

Наталья Хамайко

Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина

Древнерусское двоеверие – одна из наиболее противоречивых проблем отечественной исторической науки. Будучи привлекательной для исследований историков, археологов, этнографов, философов, филологов и культурологов, эта тема, в то же время, содержит целый ряд нерешенных вопросов, в значительной степени обусловленных скудностью информации письменных источников и сложностью четкой интерпретации археологических и этнографических материалов. Последнее обстоятельство привело, с одной стороны, к довольно значительной популяризации проблемы, с другой, породило множество малообоснованных гипотез. При этом, как и следовало ожидать, и сам древнерусский термин ‘двоеверие’, и его значение в понятийном аппарате современной науки продолжают вызывать разногласия.

Наиболее распространено использование термина ‘двоеверие’ для обозначения христианско-языческого синкретизма в различных его проявлениях. Иногда ‘двоеверие’ определяют как «религиозную систему, при которой языческие верования и обряды сохраняются под наружным слоем христианства», и даже как «сознательную и преднамеренную практику христианства и язычества одним человеком»¹. Акцентация же на мировоззренческом аспекте проблемы предлагает определение ‘двоеверия’ как «новообразование в результате взаимодействия двух абсолютно разных, однако жизнеспособных систем – язычества и христианства»², «способ позитивного синтезирования и сохранения разноуровневых и одновременных традиций народа» и даже как «стыковое состояние разнонаправленных идеологий (мировоззрений)»³.

В зависимости от школы, исследователи либо настаивают на доминировании языческого базиса в мировоззренческой системе древнерусского общества, продлевая явление, определяемое как ‘двоеверие’, до этнографического времени, либо отдают предпочтение христианской сущ-

1 Левин И. *Двоеверие и народная религия в истории России*. М., 2004. С. 11-12, 34.

2 Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. *Христианство и язычество: проблема двоеверия. Введение христианства на Руси*. М., 1987. С. 263.

3 Филиппов Г. Г. К проблеме двоеверия. *Историографический анализ. Вестник Новгородского государственного университета*. 2004. № 27. С. 96.

ности религиозного сознания, хотя и в некоторой степени разбавленного суеверными элементами повседневной бытовой культуры. В то же время, представители обоих направлений считают термин 'двоеверие' удачным отражением религиозной ситуации на Руси, особенно подчеркивая его древнерусское происхождение. Используемый в транслитерированном виде 'dwojeverije (dvoeverie)' или как переводная калька *double belief*⁴, термин был воспринят и западной славистикой.

Продолжительный интерес к проблеме древнерусского двоеверия способствовал утверждению в историографии определенных аксиоматических стереотипов относительно сущности понятия и его проявлений как в духовной, так и в материальной культуре общества. Однако в последнее время у исследователей все чаще возникают сомнения и относительно происхождения термина, и собственно его древнерусского значения, и адекватности использования в современной науке для определения системы древнерусского мировоззрения.

Наследие историографии

Как исторический термин 'двоеверие' довольно быстро завоевало всеобщее признание. К началу XX в. его активно использовали А.Н. Веселовский, А.П. Шапов, Н.М. Гальковский, Е.В. Аничков и др.⁵ Удобство определения заключалось прежде всего в прозрачности «народной этимологии» самого слова, составленной из двух смысловых основ: «два» и «вера», что уже при первом знакомстве должно было бы иллюстрировать наличие элементов двух различных систем верований.

На протяжении XIX – начала XX вв. исследования концентрировались в двух основных направлениях, что обусловило становление двух антагонистических школ: так называемых *историко-религиозной* (М. Булгаков (митрополит Макарий), Д.Г. Гумилевский (архиепископ Филарет), И.И. Срезневский, Е.Е. Голубинский, Е.В. Аничков, Н.М. Гальковский)⁶ и

4 P.M. Barford, *The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe* (London, 2001), 224; E. Levin, "Dvoeverie and Popular Religion," *Seeking God: The Recovery Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*. (Illinois, 1991), 31-52; S. Simi, "Il passaggio dal paganesimo al cristianesimo in due sermoni antico-russi," *eSamizdat* (2003, I), 65-71. http://www.esamizdat.it/simi_art_eS_2003_I.pdf; Левин И. *Двоеверие и народная религия*. С. 11-12, 34.

5 Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. *Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого)*: Соч. в 3 т. СПб., 1906-1908. Т. 1 (1906). С. 33-172; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М., 1913-1916. Т. 1-2; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. М., 1914.

6 Филарет (Гумилевский), архиепископ. *История Русской Церкви в пяти периодах*. СПб., 1894; Макарий (Булгаков), митрополит. *История Русской Церкви*. М., 1994-

мифологической (Н.И. Костомаров, А.Н. Афанасьев, Н.Ф. Сумцов, А.Н. Веселовский)⁷. Предметом дискуссии был вопрос: что именно преваляло в мировоззрении древнерусского населения – христианская религия или традиционные языческие верования?

Основные выводы «историков религии» сводились к признанию существования на Руси элементов ‘двоеверия’. Различия заключались лишь в вопросах сути исследуемого явления и форм его проявления – отдельные «переживания» языческих верований наряду с исповеданием христианской религии, как полагал Е.В. Аничков⁸, или же «суеверия» в христианском мировоззрении, как утверждал Н.М. Гальковский⁹. «Мифологи» же, не обсуждая прямо суть понятия, пытались ярко иллюстрировать последнее. Народные сказки, легенды, предания, представления о демонологии, поверья, бытовая магия вмещали мало от христианского вероучения, что должно было свидетельствовать о ‘двоеверном’ сознании общества. Таким образом, если термин ‘двоеверие’ вошел в научный оборот благодаря представителям первого направления, то признание завоевал во многом благодаря представителям второго.

Помимо различного методологического подхода ситуация усложнялась еще и принципиально отличающейся источниковой базой обеих школ. Традиционно «историки религии» использовали немногочисленные древнерусские письменные свидетельства (преимущественно епитимийно-канонической и полемической литературы), тогда как приверженцы мифологической школы старались восполнить нехватку прямых свидетельств за счет привлечения аналогий из этнографических и фольклорных материалов, несравнимо более многочисленных, но, к сожалению, фактически не хронологизированных по дате появления. Прошло довольно много времени, пока в конце-концов «скептическое» направление признало материалы XVIII – XIX вв. малопригодными для исторических реконструкций в силу значительной отдаленности во времени от эпохи Древней Руси, а письменные

1998; Срезневский И. И. *Роженицы у славян и других языческих народов*. СПб., 1855; Срезневский И. И. *Древние памятники русского письма и языка. ИОРЯС*. СПб., 1861-1864. Т. 10; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. М., 2003; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*. М., 2000. Т. 1-2; Голубинский Е. Е. *История Русской Церкви*. М., 1901. Т. 1. (1997-1998).

7 Глинка Г. А. *Древняя религия славян*. Митава, 1804; Кайсаров А. С. *Славянская и российская мифология*. М., 1810; Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу*. М., 1994. Т. 1-3; Костомаров М. И. *Слов'янська міфологія*. К., 1994; Сумцов Н. Ф. *Хлеб в обрядах и песнях*. Харьков, 1885; Сумцов Н. Ф. *Личные обереги от глаза*. Харьков, 1896; Веселовский А. Н. *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Собр. соч.* Пг., 1921. Т. 8. Вып. 1. С. 11, 12.

8 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 286-342.

9 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. С. 256-313.

свидетельства XI – XIV вв. – малоинформативными. Н.М. Никольский, С.А. Токарев и другие исследователи видели основную причину сложности исследования мировоззренческих аспектов в бедности источников и недостаточной изученности религии древних славян¹⁰.

В 30–50-х гг. XX в. в связи со становлением советской исторической школы в отечественной науке религиоведческая тема стала непопулярной. Среди специальных исследований можно выделить разве что зарубежные, продолжавшие традиции дореволюционной отечественной историографии.

И.И. Огиенко (митрополит Илларион) продолжил поиски причин и предпосылок исследуемого явления. Развивая идеи А.Н. Попова, Е.В. Аничкова, Ф.И. Буслаева¹¹ он видел основу появления ‘двоеверия’ в недобровольном (в большинстве случаев) крещении Руси, делящемся от Владимира Великого до XVII в., и в традиционном укладе жизни, способствующем длительному сохранению народных верований, тесно связанных с окружающей действительностью и системой хозяйствования. Одновременно исследователь считал источником двоеверия саму Грецию (Византию), распространявшую синкретическую смесь христианства и античной мифологии по Европе¹².

Г.В. Флоровский обратился к исследованию социальных аспектов христианизации. Разделив народную культуру на «дневную» (книжную) и «ночную» (народную), последнюю он называл «двусмысленной и двоеверной» и приписывал ей черты синкретизма, однако оговаривал, что грань между обеими культурами нестабильна и расплывчата, со значительной долей взаимопроникновения. Основу синкретичности народной культуры он видел в недостатке аскетизма славянской души и в поэтической мечтательности, противопоставляя ей строгую и одухотворенную греческую¹³.

Новое звучание обрели вопросы мировоззрения и верований древних славян в 1970–80-х гг., когда в обсуждение активно включились исследователи различных направлений – Б.А. Рыбаков, Б.А. Тимошук, И.П. Русанова, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Н.И. Толстой, Б.А. Успенский и др.¹⁴

10 Токарев С. А. *Религия в истории народов мира*. М., 1976. С. 215; Никольский Н. М. *История русской церкви*. М., 1985. С. 3.

11 Попов А. *Влияние церковного учения и древнерусской церковной письменности на мирозерцание русского народа и его словесности*. Казань, 1883; Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*; Буслаев Ф. И. *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*. СПб., 1861. Т. II. С. 15, 31.

12 Іларіон (Огієнко), митрополит. *Дохристиянські вірування українського народу*. Вінніпег, 1965. С. 313-318.

13 Флоровский Г. В. *Пути русского богословия*. Paris, 1937. С. 3.

14 Рыбаков Б. А. *Языческое мировоззрение русского средневековья. Вопросы истории*. 1974. № 3. С. 3-30; Иванов В. В., Топоров В. Н. *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974; Носова Г. А. *Язычество в православии*. М., 1975; Успенский Б. А. *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского*. М., 1988;

Проблему ограниченности данных письменных источников пытались решить путем привлечения материалов альтернативных баз: археологических, этнографических, фольклорных, лингвистических, что позволило уже в 1990-е гг. определить ряд новых приоритетных направлений исследований¹⁵.

Это обстоятельство еще более сказалось на различиях во мнениях исследователей по отношению к проблеме двоеверия. Впрочем, в историографии четко вырисовались две главные линии. Первая, инициированная во многом выходом в свет работ Б.А. Рыбакова¹⁶, развивала идею о длительном существовании двоеверия, основу которого составляло славяно-русское язычество. Влияние их на развитие вопроса нельзя оценивать однозначно. С одной стороны, автор несомненно пробудил интерес многих ученых (в том числе и смежных дисциплин), значительно повысив актуальность детализированных региональных и узкоспециальных исследований. С другой, иллюстрируя «языческие» проявления чуть ли не во всех возможных категориях материалов, так же сильно повлиял на скептическое отношение ученых к подобного рода выводам.

Наиболее интересен исследователю был, несомненно, археологический материал, поскольку, в отличие от этнографических данных, экстраполировавшихся на древнюю историю под большим знаком вопроса, давал возможность наблюдать проявления мировоззренческих аспектов непосредственно в древнерусском контексте. К сожалению, подобное иллюстрирование иногда приводило не только к констатации того факта, что двоеверие в Древней Руси действительно имело место, но и к гипертрофированным выводам о его формах и хронологических границах в результате сведения всех имеющихся данных к общему знаменателю.

Так, к примеру, констатация замедленного распространения христианства в древнерусском обществе, с сохранением отдельных элементов традиционной культуры дохристианского периода, в работах ряда исследователей трансформировалась не просто в утверждения о преобладании мифологического сознания над религиозным, но и в выводы о сохранении, по крайней мере в домонгольской Руси, языческого пантеона и даже публичных язычес-

Русанова И. П., Тимошук Б. А. *Языческие святилища древних славян*. М., 1983; Тимошук Б. О. *Східні слов'яни VII – X ст.* Чернівці, 1999. С. 105-137.

15 Обзор литературы см.: Коча Б. С. Язычество в Древней Руси. *Советская историография Киевской Руси*. Л., 1978. С. 166-176; Петрухин В. Я. Язычество славян в свете междисциплинарных исследований. *Древнейшие государства на территории СССР*. М., 1984. С. 244-251; Осипова О. С. Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений). *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. М., 2000. С. 60-61.

16 Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 3-30; Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. М., 1981; Рыбаков Б. А. *Язычество древней Руси*. М., 1987.

ких культов, которые считались свойственными не только населению далеких *окраин*, но и центрально-русским землям, и не только народной массе, приверженной традициям, но и даже княжеской среде, воспринявшей новую религию в первых рядах¹⁷. Многочисленные «языческие» атрибуции древнерусских археологических артефактов XI – XIII вв., призванные на практике проиллюстрировать сущность книжного термина ‘двоеверие’, привели к обратному эффекту аргументации существования явления.

Противоположно настроенные исследователи продолжали идеи С.М. Соловьёва, С.Ф. Платонова, Д.И. Багаля, Н.А. Рожкова, В.А. Пархоменко о несостоятельности язычества перед лицом христианства¹⁸. Постепенную, но окончательную схему замены язычества христианством рассматривали Д.С. Лихачев, Г. Ловмянский, В.П. Даркевич¹⁹. М.Ю. Брайчевский говорил о двоеверии, как одновременном независимом соседстве двух мировоззренческих систем, которые не находятся в состоянии взаимопроникновения, а сосуществуют некоторое время параллельно. Акцентируя внимание на социально-экономической и политической актуальности христианства, ученый полагал, что язычество, более примитивное и отжившее свое, быстро и безболезненно уступило место новой религии. Учитывая же наличие антиязыческих поучений, М.Ю. Брайчевский небезосновательно утверждал: «чтобы бояться христианского Бога, необходимо в него верить»²⁰.

Современный этап исследования древнерусского двоеверия ознаменовался сильным расхождением на узкоспециальные исследования. Помимо историков, эту проблему рассматривают археологи, этнографы, лингвисты, религиоведы, философы, дискутируя о содержании термина и корректности его использования, причинах и предпосылках становления системы двоеве-

-
- 17 Комарович В. А. Культ рода и земли в княжеской среде XI – XII вв. *ТОДРЛ*. Л., 1960. Вып. XVI. С. 84-104; Рыбаков Б. А. *Язычество древней Руси*; Тимошук Б. А., Русанова И. П. Второе Збручское (Крутиловское) святилище. *Древности славян и Руси*. М., 1988; Мисько Ю. В. *Язичницькі і християнські старожитності межиріччя Прута й Серета*. АКД. Чернівці, 2003; Жилина Н. В. Грань между язычеством и христианством по символике украшений древнерусских кладов IX – XIII вв. *Символ в религии и философии*. Севастополь, 2005. С. 56-77.
- 18 Соловьёв С. М. *История России*. М., 1959. Кн. 1. С. 178; Платонов С. Ф. *Лекции по русской истории*. СПб., 1910. С. 77; Багаля Д. И. *Русская история*. М., 1914. С. 213-214; Рожков Н. А. *Русская история в сравнительно-историческом освещении*. Л.-М., 1928. Т. 1. С. 229; Пархоменко В. А. *Начало христианства на Руси*. Полтава, 1913. С. 106.
- 19 Лихачев Д. С. Первые семьсот лет русской литературы. *Изборник: сборник произведений литературы Древней Руси*. М., 1969. С. 10. Łowmiański H. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*. (Warszawa, 1986), 287-296. Даркевич В. П. *К вопросу о “двоеверии” в Древней Руси. Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь*. М., 1995. С. 11-14.
- 20 Брайчевский М. Ю. *Утверждение христианства на Руси*. К., 1989. С. 97-98; 245-246; 256-257.

рия на Руси, проявлении в различных сферах жизни общества, даже выводят двоеверие, как закон эволюции мифологического сознания²¹. В то же время собственно историческая наука вынуждена была вернуться к истокам проблемы, признав, что сам термин, несмотря на длительное использование, остается до сих пор дискуссионным в вопросах, касающихся филологических аспектов появления самого слова и его первоначального содержания, а также корректности его использования относительно передачи «дуализма» древнерусской культуры²².

Происхождение и первоначальный смысл слова 'двоеверие'

Наиболее последовательно на ключевое значение выявления древнерусского значения термина 'двоеверие' указывал В.Я. Петрухин. Обратив внимание на то, что в собственно древнерусских текстах впервые это слово встречается в антилатинском полемическом *Слове о вере христианской и латинской*, он небезосновательно предположил, что термин изначально употреблялся относительно христиан, нечетко видевших разницу между двумя обрядами: византийским и римским, и, вероятно, был позаимствован из греческих текстов как калька, вместе с переводом церковных норм и правил, составивших основу *Кормчих книг*. Далее термин стал обозначать не только христиан, колеблющихся в выборе между греческим и латинским обрядами, но и христиан, следующих языческим традициям и совершающим языческие обряды²³.

Гипотезу о греческом происхождении слова 'двоеверие' рассмотрел Ю.С. Степанов, обративший внимание на отсутствие в *Греческом патристическом словаре* Г. Леймпа²⁴ таких слов, как διπίστια или же δυοπίστια,

21 Чернецов А. В. Двоеверие: мираж или реальность? *Живая старина*. 1994. № 4. С. 16-19; Мисько Ю. В. *Язичницькі та християнські старожитності межиріччя Прута й Серета*. С. 14-15; Степанов Ю. С. *Константы: Словарь русской культуры*. М., 2001. С. 454; Филиппов Г. Г. К проблеме двоеверия. С. 96.

22 Толстой Н. И. *Избранные труды*. М., 1998. Т. II; Толстой Н. И. *Очерки славянского язычества*. М., 2003; Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории. *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50-60; Петрухин В. Я. Язычество славян в свете междисциплинарных исследований. С. 244-251; Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен. *Славяноведение*. 1996. №1. С. 44-47; Петрухин В. Я. Боги и бесы русского средневековья: род и рожаницы и проблема древнерусского двоеверия. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., 2000. С. 315-343; Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия. *Из истории русской культуры*. М., 2000. Т. 1. С. 11-410; Зубов М. И. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. Одеса, 2004. С. 70.

23 Петрухин В. Я. Боги и бесы русского средневековья... С. 335-336.

24 Степанов Ю. С. *Константы*. С. 601-602.

образуемых путем прямого перевода русского слова 'двоеверие'. А Н.И. Зубов развил выводы далее в сторону древнерусского происхождения слова с первым его появлением в антилатинских произведениях Феодосия Печерского в XI в.²⁵

Проверка в базовых греческих словарях²⁶, равно, как и в электронной базе *Thesaurus Linguae Graecae*, действительно не показала наличия искомым Ю. С. Степановым греческих калек 'двоеверия'. Но, несмотря на отсутствие прямого аналога слову 'двоеверие' в греческом языке, предполагать первое появление такого термина в собственно древнерусских антилатинских полемических произведениях нет никаких оснований.

Вопрос авторства *Слова о вере христианской и латинской* поднимался неоднократно²⁷. Часть исследователей склонна связывать его с литературной деятельностью печерского книжника XII в. Феодосия Грека, в то время, как традиционное соотнесение с Феодосием Печерским датирует его периодом 1054/55–1074 гг. (от года пострига в монахи до года смерти), сводя написание более конкретно к 1069 г. из-за активных связей князя Изяслава Ярославича с польским королем Болеславом в течение 1066 – 1068 гг. и предположительным влиянием латинской церкви²⁸. Тем не менее, кому бы ни принадлежало его авторство, написание этого произведения не может датироваться ранее третьей четверти XI в.

Среди других произведений, для которых допускается ранняя дата появления, слово 'двоеверие' в разных формах встречается в древнерусских *Кормчих книгах* XII – XIII вв., в *Словах Григория Богослова* по списку XIV в. и *Слове некоего христолюбца*, древнейшие списки которого находятся в сборниках: *Златая Цепь* конца XIV в. и *Паисьевском сборнике* конца XIV – начала XV вв.

Ефремовская Кормчая книга сохранилась в списке начала XII в. и представляет собой славянский перевод свода византийских церковных законов и правил, протограф которого, по мнению большинства исследователей, был создан в Болгарии в конце IX – первой половине X вв.²⁹ На территорию Древней Руси, переведенные болгарскими тексты попали уже на рубеже X – XI вв., когда после официального введения христианства князем Влади-

25 Зубов М. И. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. С. 70.

26 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961); H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996); *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des 9. – 12. Jahrhunderts* / Erstelt von E. Trapp (Wien, 1996). 2. Faszikel.

27 Обзор литературы см.: Подскальски Г. *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.)*. СПб., 1996. С. 157-163.

28 СКЖДР. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 457-459.

29 Детальнее см.: Шапов Я. Н. *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв.* М., 1978.

миром в конце 980-х гг. возникла насущная необходимость в славяноязычной церковной литературе. Позднее, в XI в., тип так называемой *Ефремовской Кормчей* бытовал уже в различных списках, и к моменту возможного написания *Слова о вере христианской и латинской* должен был быть уже хорошо известным древнерусской книжности, равно, как и слово 'двоеверие', встречающееся здесь в полемическом произведении под названием *Епифания Кипрского о ересях*.

Ни оригинальный болгарский список *Кормчей*, ни ранние древнерусские списки этого сборника, к сожалению, не сохранились, и мы можем опираться лишь на наиболее древний ее вариант – список *Ефремовской Кормчей* начала XII в., изданный В. Н. Бенешевичем³⁰. Раздел *Епифания Кипрского о ересях*, где встречается слово *дѣвоуѣрѣють*, содержит рассказ о сущности арианства, как учения о человеческой природе Христа, отличающейся от божественной. При сравнении греческого и славянского текстов становится заметно, что они несколько отличны между собой. Греческий оригинал написан достаточно сложным стилем, с использованием длинных синтаксических конструкций и специальной лексики, что даже от современного исследователя требует высокого уровня знаний. Славянский же текст излагает смысл произведения в несколько упрощенном варианте, так, как его понимал сам автор перевода. Вместо «специфических черт, которыми различаются между собой имеющие общую природу» греческого оригинала славянский вариант содержит фразу *овонѣхъ того же прѣвѣщнѣвшесѧ естѣства дѣвоуѣрѣють*. Словом *дѣвоуѣрѣють* здесь передано греческое *διαφέρουσι* (от *διαφέρω*), что в буквальном переводе означает 'различаться / расходиться'³¹.

Второй пример использования слова встречаем в *Новгородской Кормчей 1280 г.* в разделе под названием *Великого книжника антиохийского о календах, нонех и идех*. Текст является фрагментом анонимной компиляции о способах летоисчисления в древнеримском календаре. По мнению В. Я. Шапова, он был известен на Руси уже в XI в., правда, только в составе текстов *Кормчей*³². Контекст употребления слова *дѣвоуѣрѣствѣють(с)* отличается от предыдущего – если выше речь шла о ересях, то здесь лишь излагается способ исчисления дней: *дѣвоуѣрѣствѣють(с). ѡ(т)многѣхъ. нѣнъ ѡ ѣдѣнѣмъждо м(с)цн. нѣнъ ѡ ѣдѣнѣмъ*³³. Отсутствие византийского оригинала текста³⁴ не позволяет определить греческий эквивалент слова, но здесь показательно,

30 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. СПб., 1906. Т. I. Л. 266 б.

31 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 362; H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon*, 416, 417.

32 Шапов В. Я. *Византийское и южнославянское правовое наследие*. С. 218-219.

33 *СДрЯ*. М., 1990. Т. III. С. 112.

34 W. Benešević, "Spuren der Werke des Ägypters Rhetorios, des Livius Andronicus und des Ovidius in altslavischer Übersetzung," *Byzantinische Zeitschrift* 25 (1925), 310-312.

что дѣвовѣрствѣиѣ(с) вновь заменяет понятие ‘различаться / по-разному считаться’.

Еще в одном переводном тексте – сборнике произведений под названием *Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского*, древнерусский список которого датируется XIV в.³⁵, ‘двоеверие’ также выглядит книжной конструкцией: аще ѿ(т)нмешн рече соузъ н рѣконмаю. малословье же глѣю. н се нскүшенъе. нан дѣвовѣрѣе. н глѣ роптанъа что бѣдетъ³⁶. Смысл сказанного остается малопонятным без сравнения с греческим оригиналом, соответствующий эпизод которого включает трактовку библейских цитат из книги пророка Исайи (Ис.: 58, 6):

Если ты разрешишь от цепей, – говорил он [пророк Исайя. – Н.Х.], – «и от наложения рук»; я же говорю: от словесного уничтожения и испытания, или же от двусмысленного положения и нашептываний, что будет?³⁷

Славянское дѣвовѣрѣе передает в данном случае уже совсем другое слово – ἀμφιβολία, а не διαφέρω, как в тексте *Кормчей*. Патристический словарь Г. В. Леймпа объясняет ἀμφιβολία как ‘сомнение / колебание / дискуссионность’³⁸, а словарь Г. Лиддла и Р. Скотта, включающий еще и лексику классического периода, дает обозначение ‘двузначность / сомнительность / неясность / неопределенность’³⁹.

Далее в тексте *Слов Григория Богослова* встречаем: о всѣ(х) оубо дѣвовѣрна брань. овех же твердо раздрѣ(н)е⁴⁰. В греческом тексте мать казнимых братьев Маккавеев беспокоится намного сильнее о судьбе еще не казненных, чем об уже отошедших в мир иной:

для этих то ведь неоднозначен исход единоборства, а для тех результат определен [ведь они уже в руках Господа]⁴¹.

Здесь вновь дѣвовѣрна передает греческое ἀμφιβολος в значении ‘сомнительна / с неопределенным исходом’.

В следующем эпизоде: ополучаеться по бл҃гоу(с)тъю. амфнлолон. н дѣвовѣрѣе людин прнѣмлетъ. нзвѣсто еже в правовѣрнн оудержа⁴² – показателен пример вставки славянским книжником неизвестного ему слова амфнлолон (следствие ошибки переписчика в слове ἀμφιβολοι) рядом со славянским переводом дѣвовѣрѣе в значении ‘сомнение’.

35 *СДРЯ*. Т. I. С. 29.

36 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

37 Перевод с греческого по изданию: *Patrologia graeca*. Т. 35. Col. 909.

38 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 93.

39 H. G. Liddle, R. A. Scott, *Greek-English Lexicon*, 90.

40 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

41 Перевод с греческого по изданию: *Patrologia graeca*. Т. 35. Col. 915.

42 *СДРЯ*. Т. III. С. 112.

Составители *Словаря древнерусского языка* приводят в общей сложности 59 слов, начинающихся на 'дво-'. Из них 17 это производные от числа «два» (в том числе «двенадцать» и «двадцать»): дъвонница, дъвоннын, дъвонство, дъвонтнся, дъвократь и т. д. Остальные 42 – сложные слова, 32 из которых известны из переводных текстов (*Кормчие книги, Слова Григория Богослова, Хроника Георгия Амартола, Поучения и Житие Федора Студита, Пандекты Никона Черногорца* и пр.). Проверка ранних переводов показывает отчетливую тенденцию образования сложных славянских слов путем их калькирования с греческого. При механическом разбиении сложных греческих слов на две части как 'дво-' передавались 'ἀμφι-', 'δι-', 'δυσ-', 'δυσι-', 'δυο-', 'διχο-', 'δισ', 'δευтер-', 'διω-'⁴³, что не всегда соответствовало их действительному значению. Часто смысл перевода был очень близок к оригиналу, но в целом ряде случаев непонятное греческое слово просто разбивалось на две части, что приводило к искажению первоначального значения. Наверное, наиболее показательным примером последнего является название одной из глав *Ефремовской Кормчей*: Повѣсть сѣньна о папѣжн рнмьстѣмь. Грнгорнн дъвословьцн⁴⁴. В данном случае заглавие «Γρηγόριος ὁ Διαλόγους» (Григорий, в Диалогах⁴⁵) было переведено, как «Григорий Дволовец» путем разбития Διαλόγος на δια (два) и λόγος (слово).

В дискуссионном вопросе происхождения *Слов Григория Богослова* выделяется несколько линий. Отечественные исследователи (А.И. Соболевский, А.А. Алексеев) склонны считать перевод выполненным на территории Древней Руси вместе с целым рядом других переводов греческой литературы⁴⁶. В работах западных славистов, наоборот, иногда звучит мысль о невозможности древнерусского происхождения этих текстов (Ф. Томсон)⁴⁷. Болгарские же исследователи (А. Калоянов, Т. Моллов) считают, что памятник переведен с греческого в Плиске в X в.⁴⁸ В сопоставлении с выводами о болгарском происхождении слова двоверовать из *Кормчей Ефремовского списка* последнее представляется вполне вероятным.

43 СДРЯ. Т. III. С. 111-117.

44 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Л. 248б.

45 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 356.

46 Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода. *Труды девятого Археологического съезда в Вильно*. М., 1897. С. 53-61; Алексеев А. А. Кое-что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона "Made in Russia"). *ТОДРЛ*. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 278-296.

47 F. J. Thomson, "A Guide to Slavonic Translation from Greek down to the End of the XIVth Century," *Славянская палеография и дипломатика*. София, 1980. С. 27-36; F. J. Thomson, "Made in Russia": A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia," *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Rußland, 988 - 1988* (Köln; Weimar; Wien, 1993), 295-354.

48 Калоянов А., Моллов Т. Слово на Тълкувателя един неизползван източник за старобългарската митология. *Българска етнология*. София, 2002. Бр. 4. С. 25-41.

Будучи первопроходцами, славянские книжники при переводе греческих текстов, с их развитой специальной терминологией и разветвленным понятийным аппаратом, вынуждены были в большей мере полагаться на собственную смекалку и применять творческий подход. А.В. Горский и К.И. Невоструев, констатируя, в общем, недостаточное качество ранних славянских переводов, акцентировали внимание на том, что переводчикам особенно нелегко давались философские и богословские термины⁴⁹. Именно в передаче подобной специфической лексики А. Лескин и отметил наличие наибольшего количества неологизмов⁵⁰.

Обзор ранних славянских переводов показывает, что в них, при условии прямой аналогии понятия, применялся метод поиска похожего незнакомому слову в уже славянизированном тексте; либо же, при условии отсутствия такового, метод разбиwania неизвестных греческих слов на известные составляющие с последующим отдельным переводом по частям. При этом *дѣвовѣрѣють* и *дѣовѣрѣе* не являются механическими кальками с греческих *διαφέρο* и *ἀμφιβολία*, поскольку сохраняя первую часть ‘дво-’, переводчики старались подобрать для второй части соответствующее славянское слово, сохранившее бы основное содержание греческого прототипа: ‘сомнение / двусмысленность / разногласие’. Вариант, который смог бы заменить слово ‘двоеверие’: *дѣвомыслне* – как свидетельствует та же *Кормчая*, появился для перевода греческого *διχόνοιας* (‘разделение во мнениях / разногласие’⁵¹), а *дѣвоуразѣумнѣ* возникло не ранее XIII в. вследствие нового перевода *Кормчих книг*⁵².

Показательно, что *ἀμφιβολία* в ранних переводах евангельских текстов параллельно передавалась как *нѣвѣръство*⁵³, а *ἀμφιβολος* в той же *Ефремовской Кормчей* как *нѣвѣрънын*⁵⁴. В данном случае *дѣовѣрѣе* в значении ‘сомнительность / двусмысленность’ выступает синонимом слову *нѣвѣръство* как ‘сомнение / недоверие’. Родственное же *ἀμφιβολία* греческое *ἀμφιβόλλω*, означающее ‘сомневаться / не соглашаться’, приближенное к ‘дискутировать / обсуждать / спорить’⁵⁵, в славянских текстах облеклось в форму *нѣвѣроватн*, *нѣвѣръно*. Таких в *СДрЯ* насчитывается три случая, и все проис-

49 Горский А. В., Невоструев К. И. *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. М., 1859. Т. 2. Ч. 1. С. 1-43; М., 1859. Т. 2. Ч. 2. С. 288-318.

50 A. Leskien, “Die Übersetzungskunst des Exarhen Johannes,” *Archiv für slavische Philologie* 25 (1903), 48-66.

51 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 375.

52 *СДрЯ*. Т. III. С. 115.

53 *СсС*. С. 361.

54 *СДрЯ*. М., 2002. Т. V. С. 245.

55 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 93.

ходят из ранних текстов *Кормчих книг*⁵⁶. Причем все словоформы, как и ‘двоеверие’, имеют значения ‘сомневаться / не иметь уверенности’:

несытѣ похотѣннѣ. еже въсѣхъ зълъ матеръ быти ннкъто же не невѣрѣють. подобно имѣти;
о младенцнхъ подобящнхъ крѣстнтн. еаншьды невѣрно естъ о ннхъ аще крѣщенн соуть [ср. там же: тако же годѣ естъ о младенцнхъ. еаншьды не обрѣтаются нзвѣстнн послѣсн сн вѣрно крѣщенн глѣюще быти];
сн же въ ѡлѣ лѣтѣ.покаившнхъса. о неустѣтъ юже невѣжъствъмъ съдѣаша. не подобяетъ не вѣровати намъ⁵⁷.

Наконец наиболее показательным примером калькирования переводчиком греческого слова с сохранением близкого лексического значения, является перевод антонима ἄμφιβόλος – ἀναμφιβόλως (несомненно⁵⁸), в тексте *Ефремовской Кормчей* получившее облик не невѣрно в значении ‘не достоверно / несомненно’:

н надѣемъса о дѣшхъ нхъ яко аще когда въ томъ съборѣ сътворнтъса н самн невѣрно своя съпохвалѣннн подалдѣтъ⁵⁹.

Религиозной нагрузки славянское «верить», безусловно, достигло только со временем, однако и сейчас оно постоянно используется в значении ‘доверять / иметь уверенность’. В славянских переводах вѣра также заменила не только собственно πίστις (вера), но и γνώσις (знание)⁶⁰, а вѣровати соответственно не только πιστεύω (верить), σεβάζω (почитать, поклоняться) и εὐχόμεναι (молиться), но и πειθαρχέω (подчиняться), γινώσκω (знать, быть в курсе дела), δοξάζω (1. иметь мнение; 2. славить)⁶¹.

В переводных текстах болгарского происхождения «двоеверовать» ни разу не встречается в контексте, в котором идет речь о двух верах или принадлежности к различным вероисповеданиям: во всех случаях оно означает ‘иметь сомнения / доверять двум разным суждениям / раздваиваться в выборе’. Т. е. славянским переводчикам полускалькированный неологизм «двоеверовать» казался отражающим раздвоенное состояние сознания человека относительно выбора, доверия, знания и т. п., тождественно сомнению, нерешительности, неуверенности, колебаниям.

Несколько иной оттенок термин ‘двоеверие’ получил на Руси во второй половине XI в. Уже в летописной легенде *О выборе веры* латиняне отделены от православных не как христиане, отличающиеся лишь обрядом, а как

56 СдрЯ. М., 2002. Т. V. С. 244-245.

57 Бенешевич В. Н. Указ. соч. Т. I. Л. 114 а, 140 а, 181 б.

58 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 114.

59 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. I. Л. 147а.

60 СсС. С. 165.

61 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1082-1083, 1227, 580, 315, 1054, 382.

люди **другой** веры, в одном ряду с мусульманами и иудеями. Антилиatinская полемика, начатая в середине IX в. патриархом константинопольским Фотием, в значительной степени активизировалась после раздела церквей в 1054 г., и уже во второй половине XI – начале XII вв. вылилась в написание ряда антилатинских полемических произведений⁶², найдя широкое отражение и в древнерусской литературе полемического и епитимийно-канонического характера⁶³. Две наиболее авторитетные фигуры этого времени: митрополит киевский Георгий и игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий – стали активными участниками этой полемики.

В недавно опубликованном по списку XV в. сборнике исповедальных правил и норм под названием *Нѣвѣдомы(х) словесъ. нзложено Гевургіемъ. митрополнто(м) Кіевськымъ. Германъ нгоумену въпрашающа. вномъ повѣдающа*⁶⁴, встречаем запреты образа:

нѣ подобае(т) оубо оу латынн комканіа прїнматн
или нѣ достонтъ в латынстѣн цркви стоатн н пѣніа н(х) слочшатн⁶⁵.

А. А. Турилов относит появление этого памятника к третьей четверти XI в., поскольку митрополит Георгий, грек по происхождению, занимал кафедру в Киеве с 1061/62 по 1075 гг. Авторству Георгия принадлежит также *Полемика с латиной*⁶⁶, произведение полемического жанра, более пространно повествующее о ложности латинской веры.

По схожему образцу написаны и *Вопрошания благоверного князя Изяслава о латинянах*, и *Слово о вере христианской и латинской*. Но если в *Неведомых словесах* и *Полемике с латиной* митрополита Георгия и *Правиле церковном* его преемника на киевской митрополичей кафедре – Иоанна II (1076/1077 – 1089)⁶⁷ авторы в критике латинского обряда ограничивались древнерусскими соответствиями греческой богословской терминологии, то *Слово о вере христианской и латинской*, помещенное в *Паисиевском сборнике*, называет православных, благосклонно относящихся к католикам и поддерживающие с ними тесные контакты, «двоверцами»:

62 Бармин А. В. Греко-латинская полемика XI – XII вв. (опыт сравнительного рассмотрения и классификации). *Византийские очерки*. М., 1996. С. 101-115; Бармин А. В. Слово “Об опресноках” Иоанна Клавдиопольского. *Византийские очерки*. СПб., 2001. С. 141-166.

63 Попов А. *Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI – XIV в.)*. М., 1875.

64 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское «вопрошание». *Славяне и их соседи*. Вып. 11. *Славянский мир между Римом и Константинополем*. М., 2004. С. 261-262.

65 Там же. С. 240, 241.

66 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. II. С. 278.

67 Там же. С. 77-86.

аще ли науче(т). непрестанно хвалн(т). и свою і уюю [веру. – Н.Х.] то вѣрѣаеть(с) таковыи •ѣ•вѣрѣць. блнзъ естъ ерєсн... аще ти ре(у)тъ прець сню вѣрѣ і вноу ѣъ далъ є(с). ты же уа(д) рцн то ты крнвоуѣрєнъ мнншн ѣа •ѣ•вѣрѣна. то не слышншн (л) вкннне рѣзѣврѣченє злына вѣрѣы. пнсанье глѣть єдннз ѣъ єднна вѣрѣа⁶⁸.

Обращает на себя внимание тот факт, что авторами упомянутых поучений в первых двух случаях были греки: митрополиты Георгий и Иоанн II, а в последнем – славянин. Естественно, при условии отсутствия в греческом языке понятия, аналогичного ‘двоеверию’, никто из писателей греческого происхождения его не использовал. Встречается это слово лишь в произведении, гипотетически принадлежащему перу Феодосия, который, возможно, вообще не знал греческого, но, несомненно, был хорошо знаком со славяноязычными текстами *Кормчей книги* и *Слов Григория Богослова*. Не менее показательна и аргументация автора относительно именования лиц, посещающих католическую службу «двоеверцами» (блнзъ естъ ерєсн), то есть термином, без сомнения, заимствованным из славянского перевода антиеретических поучений. Но уже второй случай использования термина: мнншн ѣа •ѣ•вѣрѣна – ярко иллюстрирует этимологизацию книжного болгарского слова через «два + вера».

Авторство Феодосия Печерского – действительно сложный вопрос⁶⁹, прямо не затрагивающий проблематику данного исследования. Тем не менее, следует отметить, что по стилю написания и *Вопрошания благоверного князя Изяслава о латинянах*, и *Слово о вере христианской и латинской* принадлежат славяноязычному автору. В период начала бурной антилатинской полемики на Руси, слово ‘двоеверие’ становилось актуальным и одновременно емким. При условии восприятия католического обряда как «отдельной веры» оно превращалось в новое, однако чрезвычайно уместное в данной ситуации, понятие. Показателен пример его использования в *Слове о казнях Божиих*⁷⁰. Памятник также приписывается Феодосию Печерскому, но, как и в предыдущих случаях, под знаком вопроса. К тому же, до нас оно дошло в ярко компилятивном виде в списках конца XIV – XV вв. В тексте поучения ‘двоеверие’ применено для обозначения иноверия, чужой веры:

сѡврѣщающе(с) на іновѣрѣе. і прѣще(с) по уюжеі вѣрѣ. і хвалѣще уююю вѣрѣу. і •ѣ•вѣрѣе любѣще с тѣмн ннколн (ж) мнра дѣржа(т)⁷¹.

Описания же суеверий и древних языческих традиций объединяется в здесь лишь с эпитетом «поганый»:

68 *СдрЯ*. Т. III. С. 112.

69 Бенешевич В. Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. I. С. 158-159.

70 Сочинения преп. Феодосия Печерского, в подлинном тексте, пригот. к изд. еп. Макарием. *Учёные записки II Отделения Академии Наук*. 1856. Вып. 2. С. 193-197.

71 *СдрЯ*. Т. III. С. 112.

се бо не поганьскн живем. аще въсрацемъ вѣрующе. аще бо кто оусрацеть чернорнца. то възвращаетьса. нан едннець. нан свнню. то не поганьскнн ан есть се⁷².

Использование термина 'двоверцы' относительно православных, посещающих католические службы, наблюдается и в более четко датированной *Новгородской Кормчей 1280 р.*, в епитимийно-каноническом тексте *Вопрошания Кирика к Нифонту* (1130 – 1156), куда включен запрет носить детей к фряжскому попу на молитву, поскольку это 'двоеверие':

а вже се носнлі к варлжьскомуу попу дѣтн на млтвому ·҃· нѣ(д) впнтемые ре(у) дане же акы двовѣрци соуть⁷³.

Показательно, что аналогичный запрет ходить в католическую церковь в *Неведомых словах* не содержит подобных обозначений. Его текст ограничивается лишь подчеркнуто резким разделением христиан обоих обрядов. Сам памятник довольно ясно указывает на знакомство Нифонта с произведениями «митрополита Георгия» и «Федоса», что в сумме с идентичностью жанра произведений свидетельствует об их вероятной связи⁷⁴. Более поздние использования термина 'двоеверие' относительно христиан, недостаточно четко разграничивающих оба обряда, зафиксированы в списках XVI в., они дословно повторяют текст статьи *Вопрошаний Кирика*⁷⁵, а значит, используют его в качестве одного из источников.

Слово некоего христолюбца, широко известный и часто цитируемый памятник, занимает совершенно обособленную позицию на фоне остальных произведений, содержащих слово 'двоеверие'. Это первый и единственный текст, где понятие 'двоеверие' соотносится с языческими верованиями, что подчеркивает нетипичное использование слова и одновременно свидетельствует о потере его первоначального значения. Такое превращение могло произойти лишь при условии постепенного изменения отношения к язычеству как «поганству», «идоложертвованию» и зачисления его к разряду «веры». Этот процесс хорошо прослеживается в сборниках епитимийно-канонических правил. Если в п. 20 *Неведомых словес* идет речь о наложении епитимии за попытку обратиться в ересь, то более поздние варианты таких сборников (XIV – XVI вв.) расширяют запрет на иноверье вообще, в частности, на иудаизм и «поганскую веру»⁷⁶. То же самое встречается и в расширении запретов п. 92 *Неведомых словес*, изначально наставляющий христиан не брать изготовленные иудеями продукты питания, а в дальнейшем подоб-

72 ПСРЛ. М., 2001. Т. 2. Ст. 159.

73 СДрЯ. Т. III. С. 112.

74 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского. С. 221-224.

75 СРЯ. М. 1977. Вып. 4. С. 184.

76 Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского. С. 237.

ные запреты распространяются также на латинян и поган, причем на первом месте стоит именно обозначение «поган»⁷⁷. Лишь с расширением значения понятия ‘вера’ в XIV в. на язычество стало возможным использования понятия ‘двоеверие’ в значении принадлежности к двум верам именно касательно христианства и язычества, а не православия и католицизма, как было ранее. Наиболее ярко атипичность значения ‘двоеверие’ в *Слове христоролюбца*, подчеркивается еще и тем, что среди большого количества других древнерусских поучений с элементами антиязыческой полемики⁷⁸, ни одно из них не употребляет слово ‘двоеверие’, в то же время часто приводя иные определения:

словомъ нарѣваютьсѧ крѣтнѧни, а поганьскѧ живущѧе;
токо слытнемъ хрѣстианѧе. а по житію еланни и пр.⁷⁹.

Наряду с наличием сложной компилятивной структуры, памятник к тому же не имеет четкой датировки. Е.В. Аничков выделил несколько этапов редакторских правок, сильно повлиявших на ее содержание⁸⁰. Однако даже в определенном им «первоначальном» варианте, *Слово* – лишь отрывок сборника поучений неизвестного автора. Оно включает заверченный текст поучения рядовой пастве против идоложертвования, по ремарке самого же автора «написанное в конце жизни», а также отрывок другого поучения к «попам и книжникам», начало которого было утрачено еще в древности и позднее лишь дополнено при помощи цитат из *Ветхого Завета* (3-я кн. Царств 18: 40; 19: 10) редактором. Именно последнему и принадлежит заглавие: слѡ нѣкооего хрѣтѡлюбца. н ревнителя по правон вѣрѣ⁸¹, а также начало, где от третьего лица объясняется тема поучения: ꙗко же нльѧ фезвѣтаннѧ. заклавы нерѣѧ н жерца ндѡльскѧѧ ѡнсломъ Т нже рѣ ревнѧѧ поревновахъ по гн вседержителн тако н се(1) крѣтѧннѧ не мога терпѣтн крѣтѧнъ (во) дво(е)вѣрно живѡщн⁸². Время редакции дефектного текста оригинального древнерусского поучения, очевидно, ранее второй половины XIV в., поскольку он уже присутствует в сборниках конца XIV в.: *Паисьевском* и *Златой Цепи*. В то же время, сложно предположить, чтобы начало произведения и имя далеко не рядового автора поучения «попам и книжникам» были безнадежно утрачены ранее середины XIII в., что датирует наиболее вероятное время редакции *Слова* все же послемонгольским временем.

77 Там же. С. 250-251.

78 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II.

79 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 159; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 68, 61.

80 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 26-49.

81 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 41

82 Там же. С. 41.

Приходится констатировать, что общепринятый в современной историографии термин 'двоеверие', для многих исследователей выступающий оригинальным древнерусским определением сосуществования христианства и язычества на протяжении длительного периода после христианизации Руси, на самом деле отражает лишь его «расширенное» понимание книжниками послемонгольского периода, связанное с постепенной потерей язычеством определения «поганство», «идоложертвование» и причислением его к разряду альтернативной «веры».

Переводной по своему происхождению термин 'двоеверие', изначально использовавшийся болгарскими книжниками как калька для обозначения понятий образца '*различаться*' или '*сомнение / неопределенность / двузначность*', в древнерусской церковной литературе приобрел совсем иную смысловую нагрузку во второй половине XI – первой половине XII вв. В условиях антилатинской полемики он был применен уже в значении '*шаткости / нетвердости православной веры*' относительно католицизма. И лишь в конце XIII – первой половине XIV вв. термин 'двоеверие' в первый (и на данный момент единственный) раз был употреблен анонимным редактором *Слова некоего христолюбца* для обозначения христианско-языческого синкретизма. Поучение относилось к разряду часто копируемых в церковных сборниках произведений, откуда 'двоеверие' в значении «соединения христианства и язычества» и было позаимствовано исследователями восточнославянских верований второй половины XIX – начала XX ст., и откуда он перешел в наследство к современной исторической науке.

Тематика «антиязыческих» проповедей

В условиях невозможности для основной массы населения читать дома *Святое Писание*, проповеди священников были единственным способом просвещения в вопросах веры. Н.М. Гальковский, исследуя процесс христианизации древнерусского общества, пришел к выводу, что большую роль в сохранении суеверий играла традиционность жизненного уклада, с одной стороны, и отсутствие реальной просветительской деятельности, с другой⁸³. В таких условиях тематика сборников поучений должна была адекватно реагировать на злобу дня и одновременно отражать особенности религиозной ситуации в тот или иной исторический период.

Многочисленные слова и поучения, предназначенные для приходской аудитории, бытовали не одно столетие, переписываясь из сборника в сборник. Тексты во время копирования, при сохранении общей структуры, часто дополнялись, разбавлялись вставками, иногда сохраняя общий смысл отрывка, менялись короткие фразы или отдельные слова. Подобная замена

83 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С. 256-259.

терминологии во многих случаях отражала изменение насущности фразы и фиксировала смену обличительных приоритетов.

Б.А. Рыбаков обратил внимание на *Слово св. Григория*, повествующее о почитании языческих культов славянами:

словенѣ науаан трапезоу ставити. родоу н рожаницамъ. переже пероуна бгѣ нхъ. а преже того калан трѣбы оупнремъ н берегинамъ. по стѣмъ крщенн. пероуна ѿрннѣша. а по хѣ га бгѣ ѡшаса. нъ н нина по оукраинамъ нхъ. молатса проклатомоу бгѣ нхъ пероуноу хърсоу. н мокошн. н внаамъ. нъ то творатъ акы штан. сего же не могутса лнштн. наченше въ поганьствѣ. даже н доселе. проклатого того ставленна. вторъна трапезы родоу н рожаницамъ⁸⁴.

В этом отрывке он увидел созданную древним книжником периодизацию язычества: культ упырей и берегинь → культ Рода и рожаниц → культ Перуна → существование язычества по оукраинамъ после принятия христианства. Исследователь взял изложенную схему на вооружение, акцентировав, в свою очередь, внимание на том, что в истории эволюции языческих верований наблюдается не последовательная смена устаревшего новым, а наслаивание нового на сохраняющееся старое⁸⁵. Схема вполне логична и прямо вытекает из слов древнего автора, за исключением ситуации после принятия христианства.

Из текста не вполне ясно, чего же именно не могутса лнштн: поклонения проклатомоу бгѣ нхъ пероуноу хърсоу. н мокошн. н внаамъ или же проклатого того ставленна. вторъна трапезы родоу н рожаницамъ. К тому же, по опубликованным спискам⁸⁶ видно, что в четырех разных редакциях *Слова св. Григория: Паисьевском сборнике* конца XIV в., рукописи XV в. Новгородской Софийской библиотеки, *Чудовском списке* XVI в. и *Кирило-Белозерском* XVII в. – авторы видели некоторую разницу в истолковании выражений трѣбы класть и ставити трапезоу. В *Паисьевском сборнике* встречается трѣбы класть во всех случаях описания древних неславянских божеств, а также перед упоминанием славянских «рода и рожаниц» и «упырей и берегинь», а выражение ставленьа. вторъна трапезы стоит только после рассказа о недобрых христианах, которые все еще придерживаются древних обычаев. В *Чудовском* и *Кирилло-Белозерском* картина выглядит аналогично. А вот автор текста из Новгородской Софийской библиотеки употребил понятие трѣбы класть во всех тех же случаях, что и остальные, за исключением одного. Так же, как и в отрывке об обычае рожаничных трапез уже в христианское время, он

84 Там же. С. 24-25.

85 Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси*. С. 755.

86 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 24; Зубов М. І. *Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва*. С. 322.

записал такой способ почитания рода и рожаниц и в упоминании о древних славянских культурах.

Текст *Паисиевского сборника* Н.М. Гальковский считал наиболее ранним⁸⁷. Он происходит от протографа, который еще четко различает понятия «требокладение» и «ставленья трапезы». Первое, несомненно связанное с идолопоклонничеством, соотносится у него с языческим периодом, второе же, отнесенное к разряду праздничных традиционных ритуалов, продолжает существовать уже в его время. *Новгородский список* в сравнении с *Паисиевским* сильно разбавлен вставками, с помощью которых автор старался более детально объяснить смысл написанного. Поскольку для него языческие реалии были уже менее понятными, чем для автора начального текста, а традиции рожаничных трапез, наоборот, хорошо известны, он по своему рассуждению заменил *трѣбы* *клать* на *ставнѣ трѣпезу* в эпизоде о языческом культе рода и рожаниц. Во всяком случае, это может свидетельствовать не о сохранении до христианского времени языческих культов с жертвоприношениями, а скорее в пользу бытования праздничных застольных традиций.

Подобная смена терминологии наблюдается и в других поучениях, в частности в упомянутом выше *Слове некоего христолюбца*. Н.М. Гальковский учел в публикации 15 списков поучения⁸⁸, показательно отражающих смену смысловой нагрузки выражения *клать трѣбы*. В наиболее раннем среди остальных тексте *Златой Цепи* в эпизоде о почитании языческих божеств говорится: *глють бо невѣгласнн то все мнать бѣзънамѣ н тако кладѣуть нмъ трѣбы*⁸⁹. В более поздних списках встречаем вариации: *покладывають н(м) трѣбы н корован молатъ* (по тексту *сборника XV в.* из Новгородской Софийской библиотеки); *корован нмъ молатъ* (по тексту *XV в.* из собрания митрополита Макария); *покладывають н(м) трѣбы н корован ломн(т)* (в списке *XV – XVI в.* из Чертковского собрания и еще более позднем тексте *Златоустника XVII в.* из Московской Синодальной библиотеки)⁹⁰.

В контексте приведенного отрывка из *Слова св. Григория* обращают на себя внимание еще три момента:

1) *оукраина* – территория, где даже несколько столетий спустя после крещения Руси было возможным проведение языческих обрядов. Вероятно, для древнерусского автора это были места, которые можно было бы назвать «глубинкой», где мало заметны изменения, проходящие в это время в центральных районах, и, соответственно, где население более консервативно и предано традиции. Конечно же, нельзя утверждать, что в таких местах сов-

87 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 17-21.

88 Там же. С. 36-37.

89 Там же. С. 41.

90 Там же. С. 45.

сем не происходит никаких изменений, но здесь они имеют свою специфику. Основная проблема – это различие собственно славянских (например, вятских) и финно-угорских окраин, на полуязыческий статус которых довольно часто указывают авторы летописи.

2) выражение *акы втан* явно не свидетельствует в пользу открытого языческого богослужения. Тайное проведение *служб ндольскнхъ* ясно говорит об официальной христианизации тех территорий, где подобные ритуалы могли иметь место. Однако собственно *службы ндольскне* не были массовым явлением. Многочисленные древнерусские *слова и поучения* специально подчеркивают несознательный характер *двоевѣрно живущнхъ*:

в крестыанствѣ соущѣ, а не вѣдають, что есть крестыанство; словомъ нарѣчующесѧ крестыанѣ, а поганьскы живущѣ мнѧше са крѣтыанѣ. а поганьскѧ дела творѧще⁹¹

Предметом гневной критики проповедников при этом чаще всего выступает не действительно редкое тайное почитание языческих богов, а открытое соблюдение христианами бывших языческих праздников: *нгръ бѣсовьскнхъ*, *еже есть пласанье, гомденье, пѣснн мнрѣскнѧ и жертвы ндольскнѧ*, которые, как известно, так и не смогла искоренить православная церковь. При этом жертвы *ндольскнѧ* чаще связаны у древних авторов не с действительно языческим ритуалом жертвоприношения, а с обычаями праздничных застолий:

не тако же зло творимъ просто но ꙗ смѣшдемъ нѣкнн чыстнѧ мѣтвы со проклятнмъ моленьемъ ꙗдольскнмъ нже ставѧть анше трапезы кутннѧ законнаго обѣда нже нарнцѧютьсѧ незаконнаѧ трапеза, мѣннмаѧ роду и рожаннцѧмъ и в гнѣвъ Богу.⁹²

3) *доселе* – слово, указывающее на некоторый порядок вещей, соответствующий времени написания произведения. Для *оукраины* такая ситуация даже на момент переписывания поучения (XIV – XVI вв.) еще вполне возможна. Подтверждением этому служит упоминание о том, как патриарх Иов хвалил царя Федора Ивановича за проведение тотальной христианизации в северных районах России: *ндеже бѣша ельннскѧ капнца, тамо божественныѧ церквн*⁹³. И. Левин акцентирует внимание на том, что в древнерусском государстве значительную часть населения составляли неассимилированные финно-угорские, балтийские, иранские, тюркские народы, еще не принявшие христианскую веру. Причем по мере того, как эти народы крестились и ассимилировались среди славяно-русского субстрата, расширение территории государства неизменно гарантировало существование других языческих племен на территориальных и социальных *оукраинах* древнерусского общества, делая существование таких поучений неизменно актуальным⁹⁴.

91 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*. С. 34, 40, 87, 94-95.

92 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. С. 43.

93 ПСРЛ. М., 1910. Т. 14. С. 9-10.

94 Левин И. *Двоеверие и народная религия*. С. 20-21.

Наиболее уязвимы в этом плане были Ростово-Суздальская, Рязанская, Новгородская земли, где, собственно, летописями и зафиксировано наибольшее количество мятежей «волхвов». Из славянских же племен продолжительней всего, до XII в., сохраняли культурную обособленность вятичи. Длительный и поэтапный процесс христианизации таких территорий ярко описан в *Сказании о построении града Ярославля*⁹⁵.

Далекая оукраина, если она в то время была еще полностью языческой, мало нуждалась в подобного рода поучениях, ведь их авторы обращаются уже к христианизированной аудитории. Так что, вероятнее всего, проблема касалась ближних, славянских, окраин и состояла именно в обычае проклятого того ставленна. Вторѣна трапезы роду и рожанцам, которое автор приравнивал к ндольскому служению, стараясь объяснить их нехристианскую сущность⁹⁶, а также многих иных:

- традиционных ритуалах, согласно которым:

въ стѣн велнкн четвертокъ повѣдають мрътежимъ маса и маeko и анца. и мзыльница топла^т и на пещь льютъ. и попѣ посреде съпляютъ слада радн и глѣють мзынтеса; ченовнтокъ бѣмъ творать. егда же оѣ кого пнръ боу(д)ть тогда же и кладуть въ ведрѣ и въ уашн и тако пють веселшеса; а огнь бѣгъ егда съхне жнто. тогда спорзыню творнтъ. того радн уканынн. полуднье утють. и кланяются на полуднѣ вебратнше; водаць невѣстоу на водоу даюуе замочужь. и уашю пнють бѣсомъ. и кольца мечють в водоу и поясы; водоу къ коутѣн за оупо(ко?)ннѣн и ставлають на столци; сметье оу воротъ жгють в велнкн четвергъ. молваще тако оу того огна дша прнходаще огрѣваются⁹⁷;

- суеврном почитании низших мифологических персонажей:

коурата. таже на жертву ндоломъ рѣжются. нннн въ водахъ потаплаемн сътъ. а нннн к кладѣземъ прнносаше молатса. и в водоу мечють а дрочзнн подъ ввнномъ. и в повѣтѣхъ скотѣахъ молатса... и коутноу бѣ и велѣ бѣгынн. и ндрѣю. и обнлоухѣ и скотноу бѣгоу. и попоутннкоу и лѣсноу боу. и спорзынамн и спѣхоу; а дрочзнн огнѣвн и каменню и рѣкамъ. и нстоункам. и берегынамъ. и въ дрова⁹⁸;

- иных многочисленных жизненных суевериях:

вѣроуютъ въ сны. въ кошъ въ оустрачу. въ оуроки. въ ворожю. въ кобенне. и наоузъ носать. и на дѣтн важаютъ; ножемъ крѣтатъ хлѣбъ. а пнво крѣтатъ уашню;

95 Приводится по: Писаренко Ю. Г. *Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі*. К., 1997. Дотаток I. С. 235-238.

96 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. II. С. 86-89.

97 Там же. Т. II. С. 15, 41, 25, 35, 34.

98 Там же. С. 33-34, 60.

- н пнво вараше соль сыплютъ в кадъ. н оуголь мечють;
 н чѣресъ огнь скачють. колн громъ грнмнтъ⁹⁹;
- прибегании к помощи волхвов, чародеев, «баб богомерзких»;
 - врачевании¹⁰⁰;
 - соответственных праздничных сопровождениях:
 боубеньнаго плесканна. свнрнлннн звочн. пласанна. сотонна,
 • н нна многая же оутѣхъ — елннскына любве, безумное пыанство¹⁰¹ и т. п.

Из рассмотренных примеров следует, что обличению древних авторов подвергались, как несовместимые с христианским мировоззрением четыре категории вещей. Во-первых, несомненное возмущение вызывало следование древним традициям и праздничным обрядам, а также связанные с некоторыми из них соответствующие действия, на первый взгляд, не содержащие никакой крамолы, но определенным образом противоречащие христианской морали: песни, пляски, хороводы, музыка. Во-вторых, такое же естественное неприятие вызывало почитание разнообразных вѣсковъ: домовиков, овинников, леших, водяных, подорожных, навий, берегинь и пр. В-третьих, недопустимым считалось не только прибегание к помощи волхвов, кудесников, чародеев, «баб богомерзких», но и лекарей, знахарей, травников. И, в-четвертых, осуждалось огромное количество суеверий, причисляемых к домашней магии.

Поучениями осуждались не только традиции с действительно языческим подтекстом, но и многое в поведении людей, по мнению книжников, несоответствующего образу «доброго христианина» (шумное празднование, чрезмерное веселье, пьянство, прелюбодеянье и т. п.). Даже игра внрнчьемъ, н шахы. н лѣкы. н тавлен считались недопустимыми, пусть и не имеющими прямого отношения к язычеству.

Упоминания же о почитании языческих богов (не путать с мифологическими персонажами низшего уровня) в поучениях относятся либо к окраинам государства, еще не забывшим своих прежних богов (одно-два поколения), либо к прошедшему времени, либо к аналогиям с античными богами, взятыми из византийских поучений, либо ограничивается лишь упоминанием имен богов, да и то нечетким. Все это наталкивает на мысль, о том, что сами авторы наставлений кроме собственно имен древних богов ничего о них конкретно сообщить не могли. Например, автор *Слово и откровение святых апостолов* называет Перуна, Хорса и Траяна эллинским, кипрским и римским царями, позднее обожествленными. Он говорит еще, что были и другие, но, очевидно, за неимением информации

99 Там же. С. 34, 35.

100 Там же. С. 121-138.

101 Там же. С. 22, 23.

более конкретно ничего не сообщает¹⁰². В то же время, о разнообразных суеверных традициях книжники могли говорить достаточно подробно. Следуя тексту и содержанию византийских прототипов, они старались изобразить ситуацию применительно к обществу своих соотечественников. Упоминания древних славянских богов в таких текстах зачастую соседствует с ретроспективным описанием античных богов, и может являться как данью традиции составления подобных сочинений, так и нагнетанию психологического момента, усиливающего осознание несправедности всего нехристианского (суеверный человек сродни идолопоклоннику). К тому же, упоминания о службах идоловских в поучениях чаще применяется не к рассказу собственно о славянских богах, а как раз о существующих обычаях, традициях и суевериях.

По отношению ко всем категориям нехристианских действий мы находим в текстах конкретный способ применения и объяснения. Все перечисленные категории обличения касались той стороны жизнедеятельности человека, отражения которой новообращенные христиане не могли найти в постулатах православия. Человеку, привыкшему четко следовать традиции, нужен новый заменитель этой традиции, иначе он просто будет повторять привычные действия. Если из поколения в поколение передаются стереотипы норм поведения в определенных ситуациях, люди воспринимают это, как необходимое дополнение к ним, и продолжают их придерживаться в большинстве не потому, что сознательно отменяют христианское мировоззрение, а потому, что последнее не содержит подобной схемы, смоделированной в соответствии со своими нормами и принципами. Уже А.П. Шапов объяснял синкретический характер мировоззрения древнерусского общества не только результатом объединения языческих и христианских взглядов на мироустройство, но и в значительной степени неосведомленностью в тонкостях христианской обрядности и заменой их хорошо известными языческими¹⁰³.

Сами авторы поучительных проповедей, называя свою аудиторию христианской, обращали внимание более просвещенной части населения на необходимость разъяснения несоответствия некоторых традиционных действий христианскому вероучению:

не токмо же то творять не^ежн но и въжн попове и кнжннцн. аще ли того не творять
въжн да пють и ѣдять молебное то брашно. аще ли не пють не ѣдять. да видять
дѣланнѣ нхъ злѣа аще ли не видять да слышать и не хотять нхъ погунти¹⁰⁴.

102 Там же. С. 51-52.

103 Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями. С. 40-42; Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С.142.

104 Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества*. Т. I. С. 41-42.

Н.М. Гальковский обращал внимание на то, что суеверия и языческие традиции так долго сохранялись в жизни простого народа не вследствие «упрямого нежелания жить по-христиански», а вследствие отсутствия просвещения, которое приходит в Россию только со времен Алексея Михайловича¹⁰⁵.

Различные обрядовые действия, когда-то связанные с магическим ритуалом, со временем теряли свой символический подтекст и превращались просто в традицию. Ритуальные же запреты становились суевериями. Похожие процессы исследователи отмечали у всех христианских народов¹⁰⁶, так что вывод А.Я. Гуревича относительно степени христианизации западно-европейского общества вполне соотносим и с древнерусским:

то «язычество», в котором приходские патеры обвиняют паству, весьма условно; раз уж люди посещают церковную службу, ходят на исповедь и способны прочитать символ веры..., трудно не считать их христианами¹⁰⁷.

Вопрос адекватности термина «двоеверие»

Традиционное использование термина ‘двоеверие’ относительно мировоззрения древнерусского населения XI – XIII вв. создавало серьезные проблемы при попытке его классификации. С одной стороны, употребление компонента «вера» свидетельствовало о религиозном мировоззрении, с другой, компонент «двое» приближал его суть к политеизму.

Такая совокупность противоречила представлениям и *мифологической*, и *религиозной* школ. Христианин верит в Бога и отвергает существования других божеств, носитель же мифологического мировоззрения, признавая существование Иисуса Христа, просто причисляет его к пантеону языческих божеств и, естественно, является никем иным, как язычником. Ярким примером подобного отношения может служить личность римского императора Александра Севера (222 – 235 гг.), известного широтой своих взглядов и собравшим у себя в ларарии статуи богов со всех уголков империи, в том числе и статуи Христа и Моисея¹⁰⁸.

Древнерусские поучения в целом повторяют антиязыческую риторику *Библии* и византийских поучений, осуждая абстрактное «идоложертвование». Более конкретные древнерусские примеры сводятся к бытовой и обрядовой

105 Там же. С. 309.

106 Голубинский Е. Е. *История русской церкви*. Т. I. Полов. П. С. 875; Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. *Собр. соч.* Т. 8. Вып. 1. Пг., 1921. С. 11, 12.

107 Гуревич А. Я. *Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 49.

108 Кулаковский Ю. А. *История Византии*. СПб., 1996. Т. I. С. 97.

магии, демонизму, отдельным анимистическим культам и культам предков. Перечисленные признаки характерны как для анимистического, так и мифологического мировоззрений, однако последний, полностью вобрав в себя начальные анимистические представления, существенно отличался наличием новых черт, в первую очередь, высших божеств.

За исключением отредактированного в XIV в. *Слова св. Григория*, о поклонении славянским языческим богам ни одно из поучений более не упоминает; нет в древнерусской литературе и какого-либо иного заметного массива информации о языческих богах, характеристики которых обычно не отличаются от хрестоматийного текста *ПВЛ*. Не более, чем художественными заимствованиями из древних былин, были и уникальные мифологические вставки *Слова о полку Игореве*, существование которых прозрачно объясняет запреты антиязыческих поучений на обрядовые песни и танцы, а также запреты выступлений скоморохов. Эта картина резко контрастирует с синхронной ситуацией на Севере Европы, где предания о языческих богах органично перешли к литературному наследию скандинавских христианских стран.

Приходится констатировать, что переход от мифологического к религиозному христианскому мировоззрению на Руси произошел в намного более резкой форме, чем у скандинавов. Между тем уничтожение пантеона высших богов и его замена на христианскую Троицу не повлияли кардинальным образом на мощный пласт древних анимистических представлений, борьба с которыми началась намного позже, и в итоге завершилась фактическим поражением православной церкви.

Значительная часть «поганских» привычек древнерусского населения, осуждаемая поучениями, не просто сохранилась, но и частично трансформировалась в традиционные современные православные обряды: освящать колодцы и источники, хлеб и праздничную выпечку, крестить пищу, готовить кутью и коливо, поминать умерших, оставлять для них еду, праздновать Коляду, Ивана Купала и пр. Другая часть успешно сохранилась и без адапции¹⁰⁹ церковью: гадания, заклинание хворей, низшая демонология.

Как справедливо отмечали многие исследователи, византийское православие ко времени христианизации Руси уже включало целый ряд подобных анимистических элементов, оставленных в наследство эллинистической культурой. Именно из Византии на Русь попали амулеты-«змеевики», кресты-реликварии, мощи, «чудотворные иконы», что, не вызывая никаких сомнений в их «истинной православности», закладывало веру в

109 Термин *адопция* (от лат. *adoptio* – усыновлять, брать, принимать, перенимать) выглядит более адекватным относительно передачи сути некоторых синкретических процессов, чем часто употребляемое *адаптация* (от лат. *adapto* – приспособлять, прилаживать, устлавать).

существование особой «христианской магии». Византийская живопись и торевтика принесли на Русь образы целого ряда фантастических существ, которые, вместе с проповедями русских священников против «бесов», лишь укрепляли веру населения в их существование, составляя особую «христианскую демонологию» Руси.

Подобные анимистические представления и вера в магию, которые, собственно, и заложили базис для образования религии, сейчас присущи всем мировым религиям, а значит, анимизм и магия оставались и все еще остаются активными составляющими религиозного сознания. Все это позволяет уверенно классифицировать мировоззрение населения Древней Руси именно как религиозное.

Сложнее с определением культурологическим. Н.И. Толстой, актуализируя проблему античного наследия в древнерусской народной культуре, предложил даже ввести термин «троеверие» для определения гетерогенных истоков единой славянской культуры: фольклорных, античных и христианских¹¹⁰. Таким образом он старался акцентировать внимание на том, что собственно христианство на Русь пришло уже в «двоеверном» виде.

Еще Н.И. Костомаров отмечал, что «не найдется двух народов, у которых религия была бы принимаема к сердцу совершенно одинаково, без малейшего развития, как бы ни были они близки между собою по условиям характера и жизни»¹¹¹. Следует признать, что христианства, как совокупности обрядов и представлений, никогда не существовало в чистом виде. С самого начала своего распространения оно неизменно накладывалось на уже существующую систему верований того или иного общества. Подоснову же собственно *Ветхого Завета* довольно ярко осветил Дж. Фрэзер, показав, что в целом ряде библейских сюжетов можно найти фольклорные аналогии миропредставлений многих народов¹¹². Христианство, оформившись на ветхозаветной основе, произвольно вобрало в себя и более древние элементы. Распространяясь в различных обществах, оно, несомненно, несло в себе определенный «багаж» в виде такой фольклорной подосновы, причем уже в сильно завуалированном виде. Возможно, именно она и обусловила дальнейший интернациональный облик христианства.

Чтобы отобразить все элементы в составе синкретического мировоззрения, древнерусское «двоеверие» можно было бы назвать даже не «троеверием», как предлагал Н.И. Толстой, а, как минимум, «пятиверием», беря во внимание христианское евангельское вероучение, ветхозаветные мировоззренческие основы, влияние византийской традиции, основанной на античном наследии, и собственно древнерусское язычество, включающее

110 Толстой Н. И. *Избранные труды*. М., 1998. Т. 2. С. 430.

111 Костомаров М. И. *Слов'янська міфологія*. С. 50.

112 Фрэзер Д. Д. *Золотая ветвь*. М., 1989.

элементы славянские, скандинавские, финно-угорские. Проблема использования подобных определений состоит в другом: элементы верований и мировоззрения являются частью значительно более широких культурных традиций, поэтому речь идет на самом деле не о **многоверии**, а о **многосоставности** или **многослойности** древнерусской культуры. Однако здесь подразумевается не предложенная Б.А. Рыбаковым простая схема последовательного напластования новых языческих культов на более древние¹¹³, а скорее схема, предложенная В. П. Даркевичем, – синхронный срез пластов древнерусской культуры, находящихся на различных стадиях развития: новаторской и преемственной¹¹⁴.

Христианство – религия, в основе которой лежит одна единственная идея, уверовав в нее человек становится христианином. Язычество же (а в особенности в форме анимизма, присущего славянским народам) в своей всепроницаемости и благодаря поразительному свойству делиться на тысячу мелочей охватывало всю повседневную жизнь человека. В момент христианизации общество совершает переход от мифологического сознания к религиозной идеологии; обе категории при этом – суть разного порядка. Христианство, заместив основу веры – многобожие на монотеизм, не могло охватить своей обрядностью все прикладные аспекты жизни человека, поскольку *a priori* не содержало большого количества из того, чем изобилует язычество. Многие из *традиционных* языческих верований сохранилось и прижилось уже в видоизмененном облике в составе христианского мировоззрения именно благодаря отсутствию собственно христианского аналога (семейная и календарная обрядность, поверья и приметы, бытовая магия), многое нашло воплощение в христианских образах (культы святых-покровителей, священные места и пр.). Образованное синкретическое мировоззрение не содержало параллельные элементы: и христианские, и языческие. Обе системы верований, находясь на разных уровнях развития, привнесли в него что-то свое.

Выводы

Несмотря на чрезвычайно широкое использование понятия ‘двоеверие’ в научной литературе разных дисциплин и направлений, как термин для научного определения мировоззрения славянского населения Руси XI – XIII вв. он не может быть признан корректным.

Воспринятое из переводных болгарских текстов церковнославянское слово ‘двоеверие’, изначально обозначавшее ‘раздвоенность / сомнение / неопределенность в выборе’, обрело на Руси в XI в. дополнительное значение ‘нестойкость в православии’ в разгар антикатолической полемики.

113 Рыбаков Б. А. *Язычество Древней Руси*. С. 755.

114 Даркевич В. П. К вопросу о “двоеверии”. С. 12.

Древнерусские термины 'двоеверие' (*сомнение*) (или 'двоеверцы' (*сомневающиеся*)) в значении '*нестойкость в христианской вере*' по отношению к язычеству было использовано лишь единожды поздним редактором в *Слове некоего христолюбца*, в то время, как для каких бы то ни было проявлений язычества древнерусские авторы других поучений единогласно использовали вариации «поганство», «идолослужение» и пр.

Не отражает термин 'двоеверие' и реальную ситуацию слияния христианских и языческих представлений в мировоззрении древнерусского населения окраин, поскольку главным предметом борьбы антиязыческих древнерусских поучений выступало, на самом деле, не параллельное почитание христианского и языческих богов, а лишь остатки древних анимистических верований и бытовой магии, успешно воспринятых средневековым христианством, как Восточной, так и Западной Европы.

Синкретизм средневекового христианства, наличие в нем мощного пласта представлений дохристианской эпохи, стали понятными еще с началом Реформации. Его исследованию посвящены тысячи работ, а термин 'синкретизм' (мировоззрения, религии, культуры) довольно четко отражает ситуацию, и не требует дополнительного разъяснения, в отличие от отечественного заменителя 'двоеверие', искажающего суть явления.

Інститут археології НАН України