



Карпов А. В.

**«Восстание волхвов» на северо-востоке Руси (1071 г.)
в российской науке XVIII – начала XX вв.**

Летописная статья 1071 г. в «Повести временных лет» почти целиком посвящена появлению волхвов и развенчанию их «ложного учения», с точки зрения христианского миропонимания. Она начинается краткой записью о волхве, явившемся в Киеве, но вскоре исчезнувшем; продолжается рассказом о волхвах из Ярославля; далее летописец помещает заметку о новгородце, ходившем «в чужд» к местному кудеснику; и завершается сообщением о ярком эпизоде в Новгороде, где волхв привлек на свою сторону почти весь город, но был убит князем Глебом Святославичем. Обращавшись в ряде публикаций к проблематике верхневолжского «восстания»¹, в данной работе я прослеживаю движение научной мысли² на пути религиоведческого анализа соответствующих летописных известий, не затрагивая проблематику социальной борьбы и общественного строя. Историография «восстания» до сих пор не являлась темой специальных работ, в отличии, например, от новгородского «языческого мятежа», отнесенного летописью к тому же 1071 г.³

Хронология событий, о которых пойдет речь, давно уже стала дискуссионной. Скорее всего, их следует датировать концом 1073 – началом 1074 г. или осенью 1076 г.⁴ Согласно летописи, волхвы появились в неурожайное и голодное время, объявив народу, что знают причины бедствий, и прошли с примкнувшими к ним людьми путь вверх по течению двух рек до г. Белоозеро. Приходя в крупные поселения с административными функциями – погосты, они совершали особые ритуальные действия. «Бывши бо единою скудости в Ростовьстей области, встаста два волхва от Ярославля, глаголюща, яко “Ве сведе, кто обиле держить”. И пойдоста по Волзе, где приидуча в погость, ту же нарекаста лучшие жены, глаголюща, яко си жито держить, а си медь, а си рыбы, а си скору.

¹ См.: Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб., 2008. С. 99–120; *Его же*. Религиозные аспекты этнической истории Белозерья и Пошехонья: к изучению летописной статьи 1071 г. // Современные гуманитарные исследования. М., 2015. № 6 (67). С. 28–40; *Его же*. «Очерки мордвы» П. И. Мельникова и проблема этнической интерпретации «восстания волхвов» (1071 г.) // *Universum: Общественные науки: научный журнал*. М., 2016. № 12 (30). С. 14–25.

² В статье рассматриваются работы наиболее крупных представителей гуманитарной науки и наиболее значимые для изучения темы; не привлекается краеведческая литература, а также публикации, посвященные смежным сюжетам (например, истории летописания и т.п.).

³ См.: Халявин Н. В. Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. Альманах. Вып. 5: К 80-летию проф. И. Я. Фроянова. СПб., 2016. С. 351–366.

⁴ Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 64–65; Рапов О. М. О датировке народных восстаний на Руси XI в. в Повести временных лет // *История СССР*. М., 1979. № 2. С. 142–145.

И привожаю к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечте прорезавша за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и имень ихъ отгымашета собе. И придоста на Белоозеро, и бе у нею людей инехъ 300»⁵.

Дальнейшие события разворачивались вблизи Белоозера, куда прибыл представитель князя Святослава Ярославича Янь Вышатич, собиравший здесь дань. После стычки с группой сторонников волхвов, в ходе которой был убит священник, состоявший при отряде Яня, он потребовал от белозерцев арестовать и передать ему зачинщиков волнений, что вскоре и произошло. Получив ярославских волхвов в свои руки, Янь решил подробно разобраться в том, кто они и что означают их действия по «преодолению голода». В разговоре с Янем волхвы изложили своеобразный антропогонический сюжет, который впоследствии и стал предметом религиозных и этнокультурных изысканий. «И рече има: “Что ради погубиста толико человек?” Онема же рекшема, яко “Ти держать обилье, да аще истребиве сихъ, будетъ гобино; аще ли хочещи, то предъ тобою вынемеве жито, ли рыбу, ли ино что”. Янь же рече: “По истине лжа то; створилю Богъ человека от земле, сставленъ костыми и жылами от крове; несть в немъ ничто же и не вестъ никто же, но токьмо единъ Богъ вестъ”. Она же рекоста: “Ве ве, како есть человекъ створенъ”. Он же рече “Како?”. Она же рекоста: “Богъ мывься въ мовници и вспотивься, отерся вехтемь, и верже с небесе на землю. И распреса сотона с Богомъ, кому в немъ створити человека. И створи дяволь человекъ, а Богъ душу во нь вложи. Тем же, аще умреть человекъ, в землю идетъ тело, а душа к Богу”»⁶. Закончив свой спор с волхвами, Янь приказал привязать их к мачте ладьи и отвез к устью Шексны, где состоялась последняя «беседа». После волхвы были казнены (родственниками тех самых «лучших жен», умерщвленных волхвами). Мертвые тела «кудесников» повесили на дубе, откуда их утащил и съел медведь⁷.

Яркий летописный сюжет стал предметом исследовательского интереса российских ученых уже со времен В.Н. Татищева. Во второй части «Истории Российской», впервые опубликованной в 1773 г., события трактовались как отражение наивных суеверий, соединенных с социальным недовольством бедных против богатых. «Також в Ростове во время глада были два волхва, идучи по Волге, сказывали людем на жен богатых, яко сия иматъ полно чрево жита, иная мяса, иная рыбы, иная куны и протчая. Людие же приводили жены и дщери к ним. Они же, разрезывая им за плечми тех приводимых и обманом показовали то, что сказывали. Пришедше же на Белоозеро, совокупилося их до 300, и повсюду брали многое имение от людей неразумных. Но случилось тогда от Святослава приити Яну Вишатичу дани ради. Оной, слышав такое безумие, призва их к себе и облича их злодейство и обман, казнил многих, а протчие разбежались»⁸. В примечании (№ 282) Татищев отметил: «Здесь Нестор сказует о неких волхвах, или обманщиках... <...> Сие недивно, что тогда народ, не имеющий довольного ума и просвещения, таким безумным басням или паче сущим вракам верили»⁹. Татищев, в свойственной ему манере переложения летописных текстов,

⁵ Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, ст. и комм. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996. С. 76.

⁶ Там же. С. 76.

⁷ Там же. С. 77.

⁸ Татищев В. Н. История Российская. В 7 т. М.; Л., 1963. Т. 2. С. 86.

⁹ Там же. С. 247.

непосредственно соединенного с разъяснением и собственной интерпретацией¹⁰, обозначил «лучших жен» как богатых, а действия волхвов как «злодейство и обман», т.е. мошенничество, которое необходимо пресечь жесткими мерами. Но при этом рассказ о расправе он передал, искажив информацию ранних русских летописей, где говорится лишь об убийстве двух ярославских «кудесников» и ничего не сообщается о судьбе других участников волнений.

М. В. Ломоносов в «Древней российской истории» (первая публикация – 1766 г.), не затрагивая сюжета о верхневолжском «восстании», отметил, что, хотя князь Владимир требовал обращения в христианство всех своих подданных, «однако немало целых областей осталось, которые крещения убегали, особливо подвластные Российской державе чудские народы, жившие около Муррома, Суздаля и Ростова»¹¹.

К летописным свидетельствам о «восстании» обращался в своей «Истории Российской» (1770–1771) М. М. Щербатов, признавая причиной беспорядков «грубость и непросвещение народов». Волхвов он называл «обманщиками», настроившими людей на то, что голод «от неких жен, державших волхованием своим обилии, происходит». Янь разоблачил «их обман и суеверие» и «повелел умертвить»¹². Замечание о «лучших женах», воздействовавших своим «волхованием» на природу, было ценным для дальнейшего анализа в научной литературе религиозно-мифологического аспекта событий на Волге и Шексне.

Начало нового столетия было временем усиления интереса к славяно-русскому язычеству. В небольшой временной период (1804–1815) появились публикации трех авторов (А. С. Кайсаров, Г. А. Глинка, П. М. Строев), ставивших своей задачей дать сводный перечень богов и мифологических персонажей «русского Олимпа». В их работах проблематика волхования отсутствовала, но ряд гипотез имел значение для будущих изысканий; в частности, версия о существовании у древних славян двух богов с выраженными функциями «злого» и «доброего» – Чернобога и Белобога¹³.

Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» (1817) подходил к сюжетам о волхвах, выдвигая идею особой привязанности финноязычных народностей к дохристианским верованиям: по его словам, они «славились мнимым волшебством»¹⁴. При этом он приписывал Рюрику «твердое присоединение некоторых финских племен к народу славянскому в России, так, что весь, меря, муррома, наконец обратились в славян, приняв их обычаи, язык и веру»¹⁵. Описывая события на Волге и Шексне, Карамзин прямо не называл финнами

¹⁰ См. подробнее: *Свердлов М. Б.* Василий Никитич Татищев – автор и редактор «Истории Российской». СПб., 2009. С. 94–207; *Добрушкин Е. М.* «История Российская» В. Н. Татищева и русские летописи (Опыт текстологического анализа): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1972.

¹¹ *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. М.; Л., 1952. Т. 6. С. 269.

¹² *Щербатов М. М.* Сочинения. История Российская от древнейших времен. Т. 1–2. СПб., 1901. Т. 2. Стб. 25.

¹³ *Глинка Г. А.* Древняя религия славян. Митава, 1804. С. 44–46, 109–111; *Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. 2-е изд. М., 1810. С. 51–54, 200–204. П. М. Строев не признавал наличия этих богов, по крайней мере, у славян восточных (см.: *Строев П. М.* Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815).

¹⁴ *Карамзин Н. М.* История государства Российского в 12-ти томах. М., 1989. Т. I. С. 51.

¹⁵ Там же. С. 98.

руководителей или участников волнений. Но после фразы о повешении волхвов, заметил: «не только в Скандинавии, но и в России финны и чудь славились волшебством, подобно как в древней Италии тосканцы», предваряя этим изложение летописного свидетельства о новгородце, ходившем к чудскому кудеснику. Ярославских волхвов Карамзин воспринимал как «обманщиков», которые «с шайкою помощников убивали невинных женщин, грабили имение богатых», очевидно, склоняясь к признанию «лучших жен» представительницами зажиточных семей; но в самом обвинении женщин видел проявление «языческих суеверий». Действия волхвов он признавал не ритуальными, а мошенническими, так же, как и В. Н. Татищев: «мнимые волхвы, будто бы надрезывая им плеча, и высыпая из своего рукава жито, кричали: “видите, что лежало у них за кожей”». Пересказав беседу Яня с кудесниками, Карамзин не дал никаких комментариев, подчеркнув, впрочем, наличие «банного сюжета» («доказывая мудрость свою, открывали за тайну, что Всевышний моется иногда в бане»)¹⁶.

Несколько иначе тема народных волнений с участием ярославских волхвов предстала в «Истории русского народа» (1830) Н. А. Полевого, подчеркнувшего, что волхвы распространяли «какое-то нелепое понятие о Боге, мире, человеке... уверяя, что хлеб, рыбу, мед скрывают в телах своих женщины». Сами действия волхвов он воспринимал, сближаясь с трактовкой Н. М. Карамзина: «волхвы, обморачивая легковверных, разрезывали женщинам спины», и считал, что летописная фраза «в мечте» означает ловкий фокус, принимаемый зрителями за нечто сверхъестественное. Но почему-то интерпретировал убийство «лучших жен» волхвами, как своего рода народный самосуд: «многие женщины были растерзаны народом, как чародейки». В примечании он указал на бытующие среди простолюдинов представления о колдуньях как «безобразных» старухах¹⁷, намечая возможности изучения «восстания» на основе данных фольклора и традиционной культуры.

Полевой сделал важное замечание о характере изложения беседы Яня с волхвами в летописном тексте: «волхв, изъяснявший догматы своей мифологии, не мог назвать богов своих *демонами* и *диаволами*: такими представлялись они только Яню и летописцу», как образованным христианам. В антропонимическом мифе, сообщенном волхвами, он увидел «один из догматов скандинавской мифологии», согласно которому, «человек родился от пота великана Имера» – «вот, кажется, *мовница*, где мылся и *вспотел* бог». По мысли Полевого, «сотворение души добрым началом, а тела злым, и понятие, что бог сидит в *бездне бездн*, суть также предания скандинавов»¹⁸. Народную веру в силу волхвов Полевой объяснял тем, что христианизированное древнерусское население по-прежнему считало язычество «верованием основным, по крайней мере, равносильным христианскому», подобно тому, как недавно крещеные «народы финские» и многие сибирские этносы продолжают поклоняться своим древним божествам, а «колдуны и шаманы скрываются между ими доныне». Он не исключал, что ярославские волхвы могли быть жрецами «финского идолослужения», указав на то, что и теперь «русские простолюдины... верят лапландским и якут-

¹⁶ Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. М., 1991. Т. II–III. С. 58–59, 648.

¹⁷ Полевой Н. История русского народа. М., 1830. Т. II. С. 109–110.

¹⁸ Там же. С. 112–113.

ским шаманам»¹⁹. Кроме того, заслугой Полевого была постановка вопроса о возможном влиянии богомилства на религиозную жизнь Древней Руси²⁰, но он не касался вопроса об отражении богомилского учения в «идеологии» волхвов.

В 1836 г. И. П. Сахаров в «Сказаниях русского народа», предваряя публикацию фольклорно-этнографических материалов, привел летописный текст о «восстании волхвов» в качестве «старой записи» об обстоятельствах, «среди которых являлись люди с предрассудками и заблуждениями». Он интерпретировал его как «единственный рассказ, открывающий следы русской мифологии», подметив, что «верование скандинавов живо отражается в кудесниках ростовских». Прочитав сообщение летописи о новгородце, посетившем кудесника в «чуди», Сахаров заключил, что «ворожба чудского кудесника указывает прямо на его финское происхождение», сославшись в качестве подтверждения на статью в «Вестнике Европы», посвященную культуре и быту современных финнов²¹.

Новые направления в изучении русской религиозности, заданные Н. А. Полевым, получили развитие в книге Н. А. Руднева, посвященной ересям и расколу в Русской церкви (1838). Он предположил, что волхвы, появившиеся на Руси в XI столетии, могли быть как финнами, так и скандинавами, а также и «природными славянами»; поэтому в их учении не было единства, «каждый защищал и распространял свое верование». В пользу «скандинавской версии» может свидетельствовать и некоторое сходство «учения белозерских волхвов» с мифологическим рассказом «Эдды» о происхождении исполинов из пота Имира; а кроме того, древнескандинавское воззрение о взаимной борьбе двух начал – доброго и злого. Но одновременно Руднев подчеркивал, что нельзя отрицать наличия «собственно русских кудесников» славянского происхождения, учитывая, что «Белый и Черный боги хорошо известны были и славянам-язычникам»²².

Осмысляя беседу Яня Вышатича с волхвами, он указал на то, что «ни скандинавская, ни финская, ни славянская» мифологии не объясняют учения о создании человека двумя противоположными существами, но «такая мысль... известна была на Востоке»; однако, «когда и как перешла она в Русь, открыть трудно». Суммируя наблюдения, Руднев заключил, что, «вероятно немного было разностей в учении проповедников язычества скандинавского, финского и славянского», а «общемо чертою учения волхвов должно признать веру в мир духов добрых и злых, в богов черного и белого»²³. В своей монографии он рассмотрел и

¹⁹ Там же. С. 108–109. Сближение понятий «волхование» и «шаманство» (еще безотнositельно к славянскому язычеству) наметилось уже в конце XVIII в. (см.: Чулков М. Абевера русских суеврий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786. С. 70–71, 75–76, 317–323). Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» заметил: «волхвы, о коих и Нестор говорит в своей летописи, подобно сибирским шаманам старались музыкою действовать на воображение легковерных, играли на гусях и для того именовались в некоторых землях славянских *гусярами*» (Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. I. С. 77).

²⁰ См.: Полевой Н. История русского народа. С. 116–118.

²¹ Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. М., 1837. Ч. I. 2-е изд. С. 10–16; см. также: Лагус И. Некоторые обычаи, поверья и обряды нынешних финляндцев // Вестник Европы. М., 1828. № 13. С. 3–17.

²² Руднев Н. Рассуждение о ересь и расколах, бывших в Русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного // Секты и ереси на Руси. М., 2013. С. 13–14.

²³ Там же. С. 15–16.

версию о распространении в Киевской Руси богомилства²⁴. Не сопоставляя антропологический миф, рассказанный ярославскими кудесниками, с богомилской доктриной, Руднев фактически приблизился к соответствующим сравнениям: глава о богомилстве следовала за главой, посвященной древнерусским волхвам.

Замечу, что весьма интересные, хотя и не совсем корректные сравнения²⁵ мифа, рассказанного волхвами, с данными североевропейской мифологии, проводимые Н. А. Полевым и Н. А. Рудневым, не получили развития ни в дореволюционной науке, ни в советский период, хотя археологические исследования показали значительное влияние скандинавов на культуру Ярославского Поволжья в эпоху раннего средневековья²⁶.

В исследованиях ряда ученых 1840-х гг. были проанализированы различные стороны дохристианской религии славян, важные для дальнейших изысканий о волхвах. Так, М. И. Касторский, допуская существование у славян Чернобога и Белбога, сомневался в дуализме как основополагающем принципе славянской мифологии. Он указывал также, что «последнее уничтожение язычества настало, когда по водворении христианства пантеон старинных богов» превратился «в легионы бесов, демонов»²⁷. Н.И. Костомаров, признавая поклонение Белбогу у славян повсеместным, не видел при этом «никаких следов дуализма в славянских понятиях», а также полагал, что «у славян не было жрецов, но... каждый отец семейства имел право приносить с родом своим жертвы и воссылать пред всеми моления»²⁸.

И.И. Срезневский аргументировал наличие у славян-язычников вполне организованного жречества и обобщил данные о человеческих жертвоприношениях²⁹. Д.О. Шепинг, признавая, что волхвы имели значение жрецов и священников, отметил влияние «финской религии» на «обычаи и суеверия язычества северных славян» в сфере «чародейства», а, возможно, и на «саму мифологию»³⁰. Кроме того, продолжая наблюдения Н.А. Полевого, он подчеркнул, что в летописных сообщениях о новгородских, ростовских и прочих волхвах следует отделять «само предание от колорита, приданного ему христианскими летописцами, смешивающими... мифические понятия древних богов с понятием адской силы демона»³¹.

²⁴ Там же. С. 19–24.

²⁵ В мифологии скандинавов повествуется о том, что из пота первосущества Имира появились великаны, а первые люди были позднее сотворены богами из древесных прообразов, найденных на берегу моря (см.: Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. 2-е изд. М., 1991. Т. 1. С. 113, 288, 510).

²⁶ *Дубов И. В.* Скандинавы в Ярославском Поволжье // *Старая Ладога и проблемы археологии Северной Руси. Памяти О. И. Давидан.* Сб. ст. СПб., 2002. С. 114–119; *Седых В. Н.* Скандинавский компонент в материалах Тимеревского археологического комплекса // *Археология: история и перспективы: вторая межрегион. конф.: сб. ст. Ярославль, 2006.* С. 451–459; *Недошивина Н. Г., Зозуля С. С.* Курганы Ярославского Поволжья // *Русь в IX–X веках: археологическая панорама.* М.; Вологда, 2012. С. 179–193.

²⁷ *Касторский М.* Начертание словянской мифологии. СПб., 1841. С. 45–49, 35.

²⁸ *Костомаров Н.* Славянская мифология. Киев, 1847. С. 24–25, 47, 112–113.

²⁹ См.: *Срезневский И. И.* Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 57–61, 71–80.

³⁰ *Шепинг Д.* Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 10–11, 16, 73–75.

³¹ Там же. С. 74.

В то же время развернутую гипотезу о «финской подоснове» всех выступлений волхвов в XI столетии выдвинул С. М. Соловьев. В статье «Взгляд на состояние духовенства в Древней Руси до половины XIII века» (1847) он писал о том, что язычество «высылало из северных пустынь и лесов фанатиков для прельщения народа, не окрепшего в новой религии»; здесь, «на Севере, куда христианство едва проникло», – «финское язычество было еще в силе». Пересказав повествование летописи о волхвах из Ярославля, Соловьев определил их взгляды на то, что «женщины виноваты в бедствии», как «нелепости» и заключил, что «вытесняемое... из пределов славянских, язычество нашло приют у финнов»³². Описывая «нравы, обычаи и религию» славян в другой публикации (1850), Соловьев подчеркивал, что «доброе или белое волшебство проистекает из существа женщины, тогда как чернокнижие, по своему характеру, есть мужское. Из этого воззрения финских волхвов можно объяснить их ненависть к женщинам, о которой говорит летописец»³³.

В первом томе «Истории России с древнейших времен» (1851) Соловьев, утверждая мысль о неразвитости общественного богослужения у восточных славян, писал: «о волхвах славянских мы знаем очень мало, но нет сомнения, что они имеют тесную связь с волхвами финскими по близкому соседству и союзничеству этих двух народов, тем более что после, по принятии христианства, волхвы преимущественно являются на финском севере и оттуда мутят славянское народонаселение. Финское племя искони отличалось склонностью к волшебству, искони славилось им: у финнов преимущественно было развито учение о злых божествах, о злых духах и о сообщении с ними»³⁴. По его мнению, «финны знают две магии – белую и черную; черная – адское искусство, отклоняющее людей от света солнечного». Антропологический миф, изложенный волхвами, указывает «на это же финское верование»³⁵. Подчеркнув наличие обычая жертвоприношений во «время общественных бедствий», он указал на то, что «женщины также страдали в подобных обстоятельствах: литовцы прежде всего отделялись от них во время голода, а финны при своей склонности к суеверию приписывали чародейству женщин непосредственное участие в произведении последнего»³⁶.

В третьем томе «Истории» (1853) Соловьев продолжил рассмотрение летописных сюжетов под 1071 г. характерной фразой: «язычество на финском севере не довольствовалось оборонительной войною против христианства, но иногда предпринимало и наступательную в лице волхвов своих». Их действия в погостах он трактовал как сочетание способа убийства «лучших жен» и обмана «зрителей»: волхвы «разрезывали у них тело за плечом, показывая вид, что вынимают оттуда либо жито, либо рыбу, и таким образом убивали многих женщин». Взаимосвязь антихристианского протеста с финноязычными народностями

³² Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. XXII. Дополнительная. Работы разных лет. М., 1998. С. 20.

³³ Соловьев С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850. Кн. 1. С. 52–53.

³⁴ Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. I. История России с древнейших времен. Т. 1–2. М., 1988. С. 108–109.

³⁵ Там же. С. 287.

³⁶ Там же. С. 113.

ми была для него бесспорной: «волхвы вставали и имели успех преимущественно на севере, в странах финских»; не случайно, что они выступили «в Ярославле, в стране финского племени мери»³⁷.

С наблюдениями С. М. Соловьева не согласился А. Н. Афанасьев. Возражая ему (а также и Н. А. Рудневу) в статье «Ведун и ведьма» (1851), он отметил: «признавать сказания о волхвах финскими так же неосновательно, как и скандинавскими... <...> Появление волхвов на севере Руси условливалось отдаленностью этих областей от Киева; главным образом было утверждено христианство на юге, между тем как север долго оставался непросвещенным»³⁸. Афанасьев предложил интерпретировать повествование 1071 г. о волхвах, используя славянские фольклорно-этнографические данные, полагая, что обвинение «лучших жен» соотносится с представлениями о злой силе ведьм и колдовских способностях женщин, в особенности старых. Он увидел в рассказе летописи отражение эволюции народных представлений о ведьмах. Волхвы, по его мнению, «избивали старых и лучших (т.е. старших) женщин – за то, что они скрадывали *гобино* и *обилье* и производили *голод*. *Гобино (обилье)* означает – плодородие, урожай». Согласно реконструкции Афанасьева, у славян в далекой древности «старшим женщинам в родах и семьях принадлежало в язычестве совершение богослужебных обрядов и что им главным образом поверья приписывают *доение*, т.е. низведение дождей и света на землю». С представлением о доении «небесных коров» связано и позднейшее верование в «задаивание» домашнего скота ведьмами, возникшее, по версии Афанасьева, в период христианизации, когда «ведьмы, старшие и знающие женщины, стали представляться похищающими с неба и светила, и дожди, и росу, а вместе с тем и плодородие (урожай)». Поэтому летописные свидетельства отражают эпоху, когда уже «был затерян смысл главнейших мифов»³⁹.

Тогда же появилась первая публикация П. И. Мельникова, открывшая новую страницу в изучении финно-угорского контекста событий, изложенных в летописи. В короткой газетной статье, описывая мордовский (эрзянский) «молян», проводимый жителями «целой волости», он впервые сопоставил подготовку к нему и «извлечение» продуктовых запасов из женщин ярославскими волхвами⁴⁰. По мнению Мельникова, «эти волхвы из финского племени, вероятно всея, кажется по случаю тогдашнего голода хотели совершать общественное моление». Он отметил, что «обыкновение так собирать хлеб, мед и деньги “прорезоваша за плечем” сохранялось до принятия мордвою христианства, а порой, потихоньку от духовенства и до сих пор соблюдается». У мордвы-эрзы перед приходом сборщиков в каждом деревенском доме готовили несколько завязанных шнурками мешочков, в которые складывали зерно («жито»), «мед в поставке» и деньги в кошельке. Поочередно женщины, начиная с хозяйки, закидывали эти мешочки за спину, держа их за концы шнурков, а сборщики перерезали шнурки на плечах жертвенным ножом, забирая мешочки с этими «подаваниями на обще-

³⁷ Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. II. История России с древнейших времен. Т. 3–4. М., 1988. С. 49–52.

³⁸ Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 375–376.

³⁹ Там же. С. 75–77.

⁴⁰ Мельников П. И. Общественное моление эрзян // Симбирские губернские ведомости. 1851. № 31 (4 августа). Часть неофициальная. С. 1–4.

ственную мольбу». Десять мужей и два волхва, фигурирующие в летописном рассказе, – подметил Мельников, – это двенадцать прислужников руководителя самого моления, «о котором летопись умалчивает»⁴¹.

В церковной историографии 1840-х–1850-х гг. «восстания волхвов» рассматривались с точки зрения оппозиции язычества и христианства, безотносительно этнической и сравнительно-мифологической проблематики. Архиепископ Филарет (Гумилевский) в своей «Истории Русской церкви» (1849) называл волхвов «злыми, внутренними врагами небесной истины в России», которые «выдавали себя за посланников богов своих, за людей, облеченных силою и знанием необыкновенными; на место чистых понятий христианских они сеяли старые заблуждения, с какими кто был знаком». В качестве таковых «заблуждений» он выделяет «ненависть против женщин» и «зловереие в два начала» у волхвов из Ярославля⁴².

В «Истории Русской церкви» (1857) епископа, впоследствии митрополита, Макария (Булгакова) волхвы показаны не прямыми противниками христианизации, но религиозными лидерами, удерживавшими новообращенных христиан «в прежних языческих суевериях»⁴³. Пересказывая летопись, епископ Макарий подметил, что ярославские волхвы «говорят о двух богах, Боге небесном и боге подземном, добром и злом, и вместе о богах многих». Влияние волхвов он объяснял тем, что они «выдавали себя посланниками богов или даже богами, усвоили себе ближайшее общение с ними и способность вызывать и вопрошать богов, творить чудеса, предугадывать будущее, врачевать болезни»⁴⁴.

Линию А. Н. Афанасьева продолжили в начале 1860-х гг. П. А. Лавровский и А. А. Потебня. Реконструируя некоторые стороны древнеславянской мифологии на индоевропейском фоне (1863), Лавровский рассмотрел славянские представления о дожде, как молоке «небесных коров» или «семени», происходящем «от брачного соединения неба и земли»; а также восприятие грозы как борьбы «бога света и духа тьмы»⁴⁵, что открывало возможность дальнейших ре-

⁴¹ Там же. С. 1. Приводя цифру 10 как число сподвижников волхвов, выступивших против Яны, П.И. Мельников, видимо, опирался на сведения из изданного в 1846 г. первого тома «Полного собрания русских летописей», где была опубликована Лаврентьевская летопись с разночтениями по другим летописям, в том числе Радзивиловской и Московско-Академической (в данном издании названной Троицкой). Согласно Лаврентьевской, к Яню вышли «3 мужи», а по Радзивиловский и Московско-Академической – 10 мужей (см.: ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. М., 1846. С. 75; Предисловие к изданию 1926–1928 гг. // Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. С. III–VI; Харпанович М. Ф. К истории издания первых томов «Полного собрания русских летописей» (30–60-е гг. XIX в.) // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 1993. Т. XXIV. С. 155–164).

⁴² Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской церкви. Период первый, от начала христианства в России до нашествия монголов (988–1237 г.). М., 1857. С. 24–25.

⁴³ Макарий (Булгаков), еп. История Русской церкви. СПб., 1857. Т. II. С. 24.

⁴⁴ Там же. С. 28. Завершая первую главу II тома «Истории», епископ Макарий в примечании отметил, что желающим узнать «подробнее о волхвах и их значении» надо смотреть книгу Н. А. Руднева 1838 г. (Там же. С. 276).

⁴⁵ См.: Лавровский П. А. Исследование о мифических верованиях у славян в «облако» и «дождь», в связи с другими подобными же верованиями у древних родственных народов // Ученые записки второго отделения Императорской академии наук. СПб., 1863. Кн. VII. Вып. 2. С. 1–42.

конструкций архаической картины мира на основе анализа мифопоэтического образа небесной сферы.

А. А. Потебня привлек летописную статью 1071 г. для иллюстрации традиционных представлений о женщинах-ведьмах, наносящих ущерб сельскому хозяйству и промыслам. Он систематизировал сведения о том, как ведьмы «отбирают» молоко у «небесных коров и овец», тем самым «скрадьвая дожди и росы». «Лучшие жены» из летописи – тоже ведьмы, которые «держат обилье в себе», подобно сокрытию небесного «молока». Из них и «достают это обилье, прорезавши у ведьмы за плечем». А «странность этой операции» объясняется тем, «что у ведьмы спина коромыслом, и что в это корыто, то есть в себя именно ведьма прячет гобино»⁴⁶.

Одновременно с выходом исследования А. А. Потебни появился первый том «Поэтических воззрений славян на природу» (1865) А. Н. Афанасьева, где он, аргументируя существование у древних славян Белбога и Чернобога и вообще «дуалистический взгляд славянских племен на явления природы», указал на сообщение Густынской летописи, согласно тексту которой, волхвы были убеждены, что «два суть бози: един небесный, другой во аде». Привлекая языковые данные, Афанасьев обратил внимание на то, что с корнем *бел-бил* соединяется идея плодородия, *изобилия*: летописные волхвы обвиняют женщин, которые «обилье держат»⁴⁷.

К 1860-м гг. относится серия публикаций А. П. Щапова, посвященных религиозной истории России. Возможно, именно ему принадлежит и первое употребление термина «восстание волхвов» в научной литературе⁴⁸. Кроме того, он, вероятно, первым из российских ученых напрямую связал антропогонический миф волхвов и учение богомилов. В статье «Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире» (1861) Щапов писал: «даже кудесники северо-восточной Руси, поднимавшие... вооруженную вражду против христианского духовенства... откуда-то успевшие усвоить христианские понятия о Боге, сатане и об ангелах, высказали тоже дуалистическое учение, подобное гностическому, манихейскому и богомильскому»⁴⁹. Причину влияния «гностико-богомильских идей на... космогонические понятия народа» он видел в «распространении на Руси византийских и сербо-болгарских апокри-

⁴⁶ Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 290–294.

⁴⁷ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994. Т. 1. С. 92–95. В действительности сообщение Густынской летописи, составленной в XVII в., представляет собой явное искажение древней записи о событиях на Волге и Шексне. Ее автор не пересказывает целиком антропогонический миф волхвов, указывая на то, что они «глаголаша многия хулы... о бозе, их же не достоит писанию предати», и приписывает волхвам, модернизируя сведения ранних летописей, следующее высказывание: «два суть бози, един небесный, другой во аде; егда человек умрет, душа иде ко небесному богу, а тело иже во аде» (ПСРЛ. Т. 40. Густынская летопись. СПб., 2003. С. 58). См. подробнее о Густынской летописи: The Hustynja Chronicle / Compiled with an Introduction by Oleksiy Tolochko (Harvard library of early Ukrainian literature. 2013. Texts: Vol. XI). P. IX–LXXXIX.

⁴⁸ А. П. Щапов заметил: «еще яснее высказалась борьба христианских понятий... с языческим мирозерцанием, по случаю восстания волхвов в ярославской и ростовской области» (Щапов А. П. Сочинения. В 3 т. СПб., 1906. Т. 1. С. 43).

⁴⁹ Щапов А. П. Сочинения. В 3 т. Т. 1. С. 39.

фов» с самого начала христианизации⁵⁰. Но популярность волхвов в народе он объяснял, конечно, не их возможным «богомилством», а тем, что они подерживали открыто «старые предания и понятия теогонические и космогонические». Ярославские волхвы высказывали «темное, суеверное представление о зависимости... от известного человека такого внешнего, физического явления», как «долговременное ведро, или большой дождь, ненастье, неурожай», поэтому они объявляли причиной бедствий женщин⁵¹.

Немного позднее, в статье, посвященной «русскому расколу» (1867), Шапов выдвинул гипотезу о том, что, «развившись под влиянием финского кудесничества, вследствие физиологического и умственного объединения славянского племени и чуди, – чудско-славянское кудесничество стало во главе умственной жизни огромной массы северо-восточного... народонаселения». Финно-славянские кудесники «производили открытые народные восстания» против проповедников христианства. Обладая «мифической тайной урожаев и неурожаяев, изобилия или недостатка рыбных, звериных и других промыслов», они, когда случался голод, указывали на его причину и на средства к его прекращению. Не отождествляя ярославских волхвов с шаманами, Шапов в обобщенном виде указывал на шаманизм «финских волшебников» и сохранение шаманской практики в финно-славянском языческом волховании⁵².

Почти одновременно появились новые аргументы в пользу «финской интерпретации» текста летописи, выявленные П. И. Мельниковым в традиционной культуре мордовского населения Поволжья. В «Очерках мордвы», напечатанных в журнале «Русский вестник» (1867), он опубликовал более полное, чем в цитированной выше газетной статье, описание мордовского ритуала «сбора на молян», а также записи двух вариантов мордовских антропогонических мифов, где в сотворении принимают участие два демиурга, противостоящие друг другу: верховный бог Чам-Пас и злое божество Шайтан⁵³.

Согласно одному варианту, и тело, и душу первого человека создал Чам-Пас, а Шайтану лишь удалось немного «повредить» творение верховного бога⁵⁴. В другом варианте мифа главная роль принадлежит Шайтану. «Он собрал глины, песку и земли от семидесяти семи стран света и слепил из них тело человека». Но «не мог привести его в благообразный вид: то слепит свиньей, то слепит собакой, то гадом каким-нибудь, а Шайтану хотелось сотворить его по образу и по подобию Божию». Тогда Шайтан позвал «птичку-мышь и сказал ей: “лети ты на небо, там у Чам-Паса полотенце висит; когда он в баню ходит, тем полотен-

⁵⁰ Там же. С. 44.

⁵¹ Там же. С. 42–44.

⁵² Там же. С. 590–592, 600.

⁵³ Чам-пас, фигурирующий у П. И. Мельникова, в отличие от Шайтана, не являлся общемордовским божеством. По всей видимости, представление о нем как верховном божестве местного пантеона выступает одним из локальных вариантов в религиозной картине мира мордвы-эрзи, преимущественно у этнографической группы нижегородских терюхан. Эрзянский теоним «Чи-паз» обозначал божество солнца (см.: Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: этнографический справочник. Саранск, 2004. С. 291–294; Девяткина Т. П. Мифология мордвы: энциклопедия. 3-е изд. Саранск, 2007. С. 47, 52–53, 286–288; Пивгородская С. В. П. И. Мельников-Печерский как собиратель и исследователь фольклора Нижегородской мордвы: дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 2013. С. 54–60).

⁵⁴ Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. №9. С. 228–229.

цем обтирается; висит оно у него на гвоздике; заберись ты в один конец полотенца, свей гнездо, разведи детей, чтоб один конец того полотенца стал тяжелей и упал бы ко мне на землю»». Птичка-мышь послушалась Шайтана, полотенце упало. Шайтан «обтер им слепленного человека, и он получил образ и подобие Божие». Затем Шайтан стал оживлять человека, но не мог вложить в него живую душу. Тогда это сделал Чам-Пас и сказал: «давай делить человека: образ и подобие от моего полотенца, и душа моя, потому что я ее вдунул, а тело будет твое». Шайтан поспорил, но должен был согласиться; «от того, когда человек умирает, душа с образом и подобием Божиим идет в небеса к Чам-Пасу, а тело, лишаясь души, теряет и подобие Божие... и идет в землю на добычу Шайтану»⁵⁵. В примечании Мельников отметил поразительное сходство «этой легенды» с рассказом волхвов, записанным под 1071 г. – «то же полотенце небесного бога, тот же спор его с сатаной, тот же раздел человека»⁵⁶, и, подводя итог изложению мифов, высказал наблюдение о том, что похожие сказания «о сотворении мира Богом и противодействии ему злого духа», существуя у других «финских племен», сохраняются и в русском народе, переходя из поколения в поколение. Поэтому не исключено, что «верования эти были общи обоим соседним племенам»⁵⁷.

Далее Мельников привел описание коллективного моления, именуемого по-эрзянски – «велень-молян». Это «общественное богослужение в честь всех богов мордовских» совершалось преимущественно в летнее время, по случаю общественных бедствий, например, моровой язвы и т.д.⁵⁸. Для дальнейших сопоставлений с летописным текстом 1071 г. имело существенное значение, что «молян» проводился жителями целой волости, включавшей несколько поселений, и, чаще всего, в связи с экстраординарными обстоятельствами.

Согласно Мельникову, в подготовке и проведении «молянов» принимали участие несколько лиц с четко определенным кругом обязанностей. Среди них был жрец-распорядитель – *возатя*, а также его двенадцать помощников, в том числе три *париндяита* и три *янбеда*⁵⁹. Каждый *париндяит* получал кадку («парка») для сбора продуктов и денег, а каждый *янбед* – жертвенный нож⁶⁰. В деревнях заблаговременно знали о дне, в который приедут сборщики «припасов», и делали приготовления. Женщины шили «три, четыре и более холщовые мешочка» и к ним пришивали по две длинные тесемки или веревочки. В один мешок хозяйка насыпала «фунт, два или более муки», в другой клала бурачок с медом, в третий – несколько гривен денег, в четвертый – бурачок с маслом, в пятый – бурачок с яйцами и т.д. При входе сборщиков в дом «старшая замужняя женщина брала обеими руками за тесемки мешок с мукой, закидывала его

⁵⁵ Там же. С. 229–230.

⁵⁶ Там же. С. 230–231.

⁵⁷ Там же. С. 231.

⁵⁸ Там же. С. 237, 243.

⁵⁹ Наименования организаторов и распорядителей «велень-моляна» передаются П. И. Мельниковым не точно, хотя фонетически близко к реальным мордовским словам. *Возатя* – это искаженное слово «озкс-атя» («озкс» – моления, «атя» – старик); *париндяит* – записанное со слуха «пурень теить» – пивовар; *янбед* – искаженное «ямонь пидить» – тот, кто варит суп (см.: Пивкина С. В. П. И. Мельников-Печерский как собиратель... С. 88).

⁶⁰ См.: Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. № 9. С. 240–245.

через голову назад на голые свои плечи и, не оглядываясь, ибо не должно было женщинам видеть в лицо сборщиков, пятилась задом к дверям. Когда таким образом она подходила к сборщикам, париндяит подставлял к спине её священную парку, а янбед, взяв в одну руку мешок, другою рукой пять раз слегка колол подошедшую в обнаженные плечи и в спину... а потом перерезывал тесемки, мешок падал в парку, а концы тесемок оставались в руках женщины. Она отходила к столу, не оглядываясь; за нею другая таким же образом подходила к сборщикам с другим мешком, третья с третьим, и т.д. Если же в семье была одна замужняя женщина, она одна относила к сборщикам описанным порядком приготовленные мешки один за другим. Девушки... не могли трогать приготовленных мешков»⁶¹.

Описав обряд сбора продуктов, Мельников привел рассказ из летописи о событиях на Волге и Шексне, сделав следующие выводы. «Волхвы, пришедшие из Ярославля в Ростовскую область и на Белоозеро, принадлежали, конечно, к финскому, или чудскому племени. Там в XI столетии жили полуобруселые меры и весь, племена одного происхождения с мордвой и, вероятно, имевшие одинаковые с ней религиозные обряды. Несторовы волхвы о создании человека рассказывают так, как теперь рассказывает некрещеная мордва в Нижегородской и Симбирской губерниях. Ходят два волхва, к Яну выступают десять мужей⁶², по видимому, ближайших их советников – всего двенадцать человек, число прислужников мордовских возатей. Мордовский обряд обрезывания тесемок на голых женских плечах, конечно, перешедший из глубокой древности, не объясняет ли темное место летописца о вырезывании волхвами у женщин из плечь хлеба и разных съестных припасов?»⁶³.

Похожие действия с отрезанием мешочков производились и при подготовке других мордовских религиозных ритуалов. Так, перед одним летним праздником «париндяиты и янбеды собирали... припасы по тому же обряду,... но на этот раз не женщины обнажали плеча и грудь, и подавали припасы сборщикам, но девушки». Аналогичные действия повторялись, но не мужчинами-сборщиками, а пожилой женщиной – повивальной бабушкой – во время праздника в её честь, который совершался в декабре. Когда «семья входит в сени, мать сбрасывает с плеч шубу и, войдя в избу, оборачивается задом; бабушка подходит к ней с словами: “Милости просим к нам в дом со своим добром”, потом, держа узел одною рукой, другою колет слегка женщину пять раз ножом по голым её плечам и по спине и перерезывает тесемки узла»⁶⁴. Завершая «Очерки», Мельников высказал новаторское, хотя и спорное, утверждение о том, что «древняя мордовская вера имела, кажется, большое сходство с языческой верой русских славян, если не была одна и та же». Следовательно, «по сохранившимся у мордвы религиозным обрядам и по преданиям об их религии можно объяснять многие русские обычаи и обряды»⁶⁵.

В 1868 г. вышел второй том «Поэтических воззрений» А. Н. Афанасьева, где он обратился к антропогоническому мифу волхвов. Находя в древнеславян-

⁶¹ Там же. С. 245–247.

⁶² П. И. Мельников, как и в публикации 1851 г., использовал сведения Радзивиловской и Московско-Академической летописей.

⁶³ Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. №9. С. 248–249.

⁶⁴ Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. № 10. С. 403, 419–420.

⁶⁵ Там же. С. 430.

ской космогонии представление о двух демиургах, один из которых – светлое божество, «громитель туч, низводящий на землю дождевые потоки и просветляющий солнце», а другой – божество темное, «представитель помрачающих небо и замыкающих дожди облачных демонов», он признавал одним из вариантов мифических сказаний происхождение людей из камней, соединенное с «верованием славян в Род, имя которого в памятниках постоянно ставится рядом с роженицами, вещими предсказательницами судьбы новорожденного и помощницами в родах»⁶⁶. Он процитировал строки из краткого поучения, входящего в один древнерусский сборник «духовно-нравственных статей», где противопоставляется христианский Бог и Род, который «сея на вздусе мечеть на землю груды – и въ томъ ражаются дети», и подчеркивается: «всеми бо есть Творецъ Богъ, а не Родъ»⁶⁷. По мнению Афанасьева, «Род, мечущий с неба груды=камни, напоминает общеарийское представление о боге-громовнике», разбивающем «облачные скалы... молниеносным молотом». Приведя ряд данных из греческих и литовских мифов, Афанасьев заключил, что под именем Рода мог выступать Перун: «во время весенних гроз, ударяя своим каменным молотом, дробя и разбрасывая скалы-тучи», он создавал великанов. Древние люди, «перенося мифические сказания о скалах-тучах на обыкновенные горы», приписывали появление первочеловека союзу неба с землей. Своеобразным отражением этих воззрений является и миф ярославских волхвов о вспотевшем боге, мывшемся в бане. После цитаты из летописи Афанасьев привел близкий фольклорный сюжет из сербской сказки, опубликованной К. Я. Эрбеном, о том, как «Бог... пошел по белому свету» и, дойдя до земли, вспотел от усталости, «капля божественного пота» упала на землю, «оживотворилась и образовала из себя первого человека»⁶⁸.

Реконструируя мифопоэтическое мышление древних индоевропейцев, Афанасьев писал: «снежные облака... под влиянием вешнего тепла претворяются в дождевые, или выражаясь метафорически: бог облачного неба, бог-громовник, пробуждаясь от зимнего сна, потеет и начинает купаться в дождевых потоках». А из «божественного пота, т.е. из паров и туманов... образуются грозовые тучи, или что тоже – нарождаются великаны». Сближая эту схему со скандинавским мифом о поте Имира и преданиями о всемирном потопе, он подчеркнул, что «создание человеческого рода... и совершается в то время, когда бог потеет и купается в “мовнице”». А «так как облака представлялись божьею одеждою... то вержение с неба ветхаго рубища (т.е. разорванной громовыми уда-

⁶⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 2. М., 1994. С. 465, 474–475.

⁶⁷ Там же. С. 475. Впервые текст поучения, обнаруженный в сборнике, состоящем преимущественно из текстов Священного Писания и разных мест, выбранных из сочинений Отцов Церкви, был опубликован в 1855 г. (см.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2. 1-я пол. С. XX–XXIII). Вопрос о статусе Рода в древнерусском языке, связанный с темой «рожаниц», как мифологических персонажей, до сих пор остается дискуссионным (см.: Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 182–196; Миура К. Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительной литературы // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. LVIII. С. 513–533; Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 227–260).

⁶⁸ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 474–476; см. также: Эрбен К. Я. Сто славянских народных сказок и повестей в подлиннике. Прага, 1865. С. 257.

рами тучи) вполне соответствует бросанию камней восседающим на воздухе Родом». Закljučая изложение своей гипотезы, Афанасьев снова обратился к античным параллелям, сравнив Прометея, похитившего небесный огонь для одушевления сделанного им человека, с сатаной из мифа ярославских волхвов. Греки придавали Прометею «титанический, демонский характер, и сказание об оковах, в которые его заключили боги, в средние века было перенесено на сатану и антихриста»⁶⁹.

Тема верхневолжского «восстания» вновь была рассмотрена Афанасьевым и в третьем томе «Поэтических воззрений» (1869). Продолжая высказанные во втором томе наблюдения о волхвах-жрецах, не оформившихся в отдельный класс, но выполняющих в раннем обществе вполне очевидные функции советников обрядов, предсказателей, целителей, А. Н. Афанасьев привел (в пересказе) летописный сюжет 1071 г., предварив его фразой о том, что в XI в. «волхвы громко, всенародно хулили христианство, и, пользуясь своим влиянием на массу населения, старались возбуждать ее к открытому сопротивлению»⁷⁰.

Он повторил свои прежние умозаключения, схожие и с наблюдениями А. А. Потебни⁷¹, о «лучших женах», как о женщинах, «в которых подозревали ведьм», наносящих ущерб хозяйству селянина. Согласно Афанасьеву, волхвы «обвиняли старых женщин в том, что они производили голод, скрадывали обилие (гобино), т.е. урожай, и делали безуспешными промыслы рыбака и охотника». Кудесники «(даже допуская с их стороны обман и своекорыстные расчеты) только потому и действовали так открыто и смело, что опирались на общее убеждение своего века»⁷². Афанасьев критически воспринял построения П. И. Мельникова, не согласившись с тем, что в мордовском обряде сбора припасов для моления можно видеть «факт, однородный с тем, какой занесен в летописное сказание о волхвах». По его мнению, «в мордовском обряде укол ножа представляет не более, как символическое действие, и самый обряд этот имеет целью собрать припасы для общественного жертвоприношения, какое собирается в благодарность за дарованный богами урожай; летопись же говорит о действительном избиении жен, заподозренных в похищении гобина»⁷³. Следует отметить, что Афанасьев не совсем точно понял Мельникова, специально указавшего на преимущественно экстраординарный характер «вельнь-молянов», обусловленных нарушениями обычного течения жизни поселян⁷⁴.

⁶⁹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 476–478.

⁷⁰ Там же. Т. 2. С. 59–61; Т. 3. С. 422–427, 596–599.

⁷¹ Как подметил А. Л. Топорков, «целый ряд идей, которые мы находим у Афанасьева, на самом деле являются не его индивидуальным открытием, а общим достоянием науки того времени; ко многим высказываниям Афанасьева можно было бы привести параллельные места из сочинений его современников, прежде всего таких, как Ф. И. Буслаев и ранний А. А. Потебня» (см.: Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997. С. 152, 230).

⁷² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994. Т. 3. С. 507–508.

⁷³ Там же. С. 508–509.

⁷⁴ Может быть, здесь сказалось и своего рода «игнорирование» Афанасьевым темы славяно-финских культурно-языковых контактов. Как верно подметил А. С. Лавров, Афанасьев концентрировался на дохристианском пласте славянской религии, «полностью оставляя без внимания... язычество угро-финнов, сохранявших в процессе христианизации свои старинные верования» (Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 79).

Д.А. Корсаков в монографии, посвященной истории Ростово-Суздальской земли (1872), использовал сведения из «Очерков мордвы» для реконструкции религиозных верований племени меря. Он согласился со «справедливым мнением» П.И. Мельникова о том, что описание подготовки к «моляну» может объяснить «до сих пор мало понятное» сообщение летописи о действиях волхвов. Основываясь на «Очерках», Корсаков признавал «лучших жен» замужними женщинами, а в беседе волхвов (представителей «чудского язычества») с Янем видел («через православно-христианскую окраску летописного рассказа») «дуализм религии» и «черты весьма близкие к мордовским религиозным верованиям». Также он отметил, вслед за Мельниковым, совпадение числа организаторов «велень-моляна» (двенадцать человек) с числом «старших» участников столкновения вблизи Белоозера: два волхва и десять мужей, упоминаемых вместо трех в ряде летописей⁷⁵.

В общих курсах русской истории, вышедших в 1870-е гг., тема «восстания волхвов» рассматривалась тезисно и не получила какого-либо нового освещения. М.П. Погодин в «Древней русской истории» (1871) пересказал летописное повествование без содержательных комментариев. Трактую события в экономическом плане, он писал: волхвы обвиняли женщин, «несчастные были убиваемы, и их имение доставалось убийцам»⁷⁶. К.Н. Бестужев-Рюмин в своей «Русской истории» (1872), очевидно, признавая финно-угорский контекст «восстания», заключил, что волхвы – «гадатели, шаманы, но никак не жрецы и, может быть, даже они не всегда были и русские», а «финны славились на всем севере колдовством»⁷⁷. В «Истории России» (1876) Д. И. Иловайского использовались сведения из «Очерков мордвы», которые могут «служить некоторым объяснением летописного рассказа». Борьбу с язычеством на Севере он представлял особенно упорной, так как «в населении преобладал финский элемент» и «языческие волхвы пользовались еще значительным влиянием». Здесь суеверный народ был «особенно склонен приписывать чародейственную силу женщинам-ведьмам», на которых и указывали ярославские кудесники. «Лучших жен» Иловайский обозначал как «самых домовитых женщин», а действия волхвов понимал, как фокус. Отмечая, что Янь Вышатиц передавал «слышанное им языческое учение», «очевидно, применяясь к христианским понятиям», он все же приписывал волхвам веру в Антихриста «или подземного бога»⁷⁸.

М. Д. Никифоровский в книге о «русском язычестве» (1875), признавая дуализм (хотя и не «абсолютный») древнеславянской религии, полностью повторил «поэтическую реконструкцию» А. Н. Афанасьева о весне, облаках и грозах, предложенную для интерпретации мифологемы о «потееющем боге»⁷⁹. Никифоровский разделял мнение о том, что в древнерусском язычестве не было жрецов, а волхвов определял (со ссылкой на А. Н. Афанасьева) как людей, обла-

⁷⁵ См.: Корсаков Д. А. Меря и Ростовское княжество. Очерки из истории Ростово-Суздальской земли. Казань, 1872. С. 24–28, 88–91.

⁷⁶ Погодин М. П. Древняя русская история до монгольского ига. М., 1871. Т. 2. С. 546.

⁷⁷ Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история. СПб., 1872. Т. I. Гл. I. С. 32–33. Гл. IV. С. 230–231.

⁷⁸ Иловайский Д. И. История России. Т. 1. Часть первая. Киевский период. М., 1876. С. 193–194, 325.

⁷⁹ Никифоровский М. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб., 1875. С. 11–13, 50–51, 55–59.

давших «сверхъестественной мудростию, предведением» и т.д. Их «усиленная деятельность» в первые века христианской Руси совпала «с годами народных бедствий... когда народ был настроен религиозно по преимуществу». В эти времена «за ними ходили... целые толпы полуязыческой черни, видя в них представителей старых богов»⁸⁰. Сближаясь с наблюдениями предшественников, он считал, что «темные языческие боги отождествились в народном сознании с дьяволами», а «светлые языческие божества» народ смешал с христианским Богом, ангелами и святыми⁸¹.

Е. Е. Голубинский в своей «Истории Русской церкви» (1880–1881), не рассматривая специально выступление ярославских волхвов, обратил внимание на ряд деталей летописного рассказа. В частности, привел цитату из Летописца Переяславля Суздальского о том, что волхвы «вынимали» из «лучших жен» съестные припасы, проделывая фокус, подобно скоморохам («мечтанием яко скомраси») ⁸²; а также указал на присутствие при отряде Яня священника, аргументируя тезис о наличии домовых священнослужителей, сопровождавших бояр и князей в поездках⁸³. Голубинский, как и многие другие, воспринимал древнерусских волхвов не как жрецов, которых на Руси, по его мнению, «вообще не было», а как прорицателей будущего и призванных творить чудесное⁸⁴. По каким-то причинам он не касался вопроса об этнических аспектах движений, связанных с волхвами, хотя небольшой подраздел, посвященный им, поместил непосредственно после рассказа о христианизации Ростовской и Муромской земель, т.е., по его же терминологии, «крещению инородческой Руси»⁸⁵.

К началу 1880-х гг. в русской науке была поставлена проблема синтеза в народном мировоззрении библейского монотеистического взгляда на сотворение мира и взгляда, идущего от апокрифической литературы, содержавшего мотив уравнивания творческих сил Бога и его противника сатаны⁸⁶. Изучение проявлений дуализма в народной словесности в ряде случаев давало повод привлечь для «истории вопроса» антропологический миф, изложенный волхвами.

А. Н. Веселовский в 1880-х гг. включил анализ летописных сюжетов 1071 г. в свои изыскания в области «поверий о мироздании». Он последовательно сопоставлял дуалистические тенденции в финно-угорских мифах, используя в т.ч. и сведения из «Очерков мордвы» П. И. Мельникова⁸⁷. Осмысляя проблему

⁸⁰ Там же. С. 96–98, 100.

⁸¹ Там же. С. 109.

⁸² Сравнение волхвов со скоморохами, возможно, является достаточно древней вставкой (XII–XIII вв.), отражающей редакторскую работу автора летописца, дополнившего сведения «Повести временных лет» (см. подробнее: ПСРЛ. Т. 41: Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995. С. 59; Милютенко Н. И. Летописец Переяславля-Суздальского в летописании Северо-Восточной Руси начала XIII в.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1992. С. 8–13, 22–23).

⁸³ Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I. Вторая половина тома. М., 1881. С. 755–756, 759.

⁸⁴ Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I. Первая половина тома. М., 1880. С. 182.

⁸⁵ Там же. С. 171–182.

⁸⁶ См.: Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

⁸⁷ См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. Вып. 5 // СОРЯС. Т. 46. № 6. С. 4–34.

влияния архаической космогонии Евразии на богомильское вероучение, он предположил, что «черемисская, мордовская и т.д. – и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного мирозерцания, богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское предание, отвечавшее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов»⁸⁸. Поэтому, по мнению Веселовского, «дуализм ростовских кудесников, о котором говорит наша летопись..., не есть ли в основе финский, подновленный богомильством». Приведя слова волхвов о сотворении человека, он заключил, что «это, в основе, богомильское учение». Но притом непонятно «значение ветоши, брошенной на землю». Как параллель данному мотиву он привел одну «подробность» из распространенного на Руси апокрифа «Свиток божественных книг»⁸⁹, где говорится, что солнце произошло «от нутрения ризы Господни, “понеже Господь по лицу своему утреса”»⁹⁰.

Одновременно в печати появилось исследование В. Н. Мочульского, который доказывал, что «мнимые» волхвы из Ярославля были в действительности вовсе не язычниками, а еретиками-богомилами. Об этом, по его мнению, свидетельствует их учение о двух демиургах (Бог и сатана), наличие в летописном рассказе христианской терминологии, а также проявление ненависти к женщинам, объясняемой крайним аскетизмом богомилов, считавших даже законный брак прелюбодеянием. Отрицая следы как финской (без аргументации), так и скандинавской мифологии в учении волхвов, Мочульский подметил, что последняя говорит лишь о происхождении исполинов от пота Имира, совсем по-другому изображая сотворение людей. «Странный мотив о *потении Бога и ветоши*», необычный для богомильской антропологии, он считал развитием известного по апокрифам представления о появлении солнца от «нутрения ризы» Господа, признавая здесь и влияние гностических систем, стремившихся оправдать несовершенство природы человека его происхождением не напрямую от Бога, а от «простой материи»⁹¹. Он отвергал наличие в религиозных воззрениях славян выраженного дуализма, критически осмысляя сведения о Чернобоге, которым излишне доверяли предшествующие исследователи⁹².

Е. В. Петухов, изучая в контексте средневековой религиозности поучения епископа Серациона Владимирского (XIII в.), осуждавшего факты народной расправы с чародеями и ведьмами, обращался к летописной статье 1071 г. с целью

⁸⁸ Там же. С. 32.

⁸⁹ Апокриф «Свиток божественных книг» (другое название – «О Тивериадском море») является довольно поздним произведением собственно русской апокрифической книжности (имеются списки XVII–XIX вв.), включившим в себя элементы дохристианских представлений о мире и человеке (см. подробнее: Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998). Ранее А. Н. Афанасьев отмечал, что в этом апокрифе «заметны следы богомильского учения» (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 462).

⁹⁰ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха... С. 110.

⁹¹ См.: Мочульский В. О мнимом дуализме в мифологии славян [Отдельный оттиск из «Русского филологического вестника». Варшава, 1889. С. 16–26. Нужно указать, что Мочульский специально разрабатывал тему отражения богомильских воззрений в средневековой апокрифической книжности (см.: Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893).

⁹² Мочульский В. О мнимом дуализме в мифологии славян... С. 7–8, 26–48.

выявить отношения к подобным явлениям в «досерапионовский» период. Цитируя летопись, он подметил, что воззрения ярославских волхвов «были новостью между народом», даже и для вполне сведущего Яня Вышатича. И указал на то, что «по тону и некоторым чертам содержания» видно, что в изложении его спора с волхвами «достаточно участвовали ум и воображение православного летописца»⁹³. По его мнению, волхвы, преследующие женщин, которые «портят погоду, держат жито», сами при этом выступали как распространители некоего «антихристового» учения. Таким образом, «на долю женщин-чародейки отводилась деятельность в кругу практических жизненных несчастий», а волхвам «предоставлялась деятельность более теоретическая»: проповедовать свое учение, рассуждать о богах и т.д. Само подозрение чародейки в порче посевов и «делании дурной погоды» Петухов признавал одним из древнейших явлений в традиционной культуре⁹⁴. Но претензии волхвов к «лучшим женам» он трактовал весьма необычно, полагая, что кудесники выступили в роли гонителей, чтобы обезопасить себя от обвинений народа в случившемся неурожае, а также присвоить имущество тех, кто подвергался преследованию, что имеет параллели со знаменитыми «процессами ведьм» в Западной Европе⁹⁵.

Следует обратить внимание на то, что в дальнейшей историографии конца XIX – начала XX вв. привлечение славянских фольклорно-этнографических материалов для изучения «восстания волхвов» не имело систематического характера, несмотря на то, что к концу столетия был уже накоплен и отчасти обработан большой объем соответствующих данных⁹⁶.

В. О. Ключевский, обращаясь в «Курсе русской истории» (1904) к сюжету о ярославских волхвах, сосредоточился преимущественно на славяно-финской этнокультурной тематике. Используя данные П. И. Мельникова и монографию Д. А. Корсакова⁹⁷, он привлек летописный рассказ для раскрытия того, «как Русь относилась к языческим поверьям соседней чуди и как чужд смотрела на христианство, которое видела у Руси». Летописное словосочетание «обилье держит» он перевел как «урожай задерживает»; социальный статус «лучших жен» оставил без внимания, обозначив их как неких «лучших женщин», а ритуальные действия волхвов интерпретировал без указания на нечто сверхъестественное: «волхвы делали у них прорез за плечами и вынимали жито либо рыбу», хотя такой буквальный перевод текста, без содержательного комментария выглядел странно. Миф о создании человека и его аналогии с мордовской антропogонией

⁹³ Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 59–60. Интересно, что в опубликованной в том же году книге Н.Я. Аристова давалось «оправдание» такому подходу летописца: «Нестор... показал действительность без прикрас... и если есть у него своеобразные взгляды на некоторые вещи, то он прав со своей стороны» – «таковы, например, слова, которые влагает Нестор в уста волхвов об антихристе» (Аристов Н. Я. Первые времена христианства в России по церковно-историческому содержанию русских летописей. СПб., 1888. С. 124).

⁹⁴ Петухов Е. Серапион Владимирский... С. 92, 94.

⁹⁵ Там же. С. 57–60.

⁹⁶ См., например: Сумцов Н. Ф. Колдуны, ведьмы, упыри (Библиографический указатель). Харьков, 1891.

⁹⁷ В. О. Ключевский не давал прямой ссылки на «Очерки мордвы», но он явно использовал монографию Д. А. Корсакова о мере, на которую ссылается в той же лекции XVII, посвященной славяно-финским отношениям (Ключевский В. О. Сочинения: в 9-ти т. Т. I. Курс русской истории. Ч. I. М., 1987. С. 412).

дали Ключевскому основание полагать, что «волхвы – финны из ростовской мери», а «легенда о сотворении человека, рассказанная ими Яну, доселе сохранилась среди нижегородской мордвы, только в более цельном и понятном составе, без пропусков, какие сделал киевский летописец, передавая её со слов Яна, и с очевидными следами христианского влияния»⁹⁸. Смещение славянского и финского язычества в эпоху христианизации выразилось, по мысли Ключевского, в том, что «финские боги бездны возведены были в христианское звание бесов и под кровом этого звания получили место в русско-христианском культе, обрусели». Поэтому «русский летописец XI в., говоря о волхвах, о поверьях или обычаях, очевидно финских, не делает и намёка на то, что ведёт речь о чужом племени, о чуде: язычество, поганство русское или финское для него совершенно одно и то же; его несколько не занимает племенное происхождение или этнографическое различие языческих верований»⁹⁹.

Важные наблюдения о роли женщин в древнерусском язычестве, позволяющие расширить спектр интерпретации обвинений волхвов в адрес «лучших жен», сделал С. И. Смирнов в статье, вошедшей в юбилейный сборник (1909), посвященный В. О. Ключевскому. Он подчеркнул, что долговому сохранению пережитков дохристианских верований способствовали «бабы-идоломолицы» или «бабы богомерзкие». Приведя большой объем данных из письменных источников, он убедительно показал наличие устойчивых представлений о волшебстве «вещих женок», которые «управляли погодой, насылали неурожай и голод», отметив как параллель «случаи истребления женщин... в Ростовской земле волхвами» в XI в.¹⁰⁰

Проблематика древнерусского двоеверия занимала в эти годы и Б. В. Титлинова. В лекциях по истории Русской церкви (1912/13) он подчеркивал, что языческая Русь не имела «специальных жрецов», а «волхвы, занимавшиеся... гаданиями и предсказаниями», являлись «единственными профессиональными почитателями языческих традиций». На Севере и после крещения влияние их было столь значительным, что народ позволял ростовским волхвам мучить, грабить и убивать женщин «за то, что они якобы являются виновницами народного несчастья»¹⁰¹.

Е. В. Аничков в докладе на XV археологическом съезде (1911) дал обобщенную характеристику «восстаниям» волхвов в XI столетии, отметив, что их причины коренятся в «скудости», происходившей на севере «от Новгорода на юго-восток до Шексны». У волхвов «еще существовали сохраненные традицией способы борьбы с нею», в частности, «избиение стариков и преимущественно женщин». По его мнению, «миросозерцание волхвов определяется прежде всего комплектом финских верований, изучаемых теперь этнографами у современных инородцев восточной России и Сибири». Но при том, «возможно признать и действительно имевшим место, а не только возникшим в воображении летописца, влияние на них дуалистических верований»¹⁰². Аничков выступил там же

⁹⁸ Там же. С. 303–304.

⁹⁹ Там же. С. 306.

¹⁰⁰ Смирнов С. И. Бабы богомерзкие // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. М., 1909. Ч. I. С. 223, 225–233.

¹⁰¹ Титлинов Б. В. Лекции по истории Русской церкви // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 232, 234.

¹⁰² Протоколы // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. 1911. М., 1914. Т. I. С. 87.

еще с одним докладом, где подчеркнул, что к богомильскому дуализму близок взгляд на языческих богов как на бесов. Также он сопоставил фрагмент из «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, молитвенно восклицавшего к Богу о «непопущении» голода и других бедствий, могущих отвернуть от веры новообращенных христиан, с летописными известиями «о возврате к язычеству под руководством волхвов целых областей», происходивших «как раз в момент неурожая и голода»¹⁰³.

Исследования выступлений волхвов Аничков продолжил в монографии «Язычество и Древняя Русь» (1914). Анализируя летописную статью 1071 г., он отметил, что автор «знал о волхвах больше чем сообщил». Начиная рассказывать «сказку о мироздании», он указывает, что из «божеского пота произшел человек», но здесь «резко обрывает, точно вспомнив, что не подобает сообщать такие вещи и заканчивает сказку по типу богомильских». В результате под пером летописца волхвы оказываются какими-то особыми богомилами – «такими, как это нужно их противникам... чтущими сатану и антихриста». Причину подстановки «воображаемых богомилов на место доподлинных волхвов» Аничков видел в том, что «против еретиков было известно, что и как говорить, а язычество в XI в. как учение» было христианам неведомо и не понятно¹⁰⁴.

Аничков привел дополнительные аргументы в пользу шаманизма волхвов, признавая волхование явлением, схожим «с известным нам по нашим современным инородцам шаманством». Волхвы «лечат больных и предсказывают будущее..., руководят населением во времена бедствий и таят в себе какие-то сокровенные знания»¹⁰⁵. Осмысляя сюжет о встрече новгородца с чудским кудесником, Аничков подметил, что летописец «вскользь говорит, например, об оцепенении, в какое впадает волхв» после своей пляски. «Это дает о нем представление, как о шамане инородцев». О том, что и «славянские волхвы шаманили», можно сделать вывод из сурового осуждения в антиязыческих поучениях «вертимага плясания», с помощью которого волхвы и «приводили себя в экстатическое состояние». По его мнению, «сходство наших древних волхвов с шаманами» и «в самом процессе их вдохновения». Шаманы ссылаются на духов, а волхвы сообщают «нама бози поведают»¹⁰⁶. Опираясь на концепцию А.Н. Веселовского о встречах течений в «народной поэзии», Аничков признавал волхование явлением, которое «если и не заимствовано от финнов, то развилось несомненно под их влиянием». У славян издревле существовали собственные «волхвы-шаманы», носители религиозной мудрости, но рядом жили и волхвы финские, «умудренные высшим знанием» и, быть может, «лучше организованные», поэтому «волхование вообще стало казаться по преимуществу финским»¹⁰⁷.

В рамках данных построений он сопоставил летописное упоминание медведя (залезшего за повешенными телами волхвов) с особой ролью этого животного в «инородческой мифологии». По его мысли, только так можно объяснить появление в летописи зверя, не трогающего «падали и мертвечины».

¹⁰³ Аничков Е. В. Два взгляда на язычество древнерусской проповеди // Там же. С. 395–398.

¹⁰⁴ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. С. 236–237.

¹⁰⁵ Там же. С. 270.

¹⁰⁶ Там же. С. 236, 271.

¹⁰⁷ Там же. С. 271, 276–277.

Он указал также на один из канонических вопросов Кирика Новгородца¹⁰⁸ о допустимости изготовления шубы из медведя, предположив: «не казалось ли необходимым остерегаться медведя... потому что он был животное священное? Не казался ли он бесом, как все прочие древние боги»¹⁰⁹. В действительности, диапазон пищевой активности медведей достаточно широк¹¹⁰, но независимо от этого тема отражения «медвежьего культа» в повествовании о ярославских волхвах впоследствии стала активно изучаться. Не исключено, что у Аничкова она возникла под влиянием разысканий Веселовского, который рассматривал ранее вопрос о сакрализации медведя в традиционных культурах¹¹¹.

Ф.А. Рязановский в монографии о древнерусской демонологии (1915), признавая волхвов «общественным классом, игравшим роль жрецов», и хранителями мифологии, управлявшими природой, остановился на некоторых аспектах летописного текста 1071 г. Отметив, что волхвы, которых светская власть преследовала «за совершение уголовных дел и возмущение народа», «держат себя с достоинством» и «подчеркивают свое ведовство», он несколько вольно передал информацию летописи, приписывая Яню Вышатичу инициативу отдать волхвов «на растерзание толпе»¹¹². Сопоставляя антропогонический миф, изложенный волхвами, и богомильское учение о сотворении человека (по сочинениям византийского богослова XI – нач. XII вв. Евфимия Зигабена¹¹³), Рязановский отметил, что особенностью рассказа волхвов является лишь указание на то, что дьявол творит человека не из земли, смешанной с водой, а из банной ветошки или полотенца. Здесь же он привел и упоминавшийся выше фрагмент апокрифа «Свиток божественных книг» о происхождении солнца от ризы Господней¹¹⁴. Рязановский не касался вопроса о еретических элементах в «идеологии» ярославских кудесников, делая лишь общий вывод о «богомильском наслоении» на древнерусской демонологии и констатируя, что «может быть, все эти речи волхвов представляют из себя “только литературу”, вложены в их уста летописцем, который, следуя унаследованной из Византии традиции, и не мог иначе представлять себе» воззрения язычников¹¹⁵. Доказывая сохранение языческого политеизма в христианизированной Руси, благодаря признанию богов и божеств демоническими силами, он приводил в пример «драгоценный рассказ о ростовских волхвах, показывающий, что это так и случилось»¹¹⁶.

¹⁰⁸ Речь идет о древнерусском богословско-каноническом сочинении XII в. «Вопрошание Кириково», относящемся к сфере церковно-покаянной дисциплины (см. подробнее: Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. С. 351–537).

¹⁰⁹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 272.

¹¹⁰ См.: Медведи в СССР: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1991.

¹¹¹ См.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1989. С. 231; О «мифическом значении» медведя, преимущественно основываясь на славянских и других индоевропейских данных, писал ранее и А. Н. Афанасьев (Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 386–391).

¹¹² Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 96, 98.

¹¹³ См. о нем: Бармин А. В. Евфимий Зигабен // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVII. С. 448–450.

¹¹⁴ Рязановский Ф. А. Демонология... С. 18–24.

¹¹⁵ Там же. С. 126, 43.

¹¹⁶ Там же. С. 12, 42, 126.

Вышедший в 1916 г. первый том монографии Н. М. Гальковского о борьбе христианства с язычеством на Руси¹¹⁷ стал итоговым исследованием в этой сфере для дореволюционной историографии. Повторяя уже неоднократно высказанные наблюдения, он подчеркнул, что «преимущественно волхвы появлялись в северо-восточной части Руси, по соседству с финнами» и «открыто только во время народных бедствий», когда в «толпе с особой силой оживают старые верования и предрассудки». Рассматривая действия волхвов в погостах, он полагал, что «волхвы проявили непримиримую вражду к пожилым и богатым женщинам, которых убивали», возможно, видя в них «конкурентов по ремеслу: известно, что и теперь старухи нередко занимаются знахарством и ворожкой, даже сложилась поговорка, что “всякая старуха – ведьма”»¹¹⁸.

Суммируя наблюдения о мировоззрении волхвов из Ярославля, он допускал, что антропогонический миф, записанный П. И. Мельниковым, «мордва позаимствовала... у русских и переработала... сообразно своему миросозерцанию» и тогда «мордовский рассказ» является отражением книжных апокрифов, проникнутых богомильским дуализмом. В этом случае сходство летописного текста с «мордовской легендой» представляет «сложный и темный вопрос»; но все же «есть основание думать, что описанные летописью волхвы были финны-язычники; если же это были русские, то они свое учение о создании человека заимствовали от финнов»¹¹⁹. В разделе книги, посвященном колдовству, Гальковский отметил, что древнерусские люди признавали финнов «более искусными в волшебстве, чем своих доморожденных знахарей и колдунов»¹²⁰.

Подводя итоги изучения темы верхневолжского «восстания» в дореволюционной науке, можно прийти к следующим выводам. Исследователи в основном касались характера действий волхвов в отношении «лучших жен» и мифа о сотворении человека. Большинство из них признавало, что обвинения, предъявленные «лучшим женам», связаны с архаическими представлениями о взаимосвязи человека и природы, о «колдовской силе» женщин, способных влиять на погоду и урожай. Кроме того, были высказаны версии о волхвах-обманщиках (мошенниках), которые стремились заполучить имущество «лучших жен» – как богатых или знатных представительниц населения погостов. «Добывание» волхвами продуктов из их тел трактовалось как фокус (обморачивание), рассчитанный на доверчивую публику. При этом самих волхвов рассматривали, в основном, как действительных религиозных лидеров, общающихся с богами; как хранителей мифологии и тайных знаний, обладающих даром предсказаний и творения чудес. Допускалось отождествление волхвов с шаманами или близость волхования с шаманской ритуальной практикой.

Уже в первой половине XIX в., а особенно после публикации «Очерков мордвы» П.И. Мельникова, большая часть ученых признавала ярославских волхвов финнами из местных племен (меря и весь) и в целом рассматривала

¹¹⁷ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание. М., 2000. В 1916 г. Н. М. Гальковский издал первый том монографии, главы из которой печатались в журнале «Вера и разум» за 1915 г. Ранее, в 1913 г. вышел второй том, представлявший собой публикацию письменных памятников.

¹¹⁸ Гальковский Н. М. Борьба христианства... С. 132–133, 134.

¹¹⁹ Там же. С. 135–140.

¹²⁰ Там же. С. 249.

верхневолжское «восстание» сквозь призму финно-угорской мифологии, находя, впрочем, отдельные параллели со скандинавской. Однако, другие авторы не исключали того, что они были славянами или выходцами из смешанной славяно-финской среды. Наиболее целостная гипотеза о славянском контексте и «подтексте» событий, описанных под 1071 г., принадлежала А. Н. Афанасьеву, но она не получила в дальнейшем последовательного развития. Его «мифопоэтическая» реконструкция (о «потеющем боге») обращалась к индоевропейскому материалу, но фактически носила универсальный (надэтнический) характер. Антропологический миф, рассказанный волхвами, неоднократно давал повод увидеть в их «идеологии» черты учения болгарских богомилов или непосредственно признать ярославских кудесников богомильствующими еретиками. В качестве компромиссной точки зрения можно выделить наблюдение Е. В. Аничкова, видевшего в богомильской окраске древнего языческого мифа результат творчества летописца, передававшего устный рассказ Яня Вышатича.

В научном сообществе признавалось очевидным, что летописец исказил речи волхвов, излагавших свое языческое мировоззрение, добавив в них понятия о сатане, антихристе, подземном аде и т.д. Важным наблюдением в связи с этим была идея о восприятии в христианскую эпоху языческих богов и мифологических персонажей как бесов, демонов, несущих людям зло. Кроме того, общим местом в трудах российских ученых дореволюционного времени являлось утверждение об антихристианской (или по крайней мере антицерковной) направленности «восстания», вызванной, впрочем, не сознательным стремлением вернуться к язычеству, а тяжелыми условиями голодных лет на берегах Волги и Шексны.

Источники и литература

1. *Аничков Е. В.* Два взгляда на язычество древнерусской проповеди // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. 1911. М., 1914. Т. I. Рефераты. С. 383–400.
2. *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Репринт. изд. М.: Индрик, 2003.
3. *Аристов Н. Я.* Первые времена христианства в России по церковно- историческому содержанию русских летописей. СПб., 1888.
4. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1855. Кн. 2. 1-я пол.
5. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 1. Репринт. изд. 1865 г. с испр. М.: Индрик, 1994.
6. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 2. Репринт. изд. 1968 г. М.: Индрик, 1994.
7. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 3. Репринт издания 1869 г. М.: Индрик, 1994.
8. *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М.: Индрик, 1996.
9. *Бармин А. В.* Евфимий Зигабен // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVII. С. 448–450.
10. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Русская история. СПб.: Д.Е. Кожанчиков, 1872. Т. I.
11. *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989.
12. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. Вып. 5 // СОЛЯС. Т. 46. № 6. С. 4–34.
13. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1, 2. Репринтное издание. М.: Индрик, 2000.

14. Глинка Г.А. Древняя религия славян. Митава, 1804.
15. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I. Первая пол. тома. М., 1880.
16. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Т. I. Вторая пол. тома. М., 1881.
17. Девяткина Т. П. Мифология мордвы: энциклопедия. 3-е изд. Саранск, 2007.
18. Добрушкин Е. М. «История Российская» В.Н. Татищева и русские летописи (Опыт текстологического анализа): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1972.
19. Дубов И. В. Скандинавы в Ярославском Поволжье // Старая Ладога и проблемы археологии Северной Руси. Памяти О.И. Давидан. Сб. ст. СПб., 2002. С. 114–119.
20. Иловайский Д. И. История России. Т. 1. Ч. 1. Киевский период. М., 1876.
21. Кайсаров А. С. Славянская и российская мифология. 2-е изд. М., 1810.
22. Карамзин Н. М. История государства Российского в 12-ти томах. М.: Наука, 1989. Т. I.
23. Карамзин Н. М. История государства Российского в 12-ти томах. М.: Наука, 1991. Т. II–III.
24. Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб.: Алетейя, 2008.
25. Карпов А. В. Религиозные аспекты этнической истории Белозерья и Пошехонья: к изучению летописной статьи 1071 г. // Современные гуманитарные исследования. М., 2015. № 6 (67). С. 20–40.
26. Карпов А. В. «Очерки мордвы» П.И. Мельникова и проблема этнической интерпретации «восстания волхвов» (1071 г.) // Universum: Общественные науки: научный журнал. М., 2016. № 12 (30). С. 14–25.
27. Касторский М. Начертание словянской мифологии. СПб., 1841.
28. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004.
29. Ключевский В. О. Сочинения: в 9-ти т. Т. I. Курс русской истории. Ч. I. М.: Мысль, 1987.
30. Корсаков Д. А. Меря и Ростовское княжество. Очерки из истории Ростовско-Суздальской земли. Казань, 1872.
31. Костомаров Н. Славянская мифология. Киев, 1847.
32. Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.
33. Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М.: Наука, 1984.
34. Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.
35. Лавровский П. А. Исследование о мифических верованиях у славян в «облако» и «дождь», в связи с другими подобными же верованиями у древних родственных народов // Ученые записки второго отделения Императорской Академии наук. СПб., 1863. Кн. VII. Вып. 2. С. 1–42.
36. Лагус И. Некоторые обычаи, поверья и обряды нынешних финляндцев // Вестник Европы. М., 1828. № 13. С. 3–17.
37. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. Т. 6.
38. Макарий (Булгаков), еп. История Русской церкви. СПб., 1857. Т. II.
39. Медведи в СССР: Сб. науч. тр. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1991.
40. Мельников П. И. Общественное моление эрзян // Симбирские губернские ведомости. 1851. № 31 (4 августа). Часть неофициальная. С. 1–4.
41. Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. № 9. С. 217–258.

42. Мельников П. И. Очерки мордвы // Русский вестник. М., 1867. Т. 71. № 10. С. 397–430.
43. Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011.
44. Милютенко Н. И. Летописец Переяславля-Суздальского в летописании Северо-Восточной Руси начала XIII в.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1992.
45. Миура К. Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительской литературы // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2007. Т. LVIII. С. 513–533.
46. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. 2-е изд. М.: Сов. энц., 1991.
47. Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: этнографический справочник. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2004.
48. Мочульский В. О мнимом дуализме в мифологии славян [Отдельный оттиск из «Русского филологического вестника». Варшава, 1889].
49. Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893.
50. Недошивина Н. Г., Зозуля С. С. Курганы Ярославского Поволжья // Русь в IX–X веках: археологическая панорама. М.; Вологда, 2012. С. 179–193.
51. Никифоровский М. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб., 1875.
52. Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.
53. Пивкина С.В. П.И. Мельников-Печерский как собиратель и исследователь фольклора Нижегородской мордвы: дисс. ... канд. филол. наук. Саранск, 2013.
54. Повесть временных лет / Подг. текста, перевод, ст. и комм. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Наука, 1996.
55. Погодин М. П. Древняя русская история до монгольского ига. М., 1871. Т. 2.
56. Полевой Н. История русского народа. М., 1830. Т. II.
57. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846.
58. Полное собрание русских летописей. Т. 40. Густынская летопись. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
59. Полное собрание русских летописей. Т. 41. Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М.: Археографической центр, 1995.
60. Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание русского народа, и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
61. Поттебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
62. Предисловие к изданию 1926–1928 гг. // Лаврентьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. С. III–VIII.
63. Протоколы // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. 1911. М., 1914. Т. I. С. 1–197.
64. Рапов О. М. О датировке народных восстаний на Руси XI в. в Повести временных лет // История СССР. М., 1979. № 2. С. 137–150.
65. Руднев Н. Рассуждение о ересь и расколах, бывших в Русской церкви со времен Владимира Великого до Иоанна Грозного // Секты и ереси на Руси. М., 2013. С. 7–38.
66. Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.

67. Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб., 1837. Ч. I. 2-е изд.
68. Свердлов М. Б. Василий Никитич Татищев – автор и редактор «Истории Российской». СПб.: Европейский Дом, 2009.
69. Седых В. Н. Скандинавский компонент в материалах Тимеревского археологического комплекса // Археология: история и перспективы: вторая межрегион. конф.: сб. ст. Ярославль, 2006. С. 451–459.
70. Смирнов С. И. Бабы богомерзкие // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. М., 1909. Ч. I. С. 217–243.
71. Соловьев С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850. Кн. 1. Отд. I. С. 3–54.
72. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. I. История России с древнейших времен. Т. 1–2. М.: Мысль, 1988.
73. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. II. История России с древнейших времен. Т. 3–4. М.: Мысль, 1988.
74. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. Кн. XXII. Дополнительная. Работы разных лет. М., 1998.
75. Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848.
76. Строев П. М. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815.
77. Сумцов Н. Ф. Колдуны, ведьмы, упыри (Библиографический указатель). Харьков, 1891.
78. Татищев В. Н. История Российская. В 7 т. М.-Л.: Наука, 1963. Т. 2.
79. Титлинов Б. В. Лекции по истории Русской церкви // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 230–261.
80. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997.
81. Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской церкви. Период первый, от начала христианства в России до нашествия монголов (988–1237 г.). Изд. 3-е. М., 1857.
82. Халявин Н. В. Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 5: К 80-летию проф. И. Я. Фроянова. СПб., 2016. С. 351–366.
83. Хартанович М. Ф. К истории издания первых томов «Полного собрания русских летописей» (30–60-е гг. XIX в.) // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 1993. Т. XXIV. С. 155–164.
84. Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786.
85. Шеппинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849.
86. Щапов А. П. Сочинения. В 3 т. СПб., 1906. Т. 1.
87. Щербатов М. М. Сочинения. История Российская от древнейших времен. СПб., 1901. Т. 1–2.
88. Эрбен К. Я. Сто славянских народных сказок и повестей в подлиннике. Прага, 1865.
89. The Hustynja Chronicle / Compiled with an Introduction by Oleksiy Tolochko (Harvard library of early Ukrainian literature. 2013. Texts: Vol. XI)