр.: Васильев 1921: 286–287; Wolfram 1990: 78–79). По-видимому, целесообразно вновь рассмотреть имеющиеся письменные источники по интересующему нас вопросу.

После запрета на Соборе 381 г. арианство сразу не исчезло, так как являлось этническим вероисповеданием готских племен. Ряды своего войска византийские императоры часто пополняли за счет готских наемников, и готы порой занимали высокие военные посты. Поэтому императорам приходилось быть уступчивыми в отношении арианской церкви: ариане пользовались терпимостью даже в те времена, когда других еретиков подвергали преследованиям. Так, Юстиниан, подвергавший гонениям всех еретиков, не



посмел начисто разделаться с константинопольскими арианами. Лишь при Тиберии в 578 г., когда готская дружина потребовала права на собственную церковь в Константинополе, император под влиянием жителей столицы учинил гонения на ариан (Болотов 1994: 121–122).

Мнение многих исследователей, прежде всего – А.А.Васильева, относительно православия крымских готов состоит в следующем. Во-первых, крымские готы всегда оставались православными, приняв веру еще в III в. (ввиду того, что в это время еще не произошло разделение на православных и ариан) и таковыми, несмотря на принятие арианства их дунайскими сородичами, продолжали оставаться на протяжении всего IV в. Возможно, проникновению арианства в среду крымских готов помешало гуннское нашествие. Во-вторых, о православии крымских готов свидетельствуют отношения с ними Иоанна Златоуста: он отводит готам церковь за стенами Константинополя, посещает их богослужения, слушает проповеди на готском языке, посылает к боспорским готам епископа.

Однако подобное отношение к готам константинопольского патриарха в 390-е годы могло быть вызвано тем, что варвары, жившие близ столицы, представляли собой влиятельную в военном отношении силу. Вряд ли можно предполагать их приверженность к ортодоксальному христианскому вероисповеданию. Готское арианство являлось признаком их этнической принадлежности (Proc. Caes. V. V. 1, 2, 5). На то, что готы во времена Иоанна Златоуста исповедовали арианство указывает и то обстоятельство, что константинопольский патриарх поставил храм для готов за стенами Константинополя; на это справедливо указывал Ф.И.Успенский (1899: 162–163).

Из писем Иоанна Златоуста с очевидностью следуют связи, которые поддерживали константинопольские (марсийские) готы со своими крымскими сородичами: “Сообщили мне монахи марсийские готы ..., что ... епископ Унила, которого я недавно послал и поставил в Готию, ... умер. И прибыл (Мадуарий) с письмами короля готов, в которых последний просил послать к ним епископа. ... Им ведь невозможно теперь плыть ни в Боспор, ни в те страны, ... ты постарайся пока задержать их по причине зимы” (Epist, 14). В пользу этого предположения свидетельствует и тот факт, что готы, жившие в Крыму, служили империи в качестве

федератов (Айбабин 1990). В произведении “О постройках” Прокопий Кесарийский говорит, что готы, живущие в области Дори (Крым) “и в мое время (сер. VI в. – В.Л.) еще были в союзе с римлянами, отправляясь с ними в поход, ... всякий раз, когда императору это было угодно” (3, 7, 13 – перевод С.П. Кондратьева).

Арианское вероисповедание в среде крымских готов, возможно, стало признаком их этнической принадлежности. Прокопий Кесарийский говорит о готах-тетракситах, которые в его время находились в стране Эвлистия (район Синдской гавани), куда они переселились из Крыма. При этом Прокопий отмечает: “Принадлежали ли эти готы когда-нибудь к арианскому вероисповеданию, как и другие готские племена, или в вопросах исповедывания веры они следовали другому какому-нибудь учению, этого я сказать не могу, так как и сами они этого не знают, да и не задумывались над этим; но доньше с душевной простотой и великой безропотностью чтут свою веру” (В. Г.: 4, 4, 9, 11 – перевод С.П.Кондратьева). Как видно из текста, Прокопию не было известно вероисповедание готов-тетракситов (εἶτε δὲ τῆς Ἀρείου δόξης ἐγένοντο ποτε <...>, εἶτε καὶ ἄλλο τι ἀμφὶ τῇ δόξῃ αὐτοῖς ἦσκητο, οὐκ ἔχω εἰπεῖν). Поскольку это племя до переселения в Эвлисию обитало в Крыму, следовательно и арианскую веру оно приняло там же.

Медальоны с изображением Св. Мины найдены в склепе, предположительно датированном вт. четв.VII в. Вероятно, несмотря на гонения Тиберия, какие-то последователи арианства из числа готов продолжали оставаться в далеком от столицы империи Крыму и в это время.

Айбабин А.И. 1990. Хронология могильников Крыма позднеримского и раннесредневекового времени // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. 1. Симферополь.

Банк А.В. 1984. Прикладное искусство // Культура Византии. IV – первая половина VII вв. М.

Болотов В.В. 1994. Лекции по истории древней церкви. Т.4. М.

Васильев А.А. 1921. Готы в Крыму. Ч.1 // ИРАИМК, т.1.

Успенский Ф.И. 1899. Константинополь в последние годы IV в. // ИРАК, IV.

Wolfram H. 1990. Histori of the Goths. Berkeley.

## УТВЕРЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ХЕРСОНЕСЕ И НА БОСПОРЕ ПО ДАННЫМ ВЕЩЕСТВЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ

Проникновение христианства в Северное Причерноморье принято связывать с пленниками-христианами, вывезенными готами из Малой Азии. Однако в IV в. по Р. Х. еще рано говорить об интенсивной христианизации Таврики. По наблюдениям В.Ф.-Мещерякова (1978: 121–134) этот процесс начался только в V в. и в Херсонесе протекал медленнее, чем на Боспоре, где почва была уже подготовлена широким распространением в восточной Таврике синкретического культа Бога Высочайшего. Утверждение христианства в Северном Причерноморье приходится на V–VI вв., что подтверждается данными археологии и вещественными памятниками. Решающая роль принадлежала именно последним, поскольку в Херсонесе слои V–VI вв. практически отсутствуют, и археологам приходится иметь дело с отдельными комплексами, обнаруженными в цистернах, колодцах и подвалах.

Письменные источники как VII (письма сосланного в Херсонес папы Мартина), так и VIII – нач. IX в. (хождение апостола Андрея в страну мирмидонян; 92-е послание Феодора Студита) отмечают язычество основной массы населения. В некотором роде это противоречит сведениям Симеона Метафраста о том, что действовавший при императоре Траяне (98–117 гг.) Св. Климент нашел в Херсонесе две тысячи христиан, сам каждый день крестил многих язычников, создавал новые общины (при жизни Св. Климента их было 75). Основание в IV в. херсонесской епископской кафедры, находившейся сначала в ведении иерусалимского, а затем константинопольского патриарха, создавало условия для начала храмового строительства в городе. В VI в. по Р. Х. в центре христианского некрополя на месте мартирия, возведенного над погребением первых епископов Херсонеса, строится загородный монастырь в честь Богородицы Влахернской.

Вопрос о времени утверждения христианства в Таврике решается не столько на основании данных письменных источников и археологии, сколько благодаря доказательству местного производства и массового распространения культовых предметов с хри-

стианской символикой: памятных медальонов, светильников, крестов и ампул для освященного масла или воды. Из Херсонеса происходит ряд образцов христианской скульптуры: “Чудовище, пожирающее рыбу”, “Жертвоприношение Авраама”, “Орфей”, “Добрый пастырь” (Херсонесский музей). Здесь же найдены образцы торевтики: мощехранительница с клеймами времени Юстиниана I, кадило сирийской работы с изображениями Христа, апостолов Петра и Павла (Эрмитаж). Среди основных раннесредневековых памятников Херсонеса должны быть названы росписи усыпальницы Савага и Фиаспарты 491 г., известняковые надгробия с крестами (Керченский музей), деревянный саркофаг с прибитыми к нему крестами листового серебра, костяная пиксида со сценами из жизни Богоматери, разнообразные стеклянные сосуды из керченских склепов, сосуды с крестами и греческой надписью “Пей, живи”, фрагменты чаши с изображениями креста и Моисея, евхаристические блюда с хризмой и павлинами, серебряная лжица с павлином (Эрмитаж).

Северное Причерноморье находилось в стороне от основных паломнических путей, хотя свои мартирии были и там. В Херсонесе, помимо храмов Св. Созонта и Прокопия и мартириев Климента и Мартина, упоминаемых в житии епископов херсонесских, существовали церкви, посвященные Св. Фоке Синопскому, Св. Герасиму Ликийскому и Св. Леонтию; при этих храмах имелись мастерские по производству памятных предметов из глины и кости – ампул, образков, крестов и светильников. Как показали раскопки в Херсонесе, светильники местной работы с мартирием-крещальней, лучами-рубчиками и хризмами, а также привозные светильники в склепах ставили в особые ниши, и эти светильники служили для освещения камеры склепа. В качестве предмета погребального инвентаря лампы имели значение культового подношения и играли роль своеобразного амулета, защищавшего душу умершего и указывавшего ей путь в загробном мире. Такая языческая по своей сути символика вполне соответствовала и христианским представлениям, что объясняет наличие ламп в захоронениях византийского времени.

Таким образом, в наиболее значительных центрах Северного Причерноморья – в Херсонесе и на Боспоре – христианство утверждается в VI в. К этому времени относится большая часть привозных художественных изделий христианского культа. В это

же время налаживается производство местных эвлогий (Св. Фоки, Св. Леонтия), литургических штампов (в Херсонесе – с изречением “Христос дарует христианам благодать”; в Керчи – с криптограммой “Иисус Христос – победитель” и “Всеобщая победа, Иисус Христос – Един Бог”), различных предметов для личного благочестия, причем в таких количествах и с таким разнообразием форм, что это само по себе указывает на многолюдность христианских общин.

Наличие в Херсонесе епископата засвидетельствовано не только письменными источниками. При раскопках были найдены навершия трех епископских посохов: два в виде массивных бронзовых набалдашников, завершающихся крестами; один, выточенный из слоновой кости, в виде сферы, на которой монограммой передано имя епископа. Эти находки интересны еще и потому, что все три навершия являются пока единственными реально существующими навершиями посохов византийских церковных иерархов. Предметы такого рода до раскопок в Херсонесе были известны только по изображениям на мозаиках и фресках.

Мещеряков В.Ф. 1978. О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л.

**А.И.Романчук (Екатеринбург)**

## **ЗНАЧЕНИЕ РАСКОПОК В ХЕРСОНЕСЕ ДЛЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ АРХЕОЛОГИИ**

В отличие от большинства византийских городов, исследование которых из-за наличия территориального континуитета началось с поиска более величественных памятников античности, Херсонес первоначально интересовал российскую историческую науку как христианский центр, и только в кон. XIX в. было обращено серьезное внимание на античные сооружения и находки. Это обстоятельство, а также наличие значительной незастроенной в новое и новейшее время территории привело к преодолению в ходе раскопок ряда как субъективных, так и объективных факторов – избирательность объектов раскопок, худшая по сравнению с античными слоями фиксация средневековых уровней, отсутствие

связи между общественными зданиями и жилыми усадьбами и проч. Кроме того, в Херсонесе имеется возможность производить планомерные широкомасштабные археологические раскопки. В настоящее время здесь открыто около двух десятков кварталов, располагавшихся в разных районах города.

Полученные данные о средневековой стратиграфии Херсонеса свидетельствуют, что формирование культурного слоя, как и в античных городских центрах, было обусловлено здесь тремя основными факторами: строительство комплексов, “нормальная” повседневная жизнь населения и разрушение памятников. Наиболее выразительные слои со статистически репрезентативным массовым материалом формировались в результате экстраординарных причин – разрушения, пожары и проч. Это обстоятельство вызывает необходимость корректировать выводы, к которым приходят исследователи, анализирующие при изучении особенностей развития общества в период VII–X вв. данные византийской археологии. Суть существующих в литературе выводов сводится к тому, что малочисленность находок, отсутствие ярко выраженных культурных напластований для какого-либо периода является показателем стагнации, кризисного развития и даже свидетельством перерыва в развитии поселенческой структуры. Между тем, немногочисленные свидетельства письменных источников по истории Херсонеса в сочетании с данными раскопок о длительном функционировании ряда общественных сооружений (фортификация, базиликальные храмы для периода “темных веков”), а также отсутствие слоев разрушения (и, следовательно – значительного числа находок) позволяют утверждать, что в VII–IX вв. в городе продолжалась “нормальная” жизнедеятельность населения.

Наличие в культурных напластованиях слоев разрушения, датируемых кон. VI – нач. VII вв., сер. VII в., перв. пол. IX в., XI в., а также двух слоев пожара послевизантийского периода (XIII и XIV вв.) свидетельствует о длительном обращении монет. Это особенно важно при составлении статистических таблиц нумизматических находок. Как правило, в подобных сводных таблицах не учитывается археологический контекст находок, а совместные находки группируются по времени выпуска. Между тем, нумизматический материал, происходящий из закрытых комплексов, фиксирует хронологический разброс в два–три столетия, и эти данные более полно отражают состояние денежного рынка и уровень

развития товарно-денежных отношений.

Археологические данные, полученные в результате раскопок Херсонеса, способствуют разработке методических вопросов, связанных с решением проблемы репрезентативности культурного слоя. В свою очередь, это позволяет наметить новые подходы в тактике и стратегии византийской археологии (Д.Россел), дает византийской археологии возможность выйти из “стадии эмбрионального развития” (Е.Кислингер) и отойти от иллюстративного принципа использования археологических источников.

**А.А.Липатов (Санкт-Петербург)**

## **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТОПОГРАФИИ РАННЕВИЗАНТИЙСКОГО КОНСТАНТИНОПОЛЯ**

Территориально-административное деление Константинополя фиксируется в письменных источниках, топонимах и местных традициях. Этапы константинопольской топографии повторяют во многом этапы римской топографии (табл.1).

*Таблица 1*

Поселение Византий	Septimontium
Стены Септимия Севера А.Д.197	4 региона
Стены Константина -14 рег.	Стены Сервия Туллия -14 рег.
Стены Феодосия — -14 рег.	Стены Аврелиана А.Д.270-274

Первое известное нам по письменным источникам разделение Константинополя на районы зафиксировано в так называемой “Описи градских регионов (Seeck 1876: 227–244), которая датируется в пределах от 423/24 до 427/28 гг. (Speck 1973: 177). Этот источник позволяет не только произвести топографическую привязку ряда памятников и разделить городскую территорию на районы, но также дает статистику административных единиц, общественных и частных хозяйственных сооружений, а также сообщает состав администрации каждого района (табл.2). *Chislo domus pro regio* дает сведения о заселенности того или иного района (напр.: Strube 1973: 121–134). Наиболее многочисленны

постройки в regio IV, V, VI и VII. Регионы IV и V – наполовину административные, но, тем не менее, в регионе IV размещено 375 domus, что, быть может, связано с необходимостью обслуживать находившийся рядом порт. Регион V – более административный, здесь находится меньшее число жилых домов (184). В регионе VI так же, как и в регионе IV расположен порт, и число жилых построек достигает здесь 484. Наконец, регион VII содержит максимальное число domus; высокая плотность населения здесь подтверждается и расположением в пределах района трех крупных храмов – ц.Св. Ирины, Св. Анастасии и Св. Павла.

Таблица 2

Данные	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
vici, округ.	29	34	7	35	23	22	85	27	16	20	8	11	3	11
domus	118	98	94	375	184	484	711	108	116	636	503	363	431	167
gradus	4	4	10	7	9	17	16	5	4	12	7	9	8	5
частн. больницы	18	4	9	5	2	17	12	5	13	116	3	5	4	1
публ. мельницы	4	-	-	-	7	1	-	-	4	2	1	-	1	-
частн. бани	15	13	11	7	11	9	11	10	15	22	14	5	5	5
Аркады	2	4	5	4	7	1	6	5	2	6	4	3	-	-
cerat. vernaculi vicomagistri	1													1
	1	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	=	1
	5													5
collegiati	25	35	21	40	40	49	80	17	38	90	37	17	34	37

Число gradus также указывает на преобладание населения в регионах V и VI города пре-константиновского периода (помимо regio IX и X – жилых районов города константиновского периода).



да). Разделение районов города на две группы (регионы IV–VII и VIII–XIII) фиксирует также распределение по регионам бань и *collegiati*, число которых *pro regio* показывает и плотность застройки района.

Сведения, содержащиеся в *Notitia Urbis*, позволяют также в общих чертах реконструировать процесс расселения по мысу в разные периоды существования Константинополя. Наибольшее значение имеют данные по концентрации жилых построек: эти данные позволяют выявлять места наибольшего притока населения. Район IV дает наибольшее число домов – 375. Это обусловлено, помимо прочего, еще и тем, что он расположен в пределах стен античного Византия, то-есть – является жилым районом древнейшего периода существования Константинополя. *Regio II* содержит значительно меньшее число домов (98), поскольку здесь, как и во времена Византия, размещались общественно-административные постройки: античный Византий – храмы Посейдона, Афродиты, Аполлона, древний Акрополь; христианский Константинополь – ц. Св. Софии, Св. Ирины, здание сената, два театра.

Расселение за пределами древнейших стен города фиксируется жилой застройкой в *regio V* (98 *domus*). Почти столько же домов (94) зафиксировано вдоль стен античного Византия в пределах *regio III*. Строительство Септимием Севером в 197 г. по Р.Х. кольца стен замыкает пространство для строительства перед уже разрушенной стеной античного времени и служит первоначальной преградой для расселения (это объясняет значительную концентрацию *domus* внутри стен – 484; правда, часть построек относится к региону VI, находившемуся за пределами фортификации Севера), но спустя некоторое время обстраивается снаружи, о чем свидетельствует жилая застройка части VI (484 *domus*), III (94), VIII (108) и VII (711) *regio*.

В промежуток времени, предшествовавший строительству стен императором Константином, под жилую застройку осваивается пространство вокруг стен Севера. Показателен в этом отношении регион IX, не граничащий непосредственно со стенами города – здесь число домов невелико (116). *Regio X*, XI и XII примыкают к стенам Константина и, следовательно, это пространство подвержено “эффекту накопления”: здесь происходит концентрация жилой застройки. Со временем освоение под застройку распространяется и на пространство вне стен Константина: на момент воз-

ведения стен Феодосия в regio XIV фиксируется 167 домов.

Подобным механизмом освоения пространства объясняется тот странный на первый взгляд факт, что в regio I, содержащем по большей части общественные постройки или жилища аристократии (*palatium Placidianum, domum Placidiae Augustae, nobilissimae Marinae, thermae Arcadianos? Palatium Magnum*) число *domus* большее, чем в regio II и III (118). Этот район находится вне стен и античного Византия и Септимия Севера – между фортификацией и берегом Пропонтиды. Здесь повторяется механизм расселения *extra muros*, в частности – после подсыпки берега для расширения свободной площади (Beck 1973: 22).

Beck H.-G. 1973. Großstadt-probleme: Konstantinopel vom 4.–6. Jahrhundert // Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels. München.

Seeck O. 1876. *Notitia Dignitatum accedunt. Notitia Urbis Constantinopolitanat et laterculi Proninclarum*. Ed. O. Seeck. Berolini, apud mannos. MDCCCLXXV.

Strube Chr. 1973. Zum Begriff *Domus* in *Notitia Urbis Constantinopolitanae* // Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels. München.

Speck P. 1973. Der Mauer in 60 Tagen. Zum Datum der Errichtung der Landmauer von Konstantinopel // Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels. München.

О.В.Богословский (Тамань)

## О ХРИСТИАНСТВЕ НА ТАМАНСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ

На территории совр. ст. Тамань (Краснодарский край) находится городище, отождествляемое исследователями с греческой Гермонассой, хазарским Самкерцем, византийской Таматархой, русской Тмутараканью, золотоордынской Матрикой и генуэзской Матрегой. Согласно письменным источникам, христианство (в форме арианства) фиксируется здесь со вт. пол. III в. по Р. Х. и тогда же оформляется самостоятельная церковная организация Боспора, в состав которой входил и Таманский п-ов.

В V–VI вв. Таманский п-ов находился в сфере влияния Византии. Судя по многочисленным находкам мраморных капителей, архитектурных деталей и краснолаковой керамики с изображениями христианской символики, именно в этот период здесь начинается строительство первых христианских храмов, сопровождавшееся распространением христианства в сопредельных с Таманью

районах. Иерархи местной церкви принимают участие во Вселенских соборах.

Со вт. пол. VII в. Таманский п-ов входит в состав Хазарского каганата, известного веротерпимостью и союзническими отношениями с Византией. К сожалению напластования культурного слоя этого времени изучены явно недостаточно, но из письменных источников известно, что в VIII в. Византии удалось создать в Хазарии единую церковную организацию с центром в Таматархе, а в уставе императора Льва Философа (886–911) на 39 месте поименована архиепископия Таматархи, а на 60 месте значится епископия России. Существует версия, согласно которой центром русской епархии IX в. был город Руссия (ст. Голубицкая?), расположенный по данным Идриси в 20 милях от Таматархи. Именно там произошло знаменитое Фотиево крещение руссов, которых возглавляли Аскольд и Дир (862); эту миссию совершили солунские братья Кирилл и Мефодий. Небольшие охранные раскопки, проводившиеся на Голубицком городище Ю.М.Десятчиковым (ИА РАН) при участии автора, зафиксировали четырехметровый слой V–XII вв.: характер материалов, найденных во время раскопок тождественен материалам из синхронных слоев Таманского городища.

Тмутараканский период истории Тамани изучен, по сравнению с предшествующим периодом, более основательно. Раскопками 1950-х годов (Б.А.Рыбаков) исследованы остатки храма, поставленного князем Мстиславом Владимировичем (XI в.). В слоях этого времени найдены разнообразные материалы, связанные с отправлением христианского культа. Летописные источники сообщают, что близ Тмутаракани существовал христианский монастырь, основанный Никоном, а в самой Тамани найдена плита с греческой надписью 1072 г., посвященная строителю монастыря, монаху Иоаникию. В XII в. Тамань возвращается в сферу юрисдикции Византии. В слоях этого времени найдены фрагменты керамики с граффити в виде крестов, монограмм Христа и др.

Со вт. пол. XIII в. Таманский п-ов становится частью улуса хана Ногая, женатого на побочной дочери византийского императора; это обстоятельство являлось гарантией сохранения христианства. На рубеже XIII–XIV вв. в Тамани возникает генуэзская фактория Матрега, которая в церковном отношении подчинялась сначала Каффе, а в 1349 г. здесь было основано самостоятельное

католическое епископство. С этим временем связываются две находки мраморных ритуальных чаш.

**С.М.Крыкин (Москва)**

## **ФРАКИЙСКИЕ КУЛЬТОВЫЕ ОЧАГИ-ЖЕРТВЕННИКИ**

В 1990 г. российский отряд совместной российско-болгарской экспедиции обнаружил на объекте “Градиште” близ Кюстендила (возле с. Долна Граштица) различной степени сохранности фракийские очаги-жертвенники кон. II – перв. пол. III вв. Очаги были сложены на земле из стандартных римских плинф (0,32x0,32x0,04 м) и с одной стороны ограничивались орфостатно вкопанными фрагментами таких же плинф, за которыми оказывался фрагмент вертикально вкопанной в землю трубы. На очагах в тонком слое горения были найдены разбитые на земле сосуды, в том числе: краснолаковый, декорированный штампованным орнаментом сосуд, сходный с находкой в Кюстендиле (раскопки Старой школы); чашка-канфар с тремя ручками, традиционная для этих мест; “курильница” типа находки из Тиры в северо-западном Причерноморье (слой римского времени); крупные фрагменты “серой македонской” керамики, известной лишь в римских Дакии и Паннонии. Расчищенные рядом остатки римской укрепленной виллы и аналогии керамике конкретизируют датировку эсхар. В центре древней Фракии близ г. Стара Загора на одном из комплексов у р. Чаталка болгарские археологи обнаружили нечто подобное и датировали открытые объекты IV-V вв. Аналогии засвидетельствованы также на сербской территории в районе Костолаца.

Культ домашнего очага относится к числу древнейших и с эпохи ранней бронзы был известен на обширных территориях – от Передней Азии до Центральной Европы. Среди атрибутов этого культа известны, среди прочего, орнаментированные глиняные алтари или “очаги”, а также ритуально разбитые глиняные сосуды. Традиция восходит по крайней мере к IV тыс. до Р.Х. (Куро-Аракская культура и Ленджел). Задолго до утверждения Гестии и Весты покровительницами домашнего очага у греков и римлян уже существовала традиция сооружения богато украшенных домашних очагов-жертвенников: они открыты во дворах минойцев

и ахейцев, несколько более скромные очаги известны на территории Румынии (культура Витенберг) и Украины (Жаботин). Владыкам Крита и Микен следовали одрисские цари Фракии. Сходные атрибуты культа домашнего очага наблюдались у фракийцев, гетов, скифов, кельтов, причем во Фракии этот культ прослеживается до рубежа IV-V вв.

Сущность производившихся на фракийских эсхарах священнодействий предположительно реконструируется по аналогии с ритуалом XIII в. до Р.Х. в Угарите: на алтарях осуществлялись приношения, а через трубу производились возлияния в землю для обеспечения плодородия при помощи магического обряда.

Фракийцы не совсем растворились среди современного населения Балкан: фракийские реликты были хорошо заметны в средневековой болгарской культуре, а в некоторой степени прослеживаются и до настоящего времени. Согласно уникальным наблюдениям А.М.Селищева, эта "греко-фракийская" традиция, несмотря на давний запрет императора Феодосия совершать кровавые жертвоприношения, сохранялась в XI-XIV вв., причем кровь жертвенных животных выпускали и на землю, и на очаг. Вопреки противодействию православия, это продолжалось и позднее: к XVIII-XIX вв. среди славян как будто бы только у русских (благодаря многовековому соседству с финскими народами) и у болгар (вследствие их близости к фракийцам и грекам) сохранились кровавые жертвоприношения. Для обеспечения урожая кровь животных спускали на землю, а иногда на очаг (напр., у финнов-вотяков). У древних эллинов в целях освящения и очищения места погребения на могилы умерших приносили номинальные продукты и резали черных животных; хтоническим силам в честь героя-покровителя кровь черных животных выпускали на землю и очаг для обеспечения благополучия дому, то есть — семье и роду. Элементы обрядов "стопан" (или "стопанова гостба") и "наместник" в Болгарии минувшего века, вероятно, воспроизводили магические действия далеких предков: "Очаг очищали от пепла, делали в нем отверстие, зажигали огонь и по одной свече по обеим сторонам очага и у дверей; затем старейшая женщина резала жертву — черную курицу, — так что вся кровь стекала в отверстие, после чего оно заравнивалось и замазывалось глиной"; иначе "закалывали совершенно черного барана над отверстием (ботросом), выкопанным на правой стороне очага, так что вся

кровь стекала в него, после чего в отверстие складывали и внутренности барана, заравнивали и замазывали сверху глиной, а кровью смазывали и противоположную сторону очага; кровью жертвы рисовали кресты в левом углу у очага". Такие празднества могли иметь как семейно-частный, так и общественный характер, причем для коллективных действий избирались особые "оброчные" места. Кстати говоря, долнограштицкие эсхары открыты у берега старого русла р.Струма (античный Стримон), а вблизи до настоящего времени бьет ключ, так что место вполне могло быть оброчным.

Из хтонического культа мертвых на Восточных Балканах оформился т. н. Фракийский всадник – покровитель охоты и земледелия, патрон фракийских поселений. Пластический образ всадника на каменных барельефах был воспринят из Малой Азии. Изображения Хэроса – Фракийского всадника – явились прообразом христианского Св.Георгия – исторического великомученика поры гонений Диоклетиана. Змееборцем Св.Георгий стал лишь спустя несколько веков, и ему суждено было олицетворять собой исключительно древний и популярный образ божества плодородия. У этнологов сложилось представление, что празднование болгарскими, сербами, румынами, македонцами и албанцами (независимо от официального вероисповедания, в последнем случае – ислама) 23 апреля дня Св.Георгия связано со скотоводческим бытом их балканских предков. Хэрос иногда наделялся эпиклесой Ауларкен (Аулархен), одним из смысловых оттенков которой является "двор" или "загон для скота". Таким образом, в качестве охранителя скотоводства Св.Георгий выступает прямым наследником Фракийского всадника, эпохой наивысшей популярности которого на Восточных Балканах следует считать II-III вв. по Р.Х.

Заметим, что на территории Москвы, близ Коломенского 6 мая (23 апреля по ст. с.) каждого года на каменных алтарях-жертвенниках отправляется культ Св.Георгия – змееборца, всадника, громовника, дарителя плодородия. Рядом находится знаменитое Дьяковское городище. Последние годы это капище основательно изучает сотрудник музея "Коломенское" А.С.Чигрин.

В современной Болгарии, где некогда базовая для иммигрантов-славян малая нордическая раса почти полностью ассимилировалась доминантными средиземноморскими типами античного населе-

ния Фракии, кровавые жертвоприношения осуществляются местами ежегодно. Собиратель этнографических реликтов древности Е. Теодоров нашел этому конкретные подтверждения, причем установил, что цвет жертвенного животного уже утратил свое значение, но жертвенного барашка неизменно влекут к домашнему очагу с жертвенным огнем, закляние осуществляется у очага, а кровь затем сливается на землю в специальное отверстие.

Обычай заклания жертвы над специальным отверстием отмечен еще в "Одиссее" (XI, 33-36). Подобного рода сельскохозяйственная обрядность восходит, вероятно, ко времени перехода к производящему хозяйству в неолите; она веками сохранялась в крестьянской среде, служила истоком сельского паганизма и не поддавалась поправки официальной конфессией. Так, в Македонии с традицией обрядовых закланий-курбанов безуспешно пытался бороться видный церковный деятель рубежа XVIII-XIX вв. Кирилл Пейчинович. Запрет императора Феодосия на Балканах так никогда и не утвердился.

Трубы фракийских эсхар могли использоваться как для бескровных, так и для кровавых жертвоприношений. Открытые нашей экспедицией в 1990 г. очаги-жертвенники римского времени, вероятнее всего, являлись памятниками древнего сельскохозяйственного культа, который пережил века и до настоящего времени существует на Балканах. Эти очаги фракийские, поскольку обнаружены в Западной Фракии и характерны именно для горнобалканского субрегиона. Здесь на смену фрако-иллирийскому населению в средние века пришли новые этносы, восприняв в процессе ассимиляции аборигенного населения античного времени древний хозяйственно-культурный тип с его традициями.

## ХРИСТИАНИЗАЦИЯ В ВАРВАРСКОЙ ПАННОНИИ В V–VI ВВ.\*

Паннония – самая контактная зона на Дунае – аккумулировала переселенческие потоки германских, славянских, дунайских и других народов, двигавшихся с Востока на Запад и с берегов Эльбы, Одера и Вислы. Из Паннонии открывался наиболее близкий и удобный путь в Северную Италию. Будучи богатой и плодородной страной с высокой агрикультурой и ремесленной техникой, интенсивными формами скотоводства, большой плотностью сельского и городского населения (Werner 1962: 23–32; Barni 1975: 176; Tagliaferri 1965: 19–24,42, 43; Fasoli 1958: 134–151), с крупными городами стратегического значения Паннония представляла собой удобный плацдарм для политической консолидации народов, наступавших на римскую территорию в V–VI вв.

Варварские поселения в этой провинции, как и аллеманские в верхнедунайских областях, имели пахотные и пастбищные угодья – *sua arva* (Pauli Hist. Lang II, 5, 7; I, 20; IV, 22). В лангобардских законах *arva* как пахотное поле, нива отличается от *pratium* (луг), *silua* (лес), *terra* (земля) (Ro. 358. Liut. Leges 116, XIII). Известный исследователь лангобардских древностей А.Тальяферри (1965: 16) делает вполне обоснованный вывод о соответствии материальной культуры лангобардов в Паннонии общему уровню развития других германских народов этого времени.

Крупные политические объединения, возглавляемые в V в. гуннскими и остготскими, а в VI в. лангобардскими и аварскими королями, были полиэтничными. Остготская федерация, образованная после распада гуннского союза Амалами, включала в свой состав, кроме паннонских и, отчасти, фракийских остготов, также ругиев, гепидов, сарматов, скиров, герулов и славян (Eppod. Paneg. VI, 14, 24, 26). Лангобардская конфедерация в Паннонии после удачных войн с герулами, а затем гепидами, укрепилась за счет присоединения разрозненных племенных групп, живших на территории верхнедунайских областей, Норика и Паннонии. В лангобардском войске шли саксы, паннонцы, норики, сарматы,



славяне, болгары, тюринги, гепиды, герулы, силинги, свевы словацких областей, ругии (Pauli Hist. Lang. I, 19). Среди имен лангобардских королей такие имена как Лето, Клаффо, Тато, Вахо явно не германского происхождения, ближе к имени Само, возглавлявшего государственное образование славян в VII в. Предполагают, что дворец Вахо находился в Богемской области; его могли видеть современники Карла Великого (Schwarz 1956: 194). Близкие контакты лангобардов с ругиями и славянами верхнедунайских областей и Истрии прослеживаются на всем протяжении истории Лангобардского королевства в Италии (Сага о Варнефриде, бегство Ильдигиса с дружиной к славянам, обращение фриульских герцогов в VII–VIII вв. к славянским вождям за поддержкой в междоусобной борьбе с королями и др., см. Prokop. Bell. Got., III, 35, 12–22; Pauli Hist. Lang. IV, 24, 28, 37, 44).

Пребывание в Паннонии, сильно романизированной провинции, ускорило развитие государственности и принятие христианства, подготовив тем самым глубокую романизацию остготского королевства в Италии, что убедительно доказано фундаментальным исследованием З.В.Удальцовой. Уровень социально-политического развития лангобардов тоже был значительно выше того, каким он признавался до последнего времени. Относительная однородность и сравнительная бедность погребального инвентаря на территории Паннонии не является убедительным доказательством отсутствия социальной стратификации. В раннеклассовом обществе богатство заключалось в возможности содержать дружину за счет военной добычи (кони, скот, оружие). Понятие знатности означало принадлежность к древним родам, прославленным победами их представителей.

Второй политической предпосылкой принятия христианства следует признать влияние византийской дипломатии. Военно-политические интересы на Дунае заставляли Византию искать различные каналы воздействия на варваров с целью привлечения их на федератскую службу или к союзу с империей.

Христианизация осуществлялась благодаря активной миссионерской деятельности римского и греко-византийского духовенства. Можно считать установленным, что политическое господство Рима в Паннонии продолжалось вплоть до кон.V в. В 458 г. император Маркиан снова сумел подчинить провинцию (Varadi 1969). Об активности монашеского движения и христианской цер-

кви в пограничных провинциях свидетельствует основание крупных монастырей в Северной Италии, политическая и гражданская деятельность духовенства в городах (выкуп пленных, благотворительная помощь населению, помощь в строительстве укреплений и общественных сооружений, посреднические функции, см. Var. Cas. I, 26; V, 9, 31; II, 8; IV, 31; IX, 5; XII, 27; Pragm. Sanc. Just. 12), деяния Северина в Норике (Eugippius 1963).

Большую роль в христианизации народов на Дунае сыграли остготы. Готские племена с нач. IV в. находились в постоянной близости к византийским владениям на Дунае (Дакия, Мезия, Фракия) и на Балканах. Есть данные о христианизации готов Таврии в III в. Тервинги жили в Дакии с 254 г. Готский священник Феофил присутствовал на Никейском соборе в 325 г. Арианство на востоке империи в IV в. упорно отстаивало свои позиции: если на соборах 325–344 гг. оно было осуждено как ересь, то на соборах 351–360 гг. победили ариане. Собор в Римини (Италия) в 359 г. разработал богословскую концепцию арианской церкви. Королевство Германариха в Восточной Европе, вероятно, уже испытало христианское влияние в политической жизни: священный трепет перед памятью о короле, решение не ставить другого короля после его смерти, о чем красноречиво сообщает Иордан, дает основание предполагать обращение главы готского королевства к христианской вере. Об успехах христианизации в среде готов свидетельствует и деятельность епископа Ульфилы – предпринятый им перевод Библии на язык, понятный наиболее многочисленной группе германских племен (готовов). Иордан сообщает, что в среде остготов проповедовали арианские священники, которых направил император Валент (Иорд., XXV, 131–133).

Только на основе христианизации и усвоения античных традиций могла столь рано появиться готская историография (Аблавий, Иордан): исторические труды готских историков получили лестную оценку одного из видных представителей римской духовной элиты нач. VI в. – христианского писателя Кассиодора (Var. Cas. X, 22, 2). Остготская федерация племен в Паннонии и Норике, усилившаяся после падения гуннского господства, приняла христианство в форме арианства. Арианство стало официальной религией Остготского королевства в Италии. Религиозная политика Теодориха отличалась веротерпимостью, закон в равной мере охранял права римской и арианской церквей. В Эдикт были вве-

дены нормы канонического права о порядке заключения браков (Ed. Theod., XXXVI, XXXVIII, XXXVII, XVII–XIX), о праве церкви на вымороченное имущество клириков и духовных лиц (XXVI), на защиту у алтаря (LXX, LXXI). Была установлена смертная казнь за совершение языческих жертвоприношений (CVIII), карались ведовство, магия, чародейство (LIV). Последнее относилось непосредственно к соплеменникам – женщина, занимавшаяся вредоносной магией, названа по-готски *aggagula*.

Все, относящееся к особе и действиям короля, объявлялось священным (*Sacra iussio, comitatum sacratissimum et cet.*, Ed. Theod. LV; Var. Cas. I, 2,1; III, 15; IV, 29, 2; VIII, 8,2; 32, 1; X, 16, 2; 17, 2; VI, 7). Обычно королевская власть принимала сакральный характер благодаря христианизации. Римская церковь устами церковного писателя, диакона Миланской епископской церкви Еннодия (с 514 г. епископ Павии) прославила Теодориха за охрану гражданского правопорядка и правосудия. Панегирик был написан в 507 г., в год объявления Эдикта. Король подтверждал права римской церкви на имущество в диоцезах Милана, Нарбонской Галлии и других областях Италии (Var. Cas. II, 29; IV, 17, 20; XII, 13).

Церковная политика Теодориха была последовательной, и это объясняется не только и не столько политическими соображениями короля. Если бы они были определяющими, король строго придерживался бы союза с римской церковью. Показательно, что в годы правления остготских королей в Италии усилилась арианская церковь, которая получала земли и привилегии, открывала новые церкви в Равенне и ее предместьях, в Риме (Var. Cfs. I, 26; II, 17). Влияние арианской церкви было определено политикой Теодориха на два столетия вперед. Главной побудительной силой к тому были религиозные традиции в среде военно-служилой знати и ее дружин.

Лангобарды во время своего пребывания на Дунае были известны как христиане по римскому официальному обряду – по крайней мере, именно этот аргумент выдвигали их послы на переговорах с византийским императором о помощи в войне с гепидами (Прокон. Кес. II, 14, 9; III, 34, 24). Герулы и гепиды оставались арианами, да и в среде лангобардов приверженность к арианству сохранялась вплоть до VIII в. (во многих городах Италии были две церкви и два епископа). Герулы, теснимые ругами, рас-

селились в Паннонии и приняли христианское учение “насколько могли” (Прокоп. Кес. II, 14, 34), следовательно, в более простой форме, соответствовавшей порядкам варварского быта, то есть – по арианскому обряду. Но когда лангобарды вели переговоры с герульским королем, обе стороны призывали в свидетели Бога, “веря, что воля его сильнее всякого человеческого могущества, и Бог определяет исход борьбы” (Прокоп. Кес. II, 14,16). В этой вере лангобарды сближали германского Вотана с христианским Богом; впоследствии главным заступником воина-лангобарда стал Св. Иоанн.

Христианизация Паннонии в VI в. затронула, главным образом, военно-служилую верхушку и королевские дружины. Переход от арианства к официальному христианству и наоборот зависел от политической ориентации военачальника и настроений войска. Различия в обрядности не считались непреодолимой преградой, что видно из рассказа Прокопия Кесарийского о несостоявшемся сражении гепидского короля (арианина) и лангобардского короля Аудоина: ссылаясь на Божий промысел и волю Бога они решили прекратить войну (Прокоп. Кес. IV, 18, 9–11). Король Альбоин перед походом в Италию отходит от католичества и принимает на Пасху крещение по арианскому обряду. Находка в лангобардском некрополе золотого креста с изображением пьющего из сосуда оленя подтверждает факт обращения лангобардов в христианскую веру (по мнению Д.Барни и А.Тальяферри – по арианскому обряду, по мнению Д.Бонетти – по католическому).

В любом случае следует признать факт распространения в Паннонии арианства. Лангобардская верхушка и ее дружины принимали христианство по римскому образцу. Военно-политическое устройство Лангобардского королевства имело много аналогий с римско-византийской административной системой, а портрет Агилульфа на позолоченной пластинке из Val di Nievole является превосходной имитацией византийского тронного изображения.

Арианство из Паннонии, вероятно, распространялось и на другие области. В Моравском регионе оно упрочило позиции восточно-римской церкви, и преодолеть это влияние римско-католическому духовенству не удавалось до самого конца IX в.

\* Доклад подготовлен в 1988 г. для научного семинара “Археология и история Пскова и Псковской земли”, но в сборник материалов семинара (АИП,

- Barni G. 1975. I longobardi in Italia. Noivara.  
Eugippius. 1963. Das Leben des heiligen Severin. Berlin.  
Fasoli G. 1958. Aspetti di vita economica e sociale nell'Italia del secolo VII.  
// Carrateri del secolo VII in Occidente, Spoleto.  
Schwarz E. 1956. Germanische Stammeskunde. Heidelberg.  
Tagliaferri A. 1965. I longobardi nella civiltà e nell'economia italiana del primo medioevo. Milano.  
Varadi L. 1969. Das letzte Jahrhundert Pannoniens (376–476). Budapest.  
Werner J. 1962. Die Langobarden in Pannonien. München.

**М.Н.Ложкин (Отрадная)**

## **ЯЗЫЧЕСКИЕ СВАТИЛИЩА И ХРИСТИАНСКИЕ ХРАМЫ В ВЕРХОВЬЯХ КУБАНИ (КРАСНОДАРСКИЙ КРАЙ)**

Река Уруп берет начало на склонах Передового хребта Большого Кавказа и впадает в р.Кубань близ Армавира, протекая 231 км и образуя так называемый Приурупский бассейн. На этой территории известно значительное количество разновременных памятников археологии. Среди них особое внимание привлекает Ильичевское городище IX–XIII вв., расположенное на горных плато между ущельями рр.Уруп, Кува и Гамовская и имевшее мощную систему фортификаций (три линии валов и рвов, четыре крепостные стены). Здесь исследованы остатки семи христианских храмов X – нач. XIII вв., найдены каменный крест, железные пластинчатые кресты, бронзовые, серебряный и янтарный кресты-тельники. Все эти памятники относятся к периоду распространения в Западной Алании христианства.

В процессе христианизации Алании происходило уничтожение языческих святилищ, на месте которых в ряде случаев возводились христианские храмы. Одно из святилищ, предположительно, находилось в урочище скалы Первое Окно на левобережье Кувинского ущелья в 2 км южнее хут. Ильич (Краснодарский край). Здесь существуют два круглых отверстия ("окна") в скале, имеющие эрозионное происхождение. Между скалой и трассой известковых отложений, обрамляющих ущелье, образовалась седловина, с севера сюда ведет тропы. В 1964 г. здесь были проведены исследования христианской часовни XI в. (7,8x 4,45 м, толщина

стен 0,7–0,75 м, сохранившаяся высота до 1 м, с востока имеет полуциркульную апсиду). Фундамент ее сложен из тесаных камней без раствора, пространство между лицевыми кладками заполнено забутовкой. Престол из камней (0,5x0,5 м) примыкает к центру стены апсиды. В юго-западном углу постройки зафиксирован блок песчаника неправильной формы, нарушающий симметрию кладки; выходы такого песчаника в окрестностях не известны.

Около стен часовни открыты семь малоинвентарных погребений. В соседних ущельях раскопками исследованы языческие скальные погребения VII–XI вв.

Второе святилище также располагалось на территории, примыкающей к Ильичевскому городище – в урочище скалы Барабан в 1,5 км южнее хут. Ильич на правом берегу р.Уруп. Святилище располагалось на площадке, занимавшей вершину скалы (высота с запада – 100 м, с востока – 15 м). В 1961 г. здесь был найден каменный крест, вытесанный из известняка (высота 1,2 м); на кресте прочерчены тамги и грекоязычные надписи. В 1981 г. во время раскопок обнаружены руины небольшой часовни XI–XII вв., сходной с часовней на скале Первое Окно. В алтаре был найден фрагментированный железный крест длиной 0,5 м, а также железная пила для распилки камня. Обнаружены фрагменты разбитого каменного креста, изготовленного из известняка; на этом кресте была процарапана тамга. На другой площадке, расположенной ниже первой на 1,2 м, зафиксирована вымостка из камней; не исключено, что она представляла собой остатки языческого жертвенника.

С XIII–XIV вв. христианство у алан, не успев укорениться, постепенно затухает. Большинство народов Северного Кавказа принимает ислам, а христианские храмы подвергаются разрушению.

## О ХРИСТИАНСТВЕ НА СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КАВКАЗЕ

Кавказ вот уже более тысячи лет является одним из участков границы христианской православной и мусульманской цивилизаций. Как и на всякой границе здесь наблюдается невероятное смешение культур и этносов. Здесь оставили свои следы, пожалуй, все направления и ереси христианства и ислама. Через горные перевалы Кавказа прошли турки и германцы, арабы и славяне, иранцы и греки; ранний капитализм генуэзских колоний содействовал с военной демократией горцев, а гази Дагестана жили в стране католических епископов и еврейских купцов. Горные долины защищали потомков великих завоевателей прошлого: осетин, карачаевцев, балкарцев, аварцев. Кавказ – природная крепость, и в системе обороны этой крепости исключительно важная роль принадлежит Северо-Западному Кавказу: выход в море закрыт горным хребтом, через который идут восемь проходов, а важные в экономическом отношении восточные предгорья защищает р.Кубань и ее притоки.

Жизнь в условиях непрерывной войны и окружающий ландшафт создают совершенно особый взгляд на мир, при этом народы различного происхождения (напр., тюркоязычные карачаевцы и их адыгские соседи) оказываются через короткое время чрезвычайно близкими по своим психологии и образу жизни. Практически ни один из этносов Северного Кавказа не смог создать большего, чем раннефеодальное государства, такова же была и судьба горцев Закавказья (пшавов, хевсуров, сванов). Несомненно, что даже эти, достаточно примитивные для XIV–XV вв. структуры были вызваны к жизни внешнеполитическими обстоятельствами и не имели прочной экономической основы.

Имела ли основу христианская церковь на Северо-Западном Кавказе? На первый взгляд ответ кажется очевидным: христианство, идеология развитого общества, было поверхностно воспринято горцами и после падения Константинополя (1453 г.) и Кафы (1475 г.), лишившись поддержки извне, быстро растворилось среди местных языческих культов. Однако история края показы-

вает обратное. Новая религия проникла в Восточное Причерноморье еще в I в. по Р. Х., примерно с VI в. здесь существовали самостоятельные епархии, а к XIV в. процесс христианизации зашел настолько далеко, что следующее столетие заполнено войнами между христианами-адыгами и дагестанскими “борцами за веру”, при этом последние потерпели поражение. Лишь в 1717 г. карательная экспедиция крымских ханов Хаз-Гирея и Девлет-Гирея, действовавших по указанию Порты, истребила последних христиан и разрушила их храмы. Православие уцелело лишь в Осетии, и то – не везде.

Видимо, ответ на вопрос скрывается в этнической истории региона. Православие ближе всего подходило “по национальному духу” зихам и абасгам (нынешним абазинам и, видимо, западным адыгам), а также аланам раннего средневековья, взлет которых совпал со взлетом христианства. Падение Алании (XIII в.) и медленная, но неумолимая агония абазинских княжеств (до кон. XVII в.) подорвало основы христианской церкви в регионе. И если потомки алан – осетины – сохранились как народ, то численность абазин уменьшалась кастрофически. Фактически, уйдя в горы они слились с адыгами, которыми некогда повелевали. Это и стало настоящей катастрофой православия на Северо-Западном Кавказе.

**Л.С.Клейн (Санкт-Петербург)**

## **О ДРЕВНЕРУССКИХ ЯЗЫЧЕСКИХ СВАТИЛИЩАХ**

В литературе постоянно фигурируют так называемые “древнерусские языческие святилища” – комплекс, исследованный под Новгородом в Перыни, капище-пантеон князя Владимира в Киеве, жертвенник Святовита-Рода в “городке Кия”. Наиболее масштабные комментарии к этим памятникам принадлежат Б.А.Рыбакову (1987). Однако из этих комментариев не ясно – где проходит граница между фактами и фантазиями. Попробуем вернуться к фактам.

**“Святилище Перуна в Перыни”.** Б.А.Рыбаков опирается на результаты раскопок В.В.Седова. В 1951 г. В.В.Седов исследовал в 4 км от Новгорода объект, реконструированный как площадка,



обнесенная круглым рвом (диаметр 21 м) с 8 расширениями (как бы лепестками) и ямой от столба в центре. В “лепестках” были выявлены кострища, возле центральной ямы – небольшой круг, выложенный из камней. Исходя из названия урочища (“Перынь”) В.В.Седов предположил, что центральная яма – это место, где стоял идол Перуна, установленный, согласно сведениям летописи, Добрыней по прибытии в Новгород в 981 г. В небольшом круге камней В.В.Седов увидел жертвенник, а восьмилепестковую фигуру сопоставил с формой цветка, названного в честь Перуна “перуникой”, “богищей” (*iris germanica*). Все складывалось, как будто бы, великолепно (Седов 1953: 92–103).

Однако в 1952 г. В.В.Седов продолжил раскопки и открыл еще два круга поменьше, располагавшиеся по обе стороны от первого, на продольной оси возвышенности (Седов 1954: 105–107). Это смутило Б.А.Рыбакова: “Если бы раскопки В.В.Седова остановились на результатах 1951 г., то никаких сомнений в том, что открыто именно капище Перуна, ... не было бы”; теперь же сомнения возникли: “Перед нами не одно, а сразу три святилища”, – недоуменно развел руками комментатор (Рыбаков 1987: 256). Что же, во всех трех одновременно чтили Перуна? Так не бывает. Чтили последовательно, сменяя место? Если исследованный в Перыни объект действительно культовый, то факты говорят, как будто бы, именно о последовательном характере “кругов”: по археологическим данным, один из меньших кругов относится, “по крайней мере, к IX в.” (Седов 1954) – ко времени, отстоящем не менее чем на столетие от миссии Добрыни. Но тогда что побудило сменять место святилища, устраивая новое рядом со старым?

Б.А.Рыбаков использовал наблюдение В.В.Седова о том, что в большем из трех кругов, в главном, центральная яма имеет следы замены столба, и ликвидировал все сомнения одной догадкой: эта замена и есть результат миссии Добрыни, именно с ней появился здесь идол Перуна, сброшенный через несколько лет. А до замены (и с давних пор) во всех трех кругах стояли идолы других богов, напр. Рода, Лады и Лели. Догадка сама по себе – шедевр находчивости. Но тогда отпадает связь Перуна с названием “Перынь” (он был здесь всего несколько лет), да и с формой цветка (между прочим, у ириса не 8 лепестков, а 5). Что же тогда остается от доказательств, что Перун стоял именно здесь? По летописи его ставили в городе, а не за городом. Е.Н. Носов в частной беседе

высказывал мнение о том, что открытые в Перыни ровики могут быть ровиками сопок, так что вопрос о том, что же именно открыл В.В.Седов раскопками 1951–1952 гг. остается открытым (см. тезисы В.Я.Конецкого в наст. сборнике. *Ред.*).

**“Капище-пантеон князя Владимира”.** Речь идет о том самом капище, которое князь, согласно сведениям летописи, воздвиг языческим богам в 980 г., незадолго до принятия христианства. В 1975 г. во время спасательных раскопок в подвале дома 3 по Владимирской улице Киева (на территории “города Владимира”) П.П.Толочко, Я.Ф.Боровский и В.А.Харламов обнаружили “фундаментный ров шестилепесткового сооружения”; исследователи интерпретировали эти остатки в качестве общего постамента шести кумиров, установленных Владимиром – Перуна, Дажьбога, Хорса и др. Поблизости от рва открыта яма-зольник с прослойками угля и золы, которые чередуются с пластами обожженной глины. В яме много разрубленных костей животных, преимущественно (91%) – крупного рогатого скота. Я.Е.Боровский трактует яму как жертвенник и сопоставляет ее с сообщением о неугасимом огне в честь Перуна.

Надо отдать должное украинским коллегам – они везде говорят о “постаменте”, “капище” и т.п. с большой долей сослагательности: “загадочное сооружение... могло быть” (Толочко, Боровский 1979: 3–10); “можно предположить..., не исключено” (Новое 1981: 64–66; Толочко 1983: 40–42). Только в популярной брошюре Я.Е.Боровский говорит о языческом капище достаточно уверенно и даже не исключает возможность существования здесь языческого храма (Боровский 1982: 45–52).

Б.А.Рыбаков в оценке обнаруженного объекта (назовем его условно “объект в подвале”) достаточно категоричен: то, что открыты остатки летописного капища Владимира “мне представляется бесспорным” (Рыбаков 1987: 429). Со всей определенностью Б.А.Рыбаков расписывает, в каком месте сооружения какой бог стоял – кто одесную от Перуна, кто – ошую, кто спереди, кто – сзади, а кто и вовсе отдельно (правда, на плане-реконструкции все-таки проставлены значки вопроса). Более того, Б.А.Рыбаков даже указывает на то, что “кумирня” была возведена на обломках христианского храма, и называет сооружение фигурально “кафедральным собором” Руси 980–988 гг. (Рыбаков 1987: 428).

Надо отдать должное: Б.А.Рыбаков отверг наименование от-

ростков рва лепестками – сооружение не круглое и на цветок не похоже: украинские коллеги явно назвали отростки лепестками для того, чтобы уподобить “святилище” комплексу в Перыни. Но там – полукруглые выемки рва, в каждой – костер; здесь же – прямой фундаментный ров с отростками. Что общего?

Б.А.Рыбакова раздражает странная непоследовательность украинских коллег. В первой публикации и в книге 1981 г. два средних “лепестка”, срезанные стеной современного дома, в открытой раскопками части изображены чуть согнутыми друг к другу; это давало возможность реконструировать из них единую “апсиду” – полукруглый выступ для Перуна. В монографии П.П.Толочко (1983) “лепестки” разогнуты – “исчезает центральный постамент, главный бог лишается срединного положения” (Рыбаков 1987: 430). Б.А.Рыбаков явно сердится – П.П.Толочко специально раздвинул лепестки, чтобы сделать место для шестого бога, а место не нужно – шестой бог не был антропоморфным (имел вид крылатого пса) и, значит, кумиром не являлся, а место для него можно отвести в отдельной ямке возле сооружения. И Б.А.Рыбаков продолжает придерживаться первой публикации, хотя в такой ситуации стоило бы, наверное, подробно познакомиться с полевыми чертежами. Впрочем, если строгость авторов в фиксации такая же, как в последующем обращении с чертежами, то учитывая еще и условия раскопок (подвал дома) вполне доверять полученным результатам трудно.

Что же было открыто на самом деле, если опираться на данные публикации. Была группа симметрично расположенных ям, соединяемых воедино меридиональным прямоугольным рвом, так что четыре ямы размещались по углам рва, а две – в центре с одной стороны (прослежены лишь в придонной части рва). Складывается впечатление, что открытое сооружение стояло на восточной обочине Владимирской улицы (то есть – во время функционирования сооружения улица уже существовала). Вся система заглублена в материк более чем на полметра, но с какого уровня эта система опущена – не ясно: поверхность материка срезана поздними строениями. Заполнение рва и ям-отрогов (“лепестков”) содержит мусор, связанный с разрушением христианского храма; следовательно, ямы были пусты, когда храм разрушался, однако когда это было – не ясно. Украинские коллеги полагают (и с ними согласен Б.А.Рыбаков), что это мог быть один из храмов, пос-

тавленных еще до крещения Руси и разрушенных отцом Владимира, Святославом при гонениях на христиан. Однако о таких храмах летопись обычно говорит как о деревянных: “срубил”, “сжег”. Вероятнее всего, строительный мусор, обнаруженный в ямах, связан с Десятинной церковью, которая находится всего в нескольких десятках метров от места раскопок. Но Десятинная церковь разрушена в XIII в.

Исследователи утверждают, что некоторые “обломки храма” были использованы для сооружения фундамента “кумирни” и скреплены глиняным раствором. Тогда почему остатков так мало? И куда девался весь фундамент? Трудно представить, что Владимир, низвергая кумиры в 988 г., велел выбрать фундаменты. Вероятнее предположить, что фрагменты кладки на глиняном растворе оказались в пределах “объекта в подвале”, так сказать, в “готовом виде”, а сама кладка была положена на растворе в другом месте – на месте первоначальной постройки, обломки которой попали сюда при разрушении здания. Иными словами – здесь фрагменты кладки на растворе не *in situ*.

Есть трудности и с топографией памятника. Летопись сообщает, что на месте свергнутых языческих идолов Владимир построил храм во имя тезоименного святого, Св. Василия. Храм, вероятно, был возведен из дерева. Обе известные археологам Васильевские церкви XII в. (1183 и 1197 гг.), которые могли бы быть возведены на месте более древнего храма того же посвящения, находятся в других местах. Правда, в XII в. деревянная церковь, возведенная Владимиром, могла еще сохраняться: она известна летописцу.

Наибольшую сложность вносят три погребения, открытые рядом с “фундаментным рвом” и не учитываемые Б.А.Рыбаковым. Одно из них прорезало “лепесток”. Авторы публикации определяют погребения как захоронение зажиточной женщины кон. X в. Казалось бы, датировка подтверждает атрибуцию “объекта в подвале” – дает дату (*terminum ante quem*). Странно, что ни авторы публикации, ни Б.А.Рыбаков не используют такой очевидный археологический аргумент! Но если в самом деле раскопана “кумирня”, разрушенная в 988 г. и замененная христианским храмом, то что за люди погребены в этом месте? Члены княжеской семьи? Но “богатая женщина” всего одна, остальные погребения – “рядовые”.

Возникает и чисто археологический вопрос: чем документиро-

вана стратиграфия? Действительно ли погребение прорезало “лепесток”, или же в процессе раскопок было вначале выбрано заполнение пятен, “читавшихся” при зачистке, а потом исследователи, оказавшись перед смыкающимися ступенькой углублениями – “лепесток” выше, а дно могилы ниже, наугад решали, какое из этих углублений раньше, а какое – позднее. Чертеж разреза через общее заполнение углублений, который мог бы дать ответ на вопрос, не предъявлен. Если, однако, погребение древнее “фундаментного рва” (что вполне вероятно), то отпадает датировка последнего временем Владимира Святого. А, следовательно, отпадает и атрибуция “объекта в подвале” в качестве “кумирни” (“капища”, “кафедрального собора”).

Еще один штрих. Б.А.Рыбаков придает “особый интерес” ямке возле рва, “окруженной 12 кольями”: комментируя эту ямку он пускается в привычные рассуждения о 12 месяцах, солнечном цикле, календарном гадании и проч. (Рыбаков 1987: 433). Между тем, в публикации отмечено наличие “около 12 ямок от деревянных конструкций..., размещенных... по краям ямы и в центре” (Толочко, Боровский 1979: 6). Иными словами, источник, по меньшей мере, не бесспорен.

Таким образом, ничего достоверного о сооружении, исследованном при спасательных раскопках в подвале дома 3 по Владимирской улице в Киеве, не известно. Никаких аргументов в пользу того, что здесь открыто “капище” или “кумирня” X в., в материалах археологических раскопок обнаружить не удастся. И.П.Русанова и Б.А.Тимощук, с сочувствием относящиеся к большинству фигурирующих в литературе “святилищ”, с сомнением отнесли к “объекту из подвала”, а относительно известной по летописи “кумирни” Владимира I заметили: “Это центральное святилище Киева пока не найдено” (Русанова, Тимощук 1993: 24,28). Вероятнее всего, “объект” относится к значительно более позднему времени (XIII в.?), чем это показалось авторам раскопок.

**“Жертвенник Святовита-Рода”.** Раскопанное В.В.Хвойкой в 1908 г. на древнейшем городище в черте Киева, Старокиевской горе сооружение стало хрестоматийным. Б.А.Рыбаков называет его “капищем”, П.П.Толочко – “храмом”, Д.Н.Козак и Я.Е.Боровский (1990: 89) – “большим культовым центром”. Реально речь идет о каменной вымостке размерами 4,2x3,5 м с 4 выступа-

ми по сторонам света, дилетантски раскопанной без составления планов и без указаний на то, какие вещи и где именно были обнаружены. Рядом с вымосткой отмечен большой толстый “столб” глины, в котором прослойки обожженной глины перемежаются с прослойками золы и угля; рядом со “столбом” найдено много костей домашних животных. В целом, комплекс трактовали то как святилище Гермеса или Святовита, то как капище Перуна (Болсуновский 1909; Хвойко 1913).

Б.А.Рыбаков увязывает “капище” с записью армянской летописи VIII в. об установлении братьями Куаром, Мелтеем и Хораном в основанном ими городе Куаре в земле Палуни двух идолов – Гисанея и Деметра. Этих трех братьев Б.А.Рыбаков отождествляет с братьями Кием, Щеком и Хоривом, легендарными основателями Киева в земле полян, а Кия, в свою очередь, сопоставляет со славянином Хильбудием византийской хроники VI в. Сооружение, раскопанное В.В.Хвойкой, Б.А.Рыбаков датирует кон. V – нач. VI в. В качестве археологического подтверждения принимаются несколько разбросанных по территории Старокиевской горы жилищ, датированных в интервале от VI (одно жилище) до VII–VIII вв. (три). Вымостку Б.А.Рыбаков расценивает как постамент или жертвенник для идола (или идолов), а глиняный “столб” считает то ли постаментом для второго идола, то ли (если оба идола размещались на вымостке) жертвенником. Поскольку до Перуна славяне, по Б.А.Рыбакову, поклонялись богу Роду, этого бога он отождествляет путем сложных умозаключений, с Деметром армянской легенды. Гисаней при этом оказывается не у дел (Рыбаков 1987: 424–426).

Оставим в стороне тонкую гипотетическую цепочку связей через Армению и Византию: цепочка эта остроумна, но остается всего лишь гипотезой – в ней слишком много допущений. Вернемся к собственно открытым раскопками реалиям.

Прежде всего, подчеркну, что основание “поселка” можно отнести только к тому времени, когда на площадке городища началось непрерывное обитание, а основание “городка” – только ко времени появления первых укреплений. Во рву городища на Старокиевской горе найдены фрагменты керамики, которую М.К.Каргер отнес к VIII–IX вв. М.Ю.Брайчевский, сопоставив материалы с находками в погребальных комплексах, исключил IX в. Таким образом, для возникновения укреплений (а, следова-

тельно, и для статуса городка) самым ранним временем является VIII в.; все остальное – домыслы.

Теперь о самом сооружении. Поскольку раскопки В.В.Хвойки не дали оснований для датировки, Ф.Н.Молчановский в 1937 г. провел дополнительные раскопки. Выяснилось, что под вымошкой залегал слой глины, а под ней – культурный слой с находками лепной керамики и глиняным пряслицем (Каргер 1958: 5–12). Вещи, кажется, утрачены во время войны. С.Р.Килиевич (1982: 34–35) отмечает, что в дневнике раскопок они не описаны, а Я.Е.Боровский (1982: 39–44) датирует находки по наитию VI–VII вв. Однако М.К.Каргер, видевший находки, не сомневался в том, что они относятся к VIII–IX вв., то есть – соотносил их, вероятнее всего, с роменско-боршевскими древностями (если бы керамика была более ранней – корчакской, постзарубинецкой или зарубинецкой – М.К.Каргер безусловно отличил бы ее от знакомой роменско-боршевской, хотя корчакскую керамику он тогда еще не знал). Таким образом, открытые В.В.Хвойкой конструкции не могут быть ранее VIII–IX вв. Насколько позднее – не ясно.

Раскопки 1937 г. показали, что хрестоматийный рисунок В.В.Хвойки отражает скорее романтические представления автора, нежели действительность. Но именно этот рисунок фигурирует в большинстве современных изданий, а фотоснимок 1937 г. приведен только в книге М.К.Каргера. Ф.Н.Молчановский установил, что вымошка, раскрытая В.В.Хвойкой, не круглая, а подпрямоугольная, выступы же совсем небольшие, едва заметные. Репортер, описывавший вымошку еще в 1908 г. в газете “Киевская мысль”, тоже сообщал о кладке “квадратной формы”, а выступов не увидел вовсе (Боровский 1982: 41). Ниже вымошки на 0,9 м оказалась не отмеченная В.В.Хвойкой печь с остатками золы и находками костей. Одним словом, речь может идти не о священном месте, а о давно освоенном “бытовом” участке поселения. Ф.Н.Молчановский пришел к совершенно резонному выводу – вымошка не имела культового характера. С этим выводом не согласны все исследователи – от М.К.Каргера до Б.А. Рыбакова, однако привести дополнительных аргументов в пользу гипотезы о культовом назначении сооружения не удается. Правда, Б.А.Рыбаков подчеркивает центральное положение вымошки в пространстве городища и ее ориентировку по сторонам света, но этого явно недостаточно. “Отверстия в камнях”, обнаруживаемые

“иногда” (?), он считает предназначенными для стока крови, однако что это за “отверстия” не ясно – они не описаны.

Что можно сказать о функциях “загадочного сооружения”? Для постамента вымостка слишком широка, об установке на ней идолов данных нет. Если бы вымостка была круглой, можно было бы поставить вопрос о светском характере сооружения (ср.: так называемый “терем Ольги”; Раппопорт 1982: 9) либо соотнести постройку с хорошо документированной киевской ротондой XII–XIII вв. (на связь с ротондами, кстати, указывают и выступы-контрфорсы). Оставляю этот вопрос открытым.

Что же касается второго “священного” объекта – глиняного “столба”, то любой опытный археолог, обратившись к зарисовке В.В.Хвойки (на ней видны горизонтальные прослойки) сразу же определит, что это – заполнение позднейшей ямы (прорезавшей напластования и опущенной со значительно более высокого уровня), вокруг которого удалена земля.

Таким образом, “жертвенник Святовита-Рода” распадается: ранняя дата не доказана, форма не круглая, выступы вряд ли магические, отверстия в камнях неясные, “столб” не относится к вымостке и не является столбом, священность места под сомнением. Не случайно И.П.Русанова и Б.А.Тимощук, признавшие “жертвенник” культовым сооружением, подчеркивали недостоверность сведений В.В.Хвойки, а от комментариев воздержались (Русанова, Тимощук 1993: 7, 19).

Так красивая фантазия разрушается безобразными фактами. Жестокая вещь – критика источников. Но необходимая. Жаль, конечно. Но, вероятно, славянские языческие святилища имели иной облик и размещались на других местах

Болсуновский Н.В. 1909. Жертвенник Гермеса-Святовиды. Киев.

Боровский Я.Е. 1982. Мифологический мир древних киевлян. Киев.

Каргер М.К. 1958. Древний Киев. Т.1. М.–Л.

Козак Д.Н., Боровский Я.Е. 1990. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев.

Килиевич С.Р. 1982. Дитищец Кисва IX – первой половины XIII вв. Киев.

Раппопорт П.А. 1982. Русская архитектура X–XIII вв. Каталог памятников.

Л.

Русанова И.П., Тимощук Б.А. 1993. Языческие святилища древних славян.

М.

Рыбаков Б.А. 1987. Язычество древней Руси. М.

Седов В.В. 1953. Древнерусское языческое святилище в Перыни //



КСИИМК, №50.

Седов В.В. 1954. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК, №53.

Толочко П.П. 1983. Древний Киев. Киев.

Толочко П.П., Боровский Я.Е. 1979. Язичницьке капище в "городі" Володимира // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. Київ.

Хвойка В.В. 1913. Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена (по раскопкам). Киев.

**В.Я.Конецкий (Новгород)**

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОМПЛЕКСА ПАМЯТНИКОВ В ПЕРЫНИ ПОД НОВГОРОДОМ**

Среди материальных объектов, связываемых с язычеством, видное место занимают святилища – места отправления древних культов и поклонения богам. Наиболее известным и, можно сказать, “классическим” памятником такого рода считается “святилище Перуна” в Перыни близ Новгорода. Его оценка повлияла на изучение всего пласта “древнерусских святилищ”. Между тем, обращение к фактическому материалу, особенно на фоне археологических исследований, проведенных на Северо-Западе за последние десятилетия, заставляет усомниться в однозначности принятого толкования.

Исследования в Перыни были начаты в 1948 г. под руководством А.В. Арциховского. Непосредственно эти работы вел А.Ф. Медведев. Еще до начала раскопок была поставлена цель – найти остатки языческого храма. Стремление основывалось на названии урочища и известном летописном сообщении об установлении Добрыней идола Перуна “над Волховом”. В некоторых поздних летописях действия по созданию “капища” прямо связаны с Перыню. Предполагалось, что капище находилось на месте ц. Рождества Богородицы, поскольку на Руси существовал обычай возводить храмы на месте разрушенных языческих святынь.

Для реализации программы исследований было заложено два раскопа. Один из них (4х2 м) располагался непосредственно внутри храма. В результате раскопок было установлено, что фундамент церкви лежит на культурном слое (0,65 м), ниже которого находится полуметровый слой сугеси; в основании последнего

прослежена темная прослойка (0,15 м).

Второй раскоп (8x8 м) был заложен в 19 м от храма. Культурный слой здесь достигал 2 м. В процессе разборки слоя были частично вскрыты две полуземлянки. По находкам лепной керамики А.В. Арциховский датировал нижние горизонты слоя IX-X вв. При этом было высказано предположение, что на данном участке в непосредственной близости от святилища в языческую эпоху находилось небольшое "поселение культового характера" (Арциховский 1950: 9; Седов 1953: 93).

В 1951 г. раскопки в Перыни продолжились под руководством В.В.Седова. Был заложен раскоп площадью 852 кв.м. Культурные напластования на различных участках имели разную мощность и были разделены на два горизонта. Верхний был отнесен к XV-XIX вв., нижний – к XII-XIV вв. На глубине 1,2-1,4 м удалось зафиксировать контуры рва шириной 5-7 м и глубиной, как выяснилось в процессе выборки заполнения, от 0,4-0,7 до 1 м. Ров окружал материковый останец диаметром ок. 22 м. Контур внешней линии рва сохранился плохо, представлял собой неправильную линию. В.В. Седов увидел в этой неправильности определенную систему и реконструировал неровности контура рва как правильные дугообразные выступы, против которых ров имел наибольшую глубину. Отмечено также, что в 4 случаях из 6 с этими выступами связаны находки углей, расцененные в качестве следов кострищ. В центре материкового останца зафиксирована яма диаметром около 1 м, в центральной части которой имелось коричневатое заполнение, интерпретированное как остатки столба.

Перечисленные данные дали основание для вывода о том, что исследованный объект является искомым святилищем Перуна, созданным Добрыней в 980 г. В реконструкции В.В.Седова святилище представляло собой восьмилепестковый ров, в каждой из ячеек которого горел костер, в центре стоял сам идол, а рядом с ним находился жертвенник из камней. Правда, на последней детали реконструкции В.В. Седов первоначально не настаивал, поскольку никаких следов жертвенника не было обнаружено, за исключением камня продолговатой формы, найденного среди остатков отопительного сооружения в одной из позднейших полуземлянок, прорезавших материковый останец (Седов 1953: 101-102; ср.: Седов 1982: 261). В таком виде интерпретация памятника вошла в литературу, и при открытии новых "святилищ" исследо-

ватели искали аналогии, прежде всего, именно в Перыни.

Между тем, предложенная трактовка исследованных раскопками в Перыни объектов, вызывает целый ряд вопросов. Прежде всего, обратим внимание на чисто источниковедческие аспекты.

**1. Восьмилепестковый ров.** Он имел ширину ок. 8 м и глубину менее 1 м, то есть – был достаточно мелким и покатым, что отчетливо видно на приведенных в публикации разрезах (Седов 1953: 97). При малом угле наклона четко выявить форму рва невозможно. Замечу, что поверхность исследованного объекта была в значительной степени повреждена позднейшими ямами. Методика графической реконструкции формы “лепестков” (Седов 1953: 100) выглядит достаточно искусственной. Каким образом могла появиться столь странная форма рва, который при сыпучем песчаном грунте и под воздействием атмосферных осадков за короткий срок должен был неизбежно деформироваться? В.В.Седов связывает форму рва с изображением цветка, посвященного Перуну. Такое романтическое объяснение вряд ли может быть принято всерьез. Скорее всего, здесь подспудно действовали иные факторы. К моменту раскопок в Перыни единственным сооружением, трактуемым как восточнославянское языческое капище, был объект, раскопанный В.В. Хвойкой близ Десятинной церкви в Киеве – круглая вымостка из камней с четырьмя выступами по сторонам света. Ассоциативная связь между обоими объектами достаточно прозрачна.

**2. Кострища во рву.** Данный элемент является важным, поскольку подкрепляет реконструкцию “лепестков”. По своему характеру кострища различались. Наиболее мощным было восточное. В северной и северо-восточной частях рва “остатков кострищ не отмечено. Встречались лишь отдельные угольки, разбросанные в промежутках между ячейками” (Седов 1953: 96). Таким образом, следы кострищ во рву, безусловно, присутствовали, но говорить с уверенностью о четкой системе в их расположении, судя по приведенным данным, затруднительно.

**3. Столб в центре материкового останца.** Однозначному восприятию данного объекта мешает то, что он почти с трех сторон окружен поздней ямой. При этом обращает на себя внимание, что уровень нижнего конца столба точно совпадает с уровнем упомянутой ямы. Это наводит на мысль о принадлежности столба позд-

нейшему сооружению.

В конечном счете, приведенные замечания не столь важны для возможных интерпретаций памятника. Гораздо существеннее данные, полученные уже после выхода из печати статьи, основанной на результатах раскопок 1951 г. В 1952 г. исследования в Перыни были продолжены и дали совершенно неожиданные результаты. При расширении границ раскопа в его пределы попали остатки еще одного рва. Он был более мощным, чем первый, и глубина его составляла до 1,5 м. В отличие от первого рва, этот ров не имел никаких выступов. В его заполнении, как и в первом случае, были обнаружены небольшие скопления углей и мелких камней, в размещении которых никакой системы не прослежено. Керамический материал, собранный в процессе раскопок, как и в первом случае, представлен обломками лепных и гончарных сосудов. Связь и этого рва со святилищем, по мнению В.В. Седова, была несомненной. Тогда же было высказано предположение о существовании третьего рва на месте церкви, частично затронутого шурфом (Седов 1954: 105-107).

Увеличение числа объектов, связываемых с предполагаемым святилищем, нарушило согласованность письменных источников с данными археологии, казавшуюся полной. На наличие этой проблемы обратил внимание В.Л. Янин (1980: 549-553). Однако обычно в литературе фигурирует лишь центральный ров – “святилище Перуна”. Только у Б.А. Рыбакова с присущей ему смелостью и масштабностью построений, определена принадлежность всех трех рвов: по мнению исследователя, три перыньских капища могли быть воздвигнуты в IX в. в честь Рода (серединное) и двух рожаниц Лады и Лели (боковые); при осуществлении религиозной реформы Владимира идол Рода мог быть заменен Перуном (Рыбаков 1987: 256-258).

Как это ни удивительно, но объем информации о комплексе в Перыни не ограничивается введенными в научный оборот данными о раскопках 1948 и 1951-1952 гг. Раскопки были продолжены и в 1953 г. (Архив ИА РАН, р.1, д.841, л.1-29). в этом сезоне было заложено два раскопа (1136 и 836 кв.м). Был целиком исследован второй ров и пространство к западу от раскопов 1951-1952 гг. К сожалению, итоги этих грандиозных раскопок не были опубликованы и на результаты этих раскопок никто и никогда не ссылался. Между тем, результаты эти весьма показательны. При

исследовании второго рва остатков идола в центре материкового останца обнаружено не было. Очевидно, именно поэтому во всех последующих публикациях “святилища” речь идет только о центральном объекте (Седов 1982: 261).

Таким образом, интерпретируя комплекс памятников в Перыни, мы должны иметь ввиду, что в его состав, кроме “восьмилепесткового рва” входит и обычный ров, схожий во многих деталях с первым, но никоим образом не определяемый в качестве капища. Достаточно вероятно наличие третьего рва под церковью. Все эти рвы оказываются вытянутыми по одной линии.

Возможности для альтернативной трактовки исследованного комплекса объектов содержатся уже в публикациях В.В. Седова. В его аргументации относительно размеров, устройства, общего расположения объектов постоянно присутствуют курганные аналогии (Седов 1953: 103; 1954: 107). Представляется, что этот путь исследования был верным. Но только после того, как на рубеже 1970-х и 1980-х годов был раскопан ряд разрушенных сопок, от которых сохранились лишь основания, окруженные рвами (Конецкий 1980: 11-12; 1984: 40), стало ясно, что же именно находилось в Перыни. Речь может идти о группе сопок, насыпи которых до нашего времени не сохранились. Действительно, в настоящее время такие детали, как деревянные столбы в центрах основания сопок, кострища и каменные вымостки во рвах воспринимаются как достаточно характерные детали сопочной архитектуры. Трактовка перынского комплекса в качестве остатков разрушенных сопок представляется весьма вероятной еще и потому, что взаимное расположение “рвов”, открытых раскопками, соотносится с соотношением между собой насыпей в типичном сопочном могильнике: в пользу этого говорят и топография памятника, расположенного на возвышенном месте у воды, и размещение насыпей (“рвов”) в одну линию (что характерно для сопок), и размеры материковых останцов, и характер рвов, включая их стратиграфию.

Вместе с тем, независимо от окончательного ответа на вопрос о том, что же представляет собой “святилище в Перыни”, была бы крайне желательна полная публикация этого комплекса археологических объектов. Только после такой публикации можно будет решить вопрос о времени, а, следовательно, и о причинах разрушения объектов, составляющих комплекс: было ли это связано

с принятием христианства или подчинялось утилитарной цели – строительству храма.

Арциховский А.В. 1950. Раскопки в Новгороде // КСИИМК, вып. XXII.

Концевий В.Я. 1980. Исследования грунтовых могильников и сопок в Прильменье // АО-1979, М.

Концевий В.Я. 1984. Древнерусский грунтовый могильник у пос. Деревяницы под Новгородом // Новгородский исторический сборник, вып. 2 (12), Л.

Рыбаков Б.А. 1987. Язычество древней Руси. М.

Седов В.В. 1953. Древнерусское языческое святилище в Перыни // КСИИМК, вып. I.

Седов В.В. 1954. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК, вып. 53.

Седов В.В. 1982. Восточные славяне в VI-XIII вв. / Археология СССР, т.13, М.

Янин В.Л. 1980. Таинственное средневековье // У древних стен, у Ильмень-озера. М.

**Г.В.Глазырина (Москва)**

## **ОТ ЯЗЫЧЕСТВА К ИСТИННОЙ ВЕРЕ: ПУТЬ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ ДРЕВНЕИСЛАНДСКОЙ САГИ ОБ ОДДЕ СТРЕЛЕ.**

Согласно созданной в Исландии на рубеже XIII-XIV вв. саге об Одде Стреле, ее главный герой – сын одного из представителей норвежской родовой знати – проводит отпущенный ему судьбой трехвековой срок, странствуя по свету и совершая викингские подвиги. Одд становится в конце жизни правителем обширной территории, включающей в себя древнерусские княжества, земли Северной Руси и Восточной Прибалтики. Наряду с традиционной для древнеисландских саг темой жизни ради приобретения богатства и успеха данное произведение содержит ярко выраженную концепцию борьбы христианской церкви против язычества и средневекового безверия. Создавая сагу в период целенаправленной борьбы с язычеством, магией и колдовством, провозглашенной исландской церковью, анонимный автор последовательно ведет своего героя через многочисленные препятствия к истинной вере – вере в Создателя. В саге показаны этапы движения Одда к христианству. Воспитывавшийся с детства в доме, где традиционно поклонялись древнескандинавским языческим богам – Одину, Тору и Фрейру, Одд, вопреки наставлениям своих приемных родителей, не воспринял культа и полагался исключительно на свою

силу и мощь.

Поклонение богам, однако, это – лишь одна сторона языческого мировоззрения. Другая, связанная с проблемой взаимоотношения человека с природой и окружающим миром, создавала целую систему условий, при которых обыденными явлениями становились магия, чудесничество, колдовство, ведовство и т.п. Одд широко пользуется всеми теми магическими объектами (волшебной рубашкой, заколдованными стрелами и проч.), которые предоставляют ему благоволящие к нему сверхъестественные существа. Вместе с тем, походы героя в Лапланд, Бьярмаланд, Рисаланд, Бьялкаланд и другие страны (как реально существовавшие, так и вымышленные) свидетельствуют о том, что препятствия, возникающие на пути Одда, создаются неземными магическими силами, и борьбу героя с ними следует рассматривать как символическое изображение борьбы с язычеством. Не случайно, одним из первых подвигов героя, прославившим его, было разрушение им языческого святилища бьярмов: из текста ясно, что Одд стремится не столько к приобретению большой добычи, сколько к тому, чтобы как можно больше досадить бьярмам.

Идеи борьбы с языческим култом и верой в магию логически соединяются в тексте произведения с мыслью о необходимости принятия христианства. Во время одного из походов по странам Западной Европы Одд и его единомышленники оказываются на Сицилии, где попадают в христианский храм и постигают правоту новой религии. Серия поступков Одда, последовавшая за принятием истинной веры, характеризует героя как яркого христианина, разрушающего языческие храмы и жертвенники, носящего и хулящего языческих богов, осуществляющего поход в Святую землю и Грецию, совершающего месть за убитого на его глазах епископа.

Резким контрастом эпизодам, демонстрирующим победу истинной веры, выступает рассказ о походе Одда на Русь, фактически завершающий повествование о странствиях героя. Сага сообщает, что уже будучи обращенным в истинную веру, герой женится на дочери конунга Новгорода и после его смерти становится номинальным властителем всей Руси. Однако в действительности Русью правит злейший враг Одда, викинг Огмунд, наделенный от рождения сверхъестественными способностями и, следовательно – язычник. С девятью десятками кораблей Одд выступает против

многочисленного вражеского войска, собранного колдуном со всей Руси, но победа не приходит. Не смог Одд выиграть бой, выйдя один на один с врагом. Силы противников равны. Язычник правит Русью, а затем правление страной переходит к Одду и его потомкам.

Косвенное объяснение данной информации о языческом правлении на Руси находим в самой саге. Одд, по хронологии саги, умирает через четыре года после начала правления в Норвегии Олава Трюггвассона, то есть – ок. 998 г. Правление Одда на Руси, таким образом, отнесено автором текста к кон.Х в. Клирик, составлявший произведение и, безусловно, имевший представление о дате принятия христианства на Руси, не мог пройти мимо реального исторического факта. Он был вынужден представить Русь языческой страной, изложив события странным и нелогичным для характеристики главного героя образом.

**С.Л.Кузьмин (Санкт-Петербург)**

## **КРЕЩЕНИЕ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ: АКТ И ПРОЦЕСС ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ**

“Крещение Руси” – одна из важнейших вех в отечественной истории и одна из центральных проблем начальной истории Российского государства. В рамках дискуссии по широкому кругу вопросов, составляющих эту проблему, центральное место занимают археологические источники. Но очень важно использовать данные археологии корректно, не превращая их в иллюстрацию к представлениям и построениям историка. Наиболее спорным вопросом является определение соотношения “языческих” и “христианских” элементов в материальной культуре населения. При произвольном выборе критериев в оценке источника, выводы о времени и темпах христианизации отдельных регионов и степени воздействия новой идеологии на традиционные представления оказываются порой диаметрально противоположными.

Большинство исследователей согласны в том, что “акт крещения” и “процесс христианизации” – не одно и то же. Применительно к археологическим источникам следы “крещения” будут запечатлены деструктивными явлениями, в то время как



“христианизация” должна обнаружиться в возникающих и распространяющихся новациях. В связи с этим задачей археолога становится определение максимально узкой хронологии групп фактов и явлений, демонстрация их пространственных и временных связей. Специфика отражения в археологических материалах “крещения” и “христианизации” может быть достаточно отчетливо продемонстрирована на памятниках северо-запада Руси – территории средневековой Новгородской земли.

Известно, что крещение Новгорода состоялось ок. 989 г. и имело насильственный характер. Следы пожара и монетные клады, близкие по времени летописной дате, рассматриваются исследователями как материальное подтверждение борьбы горожан с “крестителями” Новгорода – Добрыней и Путятой. Сокрушение “кумиров” было неременным действием, сопровождавшим крещение. Рассказы о разорении капищ сохранялись в преданиях и попали на страницы летописи в виде ярких рассказов. За всем этим, безусловно, стоит огромное эмоциональное потрясение.

Сопки, величественные памятники земляной архитектуры Новгородской земли X в., как показывают археологические исследования последних лет, представляли собой центры отправления языческих культов. В ряде случаев (Заручевье, Новые Дубовики и др.) раскопками удалось проследить деревянные столбы, венчавшие насыпи; зафиксированы следы активной ритуальной деятельности (костры, жертвоприношения). Не удивительно, что в ближайшей округе Новгорода, где “крещение” происходило в экстремальной обстановке, сопки стали объектом гнева “крестителей”. В нескольких случаях сопки были срыты (Деревяницы, Нередица, Перынь, возможно – Хутьнь); на их месте либо возникали христианские древнерусские могильники XI–XII вв. с погребениями по обряду ингумации, либо строились храмы и основывались монастыри.

Любопытный пример низвержения прежних святынь дали раскопки сопки у д.Сковородка (Струго-Красненский р-н, Псковская обл.). На вершине сопки размещался деревянный ящик, содержащий до 15 кг кальцинированных костей, принадлежавших явно нескольким кремированным особям. Этот ящик был преднамеренно сброшен на край насыпи, а затем слегка присыпан. Археологическая дата (вт. пол. X – перв. пол. XI вв.) близка датировке, полученной при радиоуглеродном анализе – 995–1020 гг.

(опред. С.Г.Попова) и, возможно, дает основание соотносить событие с актом крещения.

В Ладоге при раскопках на Варяжской улице в слоях 950–990-х годов были открыто сооружение, обоснованно интерпретированное В.П.Петренко как святилище. Существовавшее ок. 40 лет, оно было преднамеренно разрушено, причем это место осталось незастроенным, превратившись в пустырь. Судя по стратиграфическим наблюдениям, разрушение приходится на перв. пол. 990-х годов.

Таким образом, в кон. X в. в ряде пунктов Новгородской земли фиксируется уничтожение ранее почитавшихся сакральных объектов. Весьма вероятно, что эти действия материализовали собой акты крещения, призванные не столько обратить население в новую веру, сколько продемонстрировать силу центральной власти (“Аще не обрящется кто заутра на рече, богат ли, убог или нищ ли работник противен мне да будет” – слова, вложенные летописцем в уста князю Владимиру I).

“Крещение”, безусловно, не могло сразу же превратить обращенное население в христиан. “Христианизация” – процесс достаточно длительный. Материализовался этот процесс в погребальном обряде. До сер. – тр. четв. XI в. изменений в обряде захоронения не наблюдается; напротив – можно указать ряд захоронений, связанных с сопками и надежно датированных XI в. Особый интерес вызывает одно из погребений при сопке на южной окраине Ладоги (уроч. Победище). Найденная в этом погребении бронзовая трапецевидная подвеска несет изображения княжеских знаков Владимира Святого и Ярослава Мудрого. Подобное сочетание знаков могло появиться на регалии власти чиновника княжеской администрации только в период новгородского княжения Ярослава до его ссоры с отцом, то есть – ок. 1010–1014 гг. (Белецкий 1995: 36–39). Таким образом выясняется, что спустя четверть века после акта “крещения” человек, связанный с окружением князя-христианина, был погребен как язычник.

Для понимания хода “христианизации” и отражения этого процесса в археологических источниках важное значение имеет погребальный комплекс, исследованный Н.И.Платоновой у д. Удрай в Верхнем Полужье. Несколько погребений (два из которых – камерные) были совершены в пределах каменной обкладки, находящей себе ближайшее соответствие в сопках. Датировка архе-

ологических комплексов (перв. пол. – сер. XI в.) относит время жизни лиц, захороненных здесь к эпохе Ярослава Мудрого. Погребения, безусловно, принадлежали представителям верхушки древнерусского общества, часть из них почти наверняка были выходцами из “дружинного” окружения князя. Прочие погребения по обряду ингумации, изученные в пределах округа, датируются не ранее кон. XI в. Комплекс у д. Удрай занимает, таким образом, как бы конечное положение в цепочке сопочных древностей. Складывается впечатление, что “языческое” местное население соорудило для захоронения пришлых “мужей-христиан” оригинальный погребальный памятник, используя навыки и традиции, сложившиеся в местном сопочном обряде.

Все сказанное позволяет увидеть соотношение “крещения” и “христианизации” – актов-действий и исторической динамики процесса. Вместе с данными письменных источников подобные свидетельства, материализованные в археологических источниках, дают возможность с большей достоверностью реконструировать историческую картину.

Белецкий С.В. 1995. К проблеме выявления “узловых экспонатов” в историко-археологической экспозиции // Музей в современной культуре. СПб.

**О.И.Богуславский (Санкт-Петербург)**

## **ОБ ОДНОМ КРУГЕ ДРЕВНОСТЕЙ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ПРИЛАДОЖЬЯ (К ПРОБЛЕМЕ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА НА СЕВЕРО-ЗАПАДЕ РУСИ)**

Проблема христианизации древнего населения северо-западной Руси является одной из наиболее дискуссионных в отечественной археологии. В большинстве случаев исследователи пытаются решить эту проблему путем анализа погребального обряда или же выяснением хронологии распространения предметов христианского культа (напр. Кочкуркина, Линевский 1985: 166–167). Полагаю, подобного рода изменения отражают определенный, достаточно высокий уровень распространения христианства. Этому распространению (христианизации) предшествовал более ранний этап, который можно обозначить как “период знакомства” населе-

ния с новым вероучением. К заметным изменениям в материальной культуре или в обрядовых действиях “период знакомства”, очевидно, привести не мог, однако следы такого знакомства мы вправе ожидать. В этой связи внимание привлекают импорты с территории Византийской империи – основного источника распространения на территории Руси христианского вероучения.

Наиболее массовым предметом византийского импорта является монетное серебро. На территории Руси византийские милиарисии известны достаточно широко, однако подавляющее их большинство найдено в южно-русских землях. На северо-западе Руси, по подсчетам В.В.Кропоткина (с добавлением нового материала, происходящего из южного Приладожья) обнаружено всего 39 монет. Принято считать, что все эти монеты являются предметами русско-византийской торговли, и что они поступали в северорусские земли двумя основными маршрутами: по “пути из варяг в греки” или через страны Европы и Прибалтику; появление милиарисиев на Северо-Западе относится к X в. (Кропоткин 1962: 17).

К настоящему времени в юго-восточном Приладожье известно 10 византийских серебряных монет: 9 в юго-восточном Приладожье и одна из клада, найденного в 1920 г. юго-западнее староладожской крепости. Это монеты Льва VI (886–912) – 1 экз.; Иоанна Цимисхия (969–976) – 1; Василия II и Константина VIII (976–1025) – 8. В более ранней работе упоминалось 11 монет, поскольку не был учтен тот факт, что в Лодейнопольском кладе и в к. 14 мог. Шангеничи-село найдено по две одинаковые монеты Василия II и Константина VIII, но учитывались находки монет в мог. Челмужи, не входящем в регион юго-восточного Приладожья (Богуславский 1990: 59-61; Кропоткин 1962: 25-26).

Традиционная точка зрения на начало бытования византийского серебра и функции его в качестве предмета торговли, делает наиболее вероятной связь появления монет с деятельностью князя Олега, в частности – с торговыми договорами Руси и Византии 907 и 912 гг. Но к этому времени относится только милиарисий Льва VI – случайная находка в устье р.Сясь, уникальная не только для южного Приладожья, но и для всего Северо-Запада. Кроме того, по наблюдениям нумизматов, Византия использовала в международной торговле, прежде всего, золотые монеты, которые в северных землях отсутствуют (Кропоткин 1971: 124–125).

Основные византийские монеты в южном Приладожье – это милиарисии Василия II и Константина VIII; все остальные типы монет найдены в комплексе с ними. Исключением являются две случайные находки милиарисиев Льва VI и Иоанна Цимисхия.

Время начала поступления византийских монет в южное Приладожье маркируется находками этих монет в погребениях, совершенных до 980-х годов (Шангеничи-лес, кург. 14; Залющик, кург. 2). Учитывая дату чеканки монет, время совершения погребения определяется интервалом между 976 и 990 гг. По мнению В.В.Кропоткина, староладожский клад также был зарыт около 980 г. (Кропоткин 1962: 25). Остальные находки византийских монет датируются более поздним временем.

Таким образом, сравнительно небольшое количество монет и их набор позволяет предполагать единовременное поступление византийского серебра в южное Приладожье. Косвенным подтверждением этому служит начало чеканки варварских подражаний милиарисиям Василия II и Константина VIII в одном из северо-европейских центров (Кропоткин 1962: 25). Кроме того, весьма показательным является тот факт, что именно этим монетам стали изготавливаться подражания (находки таких подражаний известны в Лодейнопольском кладе).

Место монет в культуре населения юго-восточного Приладожья весьма примечательно. Они происходят из женских погребений по обряду ингумации, имеют ушко для подвешивания, а в тех случаях, когда известно положение вещей на костяке, всегда занимают центральное место в ожерелье. Исключением являются три монеты из Староладожского и Лодейнопольского кладов и две монеты из случайных находок, сведений о внешнем виде которых нет. Но в целом можно высказать следующее предположение: византийское монетное серебро не использовалось в южном Приладожье в качестве денежной единицы и вряд ли поступало сюда в результате торговых операций (Приладожье было ориентировано на “Восточную торговлю”, то есть – на страны арабского востока, а не на Константинопольский рынок, см.: Богуславский 1993: 132–157). Это наиболее ранний тип монет в юго-восточном Приладожье, в оформлении которых присутствует православный крест. Мы склонны видеть в данном типе находок скорее первые христианские медальоны, нежели обычные женские украшения.

Другой группой вещей, связанных уже с пограничными тер-

риториями Византии, являются находки в юго-восточном Приладожье т.н. “венгерских” наборных поясов или их частей. Подобные поясные наборы подробно анализировал И.Диенеш. Разбирая находки из юго-восточного Приладожья, он признал за ними (в частности, за поясным набором из погр. 1 кург. №1 в мог. Чемихино) несомненно венгерское происхождение (Dienes 1964: 79–114). За исключением одной находки, все фрагменты поясов происходят из погребений с оружием. В их поступлении в юго-восточное Приладожье можно выделить два периода: между 920-ми и 950-ми годами (возможно, в результате похода Игоря Рюриковича на Византию в 940-х гг.) и ок. 980-х годов, т.е. – синхронно поступлению в Приладожье византийских милиарисиев.

Обстоятельствами формирования этого круга древностей (византийское монетное серебро и воинские поясные наборы из Подунавья) могло стать присутствие выходцев из Приладожья в войске князя Владимира Святого – участие в походах на Византию и в Подунавские земли в 980-е годы (ПВЛ: 103–140). Особо следует отметить поход 988 г., когда князь и часть его дружины приняли крещение в Корсуне. С возвращением части воинов в Приладожье, возможно, связано разрушение большой языческой культовой постройки на Варяжской улице в Старой Ладоге: по мнению В.П.Петренко, постройка была разрушена между 986 и 991 гг. (Петренко 1985: 113).

Замечу, что в период, непосредственно последовавший за описываемыми событиями, в юго-восточном Приладожье распространяются собственно предметы христианского культа – нательные кресты раннего для Приладожья типа. Крест из погребения в кург. №15 могильника Орехово (Архив ИА РАН, р.1, д.7026, 7026а) относится к широко известной группе крестов с т.н. “грубым изображением Распятия” и является одной из наиболее ранних подобных находок (Седов 1988: 63–67). По мнению А.Е.Мусина, этот тип нательных крестов возникает на Севере Руси в среде ремесленников, близких скандинавам, под влиянием византийских вещей и на основе великоморавских образцов IX – нач. X вв. (Мусин 1994: 159–161). Именно такая ситуация вполне могла сложиться в Приладожье. Косвенным образом ситуацию сближает с реконструируемыми событиями и тот факт, что Великоморавская держава была разрушена в нач. X в. именно венграми.

Вряд ли сложение такого типа изделий, как кресты с грубым

изображением Распятия могло произойти в юго-восточном Приладожье: до настоящего времени отчетливые следы ремесленного производства здесь не зафиксированы. С одной стороны, ситуация, аналогичная реконструируемой, могла сложиться на более широких территориях Северо-Запада. С другой стороны, роль юго-восточного Приладожья в процессе христианизации населения Новгородской земли может оказаться более значимой, чем это представлялось до сих пор.

Богуславский О.И. 1990. О находках византийских монет в Южном Приладожье // Новгород и Новгородская земля. Новгород

Богуславский О.И. 1993. Южное Приладожье в системе трансевразийских связей IX–XII вв. // Древности северо-запада России (славяно-финно-угорское взаимодействие, русские города Балтики). СПб.

Кочуркина С.И., Липевский А.М. 1985. Курганы летописной веси. Петрозаводск.

Кропоткин В.В. 1962. Клады византийских монет на территории СССР / САИ. вып. Е1–4.

Кропоткин В.В. 1971. Византийские монеты в Восточной Европе как исторический источник // I Międzynarodowy kongres archeologii słowiańskiej, t.6, Warszawa.

Мусин А.Е. 1994. Крест-тельник из Псковского Кремля (к характеристике корпуса древнейших русских крестов) // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб.

ПВЛ – Повесть Временных лет. Т.1, Пгр. 1916.

Петренко В.П. 1985. Раскоп на Варяжской улице // Средневековая Ладога. Л.

Dienes I. 1964. Nonfoglaloskori tarsolyaikrill // FA, №16.

**Е.Р.Михайлова (Санкт-Петербург)**

## **ЗАПАД НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ НАКАНУНЕ ХРИСТИАНИЗАЦИИ (ПО ДАННЫМ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ)**

Погребальная обрядность вт. пол. – кон. I тыс. по Р. Х. на западе Новгородской земли традиционно рассматривается в контексте сопоставления двух больших групп памятников – сопок и длинных курганов. Однако для кон. I тыс. – времени непосредственного сосуществования длинных курганов и сопок – их последовательное разделение не вполне очевидно. Не случайно в работах разных исследователей фигурируют такие определения, как

“сопковидные насыпи”, “сопки в борах”, “классические сопки” и проч. В настоящее время удается выделить несколько различных типов сосуществовавших погребальных памятников.

Раньше других (в кон. V – VI вв.) появляются памятники культуры длинных курганов (КДК). Могильники КДК, как правило, представляют собой “гнездо” погребальных памятников, в котором группы из нескольких насыпей и одиночные курганы группируются вокруг одного-двух центральных некрополей с большим числом насыпей различных типов. Курганы КДК в процессе своего существования неоднократно подвергались реконструкциям, направленным в одних случаях на изменение формы и высоты насыпей, в других – на восстановление первоначального облика расплывшейся песчаной насыпи. Далеко не всегда эти действия были связаны с совершением захоронений: некоторые курганы так и оставались “пустыми”. На территориях курганных групп выявлены грунтовые захоронения, непосредственно не связанные с курганами (Березно-I, IV; Лезги). Все это дает основание предполагать, что и факт возведения кургана, и форма насыпи имели конкретное смысловое значение, отражая, по всей вероятности, структуру оставившего могильник коллектива. Отталкиваясь от универсальной идеи кургана как “дома мертвых”, можно думать, что “дом”-курган возводился и функционировал одновременно с новым домом, принадлежавшим живым членам коллектива, а реконструкция насыпи соответствовала каким-то изменениям в этом коллективе (переход старшинства, возникновение новых генеалогических линий и проч.).

Сложная система погребальной обрядности КДК не развивается постепенно, а появляется в готовом виде вместе с появлением самой культуры и продолжает существовать вплоть до финала КДК. Об этом свидетельствуют материалы исследованных широкой площадью могильников – Березно-I (VI–IX вв.) и Которск-XII (IX – нач. XI вв.). Последний (раскопки С.Л.Кузьмина), наряду с группой Рапти-Наволоок-III (раскопки Г.С.Лебедева) представляет собой памятник финальной фазы КДК. Памятники этой фазы, сохраняя внешний облик, планиграфию, ландшафтную приуроченность и всю сложную систему погребальной обрядности, свойственные и более ранним могильникам, содержат, наряду с традиционными предметами (бляшки-скорлупки, бусы из темно-синего стекла) вещи заведомо позднего облика (примитивно-



круговой сосуд в к.3 мог. Рапти-Наволок-III; проволочные височные кольца, привеска-лунница, ножи с уступами при переходе от клинка к черенку в к.1 мог. Которск-XII). Вполне возможно, что оставившее эти памятники население в своей “живой культуре” пользовалось уже вещами древнерусских типов, не выделяясь среди своих соседей – наследников иных традиций.

Приблизительно в IX в. появляются памятники иных типов, в частности – высокие насыпи “на стыке ландшафтов” (термин С.Л.Кузьмина). Из исследованным раскопками к ним относятся насыпи, раскопанные в группах Березицы-I, Которск-IV (раскопки С.Л.Кузьмина), Славенка-II (раскопки Н.И.Платоновой), нижний ярус насыпи у д.Репьи (раскопки Г.С.Лебедева). Это довольно высокие (до 3–3,5 м) крутобокие насыпи с плоской вершиной, сооруженные на материковом останце, образованном вром-подрезкой. Многие из них имеют отчетливое ярусное строение, зафиксированы каменные конструкции и кострища из крупных плах. Способы помещения захоронений (в материковых ямках, на материке, в верхней части или на поверхности готовой насыпи, компактным скоплением, россыпью, в керамической или берестяной урне) соответствуют способам размещения захоронений в насыпях КДК. В могильнике Березицы-I выявлены грунтовые захоронения с внешней стороны ровиков. К традициям КДК восходит керамика (приземистые баночные сосуды) и вещевой инвентарь (синие стеклянные бусы, в том числе – напущенная на проволочное колечко, бляшки-скорлупки, квадратные штампованные бляшки, спиральные бронзовые пронизки и проч.). Вместе с тем, в памятниках рассматриваемого типа встречены вещи, находящие себе аналогии в материалах ранних древнерусских поселений и в сопках – шаровидная сердоликовая бусина, трапециевидные привески с пятиугольными обоймицами, крупная бронзовая спираль-”накосник”. В отличие от синхронных памятников финальной фазы КДК, насыпи “на стыке ландшафтов” демонстрируют явный распад прежней погребальной традиции и начало формирования новой традиции, наследующей от предшествующего времени лишь отдельные (преимущественно – “технические”) элементы: приемы сооружения насыпи, способы захоронения кремированных останков, отдельные типы деталей погребального костюма.

Приблизительно в это же время возникают бескурганые мо-

гильники с погребениями по обряду кремации. Следы четырех таких могильников выявлены в окрестностях Которского погоста в бассейне р. Плюсса, однако есть основания предполагать более широкое распространение подобных памятников. Один из могильников (Которск-IX) полностью раскопан: здесь открыты два наземных сооружения со стенами столбовой конструкции, в пространстве которых собраны пережженные кости человека, побывавшие в огне украшения и детали костюма, а также фрагменты лепных сосудов без следов вторичного обжига. Весь материал находит себе аналогии в древнерусских поселениях и в сопках, может быть отнесен ко вт. пол. IX – нач. XI вв. Во вт. пол. XI в. на месте данного могильника возникает древнерусский курганный некрополь.

Возможно, наиболее поздним типом погребальных памятников с трупосожжениями в западных районах Новгородской земли являются сопки. Во всех исследованных раскопками сопках бассейна Луги и Плюсы обнаружены фрагменты круговой керамики, датирующейся не ранее вт. четв. X в. Характерным признаком сопок, исследованных в последние годы, оказалось, между прочим, наличие так называемых “поверхностных захоронений”, при которых кремированные останки рассыпались по вершине насыпи или размещались в специальном сооружении на вершине. Весь встреченный при раскопках инвентарь (за исключением “накосников”) находит точные аналогии в материалах древнерусских поселений IX–XI вв. и позволяет считать сопки древнерусскими памятниками дохристианской поры. Насильственное прекращение этой традиции обряда хорошо иллюстрирует сопка 2 в группе Сковородка-II (раскопки С.Л. Кузьмина): стоявший на вершине деревянный ящик был сброшен с первоначального места и перекрыт слоем принесенного со стороны песка; радиоуглеродная дата ящика – посл. тр. X – перв. тр. XI вв.

Таким образом, на рубеже I–II тыс. по Р.Х. в западной части формирующейся Новгородской земли одновременно бытует несколько различных типов погребальных памятников, восходящих к различным традициям. Во всех этих памятниках встречены захоронения с вещами древнерусского облика, аналогичными предметам из поселений древнерусского времени – локальных и раннегородских центров своего времени. По всей вероятности, население рассматриваемой территории в кон. I тыс. было достаточно

однородным по облику “живой” материальной культуры, отразившейся в поселенческих материалах; это население можно рассматривать уже как собственно древнерусское. В среде формирующейся общности получают распространение идеи, повлекшие за собой сложение новой погребальной обрядности, конкретные варианты которой, однако, складывались на традициях погребальных обрядов предшествующего времени. Наиболее заметными памятниками становятся высокие насыпи, сооружавшиеся в 2–3 яруса. Другой распространенной чертой погребальных памятников этого времени является распространение поверхностных захоронений.

Формирование новой погребальной обрядности было прервано в нач. XI в. процессом христианизации и внедрением погребального обряда собственно древнерусского типа.

**С.Г.Попов (Санкт-Петербург)**

### **ПЕРЕХОДНЫЕ МОМЕНТЫ ОТ ЯЗЫЧЕСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА К ХРИСТИАНСКОМУ (ПО МАТЕРИАЛАМ МОГИЛЬНИКОВ СЕВЕРНОЙ ПСКОВЩИНЫ)**

Одной из самых консервативных сфер духовной культуры восточных славян, фиксирующейся археологически, является погребальный обряд. Серьезные изменения в погребальной обрядности, связанные с переходом от трупосожжений к трупоположениям, на территориях, занимаемых носителями культуры длинных курганов и культуры сопок, происходят в кон. I – нач. II тыс. по Р.Х. По мнению В.В.Седова, “переход от трупосожжений к ингумации никоим образом невозможно объяснить воздействием христианства”. В.Я.Конецкий также не склонен наблюдать прямую корреляцию этих процессов.

В Восточном Причудье, в контактной зоне славянского и финноугорского населения процесс смены обрядности протекал в течение первых двух веков II тыс. по Р.Х. В мог. Ольгин крест зафиксированы сожжения перв. пол. XI в., в мог. Верхоляны – одно из сожжений датировано не позднее кон. XII в., в Калихновщине из 6 раскопанных В.Н.Глазовым сожжений два относятся

не ранее чем к XII в. При этом, по хронологии Ю.М.Лесмана, ранние ингумации на материке осуществлялись в этом регионе лишь с тр. четв. XI в. В Залахтовье же первые трупоположения XI в. производились в грунтовых ямах, перекрытых настилами, причем в этом могильнике оба обряда некоторое время сосуществовали.

Особый интерес вызывают ранние трупоположения, впущенные в насыпи с сожжениями в могильниках культуры длинных курганов (Безьва-1, Сторожинец). В мог. Сторожинец в овальный расплывчатый кург. 3 с сожжениями (погребениями в грунтовых ямках и углистыми пятнами с кальцинированными костями) оказались впущены 3 женских трупоположения. Многочисленный инвентарь (ленточные браслеты с орнаментом в виде "плетенки", гривны с "рыльцами" и др.) позволяют отнести трупосожжения ко вт. – тр. четв. XI в. Этим же временем может быть датировано и погр. 8, в котором встречены такие же браслеты и гривна. Погр. 9 было совершено в XII в., а погр. 10 – не позднее сер. XIII в. Радиоуглеродный анализ дает суммарную календарную датировку функционирования всего комплекса как 1050–1220 AD. В кург. 11 с сожжениями (ранняя стадия его сооружения датируется <sup>14</sup>C-методом как 976–1026 AD) было впущено мужское погребение в яме (по инвентарю – не позднее XII в.). В насыпи кургана встречены крестопрорезные бубенчики и сердцевидные поясные бляшки, относящиеся, очевидно, к полностью разрушенному трупоположению 20–40-х гг. XII в. Таким образом, два погребения по обряду трупоположения в Сторожинецком могильнике оказываются одними из самых ранних в Восточном Причудье.

При анализе погребальных комплексов необходимо учитывать устройство погребальных сооружений, теснейшим образом связанное с духовными воззрениями древнего населения Северо-Запада. В основе сооружения кургана лежат представления о нем, как о своеобразном "доме мертвых", о разграничении мира и пространства мертвых и живых. Иногда они приобретают вполне конкретную форму (Приладожские и Залахтовские "домики мертвых") и в качестве рудиментов доживают практически до настоящего времени. Для сообщения между миром мертвых и живых в ровиках курганов (как правило, с южной стороны) оставлялись проходы-перемычки. Понятия об области, куда переносился человек или его душа после смерти, сказывались на видоизменении

формы (типа) погребального сооружения, на месте расположения самого погребения в нем.

Курганы, несшие в себе языческие представления о форме погребального сооружения, возводились на рассматриваемой территории вплоть до XIII в., но уже с посл. четв. XII в. они сосуществуют с жальниками. Наиболее поздние курганы с каменными оградками содержат погребения на материке с западной ориентировкой, которая начинает доминировать с тр. четв. XII в. Круглые жальники исчезают вместе с курганами в начале XIV в. (Ю.М.Лесман).

Погребальный инвентарь и в труположениях XII–XIV вв. носил (осознанно или неосознанно) языческий характер: амулеты – подвески-обереги в виде ложек, гребней, ключей, ножей, стилизованных животных и пр. Орудия труда и напутственная пища (напр., кости птиц в горшках), встречающиеся в погребениях веревки и ногти, свидетельствуют о неизжитых языческих представлениях о загробном мире. По статистике А.Е.Мусина, из 7416 исследованных раскопками погребений XI–XV вв. Водской и Шелонской пятин лишь в 41 присутствуют предметы христианского культа. Возможно, это связано с отсутствием традиции помещения с погребенными предметов с христианской символикой.

Языческие элементы погребального обряда и поминальной обрядности сохраняются долго. Это выжигание погребальных площадок, уголь, пепельные прослойки в заполнении погребений, костры ("крады") в ровиках – возможные имитации сожжения трупов, обряд "порчи" инвентаря, остатки тризн, поздняя керамика (XV–XVI вв.) в ровиках курганов с сожжениями кон. I тыс. по Р. Х. (Сторожинец). Грамоты новгородских архиеп. Макария и Феодосия доносят до нас сведения о живучести языческих представлений и культов, связанных с погребальной обрядностью и в XVI в. Лишь административные акции, наподобие акции XVI в. в "Чуди и Ижоре", были способны изжить (или подавить на время) языческие пережитки в сознании средневекового населения Северо-Запада. В этом контексте представляет определенный интерес ранний единичный сюжет, связанный с сопкой у д.Сковородка (раскопки С.Л.Кузьмина). Деревянный ящик с остатками сожжений на вершине сопки был "сдвинут с первоначального места, очевидно, в результате преднамеренного действия", после чего насыпь была пересыпана аморфным песком. Погребение по вещам

датируется X – нач. XI в., а радиоуглеродным методом – 995–1020 AD.

Таким образом, процесс христианизации населения Северо-Запада продолжался достаточно длительное время и в разных микрорегионах мог протекать по-разному. Очевидно, на более раннем этапе христианировалось городское население, и в какой-то степени верхние социальные слои сельского населения на широких просторах Северо-Запада.

**В.И.Кильдюшевский (Санкт-Петербург)**

### **ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО В ПСКОВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПАМЯТНИКОВ)**

Крещение Руси в 988 г. князем Владимиром – важный фактор в историко-культурном и политическом развитии нашей страны. Но христианство в сознании древнерусского общества утверждалось очень медленно, и этот процесс растянулся на несколько столетий. В XI в. христианство одержало победу над язычеством лишь в крупных городах, где началось строительство каменных храмов. Старые могильники забрасывались и около церквей возникали новые кладбища (Седов 1993: 3-8). В Северной Руси процесс христианизации начался позднее, чем в южно-русских землях. Псков в этом отношении показателен: в XI в. это еще языческий город; строительство каменных храмов здесь началось только во вт.четв.XII в. а к кон.XII в. в городе уже имелось четыре таких постройки (Раппопорт 1982: 79-80).

В X-XI вв. в Пскове существовал обширный языческий некрополь, открытый во время раскопок 1974-1991 гг. Исследовано 73 погребения: 66 по обряду кремации и 7 по обряду ингумации (Милютина 1994: 128-149). В пределах территории некрополя открыто языческое святилище (Лабутина 1985: 68-70; 1989: 100-108). По целому ряду причин со вт.пол.XI в. некрополь был заброшен и перекрыт культурным слоем посада.

Раскопками 1990-1993 гг. на Полонище, на Романовой горке в Окольном городе Пскова был открыт еще один могильник. Исследовано 35 погребений по обряду ингумации, а в одном случае обнаружены остатки лепного горшка и сильно пережженные

кальцинированные кости, которые пока не определены. Число погребений, составляющих могильник, было несомненно большим, но в ходе последующего освоения Романовой горки до 70% поверхности материка было испорчено хозяйственными ямами. В двух случаях удалось определить характер надмогильных сооружений: курганная насыпь (диам. 3-3,1 м, выс. 0,7 м) и насыпь с каменной оградкой (диам. 8-9 м, выс. до 1 м).

Материалы могильника на Романовой горке позволяют проследить процесс проникновения христианской погребальной обрядности в Псков. Часть погребений совершена на материке, в ряде случаев – в неглубоких (0,1-0,2 м) ямах. Лишь в одном случае глубина могильной ямы достигала 0,4-0,5 м. Большинство погребений имеют следы обкладки деревом или берестой, а также кованые гвозди от гробовиц. Ориентировка погребений – головой на запад с небольшими отклонениями на север и юг. Ряд женских погребений могильника содержал богатый инвентарь: ожерелья из боченковидных и цилиндрических золотостеклянных бусин, шаровидные бусы, зерненная серебряная бусина, височные кольца различных типов, серебряные и бронзовые перстни, лунницы, монетовидные подвески и подвески из западноевропейских денариев, керамика. Инвентарь мужских захоронений более беден: ножи, пряжки, керамика. Значительная часть погребений безинвентарна. По своему характеру открытый могильник является типичным городским некрополем. Наиболее ранние погребения можно считать языческими (обряд захоронения, инвентарь) и датировать их вт. пол. XI-сер. XII в. В дальнейшем могильник превратился в раннехристианское кладбище (могильные ямы прямоугольной формы, остатки гробовиц, почти полное отсутствие инвентаря). На рубеже XIII-XIV вв. городской посад вплотную приблизился к могильнику и он был заброшен.

Кроме рассмотренных, на территории Пскова известны и другие погребальные памятники. В 1886 г. на Завеличье при закладке земской больницы был открыт могильник X-XII вв. (Окулич-Казарин 1914: 248-249). Исследования здесь продолжались в 1940 г. (Ершова 1989: 16-18). При починке мостовой у Ивановского монастыря на Завеличье было обнаружено женское погребение с инвентарем, датированным А.А. Спицыным XI в. (Окулич-Казарин 1908: 12, № 358-364). В 1981 г. при раскопках на Запсковье были обнаружены четыре погребения (в одном – нож, ос-

тальные безинвентарные), совершенные в неглубоких прямоугольным ямах со следами тлена от гробовищ и ориентированные головами на запад; близкое расположение погребений друг от друга исключает курганные насыпи над погребениями (Кильдюшевский 1985: 101-102). Участок, занятый последним из перечисленных могильников вошел в состав городской территории после возведения стен Окольного города (1465) и был занят жилой застройкой в XVI в.

Подводя итоги сказанному мы можем констатировать, что христианизация городского населения Пскова начинается с перв.пол.XII в. К этому времени языческий некрополь Пскова уже прекратил свое существование, а могильник на Романовой горке постепенно превращался в христианское кладбище. За короткий срок (30-40 лет) в Пскове возводятся четыре каменных храма, около которых возникают прицерковные кладбища, в такие же кладбища превращаются и могильники, существовавшие на городских окраинах.

Ершова Т.Е. 1989. Могильник XI-XII вв. в Пскове на Завеличье // АИП, вып.10, Псков.

Кильдюшевский В.И. 1985. Новые исследования на Запсковье // Новое в археологии северо-запада СССР. Л.

Лабутина И.К. 1985. Опыт изучения нижних отложений культурного слоя Пскова в раскопках на ул.Ленина // АИП, вып.5, Псков.

Лабутина И.К. 1989. Языческое святилище Пскова // История и культура древнерусского города. М.

Милютина Н.Н. 1994. Некоторые результаты изучения древнерусского кладбища Пскова // Археологическое изучение Пскова. Вып.2. Псков.

Окулич-Казарин Н.Ф. 1908. Путеводитель по Псковскому музею. Псков.

Окулич-Казарин Н.Ф. 1914. Материалы для археологической карты Псковской губ. // Труды ПАО, т.10, Псков.

Раппопорт П.А. 1982. Русская архитектура X-XIII в. Свод памятников // САИ, вып.Е, 1-47, Л.

Седов В.В. 1993. Распространение христианства в древней Руси // КСИА, № 208.



## ЯЗЫЧЕСТВО И ХРИСТИАНСТВО В ЗАЛЕСЬЕ (ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРОВИНЦИИ)

Залесская земля, ставшая основной территорией Московского государства, в эпоху средневековья была ареной сложных этнических и культурных процессов. Процесс ассимиляции финно-угорского населения славянами (IX–XIV вв.) сменился процессом христианизации залесской деревни (XIII–XVI вв.). В определенном смысле символом этнических и религиозных процессов являются два хронологически отстоящих друг от друга памятника – бронзовая подвеска VIII в., изображающая медведя, найденная на Радонежском городище, и Житие Сергия Радонежского, рассказывающее о приручении Сергием медведя. Подвеску с Радонежского городища правомерно связывать с медвежьим культом, о распространении которого у мерян имеется значительная литература. В эпизоде же из Жития мы склонны видеть отголоски медвежьего культа, еще живого в среде жителей залесской деревни – культа, который победил Сергий.

О том, что в окрестностях Троице-Сергиева монастыря в эпоху средневековья жили представители мери и других финно-угорских племен свидетельствуют данные топонимики и гидронимии (Кончура, Вондюга, Увонда, Унелка, Кинела, Махра, Курга, Пильбеж и др.). При этом существенно что названия многих населенных пунктов – центров станов и волостей московской администрации – также принадлежат к числу финно-угорских по происхождению топонимов (Атебал, Серебож, Инобож, Кинела, Шурма). О наличии здесь в эпоху средневековья и финно-угорских, и русских поселений свидетельствуют и данные археологических исследований.

Проблема сосуществования и взаимовлияния язычества и христианства (двоеверие) изучена, к сожалению, недостаточно. Особая роль принадлежит изучению средневековых могильников, прежде всего – деталей погребального обряда. Исследования последних десятилетий показали, что в пределах рассматриваемого региона существовали курганные могильники кривичей. В полностью раскопанном Каблуковском могильнике XI в. на р.Вора из

32 погребений большинство принадлежало язычникам (в том числе – погребение “шаманки”) и только одно грунтовое захоронение можно считать христианским. Другим примером сочетания языческих и христианских элементов в погребальном обряде является находка в одном из курганов Иворского могильника близ р.Старицы каменного саркофага и каменного креста на вершине кургана.

Интересные материалы о сложной структуре погребального обряда дают раскопки грунтовых могильников XII–XVII вв. Ярополча, Радонежа, Вышегорода, Кузьминского, Воскресенского, Воздвиженского. Большинство погребений совершено по христианскому обряду. Однако присутствуют и детали, которые связаны с нехристианской обрядностью:

1) отклонения от восточной ориентации; отмечены лишь в могильниках домонгольского времени (Ярополч; Кузьминский, погр. №5, 17, 18, 28);

2) значительная примесь золы и углей в заполнении могильных ям, которая может трактоваться как свидетельство ритуалов, связанных с разжиганием ритуальных костров; выявлена также в могильниках домонгольского времени, характерна для курганных могильников; почти совершенно не фиксируется в позднесредневековых погребениях;

3) парные погребения, характерные для курганных могильников; зафиксированы только в раннесредневековых некрополях Ярополча (погр. №3–4, 11–12) и Кузьминского (погр. №29);

4) погребения с деревянными бревенчатыми обкладками; наряду с характерными для христианских кладбищ погребениями в деревянных гробах и колодах, зафиксированы в Воскресенском грунтовом могильнике XV–XVI вв.;

5) отклонения от классического христианского положения рук на поясе (одна кисть на поясе, другая – у подбородка, на лобке, вдоль пояса и др.) встречено в большинстве могил Ярополча, а также в Кузьминском, Радонежском и Вышегородском могильниках; подобное явление не раз отмечалось исследователями, в том числе – в царских захоронениях в Архангельском соборе Московского Кремля; в Кузьминском могильнике отмечено также скрещенное положение голеней при ориентировке могилы с юга на север;

6) наличие погребального инвентаря: редко встречающиеся

кресты, бронзовые височные кольца, перстни, браслеты, пуговицы от рубах (Ярополч), посуда (Воскресенский), остатки головного убора – шелковая плетеная лента с пряденым серебром, расшитая бисером (Воздвиженский), монета (Радонеж, погр. 13).

Особо отметим комплекс погр. 1 Вышегородского могильника XV – нач. XVI вв.: у левого виска погребенного была поставлена керамическая воронковидная чаша нач. XVI в., предназначенная для остатков масла после соборования. В эту чашу был опущен гвоздь – обряд, находящий себе параллели в погребальных ритуалах, распространенных в финноязычной среде.

Таким образом, в средневековой деревне Залесской земли процесс вытеснения христианством язычества происходил в течение XII–XVII вв. и протекал, вероятно, параллельно с ассимиляцией местного финноязычного населения. Некоторые из отмеченных деталей обряда с большой степенью уверенности трактуются как соблюдения старых языческих обычаев – ориентировка погребенного, зола и угли в заполнении могил, бревенчатая обкладка стен могилы, вручение денег покойному, расположение рук погребенного, обряд “запираания гвоздем”. В ряде случаев эти отклонения от норм христианской обрядности, очевидно, следует рассматривать не как рецидивы язычества, а в качестве элементов традиционной народной культуры, особенно живучей в крестьянской среде.

**Н.П.Тельнов (Кишинев)**

### **НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ О ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ ТИВЕРЦЕВ В ПЕРИОД ПЕРЕХОДА ОТ ЯЗЫЧЕСТВА К ХРИСТИАНСТВУ**

IX–XI вв. характеризуются значительными изменениями в восточнославянском обществе. В этот период разрушались старые родо-племенные структуры и интенсивно шел процесс феодализации, создавалось и укреплялось восточнославянское государство – Киевская Русь. В это же время язычество сменялось христианством.

Замена язычества христианством происходила не сразу и не везде одинаково, языческие представления долгое время сохраня-

лись и сосуществовали с христианскими. Весьма интересным в этом отношении является Днестровско-Карпатский регион. Эта территория, заселенная в рассматриваемое время тиверцами, в значительной степени находилась под культурным и политическим влиянием Первого Болгарского царства, принятие христианства в котором произошло на столетие раньше, чем на Руси. В то же время, в этнокультурном отношении славяне данного региона тяготели к Киевскому государству.

Распространение христианства в Днестровско-Карпатских землях отмечено довольно рано. В силу специфики региона, этнической пестроты населения и отсутствия длительного периода стабильности, христианизация здесь протекала сложно. Проследить развитие процессов только по письменным источникам практически невозможно – ведущую роль в решении вопросов играют материалы археологических раскопок, прежде всего – исследования погребальных памятников. Наглядно убедиться в сказанном позволяют результаты исследований курганного Алчедарского и грунтового Бранештского могильников.

Алчедарский могильник состоит из 34 курганов, из которых раскопано 11. Средняя высота кургана 0,6 м, диаметр 4–11 м, расстояние между насыпями 1–8 м. Могильник датируется в пределах кон. IX – перв. пол. XI в. Все исследованные погребения совершены по обряду кремации на стороне. Перед сооружением насыпи поверхность нивелировалась и устраивался костер, в центре на уровне горизонта сооружалась глиняная площадка (толщ. до 40 см). Г.Б.Федоров полагал, что на ней устраивались поминальные тризны или стравы. Глиняная посуда после употребления разбивалась и примешивалась к насыпи кургана. По расположению погребений в курганах Г.Б.Федоров выделял несколько их видов: а) на глиняной площадке; б) на уровне площадки, но вне ее; в) на линии горизонта; г) вне линии горизонта или глиняной площадки; д) в насыпи; е) впускные – совершенные после сооружения насыпи или в присыпанной позднее части насыпи. По размещению остатков трупосожжений погребения разделяются на: 1) в урнах; 2) ямные; 3) урны в ямах; 4) трупосожжение помещалось в виде кусков костей на глиняной площадке или выше ее, в насыпи. Полагают, что по мере совершения новых захоронений курганные насыпи постепенно подсыпались, а каждый курган служил усыпальницей для членов патронимной семьи. Большинс-

тво погребений безинвентарно, а в тех случаях, когда из погребения происходит инвентарь, он достаточно беден (изделия из металла и стекла, керамика). Г.Б.Федоров полагал, что Алчедарский курганный могильник аналогичен славянским языческим могильникам древлян, вятичей, кривичей, словен и других восточнославянских племен.

Разумеется, алчедарские курганы не дают полного представления о язычестве тиверцев, но есть основания видеть в захоронениях этого могильника отражения представлений о культе мертвых и культе предков. Конструкция самих курганов, помещения в захоронения вместе с кремированными останками различных предметов, следы тризн – все это свидетельствует о древних языческих верованиях славянского населения Поднестровья.

На Бранештском могильнике, датированном исследователями X – нач. XI вв., исследовано 98 бескурганных погребений: 3 по обряду кремации, остальные – ингумации. Погребения были впущены на глубину 0,15–1,10 м. Все трупосожжения урновые, в одном из них в качестве урны использован лепной славянский горшок (тип Луки-Райковецкой), пережженные кости двух других находились в раннегончарных сосудах. Инвентарь присутствует только в одном захоронении (обломки двух стеклянных браслетов и шиферного пряслица, кусок розового овручского шифера). Погребения по обряду кремации отнесены к рубежу IX–X вв.

Все погребения по обряду ингумации ориентированы головой на запад, с незначительными (сезонными) отклонениями. Они разделяются на две группы: вытянутые на спине и скорченные на боку (два). 76 погребений первой группы разделены по положению рук на три подгруппы: 1) вытянуты вдоль туловища (9); 2) сложены на поясе (51); 3) руки на груди, у плеч, одна рука на груди или у плеча, а другая у пояса (16). В 17 могилах сохранился только череп, и положение рук костяка осталось не определено (в основном, детские и юношеские погребения). В 44 погребениях (23 женщины, 7 мужчины, 14 – пол не установлен) обнаружен инвентарь, распределявшийся в захоронениях в зависимости от пола и возраста погребенных.

Ориентировка погребенных головой на запад, вытянутые на спине костяки, положение рук позволили Г.Б.Федорову и Г.Ф.Чеботаренко сделать вывод о преобладании в могильнике захоронений христиан; погребения по обряду кремации, безусловно,

языческие; скорченные захоронения принадлежали кочевникам. Другие исследователи полагали, что переход восточных славян от кремации к ингумации не обязательно свидетельствует о христианизации населения. Ориентировку погребенного головой на запад также не все считают достоверным свидетельством именно христианской погребальной обрядности: высказывалось мнение о том, что западная ориентировка была свойственна восточным славянам и до крещения Руси. Учитывая сильные и слабые стороны разных точек зрения все-таки следует принимать во внимание тот факт, что обряд ингумации раньше и больше известен у восточных славян юга. Если даже допустить, что население, оставившее могильники с захоронениями, совершенными по христианскому образцу, еще не было христианизировано, то есть не приняло новой официальной религии, то в любом случае очевидно – изменения идеологических представлений, материализовавшиеся в погребальной обрядности, происходили не без воздействия христианства. Очевидно, что восточнославянское население южной части Днестровско-Карпатских земель, в силу своего географического положения, познакомилось с христианской идеологией достаточно рано.

**А.Н.Кирпичников (Санкт-Петербург)**

**К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ ГРАМОТНОСТИ  
В ДОХРИСТИАНСКОЙ РУСИ (НА ПРИМЕРЕ  
ПОДПИСНОГО МЕЧА ИЗ СОБРАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО  
МУЗЕЯ ИСТОРИИ УКРАИНЫ)**

В 1994 г., при содействии сотрудников Национального музея истории Украины В.Павловой и М.Панченко, а также В.Зоценко, мною был расчищен меч, найденный в 1890-х гг. на территории бывш. Киевского у. Киевской губ. Принадлежность оружия к погребению языческого времени устанавливается по преднамеренно сбитому перекрестию. Вероятная дата вещи – сер. или тр. четв. X в. Меч, судя по перекрестию (навершие не сохранилось), отделанному серебряной и медной инкрустацией геометрического характера, сопоставим с мечами общеевропейских типов H или V (по Я.Петерсену).

После расчистки на клинке меча выявлено двустороннее клеймо, наведенное в технике дамаскинжа. На одной стороне зафиксировано шесть геометрических знаков, на другой – надпись **СЛАВ...**, составленная уставными кириллическими буквами (буква **А** зеркально); конец слова утрачен. Надпись содержит имя не владельца оружия, а кузнеца, изготовившего меч, и в полном виде может читаться как “Славута”, “Славиша”, “Славомир” и т.п. Подобные имена сопоставимы со славяно-русским языческим именованьем.

Ближайшей аналогией рассмотренному мечу является клинок с русской надписью “Людота (Людоса) Коваль”, датированный кон. X – перв. пол. XI вв. (Кирпичников 1965: 196 сл.). В свете этих находок Русь после Каролингской империи предстает второй страной Европы, где изготавливались мечи, помеченные собственными именами мастеров-оружейников. Тем самым впервые достоверно устанавливается существование на Руси X в. специализированного производства самого дорогого и престижного в средневековой Европе клинкового оружия. В его отделке первоначально придерживались общеевропейских стандартов, но применяли местную оригинальную маркировку готовых изделий.

Старорусский автограф на киевском мече предполагает определенный промежуток времени, который должен был пройти, прежде чем кузнец стал воспроизводить буквенную надпись (несомненно, воспринятую из письменной культуры и перенесенной в ремесленную практику). Очевидно, речь может идти о перв. пол. X в., то есть – о том времени, когда на Руси ширилось использование кириллической грамоты.

Надпись, открытая на киевском мече, наряду с другими памятниками эпиграфики сер. – втор. пол. X в. укрепляет мнение о том, что Русское государство, будучи созданным, не могло обходиться без собственной, в данном случае – кириллической письменности: деловой, дипломатической, фискальной, торговой, производственно-ремесленной. Есть основание утверждать, что распространение письменности произошло задолго до официального принятия христианства.

Кирпичников А.Н. 1965. Древнейший русский подписной меч // СА, №3.

## РАННИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ДРЕВНОСТИ В ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛЕ: ЛЕГЕНДЫ И РЕАЛИИ

Основание Пскова и начало христианизации Псковской земли традиционно связывают с деятельностью Св. Ольги Российской. Летопись констатирует, что Ольга происходит “от Пльскова” (ЛЛ: 29), то есть – “из окрестностей Пскова”, “из-под Пскова” (Иосиф 1858: 9). В Степенной книге описано, как кн. Игорь Рюрикович встретил Ольгу “во Псковской области” (КС: 7). Житие Ольги повествует, что “родися же Ольга в веси, нарицаемой Выбутской, юже и ныне есть близ града Пскова, града же того в оное время еще не бе” (Жития 1875: 165–168). На трехкилометровом пространстве выбутского изгиба р.Великой в кон. XIX – нач. XX вв. было отфиксировано 16 топонимов и микропонимов, связываемых легендами с деятельностью Св. Ольги.

В 4 км выше Выбут, на левом берегу Великой находилось с. Покровское, которое, по преданию, являлось “отчиной” княгини Ольги. Здесь, согласно местной устной традиции, некогда находился основанный Ольгой монастырь, “который будучи осквернен Литвой поганой был смыт рекою или провалился в реку”. В часовне села хранилось много древних икон, а в реке находили каменные кресты и тесаную плиту (Богушевский 1879: 6).

В самих Выбутах было записано предание о том, что выбутская церковь “тремя годами старше самого Пскова” (Богушевский 1879: 5). Вероятно, речь идет о какой-то более ранней церкви, нежели ныне сохранившаяся каменная ц.Св. Ильи XV в., именно основание этой более ранней церкви приписывалось Ольге (Богушевский 1873: 141–142). Ранней церкви, очевидно, принадлежали икона с изображением пророка Ильи XIII в. (Ларионов 1969: 4) и бронзовый посеребренный хорос с изображениями кентавров и львов XIII–XIV вв. (Васильев, Янсон 1929: 123). По другому преданию, в Выбутах хранились сани княгини Ольги (Богушевский 1873: 141–142). Существование в Выбутах поселения во времена Ольги весьма вероятно – на близлежащем селище под средневековыми отложениями открыты остатки поселения с лепной керамикой (Харлашов 1990: 102).

В 2 км к северу от юго-западной окраины д.Бабаево, в кото-



рую входит бывш. д. Беклеши (известная также под названиями Першино, Веригино), близ южной границы Выбутского карьера находятся остатки разрушенного Ольгиного камня – традиционного объекта поклонения местных жителей. По имеющимся описаниям, это был крупный продолговатый гранитный валун (длина до 16 м, ширина и высота до 2 м). Камень почитался святым, с ним были связаны легенды о том, что его сюда принесла Ольга. Сюда из Троицкого собора Пскова через Выбуты подходил крестный ход, здесь совершался молебен (Богушевский 1873: 142–143). На литографии 1882 г. видно, что на камне был выбит крест (Историк 1914: 427). В 1888 г., в память 1000-летия рождения Ольги (!883), Псковское Археологическое общество поставило здесь кирпичную часовню, и место стало называться также “Ольгин крест” (Материалы 1913: 2168–2168 об.; Смиречанский 1914: 111). Местные праздники в честь Ольги (5 мая, 11 и 20 июля, 9 декабря) праздновало только одно селение (какое – не известно, см.: Смиречанский 1914: 111).

Наибольшее количество преданий о Св. Ольге связывалось с д. Волженец (другие названия – Ольженец, Ольгино). Рядом с деревней существовал прямоугольный фундамент какой-то постройки, носившей местное название “Ольгина церковь” или “Ольгин дворец”; крестьяне считали это место святым, не распахивали его и даже собирались поставить там часовню (Богушевский 1873: 140–141). На берегу реки сохранился источник “Ольгин ключ”, который, по местным поверьям, имел свойство исцелять верующих; умывших в нем лицо и глаза и опустивших в воду медную или серебряную монету ключ исцелял от глазных недугов и даже от слепоты. В сер. XIX в. к этому источнику направлялись в паломничество богомольцы и больные (Богушевский 1873: 141).

В низовьях р. Череха (правый приток Великой) на левом ее берегу на поле у д. Будник до настоящего времени сохраняется небольшой валун, почитавшийся местными жителями как место рождения князя Владимира I Святого, крестителя Руси (Василев 1889: 157). В литературе уже предпринимались попытки отождествить топоним Будник с Будутиной весью, упомянуто в в Никоновской летописи (НЛ: 35) под 970 г. в связи с рождением Владимира (Болховитинов 1831: 10). Археологические данные, полученные в результате разведки 1995 г., позволяют фиксировать, что окрестности Будника в X в. были обитаемы. Никоновская ле-

топись отмечает, что Будутина весь, определенная Ольгой как место ссылки Малуши, включала село, переданное Ольгой по завещанию ц.Богородицы (НЛ: 35). Точной географической привязки этого храма нет. Владимир Святой поставил, как известно, в 989 г. Богородицкую (Десятинную) ц. (ЛЛ: 121), однако вряд ли этот храм можно соотносить с ц.Богородицы, получившей село по завещанию Ольги: последнюю, вероятнее всего, следует искать где-то на Северо-Западе.

В самом Пскове с Ольгой связывали основание древнейшего храма на месте Троицкого собора и предание о трех лучах, которые увидела Ольга над местом будущего детинца города – Псковским городищем (Памятники 1883: 19; Иваницкий 1856: 29). По преданию, первый собор Св. Троицы просуществовал в Пскове 189 лет, при этом краеведческая традиция называла две даты основания храма – 957 и 963 гг. (Погодин 1881: 16; Смиречанский 1875: 139). Близ Власьевской башни находилась ц.Св. Власия; согласно краеведческой традиции этот храм основан Ольгой в 970 г. (Погодин 1881: 16). Источник, откуда взята эта дата, не установлен, но, возможно, какие-то данные содержались в исчезнувшей летописи, об отыскании которой хлопотал М.П. Погодин в 1881 г. (Погодин 1881: 16). О ц.Св. Власия псковичи помнили еще в 1420 г., когда во время морового поветрия были предприняты раскопки для обнаружения храма, возобновленного после обнаружения престола (ПЗЛ: 37–38).

Сохранилось предание, что Ольга ставила кресты на тех местах, “где прежде стояли кумиры идольские”, “и от тех крестов много знамения и чудеса содевахуся и до сего дне” (Смиречанский 1875: 9–10). В Троицком соборе Пскова до пожара 1509 г. сохранялся крест Ольги, поставленный на месте, с которого княгиня, по преданию, видела три луча над Псковом (Василев 1898: 17); позднее над тем местом была поставлена Ольгина часовня, а под нею из берега Великой бил Ольгин ключ (Иосиф 1858: 21) – источник, из которого верующие лечили глаза. Возможно, сведения об Ольгиных крестах сохранились в топонимике: на берегу р. Нарва находится с.Ольгин крест, упомянутое в псковских летописях под 1629 г. (ПЗЛ: 281) и в Писцовой книге 1585–1587 гг. (Псков 1913: 104). С этим селом также связаны предания о Св. Ольге. В стене позднейшего каменного храма был вмурован каменный крест, называвшийся Ольгиным (Спицын 1903: 60). Мис-

сионерская деятельность Ольги на Псковщине отмечена А.Н. Мошиным: по преданию, во время пребывания Ольги в Великих Луках в ее шатре иерей ежедневно совершал освящение воды и богослужение, а в водах р.Ловать принимали крещение некоторые великолучане (Мошин 1915: 26–27).

О следах ранней христианизации Псковщины свидетельствуют и некоторые археологические находки. Из слоя рубежа IX–X вв. на Псковском городище происходит крест-тельник с рельефным изображением Распятия (Мусин 1994: 154–163); в черте Пскова найдены три крестика так называемого “скандинавского типа” – один происходит с территории Довмонтова города (Фехнер 1968: 211, рис.2, примеч. 4), второй – с территории псковского городского некрополя X–XI вв. (раскопки 1990 г.), а третий – из подъемного материала (хранится в фондах Псковского музея-заповедника, колл. 10331/3). Есть сведения о находках таких крестиков на левом берегу Великой напротив Кремля. Кроме того, крестик “скандинавского типа” происходит из монетно-вещевого клада XI в. у д.Крыжово (Корзухина 1954: 99, табл. XXVI, 1).

Т.о., предания и немногочисленные археологические находки, относящиеся к X–XI вв., позволяют считать, что распространение христианства на Псковщине носило достаточно ограниченный характер: храмы, по-видимому, возводились деревянные, христиан было мало и тяготели они к Пскову и его ближайшей округе. На карте, опубликованной М.В.Фехнер, хорошо видно, что находки крестиков “скандинавского типа” в Восточной Европе концентрируются четырьмя скоплениями. Псковские находки попадают в пределы северо-западного скопления, распространявшегося от бассейна р.Сорочь до Ижорского плато. В этом же пространстве концентрируется ольгинская топонимика и предания о княгине Ольге (Фехнер 1968: 211, рис. 2; Александров 1994: 22–27). Нельзя ли соотнести эти наблюдения с упоминанием в Иоакимовской летописи о том, что мать Игоря Рюриковича, Ефанда, получила “при море град с Ижарою в вено” (Татищев 1962: 117). Тогда находит подтверждение и связь Игоря “со своим северным ладожско-ингерманландским доменом”, и частое отсутствие князя в Киеве (Мачинский 1990: 114). Попытки ранней христианизации, осуществлявшиеся Св. Ольгой (сокрушение капищ, установка крестов), очевидно, также имели место только в пределах этого

Александров А.А. 1994. Ольгинская топонимика, выбутские сопки и руссы в Псковской земле // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб.

Богушевский Н.К. 1873. Заметки о селе Выбутах (Лыбутах), родине Святой великой княгини Ольги Российской // Труды III АС, т. II, М.

Богушевский Н.К. 1879. О селе Выбутах (Лыбутах), родине Святой великой княгини Ольги Российской, Логазовской волости Псковского уезда. Псков.

Болховитинов Е. 1831. История княжества Псковского. Ч. 1–3. Киев.

Василев И.И. 1889. Историко-статистический указатель города Пскова. Псков.

Василев И.И. 1898. Археологический указатель г. Пскова и его окрестностей. СПб.

Васильев А., Янсон А.К. 1929. Древний Псков. Л.

Жития святых на июль месяц. Киев, 1875.

Иваницкий Н.И. 1856. Исследование о времени основания г. Пскова. Псков.

Иосиф. 1858. Историческая достоверность сказания Стенной книги о первоначальной святине города Пскова. СПб.

Историк. 1914. Святая княгиня Ольга (ко дню ее памяти 11-го июля) // Русский паломник, №27.

КС – Книга Стенная царского родословия. Ч. 1 // ПСРЛ, т. 21, СПб., 1908.

Корзухина Г.Ф. 1954. Русские клады IX–XIII вв. М.–Л.

ЛЛ – Лаврентьевская летопись // ПСРЛ, т. 1, М., 1962.

Ларионов И.Н. 1969. Легенда о прекрасной Ольге // Псковская правда, №6.

Материалы для археологической карты Псковской губ. 1913. // Древлехранилище ПГОИАХМЗ, ф. ПАО, №2004.

Мачинский Д.А. 1990. О роли финноязычного населения бассейнов Волхова и Великой в сложении этносоциума "Русь" (VIII–XI вв.) // Современное финноугроведение. Опыт и проблемы. Сборник научных трудов. Л.

Мошин А.Н. 1915. Легенды Великих Лук. Псков.

Мусин А.Е. 1994. Крест-тельник из Псковского Кремля (к характеристике корпуса древнейших русских крестов) // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб.

НЛ – Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью // ПСРЛ, т. IX, СПб., 1862.

Памятники просветительной деятельности Св. Благоверной великой княгини Ольги Российской в Псковской стране. СПб., 1883.

Погодин М.П. 1881. Псков (из дорожных замосток) // Приложение к протоколу IV (обыкновенного) общего собрания Псковского Археологического общества 12 февраля 1881 года. Псков.

П2Л – Псковская Вторая летопись // Псковские летописи. Вып. 2, М., 1955.

П3Л – Псковская Третья летопись // Псковские летописи. Вып. 2, М., 1955.

Смиречанский В. 1875. Историко-статистический сборник сведений о Псковской спархии. I. Исторический очерк IX–XVII в. Псков.

Смиречанский В. 1914. Погост (весь) Выбута (Любута) // Псковские спархиальные ведомости, №5.

Спицын А.А. 1903. Гдовские курганы в раскопках В.Н. Глазова / МАР, №29, СПб.

Татищев В.Н. 1962. История Российская. Т.1, М.–Л.

Фехнер М.В. 1968. Крестовидные подвески "скандинавского типа" // Славяне и Русь. М.

Харлашов Б.Н. 1990. Исследования селища в Выбутах // АИП, 1989 г. Псков.

**Л.Д.Макаров (Ижевск)**

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ПРАВОСЛАВИЯ В ПРИУРАЛЬЕ (II ТЫС. ПО Р. Х.)**

Проблема взаимодействия язычества и христианства является важнейшей при реконструкции идеологии средневекового населения Восточной Европы. Принятие языческой Русью христианства было предопределено всем ходом исторического процесса. Однако традиционные верования, веками укоренившиеся в сознании людей, изживались чрезвычайно медленно: XI–XIII вв. принято считать периодом двоеверия, а последующие столетия характеризуются борьбой православной церкви с остатками язычества. Вовлечение в состав древнерусской народности иноэтничных групп с их древними верованиями еще более размывало христианские традиции.

Сказанное в полной мере относится к населению Волго-Окского междуречья и Новгородской земли – регионов, откуда исходили импульсы русской колонизации Камско-Вятского междуречья. На древнерусских памятниках Приуралья обнаружены предметы языческого культа X–XIII вв.: бронзовые фигурки мужчин с бородкой и в шапочке, соотносимые рядом исследователей с культом Перуна; привеска-ложка – символ благополучия; привеска в виде лезвия топорика, свидетельствующая о поклонении Перуну; железная прорезная пластина в виде овала с заключенной внутри овала стилизованной антропоморфной фигуркой, напоминающая подвески народов Севера; амулеты из клыков и зубов животных и "громовые стрелы" из кремня, служившие оберегами. Памятни-

ками двоеверия считаются амулеты-змеевики XIII–XV вв., найденные в Глазовском у. и Малопургинском р-не Удмуртии.

Предметов, связанных с христианской религией, раскопками выявлено значительно больше. Это кресты-тельники (ок. 60 экз.), энколпионы, каменные и бронзовые иконки и образки XII–XVI вв. Однако количественное преобладание внешних атрибутов христианства отнюдь не подтверждает господство официальной религии. Погребальный обряд, зафиксированный раскопками ряда памятников, во многом противоречит христианскому обряду захоронения: малая глубина могильных ям, неустойчивость ориентации и положения рук умерших, наличие угольков в ряде могил, погребения с частичной или полной кремацией, случаи расчленения костяка, возможно, связанные с жертвоприношениями, укладка нескольких покойных с подогнутыми ногами, парные захоронения.

Славянские переселенцы осваивали земли, заселенные финно-уграми. Совместное их проживание на одной территории привело к смешению этносов и сложению во многом синкретичной, православно-языческой системы представлений. Такая ситуация была характерна для Перми Великой, церковь которой подчинялась Москве. И это тем более было присуще независимой Вятке. В посланиях митрополитов вт. пол. XV в. Ионы и Геронтия к вятчанам и вятскому духовенству содержатся обвинения в искажении православных обрядов, в связях христиан с язычниками, в недостаточной компетентности и даже невежестве служителей культа. Несмотря на полемический характер этих документов следует признать справедливость ряда приводимых иерархами русской церкви фактов. Длительная изолированность Вятской земли, участие ее воинов в набегах на соседние земли в XV в. привели к разрыву связей с центральными землями Руси. Пополнение духовенства шло, вероятно, как за счет захваченных в плен или добровольно пришедших на Вятку церковнослужителей, так и путем подготовки их из числа местных жителей. А это не могло не сказаться на учености вятских проповедников христианства. Духовенство вынуждено было мириться с расширением и углублением межэтнических контактов.

Обрусевшее финно-угорское население продолжало сохранять свою языческую веру, даже формально приняв православие. Это ярко иллюстрируется посланием митрополита Симона в Пермь

Великую (1501) и сведениями голландца Н.Витсена о Вятке (1687). Случаи добровольного обращения редки и, как правило, связывались с надеждами на получение льгот. Напр., удмурты Сырьянской вол. Слободского у. получили в 1557 г. льготы в обмен на решение креститься. По мнению П.Н.Луппова, процесс восприятия православия язычниками ускорился с проведением податной реформы 1588 г., облегчившей положение удмуртов Вятской земли, а также в результате деятельности монастырей в XVI–XVII вв. Отмечу, что далеко не всегда удачным было подвижничество миссионеров: если деятельность Стефана Пермского и, отчасти, Трифона Вятского, закончилась успешно, то Питирим – погиб.

Но в целом процесс христианизации неуклонно возрастал. Правда, в XVIII в. он затормозился попыткой искусственно насадить православие в среде нерусских народностей Поволжья и Приуралья – это вызвало обратную реакцию и массовый возврат в язычество.

Борьба православной церкви с языческими пережитками русских продолжалась постоянно. Напр., в грамоте (1528) Василия III наместнику г.Слободского Ивану Караулову предписывалось преследовать скоморохов наряду с беглыми и разбойниками. В посл.четв. XVII в. архиепископ Вятский и Великопермский Иона провел ревизию всех местных церковных празненств и запретил культы, имевшие “языческие включения”. В сер. XVIII в. дьякону Тимофею Хлобыстову было поручено проверить 10 церквей Слободского у. с целью выявления суеверий и ложных чудес; в результате этой проверки было обнаружено почитание неосвидетельствованных мощей некоего Иоанна Пустынника, возле которых люди исцелялись. Аналогичное расследование проводилось в 1834 г. относительно происхождения панихиды по Марии Убиенной (оставлено без последствий).

Языческие традиции сохранялись в Приуралье еще в кон. XIX – нач. XX вв. (Д.К.Зеленин, В.А.Оборин и др.). Они нашли отражение в народных праздниках, крестных ходах, почитаниях святых мест, икон и предметов, следах дохристианских культов, народном фольклоре, различных суевериях и даже совместном использовании языческих святилищ русскими и пермяками. Все это уживалось с официальным православием, переплеталось с ним как неотъемлемая часть духовной культуры.

## НЕБЕСНЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ НОВГОРОДСКИХ УШКУЙНИКОВ

Единственным источником, содержащим сведения о небесных заступниках новгородских ушкуйников, является составленная в кон. XVII в. "Повесть о стране Вятской", опубликованная по двум спискам в 1905 г. (переиздана в 1993 г., см.: Спицын 1993). Рассказывая о походе новгородских колонистов-ушкуйников, искавших в 1374 г. "к вселению удобные места", "Повесть" сообщает ряд уникальных подробностей о действиях ушкуйников на Средней Вятке. После того, как "дружина" новгородцев, поставив "по Каме реке градец малъ во обитании себе", разделилась на два одинаковых по численности отряда, один из этих отрядов, "идоша вверхъ по Каме реке до Чусовскихъ местъ" вышел к истоку Чепцы и, спустившись вниз по ней, поплыл по Вятке. Вскоре новгородцы "узревше на правой стороне градъ чудской", который был "земленнымъ валомъ окружен, от реки жъ Вятки ровъ глубокой, отъ него жъ кругомъ земляного валу ископанымъ рвомъ обведенъ, называемый чудью Болванской городокъ".

Дружинники "возжелаша ратью взяти" Болванский город "во обладание себе и ту селитву имети". Перед штурмом они "обещашася прародителемъ своимъ российскимъ великимъ княземъ стратотерпцемъ Борису и Глебу, и заповедаша всей дружине своей поститися, ни ясти, ни пити". По окончании поста новгородцы приступили "къ тому граду вельми жестоко и сурово", призывая "на помощь святыхъ стратотерпцевъ Бориса и Глеба, глаголюще: яко же иногда новгородскому великому князю Александру Невскому даровали есте победу на сопротивныя шведы за рекой Невой, явитесь пловуше въ насаде, тако и ныне намъ способствуйте молитвами вашими". 24 июля 1374 г., на память Св. Бориса и Глеба, "помощию Всесилнаго въ Троице Славимаго Бога и предстательствомъ Пресвятыя Богородицы, а ходатайствомъ святыхъ стратотерпцевъ великихъ князей Бориса и Глеба, той крепкий градъ взяша воинскимъ промысломъ, побив ту множество чуди и отяковъ, а инии по лесомъ разбегошася".

В.И. Даль записал редчайшее вятское предание о воинской хитрости новгородцев. Перед штурмом они построили плоты, на ко-



торых поставили вытесанных из дерева языческих идолов (“болванов”). В день штурма ушкуйники пустили плоты с болванами вниз по реке. Когда плоты проплывали мимо Болванского городка, жители и сторожевые городка “зазевались на них”, а новгородцы, подойдя к городку с противоположной стороны, захватили его “воинским промыслом”. “Ротозейство” защитников Болванского городка увековечилось в прозвище, данном ушкуйниками чудско-вотяцким жителям края – “вятичи-ротозей” (Даль 1862: 357). Правда, впоследствии это прозвище перешло на русских вятчан – потомков новгородцев, а также обрусевших вотяков и чудских людей (Зеленин 1994: 88–90). Судя по материалам археологических раскопок и названию, Болванский городок был административно-культовым центром крупного племенного объединения чуди (под которой разумею западнофинские племена, близкие или родственные белозерской веси) и “отяков” – древних удмуртов. Новые обитатели городка “по обещанию своему поставиша” в нем “церковь во имя святых страстотерпцевъ Бориса и Глеба и нарекоша тот град Никулицынъ”.

Оставшиеся на Каме новгородцы, проведав об успешных действиях своих земляков, покинули камский “град” и поднялись вверх по Вятке. Под стенами осажденного ими черемисского “Кокшарова городка” до них дошел слух, “яко дружина ихъ, новгородцы, Божию помощию и заступлением святых страстотерпцевъ Бориса и Глеба взяша на Вятке славной Болванской городокъ. И они тако ж де обещахася и молебная пения Господу Богу воспевше, призываху на помощь сродниковъ своихъ святых страстотерпцевъ Бориса и Глеба, и начаша ко граду приступати. И в другой день изъ града того жители побежаху, инии же граду врата отвориша, возвещающе граждане новгородцемъ, что имъ показася ко граду приступающе неисчетное воинство”. Так, “промыслом Божиим” второй новгородский отряд “той Кокшаровъ градъ взяша и обладаша” им.

Таким образом, ушкуйникам было явлено великое заступление Божие и Св. Бориса и Глеба: в день штурма Болванского городка защитники “чудесным образом” утратили бдительность и допустили преступную в военной обстановке небрежность, оставив часть крепостных сооружений без охраны, а кокшаровская черемиса вдруг устрашилась невидимой силы, якобы, подступавшей к городским стенам. Совпадение штурма Болванского городка с

днем памяти Св. Бориса и Глеба представляется случайным, так что данное обстоятельство нельзя рассматривать как фактор, предопределивший выбор ушкуйниками в качестве небесных покровителей именно этих святых. В пользу этого говорят следующие обстоятельства. Во-первых, ушкуйники из второго отряда, осадившие Кокшаров городок уже после взятия Болванского городка, также призывали на помощь Св. Бориса и Глеба. Во-вторых, выбор ушкуйниками в качестве небесных покровителей именно Св. Бориса и Глеба вятский летописец поставил в прямую связь с чудесным видением ижорского старейшины Пелгусия (в крещении Филиппа) в ночь перед Невской битвой 1240 г, когда Св. Борис и Глеб “в одеждах чрвлєных” оказались внезапно в насаде и Борис произнес: “Брате Глебе, вели грести борзо, да поможемь сроднику своему, князю Александру” (Житие 1981: 430). Согласно вятской “Повести”, осадившие Болванский городок ушкуйники, призывая на помощь Св.Бориса и Глеба, вспоминали именно обстоятельства Невской битвы 1240 г.

По мнению В.Л.Янина, содержащийся в Житии Александра Невского рассказ о Пелгусии, возник в новгородском обществе как церковная легенда и послужил “основополагающим шагом в возрождении борисоглебского культа в Новгороде”. Исследователь полагает, что построенный в 1146 г. Борисоглебский храм к исходу XIII в. “приобрел характер общегородского (общегосударственного) института”, “особого статуса общегосударственного административного и религиозного центра”, в котором сохранялись “языческие и христианские реалии”, а культ Св. Бориса и Глеба получил в XIV в. “ярко выраженный военный характер” (Янин 1977: 123–135). С этим согласился и А.С.Хорошев (1986: 84–88).

Действительно, начиная с Невской битвы 1240 г. Св. Борис и Глеб, согласно летописным сведениям, “заступались” за новгородцев неоднократно: в 1242 г. в битве на Чудском озере, в 1301 г. в битве при Ландскроне, в 1348 г. в битве под Орешком. Опубликованный И.А.Шляпкиным синодик Борисоглебской церкви в Плотниках содержит составленный после 1456 г. (по В.Л.Янину) перечень военных действий, когда новгородцам покровительство Св. Борис и Глеб. В частности, среди тех, кого поминали плотницкие прихожане, синодик упоминает “и в Перме, и на Югре избиенных братии нашей”. Житие Стефана Пермского называет

Вятку “пермской рекой”, а созданная в 1792 г. летопись Я.Я.Фриза считает, что город Хлынов был построен “в пермской провинции”. Словом, указанные источники определяют бассейн реки Вятки как часть территории необъятной Пермской земли. Таким образом, под новгородской “братиею”, избитой “в Перме”, правомерно видеть не только новгородцев-данников, но и ушкуйников, основывавших новые колонии в труднодоступных и неосвоенных русскими районах Пермской земли, в том числе – в бассейне средней Вятки.

Спустя некоторое время поселившиеся в Болванском и Кокшарском городках ушкуйники решили объединиться. “И избравше место прекрасно надъ рекою Вяткою близъ устья реки Хлыновицы”, где “построиша градъ Хлынов”. Новгородцы, переселившиеся в Хлынов “от перваго места, отъ Болванского городка с Никулицына, и обещахася святымъ страстотерпцемъ княземъ российскимъ Борису и Глебу вселетную память творити, образъ ихъ святой съ Никулицына во градъ Хлыновъ приносить и кругъ града хождение чинити и праздновати честне, дабы долгими леты и времены незабвенны были бывшая чудеса о поселении ихъ на Вятке”. В кон. XVII в., когда писалась вятская “Повесть”, вятчане “тое память обновляюще по вся лета празднующе”.

После основания Хлынова хлыновские поселенцы в трех верстах северо-восточнее “града Никулицына на той же реке Никуличанке выше устроиша погость и поставиша церковь во имя святого великомученика и победоносца Георгия и нарекоша то место оно Волково”. “Ради частого нашествия” на русских насельников недружественных чуди, отяков и черемисы, “обещахася вятские града Хлынова и уездные жители великомученику страстотерпцу и победоносцу Георгию по вся лета по дважды изъ села Волкова приносить образъ его святой во градъ Хлыновъ и встречать со освященнымъ соборомъ и со всемъ народомъ со свещами и праздновать и кругъ града хождения уставиша”. Участники крестного хода “приносяще со образомъ великомученика Георгия стрелы, оковани железомъ, и людие со свещами стрелы оные сменяюще в память великомученика, избавления ради отъ набегания чуди, черемисъ и отяковъ и протчихъ неверныхъ народовъ, бывшихъ со стрелами”. Этот обряд сохранялся неизменным и в кон. XVII в., когда он был записан вятским летописцем: “Еже и до ныне пришествие святого его образа великомученика Георгия по вся лета

по дважды бываетъ”.

25 июня 1772 г. Вятская духовная консистория “с повеления его Преосвященства” Варфоломея (Любарского) “приказала” о хранившихся в Троицкой церкви с. Волково “стрелахъ отныне впредь разглашения никакого не иметь и вновь въ прибавку къ темъ стреламъ другихъ не делать и во время хождения изъ того села въ городъ Хлыновъ со образомъ Св. великомученика Георгия техъ стрелъ не носить, также и при отправлении въ Троицкой церкви молебновъ никому ихъ ни для чего не давать”. Из этого решения явствует, что в XVIII в. в Троицкой церкви хранились не только древние “стрелы деревянные съ железными на концахъ небольшими копьецами”, но и однажды было “вдобавок зделано стрелъ до тридцати”. Эти “стрелы во время хождения въ городъ Хлыновъ съ образомъ Св. великомученика Георгия и при отправлении молебновъ разные люди отъ старость церковныхъ себе брали и въ рукахъ держали, а за взятыя клали въ церковную казну по денге и по копейке и более, и те собираемыя денги употребляемы были на воск, и на ладан и прочия церковныя потребности; берущие жъ те стрелы объявляли имъ попамъ, что де теми стрелами во время усовной колотной болезни отыкиваются сами собою, отъ коей де болезни имъ бываетъ облегчение, а потомъ те стрелы старостамъ церковнымъ отдавали обратно”.

В 1824 г. находившиеся в Троицкой церкви с. Волкова стрелы были изъяты и доставлены в консисторию. 27 октября 1838 г. вятский губернатор И. П. Хомутов обратился к владыке Неофиту с просьбой передать ему “некоторое количество” стрел “для помещения в музей”. Архирей ответил, что в консистории “самыхъ стрелъ не оказалось”, да и “в архиве же церковном (с. Волкова – В. Н.) документовъ о сихъ стрелахъ и другихъ древностяхъ никакихъ не имеется”.

К 1870 г. Борисоглебский и Георгиевских крестные ходы слились с церковным ходом, совершаемым в день Преполовления Пятидесятницы. За день до Преполовления шли с иконами Св. Георгия и Св. Пророка Ильи из Волкова в Никулицыно, затем ход, дополненный образами Св. Бориса и Глеба, направлялся в г. Вятку. В день Преполовления соединенный церковный ход шествовал из кафедрального Троицкого собора на реку Вятку для малого водосвящения. На другой день крестный ход возвращался в Никулицыно и Волково.

По свидетельству архимандрита Иосифа, заключительный этап крестного хода “проясняет в памяти дарованную по молитвам святого великомученика Георгия победу над вотскими и черемисскими войсками”. В четверг после Преполовения к часовне, находившейся в 2 верстах от Волкова, “стекается множество народа пешего и на конях”. Около 11 часов вечера к часовне приходит возвращающийся из Вятки крестный ход. “В это время зажигаются свечи в руках многочисленной массы, покрывающей все пространство от часовни до Волковской церкви, которая также освящается извне и внутри, а всадники ставят ставят зажженные свечи над головами лошадей. Таким образом составляется движущая река с огненными волнами, среди которых проходит в церковь образ св. великомученика Георгия. В прежние времена всадники имели над головами своих лошадей стрелы... и для большей видимости освещали их”.

Вплоть до нашего столетия вятчане сохраняли память о небесных покровителях своих предков, основавших в кон. XIV в. вечевое государство “Вятская земля”. Еще в 1898 г. Борисоглебскую церковь с.Никулицыно украшал образ Св. Бориса и Глеба, написанный, по преданию, более 700 лет назад. День перенесения (в 1072 г.) мощей Св. Бориса и Глеба – 2 мая – являлся храмовым праздником Борисоглебской церкви с.Никулицыно и Ахтырско-Богородицкой церкви г.Вятки. Храмовый праздник Ахтырской церкви отмечался и 24 июля – в день гибели (в 1015 г.) князя Бориса. Находившемуся в Троицкой церкви с.Волково образу Св. Георгия “древнего письма” было в конце прошлого столетия ок. 700 лет. 23 апреля, в день памяти Св. Георгия, отмечался храмовый праздник в правом приделе Александро-Невского собора и в левом приделе Богоявленского собора г.Вятка.

Таким образом, небесными покровителями новгородских ушкуйников являлись, по нашему мнению, Св. Георгий, Борис и Глеб: Св. Борис и Глеб помогли новгородцам завоевать места для поселения, а Св. Георгий – отстоял и навсегда упрочил завоевание. Слияние Борисоглебского и Георгиевского крестных ходов представляется закономерным явлением, которое, к слову сказать, отразилось в присловье жителей вятской столицы: “Идут к нам Борис и Глеб, да Егорий Свет”.

Даль В.И. 1862. Пословицы русского народа. М.

Житие Александра Невского // Памятники литературы древней Руси. XIII век. М., 1981.

Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М.

Спицын А.А. 1993. Свод летописных известий о Вятском крае. Киров.

Хорошев А.С. 1986. Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.). М.

Янин В.Л. 1977. Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М.

**К.М.Плоткин (Псков)**

## **О КУЛЬТОВОМ ЗНАЧЕНИИ ТОПОНИМА “ВОРОНИЙ КАМЕНЬ”**

Вороний камень, у которого произошло Ледовое побоище 1242 г., принадлежит к числу маленьких загадок отечественной истории. Новгородская Первая летопись Старшего извода, составленная вскоре после события, с большой точностью указывает место битвы: “Узревъ же князь Олександръ и новгородци, поставиша полкъ на Чюдскомъ озере, на Узмени, у Воронья камня” (Н1Л: 78). Однако каждое поколение историков спорило о том, как размещаются летописные ориентиры (разбор основных точек зрения см.: Караев 1966а: 1-17).

В 1956-1960 гг. комплексная экспедиция по уточнению места Ледового побоища определила место битвы. Вороний камень отождествили с останцом девонского песчаника у северо-западной оконечности о.Вороний близ мыса Сиговец. В прошлом это был высокий скальный выступ с валом из камней у подножия, служивший ориентиром на важном водном пути и, возможно, “городцом” на небольшом островке (Кузнецова 1966: 129.; Складневская 1966: 141; Караев 1966б: 148-151). Еще до работ экспедиции исследователь Печорского края Л.Ф.Зуров указал В.В.Косточкину предполагаемое место Вороньего камня, “который, по словам старых рыбаков, когда-то сдвинули льды, потом подмыли и он лег на озерное дно” (Л.Ф.Зуров. Письмо М.С.Вильницу от 9.10.1958. – ПГОИАХМЗ, ПЧМ № 865/3). Приходилось слышать и современное предание о взрыве камня в 1939 г., чтобы он не служил ориентиром для эстонской артиллерии.

Хотя ясность, кажется, внесена, историки-профессионалы и

краеведы-любители продолжают обсуждать подробности события более чем 750-летней давности. С.Е.Мельников отвергает народную этимологию названия камня от наименования известной птицы. Он сближает целую группу названий, топографически связанных с проточной водой (Ворона, Воронеж, Воронач/Ворони-чи, Вороний, Вороно), со словом “воронка” в значении “протока”. Он не исключает происхождение названия камня от финск. “вуори”/гора, “вуорен”/горный (Мельников 1984: 36-40, 97). Однако вороний камень, наделенный магическими свойствами, хорошо известен в эстонских народных поверьях и целительстве. “По преданию, этот камень добывали следующим образом: из вороньего гнезда вынимали насиженные яйца, варили их и клали обратно в гнездо; птенцы не вылупляются, ворон замечает обман и приносит из дальних стран чудесный камень, после чего птенцы выходят из яиц. Когда птенцы оперятся, волшебный камень можно взять из гнезда” (Калевипоэг 1979: 128, 242). Ему приписывали волшебные свойства и применяли при лечении рожи, опухоли на шее, зубной боли и др.

Не исключено, что Вороний камень, упомянутый в качестве ориентира для места Ледового побоища, помимо роли топографического ориентира имел культовое значение. Подобное совмещение функций известно на псковско-ливонском пограничье, причем места поклонения (священные камни, ключи, деревья) были общими и для славянского, и для прибалтийско-финского населения (Плоткин 1988: 42-44). Культовые камни – чашечные, “следовики”, “крестовики” и проч. – широко известны в Псковской земле и соседних с ней регионах. Они представляют собой крупные или средних размеров ледниковые валуны, реже – скопления (“пиромидки”) таких валунов. Обычны предания, связывающие с ними проявления духовных энергий: видения Богородицы и святых, низших духовных существ, чудотворные исцеления, наказания за неблагочестивое или вредоносное отношение к объекту. Начало почитания камней восходит к глубокой архаике. Традиционные обряды жертвоприношений описаны даже в книгах Ветхого Завета, повествующих о событиях II – перв.пол.I тыс. до Р.Х. Поклонение культовым камням сохраняется вплоть до настоящего времени. Подобный камень, служивший топографическим знаком и культовым объектом одновременно, вполне мог дать наименование небольшому островку в Чудском оз. или скалистому выступу на

оконечности этого островка.

Калевипоэг. Эстонский народный эпос. Таллинн, 1966.

Карасв Г.Н. 1966а. К вопросу о месте Ледового побоища 1242 г. // Ледовое побоище 1242 г. М.-Л.

Карасв Г.Н. 1966б. Ледовое побоище и его трактовка на основе работ экспедиции // Ледовое побоище 1242 г. М.-Л.

Кузнецова В.С. 1966. Геологические условия района Чудского озера // Ледовое побоище 1242 г. М.-Л.

Мельников С.Е. 1984. О чем говорят географические названия? Л.

Н1Л – Новгородская Первая летопись Старшего и Младшего изводов. М.-Л., 1950.

Плоткин К.М. 1988. Теплый камень – пограничный знак на западном псковском рубеже // АИП, вып.8, Псков.

Склярская Г.Н. 1966. Микротопонимика района работ экспедиции // Ледовое побоище 1242 г. М.-Л.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

### ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ

В.М.Массон (Санкт-Петербург). Церковная археология как научное направление российской археологической науки .....	7
А.И.Гольшев (Псков). Церковная археология в Пскове и Псковской земле и XVI (несостоявшийся) Археологический съезд России .....	9
Диакон Александр Мусин (Санкт-Петербург–Петрозаводск). Проблемы возрождения церковной археологии в России: предмет, метод, цель .....	13
С.А.Ершов (Санкт-Петербург). К проблеме предмета и методологии церковной археологии .....	17
О.М.Иоаннисян (Санкт-Петербург). Крещение Руси и древнерусская художественная культура .....	21
К.М.Плоткин (Псков). Русь и Израиль: часы истории .....	27
Л.А.Беляев (Москва). Две традиции русской церковной археологии (предание и историческая критика) .....	31
Л.Г.Хрушкова (Москва). Европейская христианская археология: развитие и метод .....	34
Г.П.Григорьев (Санкт-Петербург). Зарождение религии .....	39

### РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

П.А.Диатроптов (Москва). Христианизация Боспора (III–VI вв.) .....	41
С.М.Крыкин, Ю.Д.Борисов (Москва). К проблеме христианизации Боспора .....	43
В.В.Лавров (Санкт-Петербург). О конфессиональной принадлежности крымских готов .....	47
В.Н.Залеская (Санкт-Петербург). Утверждение христианства в Херсонесе и на Боспоре по данным вещественных памятников .....	50
А.И.Романчук (Екатеринбург). Значение раскопок в Херсонесе для византийской археологии .....	52
А.А.Липатов (Санкт-Петербург). Некоторые вопросы исторической топографии ранневизантийского Константинополя .....	54
О.В.Богословский (Тамань). О христианстве на Таманском полуострове .....	57
С.М.Крыкин (Москва). Фракийские культовые очаги-жертвенники .....	59
И.А.Дворецкая (Москва). Христианизация в варварской Паннонии в V–VI вв. ....	63
М.Н.Ложкин (Отрадная). Языческие святилища и христианские храмы в верховьях Кубани (Краснодарский край) .....	68
Б.Б.Овчинникова, А.П.Горст (Екатеринбург). О христианстве на северо-западном Кавказе .....	70
Л.С.Клейн (Санкт-Петербург). О древнерусских языческих святилищах .....	71
В.Я.Конечский (Новгород). Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом .....	80
Г.В.Глазырина (Москва). От язычества к истинной вере: путь главного героя древнеисландской саги об Олле Стреле. ....	85

С.Л.Кузьмин (Санкт-Петербург). Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии .....	87
О.И.Богуславский (Санкт-Петербург). Об одном круге древностей юго-восточного Приладожья (к проблеме распространения христианства на северо-западе Руси) .....	90
Е.Р.Михайлова (Санкт-Петербург). Запад Новгородской земли накануне христианизации (по данным погребальной обрядности) .....	94
С.Г.Попов (Санкт-Петербург). Переходные моменты от языческого погребального обряда к христианскому (по материалам могильников северной Псковщины) .....	98
В.И.Кильдюшевский (Санкт-Петербург). Язычество и христианство в Пскове (по материалам погребальных памятников) .....	101
В.И.Вишневский (Сергиев Посад). Язычество и христианство в Залесье (погребальный обряд средневековой провинции) .....	104
Н.П.Тельнов (Кинешев). Некоторые данные о погребальном обряде тиверцев в период перехода от язычества к христианству .....	106
А.Н.Кирпичников (Санкт-Петербург). К вопросу о распространении грамотности в дохристианской Руси (на примере подписного меча из собрания национального музея истории Украины) .....	109
А.А.Александров (Псков). Ранние церковные древности в Псковской земле: легенды и реалии .....	111
Л.Д.Макаров (Ижевск). Взаимодействие язычества и православия в Приуралье (II тыс. по Р. Х.) .....	116
В.В.Низов (Киров). Небесные покровители новгородских ушкуйников .....	119
К.М.Плоткин (Псков). О культовом значении топонима "Вороний камень" ..	125

## CONTENTS

### SOME GENERAL PROBLEMS OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ARCHAEOLOGY

V.M.Masson (St.Petersburg) Russian Christian archaeology as a branch of Russian archaeological studies.....	7
A.I.Golyshev (Pskov) Russian Christian archaeology in Pskov and Pskov region and the XVI-th Russian Archaeological Congress (called off) .....	9
Deacon Alexandr Musin (St.Petersburg -- Petrozavodsk) Some problems of renaissance of the Christian archaeology in Russia: subject, methods, goals. ...	13
S.A.Ershov (St.Petersburg) On a problem of the subject and the methodology of the Christian archaeology.....	17
O.M.Ioannisian (St.Petersburg) The introduction of Christianity in Rus and the Old Russian art and culture.....	21
K.M.Plotkin (Pskov) Rus and Israel: the metronome of history.....	27
L.A.Beljaev (Moscow) Two branches in Russian Christian archaeology (tradition and historical criticism) .....	31
L.G.Khrushkova (Moscow) European Christian archaeology: development and method.....	34
G.P.Grigor'ev (St.Petersburg) The origin of religion.....	39

### DISSEMINATION OF THE CHRISTIANITY IN THE EASTERN EUROPE

P.A.Diatroptov (Moscow) Christianization of the Bosphorus (3 -- 4-th century A.D.).....	41
S.M.Krykin, J.D.Borisov (Moscow) On the problem of christianisation the Bosphorus.....	43
V.V.Lavrov (St.Petersburg) On a confession of the Crimean Goths .....	47
V.N.Zaleskaya (St. Petersburg) The establishing of the Christianity in Chersones and Bosphorus on the basis of material antiquites.....	50
A.I.Romanchuk (Ekaterinburg) On the importance of the excavations in Chersones for the Byzantine archaeology.....	52
A.A.Lipatov (St.Petersburg) Some aspects of the historical topography of the Early Byzantine Constantinopol.....	54
O.V.Bogoslovsky (Taman') On the Christianity on the Taman' peninsular.....	57
S.M.Krykin (Moscow) Thrakian votive heats -- altars .....	59
I.A.Dvoret'skaya (Moscow) Christianization of the pagan Pannonia in 5 -- 6-th centuries A.D. ....	63
M.N.Lozhkin (Otradnaya) Pagan sanctuaries and Christian churches in the Upper Kuban'-river bassine (Krasnodar region) .....	68
V.V.Ovchinnikova, A.P.Gorst (Ekaterinburg) On the Christianity in the North-Eastern Caucasus .....	70
L.S.Klein (St.Petersburg) On the Old Russian pagan sanctuaries .....	71
V.J.Konetsky (Novgorod) Some aspects of the source study and the interpretation of the archaeological complex in Peryn' near Novgorod .....	80

G.V.Glazyrina (Moscow) From paganism to proper belief: the way of the main character in the ancient Icelandic Saga about Odd the Arrow .....	85
S.L.Kuz'min (St.Petersburg) The introduction of Christianity and the christianizations of the Novgorod Land: the act and the process according the archaeological data .....	87
O.I.Boguslavsky (St.Petersburg) One type of the antiquites in the South-Eastern coast of the Ladoga-lake (on a probleme of the dissemination of Christianity in the North-West of the Old Rus) .....	90
E.R.Mikhailova (St.Petersburg) The Western part of the Novgorod Land before the introduction of Christianity (according to the funeral rites) .....	94
S.G.Popov (St.Petersburg) Some transitional stages from the pagan funeral rite to the christian burials (according to the materials of the Northern part of the Pskov region).....	98
V.I.Kil'djushevsky (St.Petersburg) Paganism and Christianity in Pskov (according the burial complexes) .....	101
V. Vishnevsky (Sergiev Posad) Paganism and Christianity in Zalesie (funeral rites of the medieval province).....	104
N.P.Tel'nov (Kishinev) On the funeral rites of Tivertsi in a period of transition from paganism to Christianity. ....	106
A.N.Kirpichnikov (St.Petersburg) On a problem of dissemination of literacy in pre-christionized Old Rus (the signed sword from the National Museum of the History of Ukraine).....	109
A.A.Alexandrov (Pskov) Early church antiquites in the Pskov Land: legends and realities .....	111
L.D.Makarov (Izevsk) Interaction of the paganism and the Orthodox Church in Priuralje (the Ural region) in the II-nd millenium A.D.....	116
V.V.Nizov (Kirov) The Heathen Patrons of Novgorodian "Ushkuiniki" .....	119
K.M.Plotkin (Pskov) On a cult meaning of the toponim "Voronyi Kamen" ("Raven's Stone") .....	125

# ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

В трех частях.

Часть 1

Оригинал-макет подготовлен в ИИМК РАН

Компьютерный набор и верстка  
Л.Б.Кирчо, К.А.Матехин

Редактор  
С.В.Белецкий

Художественный редактор  
В.Я.Стеганцева

Подписано в печать 9.10.1995. Отдел ОП Петербургкомстата.  
Лицензия № 69-74 от 27.10.1994. Печать офсетная.  
Уч.-изд. л. 8,25. Усл.-печ.л. 5,8. Бумага офсетная №1.  
Заказ № 917. Тираж 300 экз.