



**HAL**  
open science

**Христианизация Новгородской земли в IX-XIV вв.  
Погребальный обряд и христианские древности  
[Xristianizacija Novgorodskoj zemli v 9-14 vekah.  
Pogrebal'nyj obrjad i xristianskie drevnosti]**

Aleksandr Musin

► **To cite this version:**

Aleksandr Musin. Христианизация Новгородской земли в IX-XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности [Xristianizacija Novgorodskoj zemli v 9-14 vekah. Pogrebal'nyj obrjad i xristianskie drevnosti]. Peterburgskoe Vostokovedenie, 5, pp.272, 2002, Труды Института истории материальной культуры РАН, 5-85803-217-6. <hal-03168371>

**HAL Id: hal-03168371**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-03168371>**

Submitted on 13 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

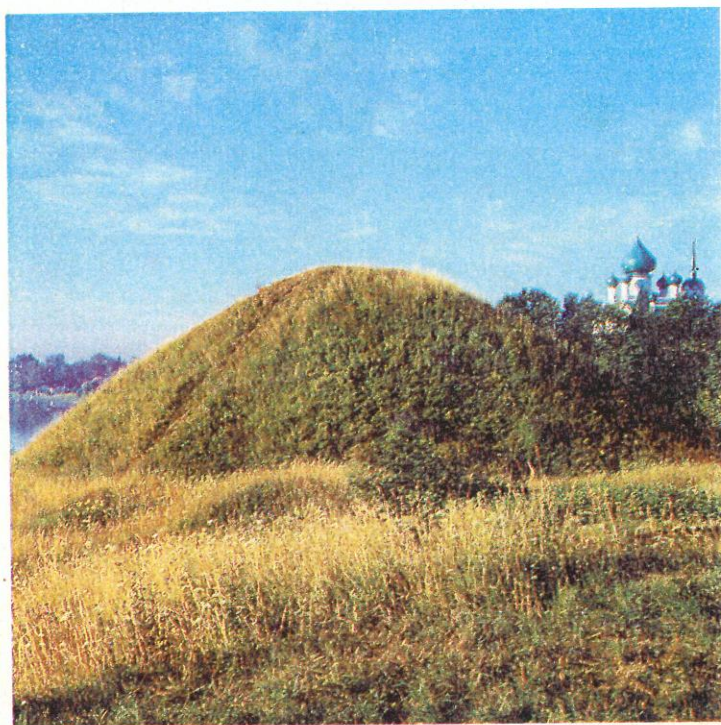
L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

---

**А. Е. МУСИН**

**ХРИСТИАНИЗАЦИЯ  
НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ  
В IX-XIV ВЕКАХ**

---



**ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД И  
ХРИСТИАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ**

---

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ  
ТРУДЫ. ТОМ V

А. Е. МУСИН

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ НОВГОРОДСКОЙ ЗЕМЛИ  
В IX—XIV ВЕКАХ.  
ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД И ХРИСТИАНСКИЕ ДРЕВНОСТИ



Санкт-Петербург  
2002

Печатается по решению Ученого Совета  
Института истории материальной культуры Российской Академии наук

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского Гуманитарного научного фонда (проект № 01-01-16168д)

Ответственный редактор: д. и. н., профессор А. Н. Кирпичников  
Рецензенты: д. фил. н., профессор Т. В. Рождественская; к. и. н. О. М. Иоаннисян

**Мусин А. Е.** Христианизация Новгородской земли в IX—XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 2002. — 272 с. (Archaeologica Petropolitana, XII).

Книга посвящена совместному изучению археологических и письменных памятников, отражающих процесс становления Церкви в древней Руси и смены язычества христианством в IX—XIV вв. — преимущественно на территории Новгородской земли. Сочетание богословского и историко-археологического образования позволяет автору по-новому взглянуть на проблемы ранней истории русского христианства.

Впервые собраны и проанализированы археологические находки, связанные с начальными этапами становления христианства на Руси, предлагается новая интерпретация некоторых известий древнерусских летописей. Археологические памятники анализируются в свете канонического права и литургических текстов. В книге показаны пути христианизации Новгородской земли и этапы становления территории Новгородской епархии. Дается попытка анализа раннехристианского сознания Древней Руси, проводятся параллели между распространением христианства на Руси, в Европе и Средиземноморье. Книга рассчитана на историков и археологов, занимающихся историей Руси, студентов, всех, кто интересуется проблемами истории Русской Церкви и русской средневековой культуры.

На первой странице обложки: Старая Ладога, храм Рождества св. Иоанна Предтечи на Малышевой горе (XIV—XVII вв.), погребальная насыпь — сопка (IX—X вв.). Фото А. Н. Кирпичникова.

Набор — А. Е. Мусин  
Корректор — В. П. Мухина  
Английское резюме — П. М. Сигаева  
Технический редактор — Т. В. Чудинова  
Выпускающий — О. И. Трофимова

Издательство «Петербургское Востоковедение»  
191186, Россия, Санкт-Петербург,  
Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 05.12.1997  
Подписано в печать 06.11.2002. Формат 60x90<sup>1/8</sup>.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».  
Печать офсетная. Объем 34 п. л.  
Тираж 600. Зак. 688

PRINTED IN RUSSIA

ISBN 5-85803-217-6



Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

© А. Е. Мусин, 2002  
© Институт истории материальной культуры, 2002  
© «Петербургское Востоковедение», 2002

## Предисловие

Почти 100 лет назад известный русский философ и богослов протоиерей Сергей Булгаков назвал фундаментом российской катастрофы XX в. не «Гром-камень Медного Всадника» — символ петровских преобразований, а «меловую скалу Херсониса», где князь Владимир Святой принял христианство. В этом есть своя правда. Начальные этапы становления христианства на Руси (IX—XIII вв.) являются ключевым периодом в сложении русской национальной культуры и сознания. Распространение новой религии и становление церковных структур Древней Руси является важной и до сих пор не решенной научной проблемой.

Однако изучение этих процессов, которые происходили в неразрывной связи с развитием древнерусской государственности, способно помочь решению и многих вопросов общепроисторического характера. При этом неполнота письменных источников, оставляющая нас в неведении относительно многих существенных моментов христианизации Руси, требует активного привлечения археологических материалов. Между тем за более чем столетнюю историю археологического изучения проблемы не появилось не только ни одного монографического исследования, посвященного археологическому аспекту изучения церковно-исторических процессов на Руси, но и многие введенные в оборот научные данные остаются должным образом не осмыслены. Нет и достаточно полной сводки христианских древностей средневековой Руси IX—XIII вв., которые непосредственно характеризуют сложение христианской культуры.

Поэтому изучение христианизации Древней Руси по археологическим данным, давно уже назревшее в отечественной науке, требует не только сбора, систематизации и осмысления всего корпуса христианских древностей средневековой Руси IX—XIII вв., но также и выявления всех инноваций в культуре, связанных с распространением новой религии. Необходимо установить, насколько распространение христианских древностей или их отсутствие в археологических материалах сво-

его времени отражает реальные процессы христианизации, могут ли археологические свидетельства восполнять пробелы письменных источников, каковы особенности сложения новой культуры. Вместе с тем осмысление вещественных древностей, связанных с христианской культурой, не может происходить без учета ее сущностных характеристик, представленных в письменной традиции восточно-христианской Церкви, а также без сравнительного анализа явлений древнерусской культуры с параллельными ей феноменами Византии и Европы. Сама традиция точно так же подлежит осмыслению методами исторической критики на предмет ее адекватного восприятия и выявления этапов и путей ее формирования. При этом представляется, что основной академический интерес должен быть проявлен в отношении погребальных памятников, поскольку известно, что именно археология погребального обряда дает нам наиболее информативный материал о ранних этапах становления нового мировоззрения.

Изучение археологического материала должно быть подчинено и тем социально-политическим изменениям, которые происходили в Древней Руси в период средневековья. На начальных этапах становления древнерусского общества и государства масштабы социально-политических и религиозно-культурных процессов соответствовали той изначальной государственной территории, которая формировалась на основе пути «из варяг в греки», и характеризовались принципиальным единством. Однако с началом нового периода в жизни русского общества, который традиционно называется «периодом феодальной раздробленности» и восходит к эпохе «триумvirата Ярославичей», религиозная и культурная жизнь отдельных земель на Руси начинает приобретать свои характерные черты и определенное внутрорегиональное единство. С учетом данных церковной традиции подобный территориальный подход к явлениям христианской жизни и культуры вполне соответствует нормам канонического права Восточной Церкви, которые определяют пространство цер-

ковной юрисдикции для любой церковной структуры, будь то Поместная Церковь, епархия или приход. Поэтому после непосредственного знакомства с церковно-историческими событиями и христианскими древностями на территории Древнерусского государства IX—XI вв. будет правильным сконцентрировать исследовательское внимание на церковно-культурных проблемах отдельного региона.

В качестве территории нашего исследования выбрана Новгородская земля в границах конца XIII в. Новгород с его округой с самого начала выступает как один из двух центров древнерусского государственного образования, а история становления Церкви в Новгородской земле отразила в себе все особенности христианизации Древней Руси. Специфика социально-политического устройства древнего Новгорода и особенности его исторической жизни, связанные с активными славяно-финскими контактами, наложили отпечаток и на процессы становления христианской культуры в Новгородской земле. На рубеже тысячелетий эта территория характеризовалась в археологическом отношении зонами распространения культуры сопок, длинных курганов и погребальных памятников финно-угорских племен. Та «великая культурная трансформация», которая привела к становлению древнерусской погребальной культуры на северо-западе Руси во всех ее многочисленных вариантах: курганном, жальничном, в виде грунтовых некрополей или впускных погребений в памятники I тысячелетия, видится сложным и противоречивым процессом, состоящим из переплетения культурных инноваций и архаичных традиций, за которым стоит грандиозный духовный перелом. На основании письменных источников и путем картографирования археологических памятников можно выделить хорошо читаемые отдельные культурные регионы. Принципиально меняется и состав погребального инвентаря, как составная часть поминально-погребальной обрядности. К настоящему времени на исследуемой территории Новгородской земли зафиксировано 112 погребений с христианскими древностями — предметами личного благочестия, происходящие из 85 могильников. В этих погребениях, представленных курганами, жальниками, впускными погребениями, грунтовыми и камерными захоронениями, найдены не менее 131 предмета христианского культа: 72 нательных креста, 22 иконки, 3 змеевика, 12 круглых подвесок с крестом, 5 энколпионов, 15 византийских монет-подвесок, 2 крестовидных накладки на бытовые предметы. Именно они и подлежат осмыслению в настоящей работе в контексте всего подготовительного и сопутствующего анализа, который по своему объему значительно превосходит часть исследования, посвященную христианским древностям на самой территории Новгородской земли.

Хронологические рамки предлагаемой читателю работы охватывают IX—XIV вв. Это обусловлено самим ходом исторического процесса в Древней Руси. К IX в. относятся самые ранние свидетельства о христианизации Руси, содержащиеся в письменных источниках, а вторая половина XIII—XIV в. является началом нового периода в истории Новгородской кафедры и Новгородской боярской республики, который характеризуется активным участием архиепископа, главы Новгородской Церкви, в социально-политической жизни Новгородского государства. При этом в качестве основных рубежей на протяжении исследуемого периода нами приняты два: 988 г. — год Крещения Руси и возникновения русской церковной иерархии и конец XI в. — начало нового этапа общественно-политических отношений на Руси, что хорошо проявилось на Любечском съезде древнерусских князей в 1097 г., и время появления самобытных форм христианской культуры в связи с канонизацией первых русских святых князей Бориса и Глеба (1072).

Из круга христианских древностей Руси IX—XIII вв. мы в своей работе предлагаем рассмотреть прежде всего те, которые являются *предметами личного благочестия* древнерусских христиан и происходят из погребальных комплексов Древней Руси IX—XI вв. и Новгородской земли XI—XIV вв. Материалы Новгородской земли, естественно, предлагается рассматривать в контексте христианских древностей, известных на всей территории Киевской Руси. Каталог учтенных в работе комплексов на исследуемой территории включает 199 предметов личного благочестия из 111 пунктов. Археологические находки из культурного слоя древнерусских городов и поселений в данной работе не составляют отдельной темы исследования прежде всего в силу того, что церковным древностям средневекового русского города посвящена вторая часть исследовательской работы «Христианские древности Северной Руси IX—XIV вв.», выполненной при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 97-01-00510), которая в настоящее время готовится к печати. Материалы древнерусских городов в основном использованы для достоверной характеристики процессов распространения новой религии и становления новых структур, эти данные активно привлекаются для сравнительного анализа как отдельных артефактов и их групп, так и культурно-исторических процессов, а также для широких историко-сравнительных выводов. Основным источником исследования служили отчеты и публикации материалов археологических раскопок, а также коллекции, хранящиеся в музеях Новгорода, Санкт-Петербурга, Москвы, Пскова, Старой Ладogi, Херсонеса, Петрозаводска и Киева. Для решения вопросов истории и культуры христианского общества на Руси привлекались древнерусские летописи, канонические тексты Пра-

вославной Церкви, агиографические произведения, скандинавские саги, древнерусские акты и берестяные грамоты.

Проведенное исследование позволило впервые собрать и проанализировать весь корпус предметов личного благочестия IX—XIV вв. из погребальных памятников Древней Руси и Новгородской земли. Нам представляется, что благодаря изучению археологических источников в конкретной связи с данными письменной традиции удалось получить принципиально новые данные по истории Новгородской епархии, уточнить этапы христианизации Новгородской земли и время сложения церковных структур и корпораций на этой территории. Вообще, изучение истории древнерусской Церкви на территории Новгородчины периода средневековья, как на основе письменных, так и археологических данных, по сути дела, впервые вышло за непосредственные пределы основного епархиального центра — Великого Новгорода. Точно так же впервые на суд научной общественности предлагается каталог предметов личного благочестия, который может стать своеобразной завязью свода христианских древностей Киевской Руси IX—X вв. Учитывая достаточно подробную характеристику артефактов христианской культуры и связанных с ними археологических комплексов, которая в данной работе имеет достаточно строгий территориально-хронологический характер, мы посчитали возможным не помещать в настоящем издании классический вариант археологического каталога с подробным описанием погребений и комплексов. Однако этот каталог, собранный и осмысленный в контексте письменных известий о христианизации Древней Руси, позволил разработать методику выявления и описания раннехристианских погребальных комплексов. Представляется, что настоящее исследование позволило выработать и проверить определенные методологические принципы, которые можно плодотворно использовать и в дальнейших историко-археологических исследованиях.

Методологической основой работы явилось совместное изучение археологических и письменных памятников, отражающих процесс становления Церкви в Древней Руси, смены язычества христианством в IX—XIV вв., особенности религиозно-культурных процессов эпохи древнерусской христианизации, к которым относятся в том числе и малоизвестные тексты церковно-исторического, богослужебного и канонического характера. Это предусматривает контекстуальный анализ вещественных древностей. В число затронутых исследованием особенностей религиозно-культурных процессов древнерусской эпохи входят такие, как древнейшие свидетельства о распространении христианства на территории Руси, источники и пути христианизации, взаимоотношения язычества и христианства, особенности становления раннехристианской культуры Древней Руси, отноше-

ние древнерусского христианского сознания к церквям Востока и Запада, вклад Европы и Византии в становление древнерусского христианства, антропологические аспекты религиозно-культурных изменений, сопоставление отражений указанных процессов в письменных источниках и артефактах, соотношение официального церковно-богословского сознания и его массового отражения в ментальности, выявление стадиальных моментов в становлении христианства в Древней Руси. Была сделана попытка рассмотреть становление древнерусского христианства на широком культурно-историческом фоне, где бы этот процесс сравнивался с распространением христианства в эпоху поздней античности и раннего средневековья в Средиземноморье и Западной Европе.

Сочетание двух подходов: богословского, основанного на привлечении данных церковной традиции и сущностных характеристик христианской культуры, и историко-археологического, связанного с критическим изучением конкретных памятников прошлого, позволяет по-новому взглянуть на некоторые проблемы ранней истории русского христианства. В этом смысле работа носит не столько чисто археологический или религиозно-ведческий, сколько историко-археологический и церковно-исторический характер. В результате использования методики «понимания памятника» предлагается новое прочтение известных текстов в сопоставлении с археологическими памятниками. Полученные результаты могут быть в целом полезны при изучении истории Церкви в России, социально-политических и культурных процессов в древнерусском обществе, духовной культуры Древней Руси, а также при исследовании общих вопросов истории Новгородской земли.

Результаты исследования использовались автором в курсах лекций и семинаров, читавшихся и читающихся в Санкт-Петербургском государственном университете, Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии, Университете педагогического мастерства в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербургском институте богословия и философии, Санкт-Петербургских православных педагогических курсах, Петрозаводском государственном университете, Минской духовной академии и Минском европейском гуманитарном университете. Основные положения работы были доложены на заседаниях Отдела славяно-финской археологии ИИМК РАН, на региональных и всероссийских конференциях и семинарах в Санкт-Петербурге, Москве, Новгороде, Тихвине, Пскове, Твери, Петрозаводске, Старой Ладогге, на Международной конференции «Rome and Byzantium in the North. Missionary work and change in faith in 8—14 centuries» в Киле (Германия, 1994).

Работа в целом была выполнена в Отделе славяно-финской археологии ИИМК РАН в Санкт-Петербурге. Доброжелательное отношение к исследованию со стороны сотрудников отдела, их

постоянная научная и товарищеская помощь — вот то, что во многом сформировало и концепцию работы, и ее обоснование, и окончательный текст. Весьма важно, что направление исследования, представленное в работе, было поддержано Российским гуманитарным научным фондом — это во многом способствовало успешному продвижению работы. Моя особая благодарность — моему научному руководителю доктору исторических наук, профессору А. Н. Кирпичникову, чей научный опыт и профессиональная этика способствовали тому, что работа шла легко и интересно. Постоянные консультации и практическая помощь Е. Н. Носова и С. В. Белецкого, в беседах с которыми во многом родилась настоящая работа, помогли мне по-новому увидеть многие затронутые в ней проблемы. Низкий поклон всем, кто так или иначе, словом или делом, помогал мне в моем труде — А. А. Песковой, Л. А. Беляеву, А. В. Чернецову, Н. А. Макарову, О. И. Богуславскому, Ю. М. Лесману, Т. А. Пушкиной, В. Я. Конечному, Вас. А. Булкину, И. В. Дубову, О. М. Иоанисяну, Г. С. Лебедеву, Т. А. Чуковой, В. А. Лапшину, А. И. Саксе, С. Л. Кузьмину, А. Д. Мачин-

ской, Д. А. Мачинскому, Л. Б. Кирчо, Т. С. Дорофеевой, А. В. Курбатову, А. В. Плохову, А. Липатову, В. Ю. Соболеву, В. Я. Стеганцевой, К. Матехину и, конечно же, сотрудникам библиотеки и архива ИИМК РАН, а также архива ИА РАН в Москве, которые терпеливо искали для меня нужные книги и отчеты. Работа оказалась бы невыполнимой без великодушной помощи руководителей и сотрудников Новгородской археологической экспедиции академика В. Л. Янина, Е. А. Рыбиной, А. С. Хорошева, П. Г. Гайдукова, С. А. Орлова, Л. В. Покровской, А. М. Степанова и др., которые не только позволили ознакомиться с уникальными археологическими материалами многолетних раскопок в Новгороде, но и помогли добрым словом и мудрым советом.

Низко кланяюсь воспитавшим меня Петербургскому университету и Санкт-Петербургской духовной академии. Сочетание этих двух образований позволило мне по-новому взглянуть на многие проблемы начальной русской истории, решение которых и предлагается ныне на суд взыскательного читателя.



## ВВЕДЕНИЕ

Название научного труда по истории распространения христианства в Древней Руси вообще и на территории Новгородской земли в IX—XIV вв. в частности, который строится на основе исследования памятников археологии, закономерно включает в себя понятие «христианизация». История, имеющая дело с конкретными фактами событийной культуры, не случайно носит название истории прагматической. Даже не будучи историей политической, эта отрасль знания о человеке прошлого в системе общественных связей предполагает приоритетное изучение явлений и событий, локализованных во временном интервале, стремящемся к минимальному пределу. Небывалость, непериодичность, исключительность таких событий, как эти их качества предстают в памятниках летописания, — вот характерные признаки научного предмета этой отрасли знания. Обиходный слой культуры составляет фундамент событийного слоя<sup>1</sup>. Лишь во время «великих переломов» обиход превращается в событие. Консервативность этого растянутого во времени слоя, стремящегося к временным интервалам большой протяженности, подлежит ведению культурной истории. Она имеет дело не с событием, а с процессом, прослеживаемом на материалах целого ряда исторических памятников. В этом смысле археология в значительной степени противостоит истории прагматической и совпадает с историей культурной, поскольку объектом исследования археологической науки являются растянутые и разбросанные во времени и пространстве останки исторического процесса. Здесь лежат онтологические основания возможного несовпадения свидетельств истории и археологии: отдельный исторический факт, составивший повод для появления исторического памятника, может быть упущен археологической культурой, явившейся результатом длительного исторического процесса, составленного из цепочки таких взаимосвязанных фактов. Поскольку распространение христианства в Древней Руси, ее христианизация, представляет собой не одномоментное событие, а длительный исторический процесс, хронологические рамки и общественный формат которого мы и пытаемся определить в настоящем исследовании, то естественно

предположить, что этот процесс найдет свое наиболее адекватное выражение именно в материалах древнерусской археологической культуры. В этом смысле если предмет истории Церкви в Древней Руси принадлежит собственно исторической науке, то изучение христианизации древнерусского общества составляет прежде всего исследовательскую задачу для археологии.

Одной из методологических проблем исследования истории христианства на Руси является вопрос терминологии, которая применяется для описания периодизации этого процесса. В отечественной литературе, посвященной принятию христианства, существует определенная понятийная и терминологическая путаница, не способствующая взаимопониманию ученых. Такие понятия, как «ранняя история Русской Церкви», «Крещение Руси», «христианизация Руси», «принятие христианства Русью», «введение христианства на Руси», «распространение христианства на Руси», «становление древнерусского христианства», «формирование древнерусской христианской культуры», воспринимаются зачастую как тождественные и идентичные. Вместе с тем они по своему существу различны, и твердое словоупотребление, введенное в научном сообществе, позволит избежать недопонимания.

Раньше всех неудобство отсутствия терминологии, облегчающей исследование истории культуры, почувствовали археологи, имеющие дело с культурно-историческими процессами, отображение которых в вещественных древностях оказывается асинхронным данным письменных источников. В свое время на это обратил внимание С. Л. Кузьмин (Санкт-Петербург), отметивший, что «акт крещения» и «процесс христианизации» нетождественны друг другу в археологических материалах. Первое находит отражение в деструктивных явлениях археологической культуры, второе сопровождается новациями в культуре, дошедшей до нас в виде вещественных древностей<sup>2</sup>. Подобное терминологическое различие предлагает ввести и О. И. Богуславский (ИИМК РАН, Санкт-Петербург). Распространение собственно христианских древностей, по мнению исследователя, отражает достаточно высокий уровень христианизации, которой предшествовал более ранний этап, обозначаемый как

«период знакомства» населения с новым вероучением. «Знакомство» не приводит к серьезным изменениям в погребальном обряде или в материальной культуре, но оставляет определенные следы<sup>3</sup>. Однако каких-либо хронологических или материальных индикаторов для определения верхней и нижней границ христианизации О. Богуславский не выделял.

Поэтому мы считаем уместным именно здесь сделать несколько замечаний о специфике понимания христианизации в контексте истории Церкви вообще и истории древнерусской Церкви в частности. Выдающийся русский церковный историк, профессор Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотов (1854—1900) считал, что «характеристической особенностью коренной постановки вопроса» о Церкви являются два аспекта: отношение Церкви к миру внешнему и вопросы внутренней жизни Церкви<sup>4</sup>. Такое разделение церковной истории на внутреннюю и внешнюю стало обычным для всех церковно-исторических исследований. Под внешней историей понимается территориальное распространение христианства «вширь», история взаимоотношений Церкви с государством и обществом. История внутренняя включает в себя распространение христианства «вглубь», т. е. развитие богословской мысли, иерархического устройства, местных богослужебных особенностей, и прежде всего усвоение христианского учения обществом и становление его нравственной жизни<sup>5</sup>. Поэтому процесс «христианизации», как процесс становления христианского сознания и культуры «по образу и подобию» идеала, содержащегося в евангельской керигме, в полной мере включает в себя оба аспекта. Как свидетельствует история Церкви, христианизация во времени практически неограничена: меняются формы христианской культуры и вместе с этим продолжается христианизация, представляющая собой «*imitatio Christi*» со стороны личности и общества. Таким образом, христианизация в широком смысле отождествима с историей Церкви вообще.

Вместе с тем надо отметить, что сама христианизация начинается обычно раньше начала канонического бытия местной Церкви, которое прослеживается с момента установления епархиального строя во главе с епископом, поставленным на данной территории на основе апостольского преемства. В этом смысле христианизация начинается ранее истории Поместной Церкви, являясь как бы ее предисторией. Более того, поскольку с определенного момента на данной территории существует христианская Церковь с епархиальным управлением и приходским делением или его прообразом, то стоит говорить о новом периоде в истории национального христианства, который по ряду существенных признаков должен быть отличен от предшествующей христианизации. В этом смысле в исследовательских

целях мы предлагаем *ограничить понятие «христианизация» определенным промежутком, охватывающим время от первоначального знакомства данного общества с новой религией до возникновения местной церковной организации во главе с епископом. Таким образом, верхний предел периода христианизации Руси ограничен 988 г.* Христианизация закончилась, началась собственно история христианства, понимаемого как Церковь.

Понятно, что процесс становления христианского сознания нации этим не завершён, однако теперь он начинает протекать в существенно изменившихся и более благоприятных условиях, вызывая к жизни все новые и новые факторы своего развития. В широком смысле слова христианизация продолжается, однако мы намереваемся использовать понятие христианизации в узком значении технического термина. В 988 г. на Руси начинается новый этап в истории национального христианства, связанный с каноническим бытием местной Церкви и характеризующийся длительным, сложным и неоднозначным процессом становления местных форм церковной культуры. Этот этап мы предлагаем именовать *периодом «становления древнерусской христианской культуры».* Он начинается с возникновения стабильной церковной структуры и непосредственно сменяет процесс христианизации.

Очевидно, именно этими соображениями руководствовался автор уникальной работы по истории богословия и литературы на Руси, профессор Папского института восточных исследований в Риме Герхард Подскальски, когда в своем труде «Христианство и богословская литература в Киевской Руси» применил понятие «христианизация» только к тому периоду истории христианства на Руси, который простирался до св. князя Владимира<sup>6</sup>.

В связи с введенным нами терминологическим различием понятий «христианизация» и «становление христианской культуры» необходимо отметить следующее: если для Древней Руси в целом, и прежде всего для Среднего Поднепровья, период христианизации можно ограничить 988 г., то для каждой отдельной территории этот процесс может иметь свой начальный и конечный рубеж. При этом верхняя граница христианизации должна быть вычислена на основании письменных источников, фиксирующих момент включения данного региона в церковную юрисдикцию. Нижняя граница может быть определена как на основании письменных источников, так и на основании археологических древностей.

Новые формы церковной культуры и предметы личного благочестия времени становления христианской культуры могут существенно отличаться от культурных форм предшествующей эпохи христианизации. Это связано прежде всего с возникновением новых, более-менее строгих форм иерархического контроля за духовным развитием обще-

ства, подлежащего церковному регулированию. Отсутствие церковной иерархии в эпоху христианизации конкретного региона сказывается на появлении здесь специфически новых форм христианской культуры, которые отличны как от культурных форм, свойственных для миссионерских центров, так и от позднейших форм церковной культуры на данной территории.

Христианизацию, так же как и собственно историю Церкви, стоит рассматривать во внутреннем и внешнем аспектах. Под внешним аспектом христианизации, на наш взгляд, следует понимать распространение христианства в виде идей, символов и понятий, за которыми может стоять прямая или косвенная миссионерская проповедь в разных ее видах. Распространение происходит из так называемых миссионерских центров, где христианство уже является религиозной традицией, в те географические области и общественные сферы, где его следует признать явлением новым или, во всяком случае, не всеми или не везде воспринятым. Понятие «миссионерский центр» не может рассматриваться как четко фиксированное — это может быть и отдельная Поместная Церковь как институция, и территория христианского государства как совокупность таких центров, а также действительно отдельные центры — топорсы: город, миссия, монастырь.

Объектом христианизации («область и сфера») может быть территория с определенным населением, этносоциум, отдельно взятый общественный слой, отдельная личность. Очевидно, что при распространении христианства «вширь» весьма важным является территориальный аспект. Способ распространения христианских идей в данном случае может быть различным. Возможны целенаправленные посольства и миссии, случайное знакомство с христианством через его представителей на собственной территории, знакомство с новой религией в миссионерских центрах в результате военных походов, дипломатических и торговых поездок. Этот этап может получить свою материализацию в появлении новых форм обрядности, в бытовании в культуре отдельных христианских символов и предметов личного благочестия.

Однако появившиеся инновации пока еще не могут рассматриваться как свидетельство культурной эволюции в целом. Степень их влияния не столь велика, чтобы изменить окружающую культуру вообще и погребальный обряд в частности. Новый погребальный обряд оказывается своеобразным островком в море предшествующих и синхронных культурных форм. В отсутствии прочной традиции использования христианских символов христианские древности, характерные для периода христианизации, достаточно быстро должны выпадать из живой культуры вместе с кончиной их носителей.

Вместе с тем возможны случаи, когда христианские древности попадают на определенные тер-

ритории в результате торговых операций и посольских даров, а не вследствие осознанной и целенаправленной миссионерской деятельности, хотя определенно стоит предположить, что торговая и дипломатическая деятельность, осуществляемая в рамках Византийского содружества наций (The Byzantine Commonwealth — 500—1453, находка Д. Оболенского), рассматривалась как часть христианизационной политики империи. Характерно, что появление подобных артефактов в культуре вследствие таких мероприятий также приводит к быстрому выпадению этих вещей из культуры в виде кладов или в составе погребального инвентаря. Поскольку они не соседствуют с другими артефактами христианского происхождения в данной археологической культуре, их следует считать лишь свидетельством первичных контактов с христианским миром. Однако и их можно отнести к материальным свидетельствам христианизации, которая находится в данном случае вне связи с процессами образования государства и народности. В этой связи любопытно вспомнить слова историка Русской Церкви, профессора Московской духовной академии Е. Е. Голубинского (1834—1912) о двояком распространении христианства в истории: во времена доисторические и исторические<sup>7</sup>. Речь идет не только о «догосударственном» или «дописьменном» периоде в истории общества, но и о непрерывности развития государственной и национальной культуры на данной территории, фиксируемой как по письменным источникам, так и археологически.

В результате христианизации отдельные индивидуумы и социальные группы начинают воспринимать христианские идеи как свои собственные. При этом возможно как правильное, адекватное восприятие, так и искаженное, приспособленное в некоторых аспектах к старым религиозным представлениям. Чаще всего это происходит в форме переноса элементов дохристианского мировоззрения в новую систему взглядов. Однако каждое новое поколение воспроизводит в процессе своего становления некоторые примитивные религиозные представления, включая их в новый мировоззренческий контекст. Такие представления существенно близки языческим верованиям, но генетически с ними могут быть не связаны, являясь порождением неразвитой религиозной психологии. Подобное искажение христианского учения надо решительно отличать, с одной стороны, от церковной рецепции, заключавшейся в заимствовании элементов дохристианской культуры, их переосмысления и использовании в церковном быту<sup>8</sup>. Такая рецепция является частью естественно-исторического культурного процесса. С другой стороны, искажения христианства, возникшие на местной почве, следует отделить от тех апокрифических элементов в популярном восприятии церковного учения, которые появились еще в предшествующий период на территории мис-

сионерских центров и были перенесены на новые места вместе с проповеднической деятельностью. Однако нельзя исключить из рассмотрения и еще одно возможное следствие христианизации. Язычество в результате контактов с христианством также могло эволюционировать под его воздействием, воспринять в себя некоторые элементы его культа и учения.

Внутренний аспект христианизации связан с развитием христианства на данной территории «вглубь» на следующих этапах. Здесь важным фактором становится передача новой религиозно-культурной традиции от поколения к поколению, что должно сопровождаться более прочным усвоением христианских истин, более полным охватом христианской культурой всех сторон человеческой жизни. Именно этот этап христианизации должен найти более отчетливое воплощение в материальной культуре, связанной с духовными переживаниями, и воплотиться в возникновении и длительном существовании культурных и иконографических типов, связанных с христианским бытом.

Эти соображения должны нам помочь отличать собственно христианизацию, которая как результат миссионерской проповеди в ее различных проявлениях предшествует возникновению на данной территории Поместной Церкви, и процесс становления и изменения христианской культуры в рамках существующей церковной организации (Поместной Церкви, епархии, прихода), которая происходит на основе культурно-организационной, проповеднической и общественной деятельности, осуществляемой этой институцией.

Постановка вопроса о верхней хронологической границе христианизации является несколько искусственной, поскольку христианизация и история местной Церкви, как мы уже свидетельствовали, нерасчленимы ни исторически, ни методологически. Лишь в качестве исследовательской абстракции, способствующей логическому изложению материала, мы поставили вопрос о рубеже, за которым христианизация переходит в становление местной христианской культуры в связи с историей местной Церкви. Однако и в процессе становления такой культуры есть свои хронологические рубежи, которые отмечают переход от одних форм культуры к другим. Эти рубежи не связаны с процессами христианизации, поскольку они возникают в рамках уже христианского общества, и указывать на них как на верхний рубеж христианизации было бы непростительной научной ошибкой.

Одним из таких общепризнанных рубежей в истории древнерусской культуры является конец XI в. В связи с этим необходимо отметить, что христианизация восточного славянства шла параллельно с процессами становления древнерусского государства и образования древнерусской народности. Неоднократно указывалось, что в

становлении того и другого цементирующим фактором явилось православие<sup>9</sup>. Конец XI в. традиционно считается финальной стадией обоих процессов. Последующий период русской истории характеризуется выработкой новых форм государственности и иным характером этнических взаимодействий. Историк Восточной Европы В. Д. Корюков (1921—1981) (Институт славяноведения и балканистики РАН, Москва) справедливо критиковал мнение о межнациональном характере Киевской Руси, отмечая, что характерной чертой относительно единых раннефеодальных государств являлась их национальная однородность<sup>10</sup>.

Очевидно, что к этому времени такая этническая однородность сформировалась на основной территории Древней Руси. Существенной характеристикой этого процесса были растворение этносоциальной группировки «русь» в массе восточного славянства и образование древнерусской народности<sup>11</sup>. Духовной основой становления древнерусской народности было принятие христианства. Археологически это выразилось в сложении древнерусской погребальной культуры в ее осязаемых формах во второй половине—конце XI в. С этого периода христианизация должна была касаться лишь финно-угорских племен, проживавших на периферии древнерусского государства. Это не исключает существование своеобразных «медвежьих углов» (например, племенное образование вятичей, которое достаточно долго являлось политически самостоятельным и существовало на общественной периферии древнерусского государства) на собственной государственной территории. Вместе с тем начиная с конца XI в. все свидетельствует об определенных изменениях в обществе, связанных, прежде всего, с областью духа.

В связи с этим нелишне вспомнить замечание отечественного историка С. Бахрушина о том, что окончательное укрепление христианства на Руси происходит во второй половине XI в. «Только третье поколение (после Крещения 988 г. — А. М.) считает себя по-настоящему христианами», — писал он<sup>12</sup>. Свидетельства этому есть и в письменных древнерусских источниках. В летописной статье 1037 г., созданной, очевидно, в конце XI в. и содержащей похвалу князю Ярославу Мудрому, мы можем найти характеристику духовной жизни Руси, совпадающую с этим выводом<sup>13</sup>. При нем «нача вера хрестьяньска плодитися и расширяти, и черноризцы почаша множитися, и монастыреве починаху быти... Отец бо сего Владимир землю взори и умягчи, рекше крещением просветив. Сей же насея книжными словесы сердца верных людей, а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное». К этому же времени относится и канонизация первых русских святых князей Бориса и Глеба (1072), что свидетельствует о самостоятельном характере русской церковной жизни.

Таким образом, если верхним пределом христианизации Руси является, по нашему убеждению, 988 г., то конец XI в. составляет важный рубеж в сложении древнерусской христианской культуры. Это наблюдение принципиального характера должно быть использовано в качестве методологического основания для хронологии нашей работы.

Определив содержательные и хронологические рамки исследования, посвященного христианизации Древней Руси по данным памятников археологии, необходимо решить еще один важный блок теоретических и методологических проблем, характерных как для мировой, так и для отечественной науки, и попытаться наметить возможные пути их решения. Первая и главная проблема — это соотношение данных археологических источников и текста письменных памятников. Такое соотношение являлось всегда одной из проблем археологической науки, вызывавшей серьезную полемику<sup>14</sup>. С повышением интереса к христианским древностям, время существования которых целиком относится к эпохе, характеризующейся письменными памятниками, эта проблема вновь выдвигается на первый план. В связи с темой нашего исследования, предполагающего изучение христианизации древнерусского общества сквозь эволюцию погребального обряда на рубеже I—II тысячелетия н. э., в самом первом приближении этот вопрос можно сформулировать следующим образом: как соотносится предание Церкви с дошедшими до нас вещественными остатками христианской древности?

В этой связи в недавно вышедшей работе Леонида Беляева (ИА РАН, Москва) основательному разбору подвергаются некоторые особенности изучения христианских древностей, как они сложились в «римской школе христианской археологии». Одним из первоначальных подходов в этой области, по мнению автора, была «презумпция достоверности предания»<sup>15</sup>. Римская школа долго отказывалась признать сложность взаимоотношений письменных и материальных, особенно художественных, древностей<sup>16</sup>. Л. Беляев считает, что идея «непрерывности традиции» приводит христианских археологов к ошибкам, а сама мысль о возможности результативного поиска отражения традиционных христианских доктрин в древних памятниках выглядит ложной<sup>17</sup>. Точно так же характерную для римской школы «иерархию процедур» и «иерархию источников» автор рассматривает как имеющие уязвимые места с точки зрения критики этих источников<sup>18</sup>. «Иерархия процедур» предполагала предварительное изучение феномена в рамках письменной традиции, после чего вещественным источникам уготовлялась роль доказательства исторической реконструкции, выполненной по письменным памятникам, своеобразного «литературного портрета» проблемы. При расхождении данных предпочтение отдавалось письменным свидетельствам, или же выводы

исследования укладывались в рамки логического компромисса, учитывавшего обе несовместимые информации. Исследователь признает, что в ряде случаев приоритет письменных источников нормален и эффективен, однако представление о вторичности материальных памятников по отношению к текстам основывается на трех допущениях: письменные памятники отражают историческую информацию принципиально верно, патристические тексты отражают единство взглядов их авторов на проблему (отметим попутно, что с точки зрения богословской науки «consensus Patrum» — «согласие Отцов», обозначенное Л. Беляевым как «cum solo voce», касается прежде всего догматических положений христианства, т. е. относится к области вероучения, а не исторической информации), церковные тексты отражают общее и единое религиозное сознание эпохи. Эта «триада» позволяет римской школе рассматривать историю христианства как выделение из единого и постоянного содержания церковного учения различных множественных еретических течений. Автор оценивает такое мнение как «наивное» и полностью присоединяется к протестантской критике «римской школы», рассматривающей единство Церкви как слагающееся в процессе исторической жизни, которая первоначально не содержала таких понятий, как «правоверие» и «ересь», и представляла собой сложную мозаичную картину, состоящую из различных общин<sup>19</sup>.

Оставим в стороне тот факт, что церковная история с самого начала знала генеральное направление в развитии своей керигмы, догмы и иерархии, как знала и отпочковавшиеся от него ереси, что засвидетельствовано независимым от археологии анализом ранних памятников церковной письменности<sup>20</sup>. Не будем останавливаться и на том, что это принципиальное различие между «ἡ καθολικὴ ἐκκλησία» — «истинной (соборной) Церковью» и не имеющими с ней общения еретическими сообществами отчетливо проявлялось во вне и было хорошо известно и римскому праву, и римскому обществу III—IV вв.<sup>21</sup> Отметим лишь полную солидарность автора с «протестантским» взглядом на науку и критикой «римской школы», что вызвано, на наш взгляд, скорее интуитивным предпочтением в области методологии и внутренней симпатией именно к такому видению церковно-исторического процесса, чем четкой теоретической разработкой проблемы соотношения письменных и археологических источников.

Для объективного решения вопроса о соотношении данных письменной традиции и археологических свидетельств необходимо понять онтологический статус письменных источников и историческую обусловленность процесса их формирования. Многослойность текстового исторического памятника не только включает в себя объективный и субъективный моменты информирования о прошлом, иногда служащей тенденциозности источ-

ника, но и отражает ментальность эпохи как «коллективное неосознанное». Все три пласта имеют укорененность в историческом прошлом, которому принадлежит документ, и в этом смысле «историчны» и «объективны». В задачи научной критики письменного памятника, которая все больше превращается в методику «понимания» текста и его «адекватного прочтения», собственно и претворяющих его в исторический источник, входит не только выявление информации, которую автор преднамеренно хотел сообщить или исказить, но и то, что не было специальной целью автора, а оказалось в тексте непреднамеренно, как спонтанное отражение исторической действительности, окружающей автора. Эти непреднамеренные сведения и составляют для археолога ценнейшую находку в письменных источниках, поскольку оказываются наиболее адекватным отражением «бесконечного количества малых, но точных исторических подробностей»<sup>22</sup>, составляющих объект археологии как науки.

Более того, хочет того археолог или не хочет, но, изучая древности письменной эпохи, он неосознанно отталкивается в своем исследовании от предварительно прочтенных письменных памятников, содержащих в себе наибольший объем информации об этом времени. Попытка дистанцироваться от них есть гносеологически неосуществимая утопия, поскольку процедура исследования практически нерасчленима. Необходимо не столько стремиться к созданию независимой от письменных памятников «чисто археологической версии» события или процесса, что, как мы пытались объяснить, практически невозможно, а на основе комплексного источниковедения строить цельную и непротиворечивую историческую картину, сопряженную с взаимной верификацией различных по характеру источников.

Анализ Леонидом Беляевым «иерархических предпочтений» «римской школы», справедливо предостерегающий исследователя от тенденциозности того или иного рода, вместе с тем не исчерпывает всех аспектов существующих проблем методологического характера, поскольку не учитывает некоторых особенностей письменных источников и специфики работы с ними. Сомнительность «римских» выводов коренится не столько в методе «иерархии», сколько в злоупотреблении им, вызванным вторжением в область исследования ненаучных факторов и личных предпочтений, выдаваемых за «конфессиональную необходимость».

В качестве примера приведем францисканскую археологическую школу в Палестине в лице христианских археологов Б. Багатти и Э. Теста, которая исходила из принципа необходимости отражения в археологических материалах структур повседневности ранней церковной общины, что само по себе не может вызвать возражений<sup>23</sup>. В сочетании со вполне обоснованной гипотезой кардинала Ж. Даниелу (1905—1974) о существовании

в I—III вв. н. э. иудео-христианской теологии и общины, это привело к тому, что ряд палестинских памятников этой эпохи был францисканцами отнесен к иудео-христианству<sup>24</sup>. Вместе с тем критика этих построений представителями протестантской археологической школы в лице Дж. Тейлор определенно строилась не на противопоставлении письменных данных археологическим материалам, а на поиске противоречий и несоответствий в самом корпусе древностей, поскольку ряд вовлеченных в исследование памятников оказался сомнителен с точки зрения их аутентичности, а другие, в чьей подлинности сомневаться не приходилось, допускали неоднозначную интерпретацию<sup>25</sup>. Речь идет, таким образом, не столько об ошибочности самого принципа «презумпции предания», на основе которого францисканцы попытались обнаружить следы присутствия археологических свидетельств существования иудео-христианской общины в корпусе вещественных древностей, а о дискусионности методов собственно археологического исследования, пытающихся интерпретировать находки в свете этого «предания», пренебрегающего необходимостью отдельного исследования различных по характеру источников или же недостаточно объективно подходящего к вопросу их подлинности.

Мы еще будем иметь возможность более подробно познакомиться с богословским содержанием понятия «Священное Предание». Сейчас нам важно отметить, что от Священного Предания необходимо отличать традиции и обычаи местной церковной общины, так сказать «предание с маленькой буквы», которые в ряде своих крайних проявлений могут быть сопоставлены с церковным фольклором и христианскими легендами, вне зависимости от того, записаны они или функционируют в устной традиции<sup>26</sup>.

Большинство современных исследователей, работающих в области изучения христианских древностей, под преданием понимает прежде всего письменные источники, как ранние, так и поздние, без учета их принципиальных историко-информационных особенностей, связанных с эпохой и способом происхождения. При этом не учитывается, что содержание поздних источников представляет собой устную традицию, предание, личные или общественные домыслы, превратившиеся лишь с течением времени в записанный текст и таким образом обретшие статус письменного памятника, воспринимаемого в его равноценности с древним текстом. Письменные источники, по сути дела, отождествляются с устным источником, преданием в собственном смысле этого слова. При этом специфика, отличающая древний письменный памятник от предания, связанного с церковным фольклором и мифотворчеством и лишь в гораздо более позднюю эпоху превращающегося в памятник письменный, не рассматривается. На наш взгляд, это принципиально важно, поскольку

позволяет в области церковной истории различать первичные и вторичные (собственно записанное позднее предание) письменные источники, первые из которых обладают большей степенью достоверности в силу их древности, а вторые отражают скорее представление церковного сообщества о своем прошлом, чем само это прошлое. Являясь прекрасным источником по истории церковного сознания и развитию церковно-исторических представлений, их сведения оказываются достаточно спорными, когда дело касается ранней церковной истории. Вторичные источники, фиксирующие позднюю церковную традицию, способны смешивать разнохарактерные исторические факты и памятники, фиксировать не отмеченный в истории перенос топонимического названия с одного памятника на другой, подменять первичную историю памятника его позднейшим легендарным осмыслением. Накопление информации в таких источниках происходит по законам фольклорного жанра, мифотворчества, а отнюдь не исторического памятника. Вторичные памятники требуют более внимательного понимания и критики, которые способны выявить происхождение тех или иных сведений в общеисторическом контексте прежде всего на основе сопоставления с данными ранних памятников и археологическими древностями.

К сожалению, анализ артефактов в современной археологии происходит зачастую в контексте именно вторичных источников без учета их фольклорного происхождения. Это и объясняет появление противоречивых выводов, которые расцениваются исследователями как следствие осознанной фальсификации церковной традиции или же как тенденциозность письменных памятников по отношению к данным археологии вообще. На практике это приводит к отрицанию значения письменной церковной традиции в деле совместного изучения с данными археологии. А вместе с тем мы имеем дело не столько с принципиальной несопоставимостью текста и артефакта, сколько с противостоянием двух явлений, представленных разнохарактерными по времени и способу происхождения, уровню ментальности и качеству информации памятниками.

Таким образом, мы вынуждены признать, что построить исключительно «археологическую версию» христианской истории на основе христианских древностей невозможно. В любом случае научно-археологическому анализу этих древностей должно предшествовать знакомство с письменными источниками и христианской традицией: в истории христианства слово предшествовало его материальному воплощению, что справедливо как исторически, так и метафизически («В начале было Слово ... и Слово стало плотью» Ин. 1; 1,14). Если данные археологии не совпадают с известиями письменных источников или устной церковной традиции, то совершенно необязательно отдавать предпочтение археологическим источни-

кам. Возможно, мы просто методологически бессильны в нашем стремлении адекватно понять вещественные памятники. Точно так же справедливо, что неверным может быть и наше прочтение письменного источника. Поэтому мы можем определить науку христианских древностей как *длительный процесс взаимной проверки и верификации письменных и археологических данных, которые являют собой два крыла церковного предания, представленного в истории различными способами и сохраненного различными культурно-историческими силами.*

Следующей важной теоретической проблемой является принципиальная возможность отражения духовных и религиозно-культурных процессов, в данном случае начальных этапов становления новой религии, христианизации Древней Руси, в материальных останках прошлого, в вещественных древностях. В отечественной науке до настоящего времени отсутствуют работы монографического характера, посвященные изучению церковно-исторических процессов в Древней Руси и выполненные на основе археологического изучения вещественных древностей. В настоящее время мы имеем либо публикации в виде статей<sup>27</sup>, либо иллюстративное и поверхностное привлечение археологических данных для придания большей солидности выводам, полученным на основании письменных источников<sup>28</sup>. В силу ряда определенных историографических и методологических традиций многие работы, посвященные отражению духовно-религиозных процессов в археологических памятниках, в настоящее время не могут быть признаны удовлетворительными. Однако изначально предстоит выявить принципиальную возможность изучения духовных процессов на основе вещественных древностей.

Значение археологии для изучения вопросов религиозной и духовной культуры было конкретно сформулировано член-корреспондентом РАН В. В. Седовым (ИА РАН, Москва) в виде трех вытекающих друг из друга пунктов: 1) постоянное и активное пополнение источниковедческой базы; 2) рост и конкретизация знаний в этой области; 3) выявление новых деталей<sup>29</sup>. Очевидно, что решающим является расширяющийся круг археологических источников, добываемых в процессе раскопок.

А. С. Хорошев (МГУ), анализируя процесс христианизации Руси, выделил два ценностных аспекта археологии по сравнению с другими источниками в этой области: 1) археологический материал фиксирует масштабность процесса христианизации, охватывая все слои населения и регионы Древней Руси; 2) данные археологии динамичны, отражают разный уровень соотношения христианства и язычества во времени и пространстве, в отличие от статичности письменных памятников, отражающих наличие пережитков язычества на момент составления источника<sup>30</sup>. В этом

наблюдении, при всей его справедливости, не затрагивается непосредственная специфика археологических источников как хранителей информации о прошлом.

Хочется думать, что мнение об отсутствии у вещественных источников своей специфики и о зеркальности археологического отражения останется достоянием историографии<sup>31</sup>. Однако это не ослабило дискуссии о познавательных возможностях самой археологии. Вопрос о предмете археологической науки до сих пор не может считаться решенным.

В целом подходы археологов к функции своей науки и ее компетенции в процессе исторического познания сводятся к двум основным позициям. Согласно первому взгляду археология имеет те же функции, что и история — занимается реконструкцией культуры и социологии древних обществ. Второй подход видит в археологии историколингвистическую науку, данные которой, полученные в результате обработки археологических источников, могут давать историческую информацию на более высоком «над-археологическом» уровне<sup>32</sup>.

Не вступая в дискуссию по этому поводу и не боясь обвинений в эмпиризме, считаем нужным отметить следующее. Никакой анализ археологических данных невозможен без привлечения исторических и этнографических знаний — методологически этот процесс нерасчленим. «Наука синтеза» давно существует в виде единой исторической науки, и археологи участвуют в ней помимо своих методологических пожеланий. Реально деятельность археологов гораздо шире, чем работа с собственно вещественными древностями, и противопоставление истории и археологии является в значительной мере результатом абстрактного теоретизирования. Это не отрицает специфики археологических источников, заключающейся в односторонности, фрагментарности и неполноте сохраняемой в них исторической информации<sup>33</sup>. Общеизвестно, что историческая информация, заключающаяся в вещественных древностях, преобразована и искажена, и это несомненно требует особой методики исследования. В противном случае конечные выводы могут не соответствовать историческим реальностям.

Подобные проблемы возникают и в ходе изучения различных аспектов духовной культуры по археологическим данным. Единственное, что может проследить археолог, — это «материальное воплощение духовных переживаний человека», считает один из авторитетнейших теоретиков археологии Г. Чайлд (1892—1957)<sup>34</sup>. Однако «материальные воплощения» духовных переживаний являются следствием неутилитарной культурной деятельности и вместе с тем частью духовной культуры. На наш взгляд, возможно представить археологию, определяемую как «совокупность исследований, относящихся к материальным объек-

там, которые вместе с другими данными могут осветить историю и образ жизни людей прошлого<sup>35</sup>, и в качестве истории духовной культуры. В свою очередь, такое понимание науки не противостоит институциональному определению археологии как «истории материальной культуры». Материальность культуры предстает здесь в своем процессуально-хронологическом аспекте как ее материализация, и в этом смысле *археология есть история материализации культуры*.

Изучение поставленной проблемы предусматривает методологическую связь с таким разделом исторического знания, как церковная археология, которая вновь обретает свои права в системе отечественных культурно-исторических дисциплин. Собственно говоря, истоки церковной археологии на православном Востоке лежат в символическом толковании литургического обряда и его истории, с одной стороны, и в развитии богословия образа — с другой, что окончательно сложилось в VIII в. во время иконоборческих споров. Орос VII Вселенского собора 787 г., посвященный догмату иконопочитания, гласит следующее: «Храним не нововводно все, писанием или без писания установленные для нас церковные предания, одно из которых есть иконного живописания изображение, как согласное евангельской проповеди и служащее нам ко уверению истинного, а не воображаемого воплощения Бога Слова и к подобной пользе, потому что такие вещи, которые друг на друга указывают, несомненно друг друга и уясняют»<sup>36</sup>. Таким образом, богопознание в Церкви (и познание вообще) допускалось возможным на основе соответствия предмета и объекта познания, что восходит к гносеологической традиции *Corpus Aeternum* (первая половина VI в.), в свою очередь берущей истоки в философии неоплатонизма. Именно иерархия образов этого мира, имеющая основание в Боге, и способна возвести индивидуума к цели богопознания<sup>37</sup>. Древности вещественного характера использовались в этом процессе постольку, поскольку они являлись отображением вещей умоизобразительных. Необходимо учесть литургический характер произведений церковного искусства и вещественных памятников, связанных с Церковью. Речь идет не только о функциональном использовании данной категории предметов за литургией, но и о проникновении литургией (богослужение и служение) всех сторон личной и общественной жизни. В дальнейшем неразрывность литургии и церковной археологии будет носить не только характер традиционный, но и онтологический, что чрезвычайно важно в плане понимания церковных древностей.

Однако сам термин «археология — древность» по отношению к богословским изысканиям не употреблялся, поскольку литургическое время всегда мыслилось актуально. Понятие древности служило лишь подтверждением истины современ-



ности, хотя и ограниченным предупреждением свт. Киприана Карфагенского о том, что «обычай без истины всего лишь древнее заблуждение». Для настоящей постановки вопроса о роли древности и ее изучении в церковной культуре необходим был кризис литургического сознания, который пришелся в Европе на эпоху Возрождения и Реформации, а в России — на Великий раскол XVII в. Протесты реформаторов против церковной традиции вызвали защитную реакцию ревнителей предания. Знаменитые «Церковные Анналы» кардинала Цезаря Барония (1538—1607) и «Магдебургские Центурии» Матфея Фляция впервые привлекли в полемику вещественные памятники<sup>38</sup>.

Сущность старообрядческого раскола в России составляют не обрядовые разногласия, а именно вопрос об отношении к преданию, традиции в Церкви. В это время появляется первое в России, по сути дела, церковно-археологическое сочинение: патриарх Никон в 1656 г. издает книгу под названием «Скрижаль», которая ставила перед собой задачу разъяснить значение предметов и храмовых принадлежностей, относящихся к православному богослужению. Книга представляла собой сделанный в 1653 г. перевод греческого сочинения иерея Нафанаила, которое было прислано в Россию Иерусалимским патриархом Паисием, и была в основном посвящена символическому толкованию Божественной литургии<sup>39</sup>. Однако уже в середине XIX в. видели в ней «положение пути к русской церковной археологии»<sup>40</sup>. Основной целью этого издания была, скорее, пастырская забота о понимании христианами священнодействий Православной Церкви, и это принципиально важно, так как впоследствии нравственный пафос церковной археологии как науки будет до некоторой степени присутствовать в работах ученых.

Общественно-церковная потребность XVIII в. привела к решению Святейшего Синода 1746 г. о необходимости составления нового толкового издания Православного богослужения, которое завершилось лишь на рубеже XVIII—XIX вв. выходом в свет двух работ: в 1792 г. появилась книга митрополита Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) «О служении и чиноположении Православной Греко-Российской Церкви» и в 1803 г. книга архиепископа Нижегородского Вениамина (Краснопевкова), озаглавленная «Новая Скрижаль»<sup>41</sup>. Последняя из указанных работ имела подзаголовок: «Полное объяснение всех церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода»<sup>42</sup>. При описании вещественных принадлежностей храма и богослужения делался небольшой экскурс в историю их развития.

Важным этапом в становлении церковной археологии в России явилось издание в 1829—1845 гг. иеродиаконном Иродионом Ветринским авторизованного перевода сочинения Иозефа Бингмана о памятниках древней христианской церкви<sup>43</sup>. Значение ее можно оценить по тому, что именно она

ввела в обиход понятие, давшее в дальнейшем название науке (христианские древности, церковная археология).

Таким образом, к 30-м гг. XIX в. достаточно твердо сформировалось представление о церковной археологии как о литургической дисциплине. Примечательно появление в 1839 г. учебного пособия для духовных семинарий под названием «Церковная археология в вопросах и оглавлениях», где молодая наука была изложена в классических формах православного катехизиса<sup>44</sup>. Очевидно, что в представлениях определенных церковно-преподавательских кругов эта дисциплина получила свою окончательную кодификацию. Книга состояла из двух частей: в первой излагалось историческое и символическое объяснение службы и храма, во второй давалось церковное понятие устава и последования службы. Предмет церковной археологии (обрядословия) понимался следующим образом: «изъяснить состав и чин Богослужения Православно-Кафолической Церкви и принадлежности оною, что для сего нужно, дать определенное понятие о каждой священной вещи и о каждом священном действии и об отношении оных к составу Богослужения, открыть происхождения оных, указать духовные знаменования оных»<sup>45</sup>.

В 1847 г. выходит в свет книга митрополита Макария (Булгакова) (1816—1882), тогда еще архимандрита, «Введение в Православное Богословие». К числу наук, относящихся к православному богослужению и обрядам, им отнесены литургика и церковная археология. Разница между ними заключалась в том, что первая занималась значением и употреблением православных обрядов в настоящее время, а вторая — их происхождением и исторической судьбой<sup>46</sup>. Примечательно, что Владыка допускал разделение литургики и археологии при преподавании, хотя всячески подчеркивал «выгоду» от совокупления наук в одну. До 1913 г. книга выдержала семь изданий, которые мы бы назвали стереотипными.

Все вышеизложенное позволяет заключить, что к середине XIX в. в русской науке, прежде всего в науке богословской, сформировалось представление о церковной археологии как о вспомогательной литургической дисциплине, имеющей, прежде всего, прикладное пастырско-назидательное значение. Вместе с тем эта дисциплина была в значительной степени исторической, поскольку речь в ней шла о традиции, древности, их сложении и происхождении. Таким образом, наиболее полно была задействована лишь одна из классических функций науки — систематическое изложение полученного знания. Вопрос о расширении имеющегося объема знаний практически не ставился. Так сформировалось первое направление в дореволюционной русской церковной археологии, которое можно условно назвать богословско-литургическим.

Второе направление в этой научной области может быть названо историко-художественным. Новое направление церковной археологии изначально складывалось как изучение истории христианского искусства, что шло в русле общего развития русской археологии того времени<sup>47</sup>. Собственно, лишь исторический анализ способен их расчленивать, поскольку изучение как церковных, так и гражданских древностей проходило параллельно, соседствуя в одних изданиях и в трудах одних и тех же авторов. Сразу же выявились два принципиальных подхода в исследованиях: собственно издание материалов и их научная обработка. Обычно первым церковно-археологическим сочинением называют книгу профессора Харьковского университета Г. Успенского «Опыт повествования о древностях русских», вышедшую в 1811 г. Однако уже в конце XVIII в. появились публикации в форме описаний и ученых путешествий<sup>48</sup>.

Примечателен историко-археологический опыт митрополита Евгения (Болховитинова, 1767—1837), который сочетал в себе классическую богословскую образованность с широким интересом к художественным древностям<sup>49</sup>. При его участии К. А. Лохвицким в 1824 г. был применен специфический археологический метод исследования христианских древностей — раскопки фундаментов Десятинной церкви в Киеве<sup>50</sup>. Уже в трудах митрополита Евгения наметилась тенденция к изучению древностей по регионам.

Но лишь на материале древнего Новгорода описание памятников церковной старины выделилось в особый раздел в 50—60-е гг. XIX в.<sup>51</sup> Приоритетное развитие в это время (и это сказало на всем дальнейшем развитии церковной археологии) получило изучение архитектуры и иконописи. Прикладное церковное искусство почти не было затронуто исследованиями. Необходимо отметить, что авторы вышеуказанных многочисленных публикаций, за редким исключением, не относили себя к представителям церковной археологии как вследствие ее корпоративной замкнутости в стенах церковных учебных заведений, так и в силу структурной неформальности русской археологии того времени.

Особым периодом в развитии церковной археологии явилось время археологических съездов России (1869—1914). Во-первых, это было время расцвета творчества таких выдающихся историков искусства, как Ф. И. Буслаев (1818—1897) и Н. П. Кондаков (1844—1925), научная деятельность которых заложила фундамент для многих последующих поколений исследователей<sup>52</sup>. Во-вторых, на этих общественно-научных форумах происходила кристаллизация самой церковной археологии, становление ее методологического и понятийного аппарата, определение теоретических аспектов, обретение ею законного места в официальном реестре российской науки. Так, уже

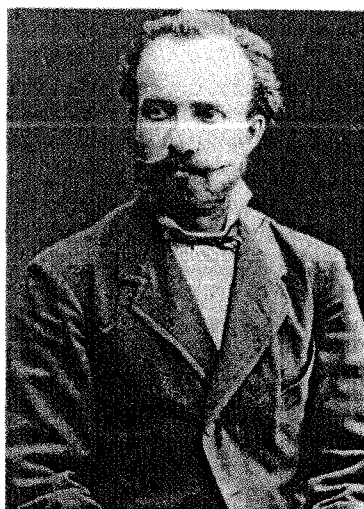
на I съезде в Москве в марте 1869 г. понятие «наука христианских древностей» прочно занимает свое место в лексиконе исследователей и делается признанием, что русская старина не может быть понята без изучения всей системы древнехристианской археологии<sup>53</sup>. Однако христианские древности не были выделены в особый раздел, а рассматривались вместе с произведениями искусств и художеств. Лишь на III Археологическом съезде в 1874 г. в Киеве возникает «отдел церковного быта», на V Археологическом съезде в 1881 г. в Тифлисе значатся «памятники христианские», а окончательно отдел церковных древностей появляется в структуре VII Археологического съезда в Ярославле в 1887 г. Здесь с очевидностью сказалась тенденция к делению науки по категориям источников, а не по предмету исследования.

Наконец, в-третьих, именно на базе этих съездов произошел синтез первого и второго направления в церковной археологии. Был преодолен пафос секулярного отчуждения от представителями богословской науки, характерного для русского просвещенного общества XIX в. Этот синтез связан с именами таких исследователей церковных древностей, как Н. В. Покровский (1848—1917), профессор кафедры церковной археологии в Санкт-Петербургской духовной академии, А. П. Голубцов (1862—1911), экстраординарный профессор Московской духовной академии, и Н. Ф. Красносельцев (1845—1899), профессор кафедры церковной археологии в Казанской духовной академии и впоследствии экстраординарный профессор Новороссийского университета. Синтез происходил в стенах духовных академий Русской Церкви, которые, согласно Академическому уставу 1869 г., имели в своем составе кафедры церковной археологии и литургики. Знакомство Н. В. Покровского и Н. Ф. Красносельцева во время путешествий в Европу в 70-е гг. XIX в. с трудами лидера тогдашней европейской христианской археологии Дж. Б. де Росси (1822—1894), для которого был характерен синтез письменных памятников и вещественных древностей, способствовало не только развитию науки, но и созданию церковно-археологических кабинетов-музеев при духовных академиях (Киев — 1872, Санкт-Петербург — 1879, Москва — 1880).

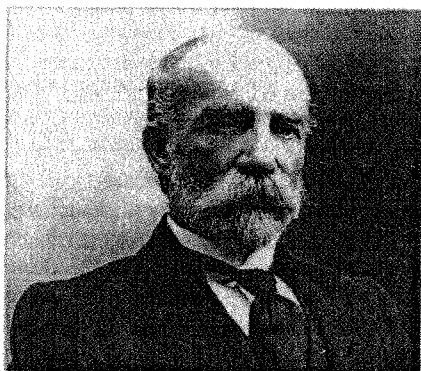
Для того чтобы лучше понять сущность и значение такого явления в системе отечественной науки, как церковная археология, необходимо познакомиться с личностью человека, которого вполне можно назвать «отцом церковной археологии» в России (рис. 1). Николай Васильевич Покровский родился 20 октября 1848 г. в селе Подольское Костромского уезда и скончался 8 марта 1917 г. в Петрограде, не приходя в сознание после сердечного приступа, вызванного известием об отречении императора Николая II. Основоположник русской церковной археологии, заслуженный ординарный профессор Санкт-Петербур-



1. 1874 г.



2. 1880-е гг.



3. 1909 г.



4. 1909 г.

Рис. 1.

Николай Васильевич Покровский (1848—1917), фотографии (1—3) из семейного архива, публикуются впервые

ской духовной академии, директор Императорского археологического института, доктор церковной истории происходил из семьи священника. Окончил Костромское духовное училище, затем, в 1870 г., духовную семинарию в Костроме. В 1874 г. оканчивает Санкт-Петербургскую духовную академию, кандидатскую работу пишет по истории русской церковной проповеди XVII в., но 21 сентября становится приват-доцентом кафедры церковной археологии и литургики в СПбДА. В 1876—1877 гг. совершает научное путешествие в Европу (Берлин, Страсбург, Флоренция, Рим), где слушает лекции Ф. Пипера и Ф. Крауса по истории христианского искусства. В Риме знакомится с Дж. Б. де Росси, исследователем римских катакомб и «отцом христианской археологии». Последнее знакомство оказывает на него огромное влияние в плане организации собственного творческого метода. В 1877 г. по возвращении в Санкт-Петербург он разделяет в преподавании церковную

археологию и литургику. В этом же году возглавляет кафедру христианской археологии в Археологическом институте в Санкт-Петербурге (с 30 апреля 1905 г. — Императорский археологический институт). В 1878 г. становится ученым секретарем института, в 1896-м — заместителем директора института, в 1898-м — его директором. В 1879 г. (указ Святейшего Синода от 30 апреля) при академии открывается церковно-археологический музей, значительную часть коллекции которого составили фонды Новгородского древлехранилища, основанного протоиереем Н. Богословским. В 1880 г. защищает магистерскую диссертацию о происхождении древнехристианской базилики, материалы для которой были собраны в значительной степени во время путешествия в Европу. В 1892 г. защищает докторскую диссертацию «Евангелие в памятниках иконографии», где через историко-критическое исследование произведений искусства проводит мысль о церковной куль-

туре как воплощенном Священном Предании. По сути дела, им применяется типологический метод в церковной археологии, где церковный канон предстает как иконографический тип. 31 октября 1883 г. получает звание экстраординарного профессора академии. В июне 1888—январе 1889 гг. состоялось второе заграничное ученое путешествие (Константинополь, Афон, Италия). В 1893 г. становится инспектором СПбДА и исполняет эту должность до 1899 г. В 1906 г. выходит за штат Духовной академии, где продолжает чтение лекционных курсов, а руководство кафедрой церковной археологии и литургики передает доцентам академии И. А. Карабинову и Н. В. Малицкому. Начиная с 1881 г. (V Археологический съезд, Тифлис) принимает активное участие в работе Археологических съездов, в частности, был членом Подготовительного комитета и одним из ключевых докладчиков такого ученого форума в Новгороде в 1911 г. Н. В. Покровский является действительным членом Императорской археологической комиссии, Императорского археологического общества, членом Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи, состоит членом комиссии по реставрации новгородского Софийского собора в 1897—1900 гг. Принимал участие в областных археологических съездах (Ярославль — 1902, Тверь — 1903, Владимир — 1906, Кострома — 1909), а в Костроме был председателем съезда. Участвует в 1904 г. в церковно-археологических курсах в Твери, в 1909 г. читает публичные лекции по истории христианского искусства в Новгороде. С конца 1915 г. уходит по состоянию здоровья от активной научной деятельности, однако и в это время перерабатывает свой учебный курс по церковной археологии для духовных семинарий.

В ученой деятельности Н. В. Покровского можно выделить следующие периоды:

1878—1892 гг. — введение в оборот нового научного материала, преимущественно фресковой живописи и миниатюры, становление научной методологии. Именно в это время выходят его основные труды.

1898—1911 гг. — попытки обобщения истории христианского искусства, синтез живописи и архитектуры, интерес к прикладному искусству, выходит в свет труд Покровского «Древняя ризница Софийского собора в Новгороде» как доклад, читанный на XV АС. Именно здесь знаменитые новгородские сионы интерпретируются как символические сосуды, отражающие единение местной и Вселенской Церкви, что встретило замечание А. И. Карабинова о несомненной первоначальной функции сионов как литургических дисков, а кратиров — как евхаристических чаш. Отмечаются культурные связи в области прикладного искусства Новгорода, а присоединение к Москве рассматривается Н. В. Покровским как конец новгородской художественной самобытно-

сти. В истории живописи исследуется влияние византийского искусства эпохи Палеологовского возрождения на новгородскую живопись. Н. В. Покровский выделяет самостоятельную новгородскую архитектурную школу и отмечает ее характерные особенности. Комментарии Н. В. Покровского к изданному им в 1895—1897 гг. Сийскому иконописному подлиннику до сих пор имеют самостоятельное значение.

С 1911 г. начинается период популяризации церковной археологии, выразившийся в составлении учебного пособия «Церковная археология в связи с историей христианского искусства».

Критика иконографического метода Н. В. Покровского, принятая сегодня в отечественной науке, который он якобы довел до полного отрицания значения художественной формы и стиля, не может быть признана обоснованной. Действительно, особенностью творческого метода Н. В. Покровского является тезис о соответствии внутреннего содержания церковного искусства неизменному богословию Церкви, воплощенному в иконографии, тогда как Н. П. Кондаков, принимая в целом иконографический метод, выступал за большую соотнесенность произведения с культурно-историческим процессом, в том числе и в стилистическом аспекте, а Д. В. Айналов вообще сконцентрировал свое научное внимание на средствах художественного выражения, характеризующих стиль памятника, отказавшись от иконографических приоритетов.

Стоит вспомнить, что Ф. И. Буслаев отметил, что Н. В. Покровский первый в русской науке обратил внимание «на отношение предметов искусства к учению Церкви и текстам литургии»<sup>54</sup>. Это и определило в значительной степени успех его метода. Современные представления о предметах религиозного творчества как произведениях искусства по преимуществу, в которых прежде всего ценны их художественные и стилистические особенности, находятся в радикальном противоречии с установками древнего мастера, который смиренно представлял себя копиистом, воспроизводящим иерархию священных образцов. Эта подражательность христианского искусства имеет самостоятельную ценность в плане выработки соответствующей методологии, поскольку представляет собой воплощенную церковную традицию и соответствует миропониманию исследуемой эпохи. Иконографический метод Н. В. Покровского как раз отражает представления средневекового человека об искусстве и в этом смысле в гораздо большей степени способствует пониманию исторической эпохи. Особенности художественного воплощения определенного образца в исследуемое время являлись вторичными и ныне могут представлять ценность исключительно как элемент методики изучения искусства, но не как исторический факт восприятия предмета в момент его создания.

К несомненным заслугам Н. В. Покровского относится и его гениальная догадка в книге «Очерки памятников православной иконографии и искусства» о причинах и путях возникновения древнерусского высокого иконостаса, основанная на сопоставлении сюжетов фресковой росписи домонгольских храмов с иконографической программой иконостасов Московской Руси. Сюжетная композиция, в каменном зодчестве развернутая в пространстве, с течением времени редуцируется в плоскость, размещенную на алтарной преграде. Очевидно, преобладающее на Руси деревянное зодчество не способствовало развитию настенной живописи, но потребности пастырского характера, предполагающие проповедь истории человеческого спасения во Христе средствами монументальной живописи, способствовали развертыванию этой темы на плоскости. Это предполагает определенную догматическую сознательность в формировании многоярусного иконостаса. Лишь в 1976 г. греческий исследователь М. Хадзидакис пришел к сходным выводам на материалах алтарных преград и фресковых росписей храмовых памятников Греции. Основные подходы и методы исследовательской деятельности Н. В. Покровского сегодня необходимы всякому, кто хочет познакомиться не только с христианскими древностями, представленными предметами искусства, но и собирается рассматривать христианскую культуру в ее археологических останках.

Как мы уже отмечали, после своего возвращения из Европы Н. В. Покровский разделил кафедры церковной археологии и литургики в Санкт-Петербургской духовной академии. Это несколько не ослабило остроту исследований, а, напротив, высвободило интеллектуальный потенциал для научных разработок в смежных областях. Так, например, А. П. Голубцову поразительным образом удалось сочетать богословско-литургическое и историко-художественное направление в церковной археологии, используя в темах происхождения церковной обрядности и ее атрибутов конкретно-исторические исследования археологического по характеру материала<sup>55</sup>. Вообще, для церковных археологов при осознании литургического характера культуры прошлого был характерен переход от непосредственного изучения обрядов и обрядовых предметов к исследованию вещественных памятников церковной культуры вообще.

Однако сама наука, несмотря на единство источниковедческой базы и, отчасти, методов исследования, не растворилась в истории искусства, представленной такими выдающимися русскими исследователями, как Ф. В. Буслаев, Н. П. Кондаков, Д. В. Айналов и др. Водоразделом научной мысли здесь явились цели исследования. Согласно Н. П. Кондакову археология была вспомогательной отраслью истории искусства, готовящей материал для последней. Н. В. Покровский смотрел на существо своей науки по-другому. Эти различия,

опять же, восходят к полемике времен археологических съездов, в частности к III Археологическому съезду в Киеве в 1874 г. Тогда И. Е. Забелиным был прочитан доклад на тему «В чем заключаются основные задачи археологии как самостоятельной науки». Этот доклад для истории церковной археологии важен по следующим причинам. Теоретически обосновав невозможность ограничения области археологии лишь вещественными памятниками («Вещественный памятник есть только облик умственных соображений и созерцаний или нравственных желаний и стремлений»), он определил основную задачу археологии «в раскрытии и объяснении законов единичного творчества, в раскрытии путей, по которым единичное творчество воссоздает творчество родовое, историческое, в раскрытии их связей»<sup>56</sup>.

Своеобразным ответом на эти положения явилась работа Н. В. Покровского о предмете и задачах археологии<sup>57</sup>. Соглашаясь в принципе с «бытописательной парадигмой» И. Е. Забелина («конечная цель археологического исследования должна направляться, по возможности, к всестороннему изучению проявлений народного быта»), он, исходя из своего практического опыта и оперируя терминами «родовое» и «индивидуальное», решительно полагает: «Приурочение частных отрывочных явлений к общему роду, включение их в естественную органическую связь с родом должно составлять *prima desiderata* для молодой археологической науки». Эту работу можно считать первым теоретическим сочинением по церковной археологии. Вместе с тем методика этой науки ни коим образом не вычленилась из методического универсума общей археологии.

С методологической же точки зрения имеются некоторые отличия, которые, опять же, берут свое начало на III Археологическом съезде, а именно в докладе А. С. Уварова (1828—1884)<sup>58</sup>. Граф Уваров решительно не согласен с таким воззрением на археологию, восходящему еще к традиции Иоаганна Винкельмана (1717—1768), согласно которому ее объектом должны являться лишь высокохудожественные памятники. При этом А. С. Уваров отмечает, что такое неверное понимание объема науки было распространено и на археологию христианскую. Для него, как и для И. Забелина, археология — это наука, изучающая прежде всего древний быт как таковой. Н. В. Покровский, соглашаясь с А. Уваровым, также пишет о различных проявлениях древнего быта как конечной цели археологии. Но «религиозно-художественная сторона быта» в его глазах остается одним из важнейших предметов археологии. В некоторых случаях Н. Покровский как будто отождествляет археологию и историю искусства. Однако не только религиозно-художественные памятники составляют ее предмет. В задачи церковной археологии входит и изучение «церковной обрядности, которая в былое время, а в некоторых случа-

ях даже теперь, считается главным предметом церковной археологии».

Вместе с тем в работе А. С. Уварова имеется аналитическое положение методологического характера о двухчастности всякого памятника древности. Он различает в каждом памятнике его археологическую и художественную стороны. Причем археологическая сторона свидетельствует о жизни памятника во время его изготовления, а художественная, распадаясь на собственно художественную и техническую, характеризует его внешнюю сторону, восприятие памятника на протяжении времени. Логическое развитие такого противопоставления привело в трудах Н. П. Кондакова к теоретическому обоснованию вещеведения в форме изучения памятников искусства, причем археология в его понимании была отделена от истории искусства, будучи вспомогательной отраслью знания, готовящей материал для последней дисциплины. История искусств занимается исследованием форм, поэтому она «должна идти впереди археологии искусства: памятники должны быть распределены в их историческом развитии, прежде чем можно пользоваться их историческим содержанием»<sup>59</sup>.

Очевидно, что при совпадении изучаемого материала методологические взгляды Н. Покровского заметно отличались от воззрений Н. П. Кондакова на предмет археологии и характеризовались гораздо более тесной связью этой дисциплины с собственно исторической наукой. Н. П. Кондаков в своем письме Ф. И. Буслаеву (1852) упрекал Дж. Б. де Росси в том, что он «не хотел знать о существовании собственной истории искусства, а знает историю мучеников», т. е. церковную историю<sup>60</sup>. Н. В. Покровский смело вводит археологию в круг исторических наук, считая, что она готовит почву для истории<sup>61</sup>. Эта теоретическая предпосылка скажется на дальнейшей эволюции науки церковной археологии. Открытость истории и литургики — вот отличительные черты этой отрасли знания, которые позволяют видеть в Н. П. Кондакове не столько отца церковной археологии, сколько отчима. Разницу между двумя подходами к археологии и цель археологии христианской можно показать на примере двух замечательных цитат. Н. П. Кондаков пишет, «что археологическая наука станет самостоятельной и решающей, когда, изучив памятники ради их самих... но не ограничиваясь эстетическим анализом, осветит эти памятники изнутри их самих и извне данными быта, культуры и политической жизни»<sup>62</sup>. Отец Павел Флоренский (1882—1937), не будучи археологом, но тонким ценителем вещественной и художественной древности, высказываясь, казалось бы, по другому поводу, замечает следующее: «Если бы ничего не было известно нам из истории о Смутное время, то на основании одной только иконописи, и даже только складок, можно было бы понять происходивший

духовный сдвиг средневековой Руси к Возрожденскому царству Московскому: в иконописи второй половины XVI в. уже реет Смутное время как духовная болезнь русского общества»<sup>63</sup>.

Вместе с тем к началу XX в. исследователи все еще отмечали неопределенность науки церковной археологии в теоретическом отношении, неустойчивость взглядов на предмет науки, а также нерешенность вопроса о возможности включения письменных памятников в круг ее источников<sup>64</sup>. Стало очевидно, что сравнительно-описательный метод, так плодотворно примененный Н. Покровским в своих работах, исчерпал себя. Почти прекратилась начатая в конце XIX в. работа по систематическому изданию церковных древностей. Наметилось противоречие между возможностями церковной археологии и решаемыми ею задачами. Об этом свидетельствуют как отсутствие собственных методологических разработок в науке, так и неизменность курса академических лекций Н. В. Покровского, читанного им в период с 1885 по 1916 г. Выход из кризиса предполагал превращение археологии во вспомогательную историческую дисциплину, решающую совместно задачи прагматической и культурной истории, а также привлечение массового археологического материала, полученного в результате раскопок. Еще в 1889 г. Н. Ф. Красносельцев сформулировал «выгоды науки церковной истории от археологических открытий»:

- 1) раскрытие внешнего быта, культа и нравов;
- 2) расширение исторических горизонтов и подтверждение мариологических документов;
- 3) новая постановка старых вопросов;
- 4) верификация исторических гипотез;
- 5) возможность избавления от конфессионализма и теоретизирования<sup>65</sup>.

Новое направление предполагало работу в том же русле, в котором трудились ученики Дж. Б. де Росси из французской католической школы П. Алляр и К. Роллэ. Его можно было бы охарактеризовать как историко-археологическое. Уже Е. Голубинский в 1906 г. издал «Археологический атлас к истории Русской Церкви» и написал в предисловии: «Это давняя мечта — снабдить историю списком рисунков, в котором говорится об архитектуре храмов, об их внутреннем богослужебно-молитвенном устройстве и убранстве, о различных храмовых принадлежностях, о богослужебных одеждах и об одеянии монахов, что все может быть вполне ясно представляемо, быв видимо только на рисунках»<sup>66</sup>. Примерно в это же время архиепископ Тверской Антоний (Каржавин, 1914), обращаясь к слушателям церковно-археологических курсов, говорил: «Памятники религиозного искусства подобны летописям, составленным зодчими, художниками, иконописцами. По таким летописям возможно восстановить многое, опущенное у обычных летописцев, и следовательно по ним можно изучать историю древних времен, а это крайне необходимо»<sup>67</sup>. К подобному понима-

нию археологии начал подходить и А. П. Голубцов<sup>68</sup>. Соединяя определение археологии немецкого исследователя Герике, считавшего, что «в понятие церковной археологии входит все, что когда-либо существовало в древней церкви, а теперь отчасти вышло из употребления, отчасти еще существует, но в измененном виде», и Н. В. Покровского, подразделявшего церковную археологию на формы церковного культа и формы древнехристианского быта, он приходит к выводу, что археология не должна быть историей искусства, а должна рассматриваться как история внутренней жизни и культурных отношений, запечатленных в останках прошлого. Переименовав название книги Р. Рипера «*Einleitung in die Monumental Teologie*» (1867), А. П. Голубцов пытается охарактеризовать свою науку как «*Teologia Lapidaris*». Несколько позднее Е. Трубецкой назовет русскую иконопись «умозрением в красках»<sup>69</sup>. Таким образом, наметились черты выхода из исследовательского кризиса через превращение церковной археологии во вспомогательную церковно-историческую дисциплину. Однако внешние обстоятельства: мировая война, кончина в 1911 г. А. П. Голубцова и в 1917 г. Н. В. Покровского, трагическое положение церковной науки в 20-е гг. XX в. — остановили поступательное развитие церковной археологии.

Однако с исчезновением этой науки из официального реестра отнюдь не прекратилась разработка ее проблематики. Даже в условиях государственного атеизма вопросы церковной культуры занимали важное место в изучении русских древностей. Стоит выделить следующий перечень основных направлений в отечественной археологической науке, связанных с нашей проблематикой. Основное внимание полевой археологии было обращено на раскопки культурного слоя древнерусских городов и поселений и памятников древнерусской курганной культуры<sup>70</sup>. Новым и весьма продуктивным направлением явилась архитектурная археология домонгольской Руси<sup>71</sup>. Новый импульс в работах В. Л. Янина, П. Г. Гайдукова, С. В. Белецкого получило направление, основанное Н. П. Лихачевым и связанное с собиранием, систематизацией и изучением всего корпуса древнерусских печатей, в том числе и характеризующих церковную администрацию на Руси, тем более что определенная часть этих находок происходит из археологических комплексов<sup>72</sup>. Необходимо отметить поступательное развитие и таких традиционных направлений, как для истории древнерусского искусства, так и для церковной археологии, как изучение декоративно-прикладного искусства и древнерусской иконописи, как станковой, так и фресковой<sup>73</sup>. Последнее направление, однако, развивалось в рамках художественно-стилистического анализа, связанного с преемственностью традиции Айналова—Лазарева в ущерб иконографическому подходу, представленному работами Н. В. Покровского и Н. П. Кондакова, что, на

наш взгляд, существенно ограничивало познавательные возможности изучения христианского искусства. Лишь недавно наметился переход к цельному восприятию иконографической программы росписи древнерусского храма в связи с историей Церкви и историей идей (Т. Ю. Царевская, Н. В. Пивоварова) или же рассмотрению внешних форм воплощения почитания реликвий в связи с церковной историей и культурой (А. М. Лидов)<sup>74</sup>.

На собственно археологическом поприще, почти в отсутствии историографической традиции, сформировалась целая плеяда ученых, так или иначе занимавшаяся, по сути дела, церковно-археологической проблематикой. Следует назвать имена Б. А. Рыбакова, В. Л. Янина, В. В. Седова, Л. А. Беляева, Т. И. Макаровой, В. П. Даркевича, Т. В. Николаевой, А. В. Чернецова, П. А. Раппопорта, А. А. Песковой, Т. А. Чуковой, В. Г. Пуцко, О. М. Иоаннисяна, Н. Г. Недошивиной, Г. К. Вагнера, Т. Д. Пановой и др. Отсутствие самостоятельных методологических разработок и общественная ситуация не позволяли до сих пор оформиться этому направлению в отдельную отрасль знания с соответствующим названием. По нашим наблюдениям, понятие «церковная археология» вновь прозвучало в одной из работ А. В. Чернецова в начале 1990-х гг.<sup>75</sup> В то же время в работах Л. Г. Хрушковой, исследовавшей памятники церковной архитектуры Абхазии, находил свое выражение и содержание термин «христианская археология», характерный для западноевропейской науки, но ориентированный на более ранние памятники христианской культуры<sup>76</sup>.

Существенно расширился круг привлекаемых источников за счет привлечения массового археологического материала. Применение методов общей археологии дало неожиданные позитивные результаты в области исследования культурно-религиозных процессов. Были предприняты попытки воссоздать на основе археологических источников некоторые эпизоды из истории древнерусской Церкви, реконструировать духовные процессы, происходившие в древнерусском обществе под влиянием христианства. Здесь надо отметить труды Б. А. Рыбакова, В. Л. Янина, А. С. Хорошева, А. П. Моця, Н. А. Макарова и др. В этом видится важный методологический прорыв, основанный на реальных познавательных возможностях современной археологической науки. Сказывается логика развития науки, приводящая исследователя данной категории источников к необходимости решать определенные задачи с соответственной методологической базой.

В эпоху усиленных разработок историографической проблематики обращение к опыту «отцов» русской церковной археологии кажется более, чем естественным. Однако такое обращение связано со специфическим характером самих христианских древностей. Их изучение в советский период отечественной истории проходило в условиях гос-

подства материалистического мировоззрения в науке. Но изучение гуманитарных проблем связано не только с рациональным познанием, но и с интуитивным приобщением. Это предполагает знание сущностных характеристик христианской культуры и церковного предания. Одна из особенностей археологического источника — разрыв в традиции — в этом случае перестает быть препятствием на пути к извлечению из него археологической информации и претворению ее в информацию историческую. Атеистическая убежденность, объективно препятствовавшая проникновению в церковную традицию, приводила талантливых ученых к неверным выводам и интерпретациям.

В связи со сказанным необходимо выяснить содержание понятия «христианская/церковная древность», которое лежит в основе любого археологического исследования, посвященного истории и культуре церковного общества. Традиционно древность характеризуется резко сниженной понятностью, опознаваемостью, по сравнению с источниками более позднего происхождения: «В категорию древностей отойдут те вещи, относительно которых информация утрачена или сильно пострадала»<sup>77</sup>. Археологический источник, представленный древностью, не только по иному, чем письменный, отображает события и процессы прошлого, но и в силу своего выпадения из живой культуры характеризуется разрывом в традиции, затрудняющим понимание останков<sup>78</sup>. При этом делается различие между памятью о вещах, которая угасает постепенно, и пониманием вещи, которое падает рывком. При этом, со ссылкой на уже упоминавшегося нами Эгеррса, отмечается, что только в церковной культуре предметы христианского быта сохраняются в своем функциональном использовании самое длительное время<sup>79</sup>. Получается, что в схеме трехчастного деления «древность—старина—современный объект» христианские древности находятся в значительной близости к старине, чем собственно к древности. Таким образом, характерный для древности разрыв в понимании принципиально сокращается.

Вместе с тем уже понятие «древность» предполагает не только непрерывность памяти, но и непрерывность понимания. Древность сопряжена с современностью, как корни и крона сопряжены между собой через ствол дерева, своеобразную телесность, целостность, в которую материализовалась история его жизни. Она изначально предполагает узнавание предмета, его первичное осознание как принадлежащего к единому с субъектом познания потоку исторического бытия. Разрыв в традиции, несомненно, существует, однако он не абсолютен с самого начала.

Такое понимание древности не было чуждо отечественным исследователям. С 1889 г. И. И. Толстой (1858—1916) и Н. П. Кондаков начали осуществлять многотомное издание «Русские древности в памятниках искусства», которое было задумано

как культурно-историческая панорама, имевшая целью «представить историческое образование и развитие древнерусского искусства»<sup>80</sup>. Таким образом, в идее древности, характерной для отечественной археологии, присутствовало более ощущение собственных истоков и преемственности с прошлым, нежели разрыва, препятствовавшего пониманию собственных корней.

Еще в большей степени это наблюдение касается понятия «церковная древность», поскольку одной из наиболее существенных оснований жизни Церкви является Священное Предание. При существовании различных попыток определить Священное Предание с церковно-исторической и богословской точек зрения<sup>81</sup> его сущность понимается, согласно прп. Викентию Лириному (433), как то в истории, во что верили все, повсюду, всегда (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Это своего рода ядро самосознания Церкви, которое тождественно самому себе на всем протяжении ее исторического бытия<sup>82</sup>. Такой подход не исключает, а, напротив, предполагает исторически преходящий элемент в церковном учении и практике. В конце концов, механизм Предания, поддерживаемый внеисторическими причинами, реализуется в сфере человеческих отношений как традиции определенного общества и в этом смысле представляет собой антропологический феномен.

Переводя эти богословские формулы на язык науки, мы должны признать, что в жизни Церкви как сообщества людей существуют изменяемый и неизменяемый элементы культуры и бытия<sup>83</sup>. Изменяемый в истории элемент и представляет материальное воплощение Священного Предания. Форма Предания всегда исторична, и поскольку представляет собой вещественную древность, то изучается археологией. Это изучение значительно облегчается существованием неизменных элементов в церковной культуре, что дополнительно позволяет преодолеть разрыв в традиции и восполнить фрагментарность археологической информации. Именно такое понимание термина «христианская/церковная древность» и было характерно для церковно-исторической науки XIX в. Таким образом, в понятие христианских древностей входили те материальные формы исторического воплощения традиции, которые христианское общество идентифицировало как свои собственные. Это вытекает из того факта, что ссылка на древность сама по себе никогда в истории Церкви не воспринималась как доказательство чего-либо: «обычай без истины», согласно свт. Киприану Карфагенскому, рассматривался не как «христианская древность», а как «древнее заблуждение»<sup>84</sup>.

Необходимо учитывать, что использование археологических источников для изучения истории христианской Церкви в значительной степени сопряжено с существованием целого корпуса синхронных письменных источников. Один из основопо-



ложников школы «Анналов» — французской «новой исторической науки» — М. Блок (1886—1944) высказал важную мысль, что «христианство — религия историков» и что оно является «самой историчной из религий»<sup>85</sup>. Действительно, вся история христианской Церкви протекала в письменную эпоху. Сопоставление письменных источников с археологическими памятниками, как мы уже отмечали выше, является не только задачей, но и преимуществом подобного рода исследований. Это тем более важно, что существенная часть церковной традиции со временем получила письменное воплощение, к которому всегда можно обратиться для выявления нормативов, определяющих христианскую культуру. В конце концов, в истории и археологии Церкви сохранение традиций в их материальном воплощении приобретает достаточно характерную особенность. Она выражается в длительном переживании христианских древностей в церковной жизни и сохранении понимания их функции в литургическом быту. Вследствие этого для церковно-археологического источника (собственно церковной древности) разрыв в традиции сокращается до минимума и перестает быть актуальным в процессе изучения христианских древностей.

Мы не случайно упомянули о функциях христианских древностей в литургической жизни христианского общества. Согласно наиболее распространенному определению Церкви, принадлежащему св. митрополиту Филарету (Дроздову) (1782—1867), Церковь есть «установленное от Бога общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами»<sup>86</sup>. Таким образом, внешними и доступными историко-археологическому изучению проявлениями церковной жизни являются вероучение, основанное на догматическом и нравственном богословии, иерархическо-административная структура, имеющая в основании каноническое право, и литургическая жизнь, представленная как общественным, так и частным богослужением. При этом именно таинствам и литургической жизни отводится первостепенная роль в деле осуществления механизма Предания<sup>87</sup>. Не случайно большинство церковных древностей связано с разными проявлениями богослужебной жизни христианского общества и представлено как предметами храмового богослужения, так и личного благочестия, что до определенного момента определяло неразрывное существование таких наук, как литургики и церковная археология<sup>88</sup>. Погребальный обряд также является частью литургической жизни Церкви, поэтому археологические свидетельства о его формах также способны выявить структуру и содержание Церкви в истории.

Сегодня проблематика «археологии церковных древностей» понимается как «изучение истории Церкви по ее материальным памятникам»<sup>89</sup>. Это, в свою очередь, предусматривает два направления

в исследовании: изучение внешнего проявления исторического своеобразия Русской Церкви и реализации явлений духовной культуры в материальных объектах как социокультурный феномен<sup>90</sup>. Такой, вполне объективный, подход к церковно-археологической науке предполагает использование всего универсума археологических источников, который включал бы в себя не только предметы церковного обихода и бытовые вещи, несущие на себе христианские символы, но и предметы, не связанные напрямую с церковным бытом, но способные дать дополнительную информацию о жизни христианского общества<sup>91</sup>. Стоит помнить, что информацию об истории Церкви могут дать не только христианские древности, но и их отсутствие, а также древности, характеризующие иные верования, и артефакты, нейтральные в конфессиональном отношении. В эпоху перехода от язычества к христианству принципиально важно количественное соотношение между памятниками, воплощающими старые и новые религиозные представления.

Очевидно, что группировка источников по категориям не выдерживает критики, когда речь идет о социоисторических реконструкциях. Об условности деления источников по их функциональному назначению писал в свое время академик С. Жебелев (1867—1941): «Вещественные памятники, в зависимости от тех целей, которым они предназначены, могут подразделяться на категории, и археология могла бы распадаться на более дробное число подразделений... В некоторых случаях точного разграничения между отдельными категориями памятников провести не удалось бы, а следовательно и соответствующие подразделения археологии оказались бы условными»<sup>92</sup>. Только в этом смысле С. Жебелев считал возможным говорить и о церковной археологии. Поэтому с точки зрения полноты любого археологического исследования более целесообразным представляется деление источников не по категориям памятников, а по целям исследования. В случае исследования церковно-исторической проблематики на основе вещественных памятников археолог получает возможность рассматривать как целые комплексы, содержащие церковные древности, так и артефакты, напрямую с христианством не связанные, но входящие в контекст культуры христианского общества. Это отвечает требованиям науки рассматривать артефакт в комплексе с другими археологическими данными и расширяет круг непосредственных источников, касающихся изучаемого нами вопроса.

Включение разнохарактерных памятников в процедуру церковно-археологического исследования можно представить в следующем виде: артефакт—комплекс—факт. При этом под комплексом может пониматься как собственно археологический комплекс, характеризующийся наличием или отсутствием собственно христианских древностей,

так и результат комплексного источниковедения, отображающий в себе культурные реалии исследуемой эпохи. Однако в рамках церковной археологии возможно и необходимо самостоятельное исследование собственно христианских древностей. Результат такого исследования оказывается представлен определенной типологией конкретных вещей и совокупностью иконографических типов известных изображений. Такое исследование древностей по категориям предпринимается в целях получения интересующей нас исторической информации, что становится возможным лишь при выделении в археологическом материале определенного иконографического типа. В данной случае такой тип предстает перед нами как совокупность характерных признаков целого круга внешне или стилистически схожих христианских древностей. Сопоставление конкретного типа с другими устойчивыми наборами признаков, воплощенными в серии вещей, выявленных в процессе исследования, как раз и позволяет построить типологию. Историческая информация, заложенная в этой типологии, раскрывается и обогащается за счет ее сравнения с памятниками письменной традиции и историей христианского общества и культуры. Превентивные данные, полученные в результате составления подобной типохронологии, способны сыграть самостоятельную роль в дальнейшем исследовании. Тогда схема церковно-археологического исследования предстанет перед нами в виде более сложной цепочки: типология—артефакт—комплекс—факт. Из такого подхода дополнительно следует, что артефакты, не связанные напрямую с христианскими древностями, также могут предоставить интересующие нас сведения по истории христианской культуры, поскольку оказываются включенными в соответствующий комплекс, совпадающий со временем существования конкретной типологии церковных древностей. Христианские древности как таковые представляются первичными в любом церковно-археологическом исследовании.

В целом же круг археологических памятников, которые можно привлечь для решения поставленной задачи, представляется достаточно широким. Прежде всего, это культурный слой древнерусских городов и сельских поселений. В настоящее время исследователи располагают сведениями о 1395 укрепленных поселениях древнерусского времени, 1128 из которых доступны археологическому изучению<sup>93</sup>. В этом смысле степень изученности неукрепленных сельских поселений значительно уступает исследованиям древнерусского города<sup>94</sup>. Особенно необходимо отметить результаты раскопок в Новгороде, где богатейший культурный слой, сохранявший органические останки (в том числе и получившие точные датировки деревянные постройки), представляет соответствующий материал, прекрасно вписанный в бытовые комплексы. Исследования этих древно-

стей позволяют не только охарактеризовать христианскую культуру древнерусского города как систему, но и ответить на целый ряд вопросов событийной истории.

В эту же группу древностей входят найденные в слое предметы христианского культа, динамика их распространения во времени и место в бытовых комплексах. Особое внимание должны привлечь амулеты и строительные жертвы, которые обычно трактуются как пережитки язычества и как свидетельство живучести языческих представлений<sup>95</sup>, хотя подобная интерпретация этих находок отнюдь не однозначна, и вполне возможны другие объяснения, связанные с особенностями собственно христианской культуры.

Отдельно необходимо остановиться на такой категории находок, как берестяные грамоты. По счастью, отечественной археологии удалось предотвратить появление «берестологии» как самостоятельной науки, по аналогии с «папирологией». Происхождение берестяных грамот из хорошо датированных стратиграфически и богатых вещевыми находками культурных слоев и их микротопографическая приуроченность к усадебным комплексам делают невозможным рассмотрение берестяных грамот вне их археологического контекста. Это связано не только с проблемой их датировки, но и пониманием принадлежности и атрибуции усадебных комплексов (в случаях, когда это возможно) тем или действующим иным лицам российской истории, в том числе и русской церковной истории<sup>96</sup>.

Уже ставился вопрос о берестяных грамотах как источнике русской церковной истории<sup>97</sup>. Основное внимание архимандрит Макарий (Веретенников), располагая материалами 594 берестяных грамот, найденных к 1981 г., уделил таким аспектам церковной истории, как духовная жизнь, образование, просвещение и, отчасти, быт духовенства. Ни вопросы реконструкции и иллюстрации отдельных событий церковной истории, ни иные церковно-исторические проблемы на том уровне изучения берестяных грамот не затрагивались. К принципиальным моментам стоит отнести вывод о пронизанности повседневной жизни новгородцев христианским сознанием. Это явствует не из отмеченного факта малочисленности грамот церковного содержания среди всего корпуса текстов, а, наоборот, из факта присутствия церковных мотивов среди бытовых записей, культура которых не предполагала самоотжествления с книжной культурой средневековья. Вторым важным моментом стоит признать наблюдения о типе религиозного благочестия, связанного не столько с обращением к тезоименитым святым, сколько с календарным характером духовных связей с горним миром<sup>98</sup>.

Характерно, что «первая попытка» включения берестяных грамот в процесс церковно-исторического знания оказалась практически единствен-

ной из широко известных. Сложность археологической интерпретации подобных находок и оторванность церковно-исторических исследований от археологии вообще во многом этому способствовали. Сегодня берестяные грамоты способны не только ответить на вопросы исторической литургики (например, датируемые концом XI в. берестяные грамоты № 906 и 911 являют собой самые ранние примеры формулы богослужебных отпустов, упоминающие к тому же недавно прославленных святых князей Бориса и Глеба, грамота № 727 связывается с богослужебными текстами Студийского типика), но и осветить церковно-географические проблемы, фиксируя становление приходской системы на территории Новгородской земли в ранний период, о чем умалчивают письменные источники (во второй половине XII—середине XIII в. грамоты № 640 и 220 фиксируют духовенство Которского и Черемнецкого погостов в бассейне рек Плюссы и Луги)<sup>99</sup>. Целый пласт грамот раскрывает деятельность архиерейских наместников Новгородского архиепископа<sup>100</sup>. Берестяную грамоту № 689 возможно рассматривать как церковно-административные распоряжения по организации поминовения 40-го дня архиепископа Василия Калики (1352) в соответствии с его завещанием<sup>101</sup>. Таким образом, список проблем, которые возможно решить с помощью бересты, предельно расширяется.

Из числа памятников, находящихся на стыке археологии и эпиграфики, необходимо назвать надписи-graffiti, которые и археологически и палеографически датируются в пределах XI—XVI вв., несмотря на то что во всех основных редакциях Устава князя Владимира, памятника древнерусского церковного права X—XIII вв.: Волынской, Синодальной, Печерской и Варсонофьевской — в качестве преступников упоминаются те, кто «на стенах режет»<sup>102</sup>. Я. Н. Шапов полагает, что эти деяния были совершаемы по отношению к церковному интерьеру, где сами стены, зачастую просто побеленные, оказывались удобным местом для совершения процарапанных graffiti. Оба деяния, по мнению Я. Н. Шапова, расценивались уставом как святотатство<sup>103</sup>. Мы согласны с тем, что в уставе речь определенно идет о надписях-graffiti, которых к настоящему времени известно более тысячи в различных храмах на всей территории Древней Руси. При этом необходимо отметить, что надписи неблагочестивого характера существуют, но являются практически исключением, в основном это молитвенные призывы с упоминанием имени писавшего или без такового, записи синодального характера, упоминание исторических событий и т. д. Еще недавно целый ряд исследователей рассматривал эти graffiti как выражения отрицательного отношения русичей к христианству (Б. А. Рыбаков), но сегодня очевидно, что характер надписей отражает именно христианские идеалы людей, их оставивших (Т. В. Рож-

дественская)<sup>104</sup>. Сами надписи являются определенным типом литургического благочестия Древней Руси, где особое отношение к слову позволяло рассматривать сделанную на стене храма запись как во сто крат усиленную и не умолкающую молитву. Массовый характер надписей и их преобладающее христианское содержание неминуемо ставят вопрос о соотношении нормы, зафиксированной в каноническом праве, и проявлений ментальности эпохи, зафиксированной в graffiti, но именно как проявлений сознания несомненно христианского.

Во-вторых, к числу археологических памятников, вовлечение которых в написание церковной истории представляется необходимым, относятся древнерусские храмы и данные их археологического исследования. Напомним, что вместо 30 сохранившихся к началу XX в. храмов домонгольского времени науке теперь известно, благодаря раскопкам, около 150 памятников. Изучению подлежат вопросы архитектуры, храмовой композиции, внутреннего интерьера, случайные находки и погребения при храмах, а также и сама география распространения церковного строительства<sup>105</sup>.

В-третьих, принципиально новым видом источников являются недавно обнаруженные graffiti на арабских монетах, имевших широкое хождение в Восточной и Северной Европе IX—X вв. в связи с функционированием военно-торговых путей «из варяг в арабы» и «из варяг в греки». Найденные на них знаки крестов и соответствующие надписи можно интерпретировать как свидетельства распространения христианства в военно-торговой среде Древней Руси<sup>106</sup>.

В-четвертых, важным источником являются клады, которые способны показать, какие вещи, в представлении людей того времени, должны были подлежать в случае опасности первейшему сокрытию и какие могли обладать апотропеической силой, оберегающей клад<sup>107</sup>.

В-пятых, оригинальным источником являются орнамент прикладного искусства и каменная резьба древнерусских храмов, способные раскрыть нам систему образов древнерусского христианского сознания. Одностороннее объяснение ряда сюжетов, как сцен языческой мифологии, якобы свидетельствующей о прочном укоренении старых представлений в народном быту, остается неаргументированным<sup>108</sup>.

В-шестых, это языческие святилища, предшествующие Крещению Руси и, по мнению некоторых исследователей, продолжающие функционировать некоторое время после этого исторического события<sup>109</sup>. Однако интерпретация ряда археологических комплексов определенно бытового характера в качестве культовых памятников вызывает серьезные возражения<sup>110</sup>.

В-седьмых, непрестанно пополняющийся корпус древнерусской сфрагистики способен предоставить нам исторические данные о возникновении

и функционировании на Руси институтов церковной власти. При этом географическое распространение печатей указывает на территориальные аспекты этой власти и становление региональных церковных структур. Топография находок этих печатей в культурном слое древнерусских городов и поселений также раскрывает перед исследователем конкретные направления деятельности церковных структур и сферу их властных полномочий.

Однако погребальные памятники Древней Руси и связанные с ними христианские древности представляются нам наиболее информативными для решения исследовательской задачи, связанной с изучением христианизационных процессов Древней Руси по археологическим данным. Это относится как к отдельным погребениям, так и к целым могильникам. Выбор в качестве источника именно погребальных древностей обусловлен следующими соображениями. Погребение является закрытым археологическим комплексом. Согласно классификации немецкого археолога Г. Ю. Эггера погребальный комплекс представляет собой «позитивную выборку на известных основаниях»<sup>111</sup>. Позитивная выборка в археологическом отношении представлена теми видами источников, которые доносят до исследователя какую-то часть предметов культуры прошлого в сравнительно целом виде, в комплексе. В этом смысле «позитивная выборка» всегда есть результат отбора, в большей мере свободного, иногда произвольного, но во всяком случае субъективного. Негативная выборка содержит остатки, накопленные естественным путем. «Известность оснований выборки» связана с тем, что сегодняшнему исследователю в целом могут быть понятны принципы древнего человека, которыми тот руководствовался, соединяя элементы в данную выборку. В отношении погребального комплекса действенность критериев Эггера ясна: нам известны, конечно в самых общих чертах, причины, заставившие древнего человека поместить некоторые предметы в погребение, по крайней мере нам известно, что эти предметы связаны с погребальными действиями. Точно так же мы вполне определенно можем полагать, что предметы в погребении оказываются в результате сознательного отбора. Позитивность выборки, характерная для погребального памятника и касающаяся прежде всего способа погребения и состава погребального инвентаря, позволяет нам адекватно определить роль христианских древностей или отсутствие таковых в комплексе.

Одной из важных задач в области изучения погребального обряда представляется выделение первостепенных и второстепенных элементов обряда, как и фиксация собственно христианских древностей как в ритуале, так и в составе погребального инвентаря. Существуют определенные трудности изучения погребального обряда с точки зрения его идейного содержания и проблемы, связанные с его реконструкцией, которые были

отмечены в ряде работ В. С. Ольховского (ИА РАН, Москва). В рамках одной идейной традиции, по его мнению, могут существовать разные погребальные обряды. Равным образом разные религиозные представления могут выражаться в схожих обрядовых формах. По мнению В. Ольховского, форма обряда менее консервативна, чем его содержание, и это затрудняет воссоздание идеологической сферы погребально-поминальной обрядности<sup>112</sup>. Однако мы не можем согласиться с такой оценкой формы погребения, считая более характерным явлением для религиозной культуры наполнение старых форм новым содержанием путем рецепции<sup>113</sup>. Обращая особенное внимание на тезис о соответствии разных обрядовых погребальных форм одной идейной традиции, мы все же считаем, что перед нами стоит задача не столько реконструировать идеологическую сферу обряда, которая в целом известна из совокупности традиционных представлений христианского общества и письменной культуры, сколько попытаться идентифицировать погребение по его «конфессиональной» принадлежности и определить место погребального комплекса в общем контексте культуры своего времени. Исследование всего комплекса идей и культурных влияний, присущих погребальному обряду христианского общества, восстанавливаемого как на основе канонических, догматических и учительных памятников Церкви, так и на основе сведений, известных из церковной этнографии и агиографии (как и из христианской письменности вообще), составляет для нас как бы второй план исследования, поскольку предполагает детальное изучение всех черт погребального обряда, его содержательной и формальной сторон и их эволюции.

Представляется очевидным, что на начальных этапах христианизации, пока новая религия не вошла прочно в повседневный быт древнерусского народа в его массе и не сформировала устойчивых форм церковной культуры, церковные идеи, символы и образы должны находить наиболее яркое воплощение прежде всего в погребальном обряде, который напрямую связан с телеологическим, сотериологическим и эсхатологическим аспектами учения Церкви. Это обусловлено как совершенно исключительными представлениями христианской религии о смерти, воскресении мертвых и загробном воздаянии, так и индивидуальной религиозной психологией, которая при соприкосновении со смертью приходит в особенное состояние и именно в этом состоянии наиболее ярко себя проявляет. Поэтому, говоря о христианизации Руси и о становлении древнерусской церковной культуры по археологическим данным как первой части нашего исследования, мы и позволим себе ограничиться прежде всего погребальными памятниками и христианскими древностями, происходящими из погребальных комплексов.

Подводя некоторый итог обзору возможных источников нашего исследования, отметим, что своеобразной методикой создания новых исторических источников является и комплексное источниковедение. Метод комплексного источниковедения, предусматривающий параллельное или даже совместное изучение разнообразных по характеру происхождения и способу объективации информации источников, применяется давно и плодотворно (С. Б. Веселовский, В. Л. Янин, С. З. Чернов)<sup>114</sup>. Однако секрет комплексного источниковедения заключается не в простом сравнении научных результатов, полученных методами различных исторических дисциплин при изучении ими разнохарактерных памятников, а в «сопоставлении первичных источников, ...взаимной корректировке их достоверности полноты, репрезентативности, установления даты и происхождения и составления на этой основе... совмещенной карты землевладения, расселения и т. д.»<sup>115</sup>. Такая карта сама превращается в новый вид источника, более полный, чем составляющие его компоненты, что позволяет извлекать дополнительную информацию, ускользающую от традиционных методов исследования. Соответственно, и эффект от комплексного источниковедения достигается лишь тогда, когда комплексность начинает применяться уже на уровне источниковедения, а не на этапе сопоставления результатов различных исследований.

Это положение великолепно подтвердил С. Чернов при изучении сельского расселения и истории вотчинного землевладения в районе Троице-Сергиевой лавры в XIV—XV вв., чем поместил ранние этапы монастырской жизни, плохо документированные письменными памятниками, в реальный исторический контекст. Это позволило нам увидеть прп. Сергия Радонежского не просто как абстрактного «игумена земли Русской», но как духовное средоточие и центр притяжения значительной сельской округи — конкретной части «Русской земли», у которой с монастырем складывались различные типы отношений<sup>116</sup>. Течение реки Вори осваивается славянами в XI—XII вв., заселение Радонежа происходит в конце XIII—XIV в., и к XVI в. здесь насчитывается 84 поселения, хотя наиболее ранние письменные источники, касающиеся данной территории, создаются лишь при прп. игумене Никоне в середине XV в.

Нам представляется, что в условиях неполноты и фрагментарности письменных источников определенно встает вопрос о восполнении пробела в сообщаемой ими информации. Однако суть исследовательской проблемы состоит не в том, чтобы просто найти иные типы источников, которые способны предоставить нам недостающие сведения. Речь должна идти о реконструкции на основе комплексного источниковедения уже не просто карты, но культурно-исторического пространства, которое, в силу научно-объективного характера своего воссоздания и соотнесенности с

природно-географическим пространством, способно дать нам адекватное и в некоторых своих аспектах совершенно новое понимание изучаемой истории. Памятники определенной эпохи соотносены между собой как в момент их создания, в синхронистическом плане, так и в процессе их исторического бытия, представленного разной степенью изменений, т. е. диахронистически, и каждый из этих памятников может быть понят лишь в системе существующих вокруг него связей. В этом смысле реконструируемая на основе комплексного источниковедения «культурно-событийная среда» становится новым историческим источником, содержащим необходимую для исследования историческую информацию.

Таким образом, существует достаточно стройная иерархическая система исторических источников от ранее не известных памятников (письменных, археологических, нумизматических и др.) в рамках уже задействованных в исследованиях типов и видов источников до реконструкции на основе комплексного источниковедения культурно-исторического пространства. На промежуточных ступенях этой иерархии лежат как новые типы и виды источников, так и их новое прочтение, связанное с совершенствованием методики исследования и изменением методологической парадигмы вообще. Мы ответственно включаем «новое прочтение памятника» в разряд новых источников, поскольку небезосновательно придерживаемся того мнения, что изначально современность имеет дело лишь с памятником прошлого, который только в процессе исторического исследования становится источником исторической информации, количество и качество которой во многом зависит от личности историка. Завершает намеченную иерархию подходов и источников, сочетающую в себе как новые методы, так и новооткрытые различные по характеру памятники, результат применения метода комплексного источниковедения. Историческая реконструкция позволяет создать принципиально новое видение истории Русской Церкви, становясь своеобразным составным историческим источником, будучи в своей основе памятником современной научной мысли. Этот источник способен дать нам новую историческую информацию, пролить объясняющий свет на те или иные малопонятные события и явления изучаемого нами времени или же посредством методов системно-структурных и интерполяционных методов заполнить пробелы в нашем знании истории Русской Церкви эпохи средневековья. При этом приоритетная роль в активизации исторических исследований в области бытия Русской Церкви принадлежит археологическим памятникам Древней Руси вообще и христианским древностям русского средневековья в частности, закономерности в бытовании, эволюция и внутренние связи которых способны дать принципиально новую историческую информацию.

## Примечания

- <sup>1</sup> Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 13—15.
- <sup>2</sup> Кузьмин С. Л. Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 87—88.
- <sup>3</sup> Богуславский О. И. Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья (к проблеме распространения христианства на Северо-Западе Руси) // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 90—91.
- <sup>4</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. С. 1.
- <sup>5</sup> Знаменский П. Учебное руководство по истории Русской Церкви. СПб., 1904. С. 7—8.
- <sup>6</sup> Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 17—28.
- <sup>7</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1, ч. 1. С. 1.
- <sup>8</sup> Зеньковский В., протоиерей. Апологетика. Париж, 1957. С. 106—111.
- <sup>9</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 273.
- <sup>10</sup> Королюк В. Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья (Политическая и этническая история). М., 1985. С. 39.
- <sup>11</sup> Кирпичников А. Н., Лебедев Г. С., Дубов И. В. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 201.
- <sup>12</sup> Бахрушин С. К вопросу о Крещении Руси // Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 17.
- <sup>13</sup> ПВЛ. С. 66.
- <sup>14</sup> Снодграсс А. М. История Греции в свете археологии // ВДИ. 1992. С. 32—40. № 2.
- <sup>15</sup> Беляев Л. А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 1998. С. 8.
- <sup>16</sup> Там же. С. 11.
- <sup>17</sup> Там же. С. 162.
- <sup>18</sup> Там же. С. 161.
- <sup>19</sup> Там же. С. 161—162, 11.
- <sup>20</sup> Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Взаимные отношения церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I—IV вв. Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск, 1997.
- <sup>21</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. III. С. 47.
- <sup>22</sup> Беляев Л. А. Христианские древности. С. 15.
- <sup>23</sup> Bagatti V. The Church of the Circumcision. Jerusalem, 1984; Testa E. Il Simbolismo dei Guideo-Cristiani. Gerusalemme, 1962.
- <sup>24</sup> Danielou J. Etudes d'exegese judeo-chretienne. Paris, 1966; Беляев Л. А. Христианские древности. С. 23—30.
- <sup>25</sup> Taylor J. E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxford, 1993; Беляев Л. А. Христианские древности. С. 60.
- <sup>26</sup> Лосский В. Н. Предание и предания // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 513—544; Флоровский Г., протоиерей. Положение христианского историка // Догмат и история. М., 1998. С. 39—79; Филарет (Вахрамеев), митрополит. Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 18, 22, 23.
- <sup>27</sup> Хорошев А. С. Христианизация Руси по археологическим данным // Природа. 1988. № 7. С. 68—76; Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. 1993. № 208. С. 3—11; Чернецов А. В. Начало христианства на Руси в свете археологических данных // Slavia Antiqua. 1997. Т. XXXVIII. С. 81—93.
- <sup>28</sup> Рапов О. М. Русская Церковь в IX—первой трети XII в. Принятие христианства. 2-е изд. М., 1988. М., 1998.
- <sup>29</sup> Седов В. В. Первый Международный симпозиум по славянскому язычеству // КСИА. 1981. № 164. С. 122.
- <sup>30</sup> Хорошев А. С. Христианизация Руси по археологическим данным. С. 68—76.
- <sup>31</sup> Быковский С. Н. О предмете истории материальной культуры // Сообщения ГАИМК. 1932. № 1, 2; Арциховский А. В., Киселев С. В., Смирнов А. В. Возникновение, развитие и исчезновение «марксистской археологии» // Сообщения ГАИМК. № 1, 2. 1932; Лебедев Г. С. История отечественной археологии. 1700—1917 гг. СПб., 1992. С. 428 и след.
- <sup>32</sup> Захарук Ю. Н. К вопросу о предмете и процедуре археологического исследования // Предмет и объект археологии и вопросы методики археологических исследований. М., 1975. С. 4—7; Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991.
- <sup>33</sup> Клейн Л. С. Археологические источники. СПб., 1995. С. 115—119.
- <sup>34</sup> Чайлд Г. Прогресс и археология. М., 1949. С. 140.
- <sup>35</sup> Гарден Ж. К. Теоретическая археология. М. 1983. С. 268.
- <sup>36</sup> Цит. по: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 102.
- <sup>37</sup> Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы V—VIII вв. Париж, 1990. С. 104—105.
- <sup>38</sup> Беляев Л. А. Христианские древности. С. 73.
- <sup>39</sup> Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. С. 138—139.
- <sup>40</sup> Никольский К. Т. Составление первого русского руководства по церковной археологии. Б. м., б. г. С. 1.
- <sup>41</sup> Никольский К. Т. Составление... С. 30
- <sup>42</sup> Вениамин (Краснопевков), архиепископ. Новая скрижаль. СПб., 1803.
- <sup>43</sup> Иродион (Ветринский), иеродиакон. Памятники древней христианской церкви или христианские древности. СПб., 1829, 1830, 1844, 1845. Т. I—IV.
- <sup>44</sup> Церковная археология в вопросах и оглавлениях по книге именуемой «Новая Скрижаль» для употребления в духовных Семинариях. СПб., 1839.
- <sup>45</sup> Церковная археология в вопросах... С. 1.
- <sup>46</sup> Макарий (Булгаков), архимандрит. Введение в Православное Богословие. СПб., 1847. С. 626
- <sup>47</sup> Формозов А. А. Возникновение русской археологии // Страницы истории русской археологии... М., 1986. С. 1—69.
- <sup>48</sup> Ильинский Н. С. Историческое описание города Пскова и его древнейших пригородов. СПб., 1785.
- <sup>49</sup> Срезневский И. И. Воспоминания о научной деятельности Евгения, митрополита Киевского // Сборник отдела русского языка и словесности. Т. V, вып. I. С. 1—42.
- <sup>50</sup> Формозов А. А. К истории археологических раскопок в Киеве в начале XIX века // СА. 1981. № 1. С. 312, 313.
- <sup>51</sup> Краткое историческое описание святыни Новгородской. Новгород, 1851; Толстой М. Святыни и древ-

- ности Великого Новгорода. М., 1862; *Макарий* (Миролюбов), архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1861.
- 52 *Кызласова И. Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства в России. М., 1985.
- 53 Труды I Археологического съезда в Москве в 1869 году. М., 1871. Т. I. С. 75—82.
- 54 Профессор Н. В. Покровский. Краткий очерк научной деятельности. СПб., 1909.
- 55 *Голубцов А. П.* Сборник статей по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1914.
- 56 Труды III Археологического съезда в Киеве в 1874 году. Киев, 1878. Т. I.
- 57 *Покровский Н. В.* Новейшие воззрения на предмет и задачи археологии // Сборник Археологического института. СПб., 1880. С. 13—28.
- 58 *Уваров А. С.* Что должна обнимать программа для преподавания русской археологии // Труды III Археологического съезда в Киеве в 1874 году. Киев, 1878. Т. I. С. 21.
- 59 *Кондаков Н. П.* О научных задачах истории древнерусского искусства // Памятники древней письменности и искусств. СПб., 1899. С. 1—7.
- 60 *Кызласова И. Л.* История изучения... С. 163.
- 61 *Покровский Н. В.* Новейшие воззрения. С. 27.
- 62 *Лазарев В. Н.* Академик Н. П. Кондаков. М., 1925. С. 19.
- 63 *Флоренский П.*, священник. Иконостас // Богословские труды. М., 1971. № 9. С. 126.
- 64 *Петровский А.* Археология церковная. С. 1—4.
- 65 *Красносельцев Н. Ф.* О значении археологических открытий для обработки древней церковной истории. Одесса, 1889.
- 66 *Голубинский Е. Е.* Атлас к истории Русской Церкви. М., 1906. С. 11.
- 67 *Полимпсетов В.* Поездка на церковно-археологические курсы в Тверь. Б.м., б. г. С. 7.
- 68 *Голубцов А. П.* Введение в церковную археологию // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1912. Т. II. С. 241.
- 69 *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. М., 1916.
- 70 Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982.
- 71 *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X—XIII вв. Каталог памятников. Л., 1982; *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. СПб., 1993.
- 72 *Лихачев Н. П.* Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. Л., 1928 Т. 1; Л., 1930 Т. 2; *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X—XV вв. М., 19170??. Т. 1, 2; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати древней Руси X—XV вв. М., 1998 Т. 3; *Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы из Старой Ладogi: Свод // Новые источники по археологии Северо-Запада. СПб., 1994.
- 73 Церковная наука в России. XVII—XX вв. / М. С. Иванов, Л. А. Беляев, И. Л. Бусева-Давыдова и др. // Православная Энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 427—467; *Рыбаков Б. А.* Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л., 1970; *Макарова Т. Н.* Перегородчатые эмали Древней Руси. М., 1975; *Николаева Т. Н., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеявки. М., 1991; *Банк А. В., Залеская В. Н.* Кацея XII века из Изяслава // У истоков русской культуры XII—XVII века. СПб., 1995. С. 80—87; *Покровский Н. В.* Древняя Софийская ризница в Новгороде. М.; СПб., 1913; *Стерлигова И. А.* Иерусалимы как литургические сосуда в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 36—62; Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI—XV вв. М., 1996.
- 74 *Царевская Т. Ю.* Фрески церкви Благовещения на Мячине («в Аркажах»). Новгород, 1999; *Пивоварова Н. В.* Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде: иконографическая программа росписи: Автореф. канд. дис. СПб., 1999; Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира: Тезисы докладов и материалы международного симпозиума. М., 2000.
- 75 *Чернецов А. В.* К изучению эволюции архиерейского посоха и его символики // СА. 1991. № 3. С. 35.
- 76 *Хрушкова Л. Г.* Христианская археология в Восточном Причерноморье // Палестинский сборник. СПб., 1993. Вып. 32 (95).
- 77 *Клейн Л. С.* Археологические источники. С. 108.
- 78 Там же. С. 110.
- 79 Там же. С. 109.
- 80 *Лебедев Г. С.* История отечественной археологии. 1700—1917 гг. СПб., 1992. С. 190.
- 81 *Филевский И.*, священник. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Харьков, 1902.
- 82 Цит. по: *Дронов М.*, протоиерей. Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11. С. 9—25.
- 83 *Мусин А. Е.* Проблемы возрождения церковной археологии в России: предмет, метод, цель // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 13—17.
- 84 *Дронов М.*, протоиерей. Писание и Предание. С. 9—25.
- 85 *Блок М.* Апология истории. М., 1986. С. 6.
- 86 *Воронов Л.*, протоиерей. Догматическое богословие. М., 1994. С. 83.
- 87 *Дронов М.* Писание и Предание. С. 9—25.
- 88 *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. М., 1995. С. 16; *Мусин А. Е.* К вопросу о перспективах изучения русской церковной культуры // Археологические вести. СПб., 1993. № 2. С. 145—156.
- 89 *Беляев Л. А., Чернецов А. В.* Русские церковные древности (археология христианских древностей средневековой Руси): Учебно-методическое пособие к лекционному курсу. М., 1996. С. 4.
- 90 Там же. С. 5.
- 91 Там же.
- 92 *Жебелев С. А.* Введение в археологию. Пг., 1923. С. 30.
- 93 Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985. С. 39.
- 94 Там же. С. 96, 97.
- 95 *Седова М. В.* Амулет из древнего Новгорода // Советская археология. 1957. № 4; *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1957. № 68.
- 96 *Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981.
- 97 *Макарий* (Веретенников), игумен. Берестяные грамоты как источник русской церковной истории (К постановке проблемы) // Богословские труды. М., 1983. № 24. С. 307—319.
- 98 Там же. С. 315.
- 99 *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1990—1996 годов. М., 2000. С. 27, 28; *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1984—1989 годов. М., 1993. С. 39—40; Археологические исследования в Люди-

- ном конце Великого Новгорода (Троицкий раскоп XII) / Е. А. Рыбина, А. Н. Сорокин, В. Л. Янин, А. С. Хорошев // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 2000. С. 7. Вып. 14.
- <sup>100</sup> Янин В. Л. Я послал тебе бересту. М., 1998. С. 374.
- <sup>101</sup> Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984—1989 гг.). М., 1993. С. 72—76.
- <sup>102</sup> Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 102—115.
- <sup>103</sup> Шапов Я. Н. Княжеские уставы... С. 79.
- <sup>104</sup> Рождественская Т. В. Эпиграфические памятники Древней Руси XI—XV вв.: проблемы лингвистического источниковедения: Научный доклад на соискание степени доктора наук. СПб., 1994.
- <sup>105</sup> Раппопорт П. А. Русская архитектура X—XIII вв.: Каталог памятников. Л., 1982; Чукова Т. А. Интерьер в древнерусском храмовом зодчестве конца X—первой трети XIII века: Автореф. канд. дис. СПб., 1991; Панова Т. Д. Городской погребальный обряд средневековой Руси (XI—XVI вв.): Автореф. канд. дис. М., 1990.
- <sup>106</sup> Добровольский И. Г., Дубов И. В., Кузьменко Ю. К. Граффити на восточных монетах. Л., 1991.
- <sup>107</sup> Корзухина Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. М.; Л., 1954.
- <sup>108</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Калашников И. М. О возможной сюжетной интерпретации изображений на Тверском браслете // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 77—81; Вагнер Г. К. К проблеме жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.
- <sup>109</sup> Тимошук Б. А. Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ // Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1990. С. 74—83.
- <sup>110</sup> Даркевич В. П. Рецензия на: Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян // Российская археология. 1996. № 4. С. 200—206; Клейн Л. С. О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе: Материалы Первой Всероссийской конференции. СПб.; Псков, 1995. С. 71—80; Конецкий В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе: Материалы Первой Всероссийской конференции. СПб.; Псков, 1995. С. 80—85; Шапов Я. Н. Оказывало ли христианство влияние на древнерусское язычество? // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, Христианство, Церковь. М., 1995.
- <sup>111</sup> Клейн Л. С. Археологические источники. СПб., 1995. С. 225—231.
- <sup>112</sup> Ольховский В. С. Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 65—76.
- <sup>113</sup> Зеньковский В., протоиерей. Апологетика. Париж, 1957. С. 106—111.
- <sup>114</sup> Янин В. Л. К проблеме интеграции в изучении вещественных и письменных источников по истории русского средневековья // История СССР. 1973. № 3; Он же. Очерки комплексного источниковедения. М., 1977.
- <sup>115</sup> Чернов С. З. Комплексное исследование русского средневекового ландшафта (экология культурной среды) // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 170.
- <sup>116</sup> Чернов С. З. Происхождение вотчин XIV—XV вв. в районе Троице-Сергиева монастыря (историческая география землевладения): Автореф. канд. дис. М., 1983; Он же. Комплексное исследование и охрана русского средневекового ландшафта (По материалам Радонежского княжества). М., 1987.



## ГЛАВА 1

### Христиане или язычники? Отечественная археология на путях осмысления древнерусской погребальной культуры

Историографический аспект настоящего исследования является не только актом самопознания археологической науки и данью уважения нашим учителям и коллегам. В отечественной археологии до сих пор не существует надежных критериев для выделения в археологическом универсуме собственно христианских древностей, как и любых инноваций, связанных с распространением христианской культуры. В полной мере это касается и погребальных памятников Древней Руси. Поэтому историографический обзор способов решения стоящих перед нами проблем является необходимой предпосылкой нашего исследования.

Огромный пласт археологических памятников, отмечающий духовные переживания человека по отношению к умершим и отражающий представления о «жизни после смерти», представляет собой, на наш взгляд, ценнейший источник по изучению христианизации Руси. Это связано с тем, что при смене одной религии другой соответствующие идеологические изменения должны были отразиться прежде всего в погребальном обряде. Однако, как справедливо отмечал В. С. Ольховский, на формы погребального обряда влияют не только идеологические и религиозные факторы: «Наиболее вероятно комплексное воздействие на обрядность нескольких факторов одновременно»<sup>1</sup>. Вместе с тем повсеместно отмечается консервативность погребально-поминальных обычаев: основная причина ее видится в том, что обряды поддерживаются не деятельностью законодательных институтов общества, а силой общественного мнения, личных убеждений и привычек.

Всю систему погребальных обычаев традиционно подразделяют на две сферы, первая из которых характеризует религиозно-идеологическое содержание обряда, а вторая — практическое воплощение этого содержания. Поэтому при резких переходах от одной религии к другой не исключена возможность наполнения старых погребальных форм новым идейным содержанием<sup>2</sup>.

Причины эволюции восточнославянского и древнерусского погребального обрядов неоднократно рассматривались в трудах отечественных исследователей. Предпосылкой этого явилась достаточно хорошая изученность погребального обряда славян Восточной Европы второй половины I тысячелетия н. э. В лесной зоне вплоть до X в. безраздельно господствовало трупосожжение. В раннее время захоронения совершались в бескурганых могильниках, в VI в. зарождается и впоследствии становится господствующим обычай сооружать курганные насыпи.

Однако в конце I—начале II тысячелетия происходят существенные изменения в погребальном обряде: на смену трупосожжению приходит трупоположение. Поскольку в это же время на территории Восточной Европы активно распространяется христианство, можно поставить два эти явления во взаимосвязь. Возникает *проблема оценки древнерусских погребений по обряду ингумации с точки зрения их религиозной принадлежности*.

Интерес к разнообразию погребального обряда восточных славян накануне и во время Крещения Руси проявился на ранних этапах становления отечественного славяноведения. Уже в самом начале проведения в России XIX в. масштабных археологических раскопок А. А. Котляревский (1837—1881), ученик выдающегося филолога и историка искусства Ф. И. Буслаева, активный деятель Московского Археологического общества (создано одним из основоположников русской археологии графом А. С. Уваровым 17 февраля 1864 г.) и его библиотекарь, исследуя письменные источники о погребальном обряде славян, предположил, что обычай сожжения умерших еще до водворения христианства сменился в некоторых местах «погребением в собственном смысле этого слова»<sup>3</sup>, т. е. трупоположением, ингумацией. Причина различий, по его мнению, заключалась только в семейных традициях. А. Котляревский высказал остроумную догадку, что погребальные обряды полян в IX—X вв. могли быть близки к христиан-

скому, вследствие чего летописец в «Повести временных лет» и не называет их обычаи «поганями»<sup>4</sup>. Действительно, описание племени полян в ПВЛ существенно отличается от характеристики других восточнославянских народов на территории Древней Руси в соответствующих летописных текстах. Поляне характеризуются как имеющие обычаи «кроткий и тихий», однако о погребальном обряде летописец не говорит ни слова<sup>5</sup>. Однако дальнейшие археологические исследования подтвердили остроумную догадку А. Котляревского: обитатели Среднеднепровского правобережья действительно ранее других племен Древней Руси перешли к обряду ингумации.

Выдающийся знаток славянских древностей, чешский историк, археолог и этнограф Л. Нидерле (1865—1944) относил разнообразный характер погребальных обрядов и способов погребения на счет чужеземного и, соответственно, этнического влияния, указывая при этом, что лишь христианство приводит их с помощью новых принципов к единообразию (захоронение покойников на общих кладбищах, освященных церковью). Поскольку христианство победило не сразу, то совместно встречаются оба обряда: кремация и ингумация. Однако, по его мнению, не всякое трупоположение в V—XI вв. можно назвать христианским, возможно, его появление следует отнести на счет римского или восточного влияния<sup>6</sup>.

Директор Артиллерийского музея в Санкт-Петербурге, исследователь древнерусской архитектуры и археологии Н. Е. Бранденбург (1839—1903), изучая курганы Юго-Восточного Приладожья, считал, что и трупосождения и трупоположения являются лишь внешними формами одного и того же языческого культа, в зависимости от причин «чисто житейских», под которыми следует понимать причины этнографические, включающие в себя и семейные традиции<sup>7</sup>.

А. А. Спицин (1858—1931), выдающийся ученый-археолог, сделавший отечественное знание о вещественных древностях настоящей наукой, создатель многих новых методологических подходов в археологии, в своих «Дополнительных замечаниях» к исследованию Н. Е. Бранденбурга считал трупоположение с южной ориентировкой свойственным языческому мировоззрению, а положение на запад более новым — христианским<sup>8</sup>.

Таким образом, еще в дореволюционной историко-археологической науке выделились две основные тенденции в восприятии биритуализма в погребальном обряде древнерусского общества, одна из которых может быть названа «поганизирующей», т. е. считающей ранние ингумации в славянском мире языческим обрядом, а вторая — «христианизирующей», т. е. относящей появление этого обряда к влиянию новой религии. В рамках первой тенденции наметились этноархеологический и этнографический подходы, которые объясняли различие в способе захоронения, соответ-

ственно, инородными влияниями на славянство и местными различиями бытовых традиций. При этом «христианизирующая» тенденция требует рассматривать в качестве основных черт погребения, на основе которых можно сделать заключение о его идейном содержании, иные признаки обряда, в частности западную ориентировку для ингумации, которая характеризует вид захоронения, обычный для современных церковных погребений.

После проведения новых раскопок погребальных памятников Древней Руси в литературе появились более уверенные мнения о том, что появление трупоположений может быть отнесено к влиянию христианства. Этому мнению придерживались современные московские исследовательницы древнерусской культуры и археологии Г. Ф. Соловьева, И. П. Русанова (ИА РАН, Москва), М. В. Фехнер и Н. Г. Недошивина (Государственный исторический музей, Москва)<sup>9</sup>. Однако, обычно далее простой констатации эти исследователи в своих публикациях не шли, ограничиваясь общими рассуждениями типа следующего, что «в могильнике ОТПП (открытого торгово-ремесленного поселения) Тимерево в Ярославском Поволжье смена обрядов связана с христианизацией, о чем свидетельствуют нательные кресты конца X—начала XI вв.»<sup>10</sup>. Более подробного изучения ранних ингумаций в составе древнерусских могильников на предмет выявления всего возможного комплекса христианских черт в погребальном обряде, сопоставления выявленных особенностей с погребальным обрядом регионов, которые могли явиться источниками христианизации Древней Руси, корреляции христианских символов и новых типов погребальных памятников, как и сопоставления этих памятников с данными письменных источников, не производилось.

Весьма активно данные археологии погребального обряда для доказательства ранней христианизации восточного славянства привлекались в работе О. М. Рапова (Москва), посвященной истории Русской Церкви в IX—первой трети XII вв.<sup>11</sup> По мнению О. Рапова, кремация усопших и сожжение на погребальных кострах материальных ценностей, свойственная восточнославянскому язычеству, пагубно сказывались на развитии ремесла. Эта традиция также сдерживала процесс общественного развития, уменьшая возможности усиления отдельных семейств-хозяйств в экономическом отношении<sup>12</sup>. Все это требовало перехода к новой религии, обряды которой предусматривали бы сохранение материальных ценностей после смерти. Сопоставляя известия о крещении русов в Константинополе в 60-е гг. IX в. с известным ему из археологической литературы описанием обряда Киевского некрополя, сделанным Л. А. Голубевой (Москва) и М. К. Каргером (Санкт-Петербург)<sup>13</sup>, О. Рапов приходит к выводу о господстве в Киеве христианского обряда ингумации,

свидетельствующего о принятии новой религии местными жителями<sup>14</sup>. При этом исследователь возражает Л. А. Голубевой и М. К. Каргеру, отрицавшим христианскую принадлежность киевских могил, подчеркивая, что на Руси не было обычая хоронить покойников с нателными крестами и иконками (правда, без ссылки на какой-либо источник), а обычай класть бытовые вещи в могилу сохранялся вплоть до позднего феодализма. Этот вывод касается прежде всего захоронений в гробах — «типичный христианский обычай, сохранившийся на протяжении многих веков», а камерные погребения, по его мнению, могут принадлежать неславянским этносам<sup>15</sup>. Таким образом, О. М. Рапов просто заимствует наблюдения археологов-профессионалов, меняя их выводы на противоположные. Отсюда сомнительная, с нашей точки зрения, датировка киевских ингумаций в гробах IX в. То же самое относится и к проблеме распространения христианства в Среднем Поднепровье в X в., которое подтверждается выводами И. П. Русановой о преобладании в это время в ареале проживания племени полян ингумаций с западной ориентировкой<sup>16</sup>. Такие же выводы сделаны автором на материалах погребального обряда северян, древлян, кривичей, дреговичей, радимичей, а также населения других областей древнерусского государства, где ингумации начинают появляться с последней четверти X в., а в XI в. становятся господствующими<sup>17</sup>.

Таким образом, метод работы О. М. Рапова представляется достаточно простым и в высшей степени иллюстративным. Происходит заимствование наблюдений и выводов собственно археологических исследований, после чего совершается прямолинейное привлечение этих данных к подтверждению сведений, полученных на основе письменных источников. Очевидно, что для О. М. Рапова появление обряда трупоположения является однозначным свидетельством начала христианизации, с чем мы в принципе можем согласиться. Однако, на наш взгляд, привлечение выводов и наблюдений собственно археологических разработок требует дополнительной исследовательской процедуры.

Мнения противников того, чтобы объяснять появление трупоположений христианизацией, на первый взгляд кажутся более аргументированными. Один из ведущих специалистов в области изучения славянских погребальных древностей московский исследователь член-корреспондент Российской академии наук В. В. Седов опубликовал целый ряд обстоятельных работ, посвященных эволюции погребального обряда восточного славянства на протяжении двух тысячелетий<sup>18</sup>. Спецификой взгляда В. В. Седова на археологическую культуру и ее памятники является отождествление совокупности вещественных остатков прошлого с этнической исторической общностью, вследствие чего основным фактором, определяющим эволюцию погребальных древностей, являются этноге-

нетические процессы и межэтнические взаимодействия. Исходя из своих представлений о славянском этногенезе, автор начинает эволюцию славянского погребального обряда со времен лужицкой культуры (середина II—середина I тыс. до н. э.), которую сменяют пшеворская культура и культура подклошевых погребений (вторая половина I тыс. до н. э.—первая половина I тыс. н. э.).

Следующий этап развития славянства — культуры пражского типа, которые всеми исследователями признаются за достоверно славянские. Появление культуры Прага—Корчак относится к концу V в. На начальном этапе существования культуры для нее характерны грунтовые безынвентарные трупосожжения. В VI—VII вв. появляются трупосожжения под курганами, и к IX в. курганный обряд становится господствующим. Для памятников типа Прага—Пеньковка характерен бескурганый обряд с погребениями по обряду трупосожжения, хотя встречаются редкие трупоположения. По мнению В. В. Седова, этот погребальный обряд восходит к биритуализму черняховской культуры, которая может быть отнесена к разряду провинциально римских и датироваться периодом II—IV вв. н. э.

Относительно причин перехода древнерусского общества X—XI вв. к ингумации В. В. Седов категорически заявляет: «Археология располагает недостаточными фактами, чтобы отрицать непосредственную связь между изменением погребального обряда и принятием христианства»<sup>19</sup>. Ход рассуждений исследователя приблизительно таков: трупоположение получает распространение в Южной Руси еще в IX—X вв., т. е. до официального Крещения Руси и, соответственно, установления церковной организации в 988 г. Никаких данных о более раннем распространении христианства привести нельзя. Для серьезного изменения погребальной обрядности необходимо признание христианского мировоззрения или издание законов против сожжения. Если обряд ингумации с западной ориентировкой связан с христианством, то дружинные погребения должны дать значительное преобладание западной ориентировки, так как новая религия должна была в первую очередь распространиться среди верхних слоев городского населения. В действительности, по мнению В. В. Седова, наблюдается обратная картина. В X в. трупоположения с западной ориентировкой господствуют среди деревенских захоронений и погребений рядовых горожан.

Исследователь не сообщает, на каких материалах сделаны столь существенные выводы, хотя очевидно, что речь идет прежде всего о киевском некрополе и курганах полянской земли, которые действительно в целом представляют именно такую картину<sup>20</sup>. Однако такой подход вызывает конкретные возражения уже хотя бы в связи со столь широкой датировкой курганов полян X в., а также существующей интерпретацией грунтовых

погребений в гробовищах и без таковых, происходящих из Киевского некрополя, в качестве погребений рядовых горожан, противопоставленных дружинно-торговой знати, погребавшей себя в деревянных камерах. При этом В. В. Седов указывает, что в западнославянских землях обряд труположения распространяется с VIII в. — задолго до принятия здесь христианства.

В обобщающей монографии по восточным славянам В. В. Седов продолжает развивать свою концепцию. Исследуя изменения погребального обряда по регионам, связанным с территориями древнерусских племен, он последовательно отрицает какое-либо влияние христианства на погребальный обряд. Так, отмечая, что к концу X в. обряд ингумации на Воляни окончательно вытеснил кремацию и что обряд погребения в ямах существовал с погребением на горизонте, исследователь пишет: «Причины столь раннего распространения подкурганых труположений в ямах у волян, как и в некоторых других южнорусских землях, не установлены. Никаких материалов, свидетельствующих о крещении населения Воляни уже в начале X в., в распоряжении исследователей нет, поэтому гипотеза о влиянии христианства на погребальный обряд отпадает»<sup>21</sup>. Отмечая существование биритуализма в полянском ареале в X в., В. В. Седов признает, что причины столь раннего распространения ингумаций в подкурганых ямах не ясны, а среди вещественного инвентаря ранних погребений нет материала, подтверждающего мысль о христианизации<sup>22</sup>.

По мнению В. В. Седова, пока трудно сказать, чем обусловлено раннее распространение труположений под курганами в Новгородской земле<sup>23</sup>. К ранним ингумациям исследователь относит ряд курганов из могильников Кшева, Хрепле, Замощье и Каменка, которые он датирует первой половиной X в. (Кшева-24, Хрепле-27) и серединой—второй половиной этого же столетия на основании присутствия в погребениях арабских монет, стеклянных позолоченных и посеребренных бочонкообразных стеклянных бус, щитковых связанных перстней, витых браслетов с обрубленными концами и крестопрорезных бубенчиков. Такая датировка кажется нам чрезмерно удвоенной: все эти памятники невозможно датировать временем раннее второй половины XI в. на основании все того же перечисленного В. В. Седовым погребального инвентаря. Пересмотр же хронологии «ранних» ингумаций Новгородской земли в сторону их омоложения ставит вопрос о погребальном обряде на этой территории в X в. и о путях появления труположения как достоверно христианского погребения в более позднюю эпоху.

До последнего времени В. В. Седов не касался причин смены погребального обряда у восточных славян на рубеже I—II тысячелетий. Однако впоследствии исследователь напишет, что смена об-

ряда кремации на труположения под курганами насыпями отражает какие-то существенные изменения в мифологических представлениях восточного славянства и является результатом развития духовной культуры языческих славян<sup>24</sup>. Согласно В. В. Седову «постепенное распространение обряда труположения в восточнославянской среде является результатом глубокого проникновения в славянское язычество скифских представлений о загробной жизни»<sup>25</sup>. Явление смены обрядов поставлено во взаимосвязь с существованием в восточнославянском пантеоне времен Киевской Руси двух божеств, имеющих имена предположительно иранского происхождения — Хорса и Симаргла. Все это свидетельствует, по мнению В. В. Седова, о влиянии иранской мифологии на восточное славянство в результате этнических контактов.

Труположения времен Киевской Руси восходят, по В. В. Седову, к погребениям антов, которые представлены памятниками Пеньковской культуры, которым был свойственен биритуализм. В соответствии с общими представлениями о культурогенезе восточных славян В. В. Седов относит эти элементы к скифско-сарматскому наследию. В последних публикациях исследователя это положение было подтверждено и развито в том смысле, что труположения антов берут свои истоки в биритуализме черняховской культуры<sup>26</sup>. Распространение обряда труположения в восточнославянской среде до официального принятия христианства древнерусским государством, по мнению В. В. Седова, было обусловлено двумя обстоятельствами: продвижением небольших групп потомков антов в северных направлениях и миграцией VIII—IX вв. в Восточную Европу многочисленных групп славянского населения из Дунайских земель, где в это время безраздельно господствовала ингумация<sup>27</sup>. Таким образом, в данном случае распространение ингумации в Древней Руси обусловлено влиянием славянских миграций без указания на какие-либо религиозно-культурные трансформации, тогда как в отношении эволюции погребального обряда у эстов на рубеже тысячелетий этот процесс связывается не только с восточнославянским влиянием, но и с сопутствующей этому влиянию христианизацией, прослеженной благодаря появлению в археологических материалах на территории Эстонии «крестиков древнерусского облика»<sup>28</sup>.

В обобщающей статье, посвященной распространению христианства в Древней Руси по археологическим данным, В. В. Седов приоткрывает лабораторию своего исследования<sup>29</sup>. Курганный обряд погребения является, по мнению ученого, языческим, поэтому труположение под курганом нельзя считать христианским: только исчезновение курганного обряда может быть показателем христианизации населения<sup>30</sup>. Появление ингумации в «глухих местах» восточнославянского

ареала (Верхнее Поднепровье, Волго-Окское междуречье) нельзя связать с христианизацией местного населения, поскольку «невозможно допустить проникновение христианства уже в середине X в. в массы сельского населения»<sup>31</sup>, в южнорусских землях первые труположения относятся ко времени, отстоящему на два столетия от «крещения Руси».

Таким образом, В. В. Седов руководствуется в данном случае не столько непосредственным изучением археологического материала, сколько общими соображениями о возможности или невозможности проникновения христианства в пределы того или иного региона. На наш взгляд, процесс христианизации, связанный с проникновением христианских идей в массы восточного славянства, не совсем точно отождествляется исследователем со становлением церковной иерархической структуры и возникновением Церкви как государственной религии. Согласно концепции В. В. Седова само появление нового обряда в качестве обряда христианского возможно лишь в результате государственных мероприятий или «полной и окончательной победы» христианского мировоззрения, другие формы и степени христианизации исследователем не рассматриваются.

Во взгляде В. В. Седова на процесс смены обрядов в полной мере сказывается этнологическая парадигма археологии. Ингумация рассматривается им не сама по себе, а в связи с другими признаками погребального обряда, которые, по мнению исследователя, являются необходимыми для признания данного варианта обряда христианским. Характерными для работ В. Седова являются узкие социальные интерпретации памятников и расширенные датировки комплексов, с которыми трудно согласиться.

В последнее время проблему смены обрядов на территории Древней Руси анализировал киевский археолог-исследователь А. П. Моця (Институт археологии Академии наук Украины, Киев). В своей публикации 1979 г. исследователь полагал, что основными причинами смены обрядов явились социально-экономические. Разложение родового строя, вытеснение общины семьей, индивидуализация производства — все эти факторы привели к тому, что утрачиваются публичные формы культа в погребальном обряде, и основная нагрузка ложится на семью. Экономические трудности могли повлиять на идеологические взгляды славян и быть одной из причин перехода населения от кремации к ингумации. Однако в Киеве, куда христианство проникло задолго до князя Владимира, ингумации могли быть вызваны христианством<sup>32</sup>. Позднее в диссертации, посвященной населению Среднего Поднепровья IX—XIII вв. по данным погребальных памятников, А. П. Моця посвятил целую главу процессу распространения христианства на Руси. Развивая свою мысль о тех экономических трудностях, ко-

торые привели к труположению еще в системе языческого мировоззрения, исследователь допускает мысль о возможном влиянии христианства на обряд в смысле его изменения в некоторых районах и признает погребения в подкурганных ямах следствием христианизации<sup>33</sup>. По мнению А. Моцы, теперь более осторожному, быстрые темпы общественного развития и распространяющиеся идеи христианства способствовали переходу к труположению в IX—X вв.

В популярной статье, помещенной в журнале «Наука и религия» за 1989 г., А. П. Моця связывал появление подкурганных труположений на Киевщине и на Волыни с принятием христианства дружиной Аскольда и Дира в 860 г. и с христианским влиянием, идущим из Великой Моравией, ничего не говоря о социально-экономических причинах<sup>34</sup>. В поздних работах А. П. Моця конкретизировал свои представления о двух зонах контактов язычества и христианства на территории Древней Руси<sup>35</sup>. Первая зона — Среднее Поднепровье, куда христианство проникало с юга, через Херсонес. Вторая зона — Западная Волянь, где христианское влияние связано с Великой Моравией. В археологическом материале это проявилось в виде возникновения грунтовых труположений, распространение которых свидетельствует о направлении не только христианизации, но и феодализации. Конкретизируется и положение о социально-экономических причинах перехода от кремации к ингумации: «Мы склонны видеть одну из главных причин в замене обряда сожжения обрядом труположения в измененных идеологических представлениях, связанных *в конечном счете* (выделено нами. — А. М.), с социально-экономическим развитием восточно-славянского этнического массива конца I тыс. н. э., когда малая семья становилась хозяйственной единицей общества... Экономические трудности вполне могли повлиять на идеологические воззрения славян по отношению к погребальному обряду и способствовать появлению нового ритуала. Обращение к экономическим причинам при рассмотрении эволюции погребального обряда восточно-славянского населения в конце I тыс. н. э. ни в коей мере не должно упрощать всю сложность ситуации в изучении этого явления... Можно предположить, что переходу к ингумации, помимо определенного влияния социально-экономического фактора, способствовали и другие причины, например, перестройка языческих верований, изменение наследственного права, новые юридические правовые нормы, перемена не только семейного, но и общественного сознания, влияние в отдельных регионах идей христианства и т. п.»<sup>36</sup>. Этот пассаж весьма характерен для советской науки, поскольку представляет собой всего лишь перифраз «классика марксизма-ленинизма» Ф. Энгельса (1820—1895), конкретизированный для данной исследовательской проблемы. Однако естественной ссыл-

ки на классику здесь не сделано. Сам же «классик» писал о роли материалистических и иных факторов в историческом процессе примерно так: «Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* (выделено нами. — А. М.) является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-то искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в бессмысленную фразу. Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки». В числе таких моментов названы, впрочем, и «религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм»<sup>37</sup>. Любопытно отметить не только идеологическую и текстуальную зависимость выводов советской науки от марксизма, но и односторонность, примитивность этой зависимости, которая проявляется в использовании вырванных из контекста цитат, приспособляемых для доказательства собственных научных предпочтений.

Для полян и волынян, в особенности для сельских жителей, А. П. Моця все же объясняет появление грунтовых трупоположений опосредованным влиянием христианства: новыми воззрениями заинтересовались и в какой-то мере восприняли их в первую очередь наиболее развитые племенные группировки, для которых идеи религии классового общества становились актуальными. Это нашло отражение и в погребальном обряде<sup>38</sup>.

Дискуссии о влиянии христианства на погребальный обряд, в частности на смену кремации ингумацией, посвятил несколько солидных строк в своей двухтомной монографии выдающийся исследователь древнерусской истории и культуры, тридцать лет (1957—1987) стоявший во главе советской археологии, академик Б. А. Рыбаков. По его мнению, отказ от трупосожжения надо связывать с широким социальным процессом распада родовых отношений, но «этими словами намечено только возможное направление поиска». Отказ городского населения X—XI вв. от кремации, безусловно, по мнению Б. А. Рыбакова, прямо связан с принятием христианства<sup>39</sup>.

Таким образом, в современной российской науке по поводу причин смены погребального обряда на рубеже тысячелетий также существует две тенденции, обозначенные выше как «поганизирующая» и «христианизирующая». Несмотря на серьезные успехи археологии в области методики изучения погребального обряда и солидную источниковую базу, мнения сторонников «христианизирующей» тенденции остаются практически необоснованны. Их подход скорее декларируется,

чем доказывается, а выводы даются тезисно и в целом остаются не подкрепленными ничем гипотезами.

Вероятно, основой подобных выводов являются методы сопоставления и ретроспекции. Первый из них абстрактно сопоставляет два примерно совпадающие по времени события: Крещение Руси при князе Владимире и смена обряда, второй оценивает религиозное содержание ингумации на основе ее соответствия современным нормам церковного погребения. Примечательно, что сторонников «христианизирующей тенденции» в отечественной археологии сравнительно немного. Большинство исследователей придерживаются «поганизирующих» взглядов, которые по сравнению с первым подходом выглядят более обоснованно. За прошедшее столетие «поганизирующая» идея получила серьезное теоретическое обоснование в виде этнологической парадигмы в археологии и марксистского подхода в исторической науке, которые в значительной степени обеспечили появление социархеологии, которая пытается объяснить изменение обряда социально-экономическими деформациями общества. Особенно марксистский подход прослеживается в ранней работе А. П. Моцы, где он, как мы уже отметили, дословно следуя за Ф. Энгельсом, объясняет появление трупоположения в обряде изменением в идеологических представлениях, «связанных в конечном счете с социально-экономическим развитием»<sup>40</sup>.

Однако материалистическое понимание религиозно-духовных процессов не исключало внимания исследователей к возможному влиянию христианства на погребальный обряд. Именно в рамках «поганизирующей» тенденции возникает подход, который можно назвать «компромиссным». Этот подход допускает дифференцированный взгляд на ингумации в Древней Руси, некоторая часть которых, несомненно меньшая и относящаяся преимущественно к городскому обряду, могла принадлежать христианской традиции. Основную массу сельских погребений исследователи продолжают считать языческой. Именно при таком подходе намечается методологически важный принцип исследования — анализ развития обряда по регионам. Важен также поиск истоков ингумации на сопредельных территориях, которые были христианизированы значительно раньше и уже имели структуру церковной организации.

Характеризуя этнокультурное обоснование смены обрядов, приведенное у В. В. Седова, стоит вспомнить полемику, связанную с интерпретацией трупоположений в так называемых срубных гробницах Среднего Поднепровья. С самого открытия погребальных памятников в срубных гробницах возник соблазн их этнической интерпретации. Так, основоположник украинской археологии, преподаватель всеобщей истории Киевского университета В. Б. Антонович (1830—1908) считал срубные погребения обрядом полян, про-

фессор Варшавского университета, историк права и археолог-славист Д. Я. Самоквасов (1843—1911) считал их погребениями северян<sup>41</sup>, а шведский археолог Туре Арне (1875—1969), один из создателей «археологической версии варяжского вопроса», рассматривал погребенных по этому обряду как скандинавов<sup>42</sup>. Б. А. Рыбаков рассматривал эти погребения в качестве захоронений славянизированных потомков кочевых народов, находившихся на службе у русских князей, и даже ввел специальный термин «племя срубных гробниц». Исследователь предполагал, что эти гробницы воскрешают старый скифский обряд захоронения под курганом в обширном срубе<sup>43</sup>. Историк и археолог П. Н. Третьяков (1909—1976) также полагал, что этот обряд ведет свое начало от скифского времени<sup>44</sup>. Украинский археолог Д. И. Блитель, связавший оба обряда — кремации и ингумации в срубе — с дружинной культурой, связал погребения в срубах со славянами и справедливо подверг критике «скифскую версию» происхождения этой погребальной традиции<sup>45</sup>. По этому поводу М. К. Каргер писал: «По справедливому замечанию Д. И. Блителя названных исследователей прельщало не столько внешнее (очень, впрочем, отдаленное) сходство обоих типов погребений, сколько видимо, общая схема славянского этногенеза», в которой, добавив от себя, «скифской подоснове» придавалась весьма существенная роль. В свете современной постановки проблемы славянского этногенеза поиски основ восточнославянских погребальных обычаев следует искать отнюдь не в сомнительной «скифской подоснове» восточного славянства»<sup>46</sup>. Сам М. К. Каргер объяснял различие обрядов «неоднородностью этнографического состава крупнейших древнерусских городов»<sup>47</sup>, являясь, таким образом, продолжателем этнографической традиции в объяснении смены обрядов погребения восточного славянства.

Как отмечается большинством исследователей, вернейшим требованием христианства в отношении погребения является ингумация усопшего. Противники объяснения смены обряда воздействием христианских идей аргументируют это тем, что у нас нет сведений о массовом крещении южнорусских племен в начале X в. Однако известно, что начало распространения христианства приходится в этих землях именно на это время, на что А. П. Моця уже обратил внимание<sup>48</sup>. В Киеве в первой половине X в. уже есть ингумации, которые можно связать с христианством<sup>49</sup>. Можно предположить, что влияние новой религии, пусть опосредованно, проникая в сознание жителей Среднего Поднепровья лишь одной своей идеей «индивидуальной эсхатологии», связанной с идеей всеобщего воскресения из мертвых, выражением которой в христианстве и является погребальный обряд ингумации, заставляло менять погребальный обряд. В этом случае работает оригинальное предположение А. Котляревского,

что погребальный обряд полян IX—X вв. был близок к христианскому, почему и не получил отрицательной оценки в летописи.

Б. А. Рыбаков писал, что «очень важным аргументом против мнения о том, что духовенство будто бы сумело изменить коренным образом погребальный обряд уже к началу XI в., является полное отсутствие в церковных поучениях темы погребальных костров»<sup>50</sup>. Совершенно очевидно, что образовавшейся после 988 г. Русской Церкви, по сути дела, не пришлось бороться с кремацией, которая к началу XI в. была вытеснена труположением. Ингумация победила на Руси не в результате церковно-государственных мероприятий, а в процессе распространения христианских идей через миссионерскую проповедь и социальные связи. Вместе с этим необходимо отметить допустимость кремации для христианского общества. Н. Е. Бранденбург приводил в своей работе примеры, когда христианский погребальный обряд средневековой Европы не исключал трупосожжения. Такие случаи упомянуты в житии св. Арнаульфа, епископа Мецкого (VII в.), так были погребены Людовик Святой и Филипп Смелый (XII в.). Это происходило в случае, когда люди умирали вдали от дома<sup>51</sup>. Возможность сожжения христианина признает и один из выдающихся исследователей российских древностей, плодотворно сочетающий приемы археологии с методами естественных наук, Д. Н. Анучин (1843—1923)<sup>52</sup>. Реально предположить, что христианин, только воспринявший новую религию в условиях еще не сформировавшейся христианской общины, мог быть погребен по обряду трупосожжения своими сродниками-язычниками. Поэтому вполне возможно, что по каким-то определенным признакам (например, по находке в погребении предметов христианского культа) в отдельных случаях возможно определить трупосожжение как погребение христианина.

В этой связи есть смысл привести мнение одного из классиков отечественной церковной археологии А. П. Голубцова, который был готов признать ингумацию как единственно возможный для христианства обряд, «если бы этому не противоречили некоторые данные, добытые путем раскопок; так, при сожженных телах были иногда находимы кресты и привески с христианскими изображениями, а это показывает, что племена, употреблявшие трупосожжение, были уже знакомы с христианством»<sup>53</sup>. Таким образом, А. Голубцов рассматривал и кремацию и ингумацию как обряд, характерный для христианского общества. Гораздо более важным показателем христианства он считал присутствие в погребениях предметов личного благочестия, т. е. священных предметов с христианскими символами.

Таким образом, большинство исследователей используют в конфессиональной интерпретации погребального обряда не только сам способ по-

гребения — ингумацию или кремацию, но и сопутствующие ему признаки. Погребальный обряд представляется современным исследователям системой взаимосвязанных признаков, включающей в себя способ погребения, вид захоронения, конструкцию погребального сооружения, состав и размещение погребального инвентаря<sup>54</sup>. Отсюда и вытекает требование рассматривать все эти признаки комплексно, проследивать их изменения с учетом состояния других признаков.

Мы, однако, не можем согласиться с тем, что на основании лишь одной из черт погребального обряда — способа погребения — невозможно установить факт влияния на него христианских идей. В религиозном содержании обряда христианской эпохи самым важным является именно труположение. Вместе с тем изучение самой эволюции погребального обряда возможно только при комплексном исследовании всех его признаков. Однако комплексность на уровне выводов должна предваряться дифференцированным подходом на уровне источниковедения отдельных признаков погребального обряда как целостной системы. Поэтому попытаемся проследить, как в отечественной науке решался вопрос об отражении христианской культуры в каждом отдельном случае, касающемся одного из перечисленных признаков погребального обряда.

### **1. Проблема религиозной интерпретации курганной насыпи**

Наиболее существенным признаком древнерусского погребального обряда является курган — земляная насыпь, совершаемая над погребением, в связи с чем возникает проблема религиозной интерпретации курганной насыпи.

Археологическое изучение Древней Руси началось в XIX в. с наиболее внешне выделяющейся группы археологических памятников — курганов, и уже тогда во всей полноте перед археологами встал вопрос — какой религии их отдать. Определенной всего высказался Д. Я. Самоквасов в своих «Могилах Русской земли»: «Курганы или искусственные земляные насыпи над могилами служат повсеместно признаком языческих могил»<sup>55</sup>. Вместе с тем исследователь уже тогда отметил, что под курганами могут помещаться и христианские могилы, что доказывается находками крестов и остатками гробовищ при погребенных. К памятникам языческой старины относил курганы и профессор Киевской духовной академии В. З. Завитневич (1853—1927)<sup>56</sup>. Окончательное изживание курганного обряда связывал со временем падения язычества в Юго-Восточном Приладожье и Н. Е. Бранденбург<sup>57</sup>.

Необходимо отметить еще одну особенность погребального обряда: совокупность действий, в нем представленных, характеризует в первую очередь идейные представления погребавших, нежели погребенного. Эту особенность в конкретной ситуации отметил современный петербургский ар-

хеолог Е. А. Рябинин (ИИМК РАН, Санкт-Петербург), характеризуя успехи христианизации в Костромском Поволжье. Первый этап христианизации совершается тогда, «когда отдельные представители сельской общины воспринимают идеи новой религии, но хоронят их сородичи, стойко сохраняющие старые языческие традиции»<sup>58</sup>. В самом деле, Д. Я. Самоквасов, доказывая языческую принадлежность курганного обряда, приводит в качестве подтверждающего примера завещание княгини Ольги, христианки, которая просила не насыпать курган над ее могилой и не совершать по ней тризны<sup>59</sup>. Но из этого следует и другое: княгиня боялась, что ее похоронят по языческому обряду. Следовательно, такие прецеденты были.

Отсутствие церковных поучений на погребальные темы подводит нас к еще одному важному выводу о связи древнерусской курганной культуры с христианством. Б. А. Рыбаков отмечал существование целого пласта древнерусских курганов, все признаки погребения которых предельно соответствуют «идеальному христианскому обряду», за исключением самой насыпи. Исследователь полагал, что эти небольшие курганные насыпи вначале не вызвали такого негодования у духовенства, как другие элементы дохристианского обряда<sup>60</sup>. В связи с этим А. П. Моця довольно определенно высказывается о том, что даже грунтовые надгробия являются пережитками обряда подкурганного захоронения<sup>61</sup>. Вообще, в археологической литературе принято считать древнерусские курганы полухристианским обрядом, свидетельствующим об определенном рода синкретизме в мировоззрении древнерусского человека, о «двоеверии»<sup>62</sup>.

Однако не исключен и другой взгляд на проблему. Несомненно, курган возник как погребение языческое. Но нельзя забывать о значительной степени консервативности погребальной традиции. В данном случае вывод В. С. Ольховского о том, что форма обряда менее консервативна, чем его содержание, на наш взгляд, не оправдывается<sup>63</sup>. При переходе от языческих погребений к христианским, заключавшемся в первую очередь в отказе от трупосожжения, консервативной как раз оказалась конструкция погребального сооружения — курган. Речь может идти о заимствовании старых форм религиозного культа при восприятии новых религиозных идей, о выражении новых идейных понятий посредством старого семантического фонда, которые и составляют сущность так называемого двоеверия. Против этого понятия, не отражающего сути религиозного процесса, выступал еще академик Б. Д. Греков (1882—1953): «Христианство на Руси... оказалось, в конечном счете, не византийским и не римским, а русским... Христианизация медленно шла, проникая в толщу народных масс, сливаясь со старым привычным образом мыслей и чувств. Под пером старых и но-



вых русских книжников это были две веры, жившие рядом, «двоеверие», но в подлинной жизни этого не было и не могло быть: это была одна синкретическая вера, явившаяся результатом превращения христианства в русской народной среде, иначе его обрусение»<sup>64</sup>.

Вместе с тем введение христианства, по мнению исследователей, должно было заставить людей отказаться от насыпания курганов. Исследователь раннехристианских и славяно-русских древностей Н. И. Репников (1883—1940) считал, что то новое, что пришло с христианством, — это погребения без насыпи<sup>65</sup>. Несомненно заслуживает внимания гипотеза одного из ярких представителей русского искусства в археологии Н. К. Рериха (1874—1947) о резком переходе от сопок, высоких крутобоких погребальных насыпей конца I—начала II тысячелетия н. э. к жальникам, грунтовыми могилам XI—XV вв., обложенным камнями, в южном Приильменье в Новгородской земле вследствие раннего распространения там христианства<sup>66</sup>, поддержанная современными петербургскими исследователями Г. С. Лебедевым (Санкт-Петербург) и Е. А. Рябининым<sup>67</sup>. Однако их выводы были оспорены Е. Н. Носовым (ИИМК РАН, Санкт-Петербург) и В. Я. Конечским (Новгородский государственный университет), показавшими, что Юрьевский жальник, на изучении которого два первых автора строили свои выводы, является просто вторично использованным погребальным памятником I тысячелетия и не имеет отношения к предполагаемой эволюции сопочного обряда в жальничныи<sup>68</sup>.

Наиболее последовательно идею об успехах христианизации в связи с исчезновением курганного обряда провел современный белорусский археолог Ю. А. Заяц (Минск). Его исходный тезис категоричен и звучит следующим образом: «О распространении христианства свидетельствуют не отдельные изменения в курганном погребальном обряде (переход от трупосожжения к трупоположению, могильная яма под насыпью, исчезновение сопровождающего инвентаря), а полный отказ от захоронения в курганах как языческого обряда»<sup>69</sup>. В своей работе автор показывает отмирание курганного обряда на примере средневекового города Изяславль в Белоруссии. Им исследовано 10 курганных групп в трех частях города: в городище, на посаде и на повосте, причем для анализа были взяты курганные комплексы с узкой датой погребения. Результаты демонстрируют резкое сокращение количества курганов с середины X в. к середине XI в. с 90 до 10 %. Во второй половине XI в. это количество сокращается до 2,5 %, и к началу XII в. курганы в составе некрополя, а соответственно, и язычники в обществе, по мнению Ю. А. Зайца, практически отсутствуют. Таким образом, процесс христианизации к середине XI в. в основном завершен.

Это исследование подкупает своей несомненной археологичностью, внимательным изучением археологического материала, однако оно не лишено ряда слабых мест. Прежде всего речь идет о городском некрополе, эволюция которого не всегда может быть сопоставима с изменением сельского обряда. В связи с этим выводы носят лишь локальный характер. Исчезновение курганного обряда несомненно отмечает определенный момент в сложении христианской культуры региона. Однако отсутствие четкого разграничения понятий «христианизация» и собственно «история христианской культуры» в данном случае позволяет зафиксировать лишь промежуточный этап в истории местного христианского общества, не являющийся ни началом ни концом церковно-исторического процесса. Несмотря на то что вопрос о раннем рубеже христианизации остается за рамками исследования, у читателя остается впечатление, что этот рубеж связан исключительно с появлением бескурганных ингумаций. Таким образом, курганы а ргіоі оказываются за пределами христианской культуры.

Особенность курганного обряда, отмеченную Д. Самоквасовым, замечали многие исследователи. Так, исследователь древностей русского Северо-Запада и заведующий кафедрой археологии Ленинградского университета В. И. Равдоникас (1894—1978) писал, что под курганами могут находиться могилы христианского облика. Преимущественно это могилы сельского населения, которое, в отличие от феодальной верхушки, не могло сразу отказаться от курганного обряда и начать хоронить своих усопших при церквях<sup>70</sup>. Б. А. Рыбаков, описывая курганы XI—XII вв. на Болдиных горах близ Чернигова, указывает, что погребения эти почти не противоречат христианскому обряду, поскольку совершены в ямах, насыпь невелика, стравниц (остатков поминальной трапезы на могиле) нет, насильственных умерщвлений и парных захоронений нет, практически все погребения без инвентаря<sup>71</sup>. А. П. Моця, говоря о возможности совмещения погребения в яме с курганной насыпью, называет такое явление синкретизмом, сочетающим в себе языческие и христианские черты<sup>72</sup>.

Последовательное изменение погребального обряда — уменьшение и исчезновение насыпи, отказ от инвентаря, появление грунтовых ям (типичного признака христианских захоронений) — признается доцентом Санкт-Петербургского университета Вас. А. Булкиным в Верхнем Поднепровье отражением постепенного внедрения новой религии<sup>73</sup>. Этот же вывод подтвержден недавно смоленским археологом Е. А. Шмидтом, который детально проследил процесс эволюции погребального обряда смоленских кривичей в эпоху христианизации<sup>74</sup>.

Отрицательная реакция на христианизацию может проявиться, по мнению исследователя сред-

невековой Москвы и ее округи А. Г. Векслера, в усложнении конструкции погребального сооружения. Именно так он интерпретирует семиверхние курганы в земле вятичей в конце XII в.<sup>75</sup> «Языческий Ренессанс», возвращение части боярства к языческим праделовским традициям в конце того же XII в., видится Б. А. Рыбакову в огромном кургане близ Старицы, насыпанном над каменным саркофагом<sup>76</sup>. Кратковременное восстановление кремации под курганными насыпями в конце XI в. под Ростовом, связанное с острой борьбой язычества и христианства, по мнению петербургского исследователя В. А. Лапшина (ИИМК РАН, Санкт-Петербург), хорошо согласуется с данными письменных источников<sup>77</sup>.

### **2. Могильная яма как признак христианской погребальной традиции**

В отношении могильной ямы как принадлежности христианского обряда никогда больших споров не отмечалось. Поэтому настоящий раздел будет весьма краток. Как уже говорилось, большинство исследователей (Н. Г. Недошивина, А. П. Моця, Вас. А. Булкин, Г. С. Лебедев) считают могильные ямы следствием христианизации и принадлежностью христианского погребального обряда. Но по мнению ряда ученых, даже появление грунтовых могильников не всегда связано с воздействием христианства. Не отрицая влияния христианства в могильниках Новгородской земли, проявившееся в церковной символике и постепенном исчезновении погребального инвентаря, В. Я. Конецкий считает, что возникновение таких погребений обусловлено причинами социального характера<sup>78</sup>.

### **3. Ориентировка погребенных как определяющий элемент в религиозно-археологическом исследовании**

То же можно сказать и в отношении ориентировки погребенных. Большинство отечественных исследователей средневекового погребального обряда совершенно справедливо считают, что ориентировка погребенного по христианскому обычаю, как это принято в России и сегодня, должна быть западной, т. е. голова покойного обращена на запад, тогда как лицо его смотрит на восток. Стабилизация ориентировки по линии запад—восток, отказ от так называемых сезонных отклонений относятся на счет успехов христианизации<sup>79</sup>. Соответственно, восточная и меридиональная ориентировки, по мнению большинства исследователей, считаются признаками нехристианской принадлежности погребенных и должны служить этноопределяющим признаком — признаком принадлежности погребенных к балтской и финно-угорской этнокультурной среде. Однако А. П. Моця считает, что «западная ориентировка погребенных у восточных славян совпала с канонам христианства»<sup>80</sup>. Приблизительно так же считает В. В. Седов, полагая, что славяне сжигали умерших лицом на восток<sup>81</sup>.

### **4. Состав погребального инвентаря как индикатор христианизации**

В отношении факта помещения погребального инвентаря в могилу, так же как и по поводу представленных в нем вещей, в науке всегда велись жаркие споры. Христиане или язычники — те, в чьих погребениях присутствуют вещи, связанные с повседневным бытом Древней Руси? Д. Я. Самоквасов заметил, что даже после принятия христианства сохраняется старый обычай класть в могилы бытовые предметы<sup>82</sup>. Но совершенно очевидно, что нормой христианства, известной из современной практики, может считаться удаление инвентаря из погребений<sup>83</sup>. Л. А. Голубева, исследуя погребения Киевского некрополя, категорически считает, что обилие бытовых предметов должно указывать на языческий характер могильника<sup>84</sup>.

Находки украшений и оружия в погребениях социальной верхушки обычно рассматриваются как пережитки язычества<sup>85</sup>. Точно такие же выводы делаются при анализе находок бытового инвентаря в погребениях рядовых членов общества. Московский исследователь С. С. Ширинский (ИА РАН, Москва), характеризуя срубные гробницы Среднего Поднепровья как раннехристианские погребения, содержащие богатый инвентарь, а иногда и захоронения коней и женщин, говорил о предельно возможном, в условиях своего времени, соблюдении требований христианства. Пышный инвентарь, по его мнению, подчеркивает рыцарскую принадлежность погребенного<sup>86</sup>. Вместе с тем и в боярско-княжеских погребениях, в том числе и среди совершенных в христианских храмах XI—XII вв., встречается боевое оружие<sup>87</sup>. Учитывая находки оружия в других храмовых погребениях средневековой Европы, петербургский историк древнерусского оружия и археолог Древней Руси А. Н. Кирпичников (ИИМК РАН, Санкт-Петербург) сделал вывод, что языческие традиции сопровождающего погребального инвентаря превращались в развитую феодальную символику<sup>88</sup>.

### **5. Предметы личного благочестия — христианские древности — в погребениях Древней Руси как указание на христианство погребенных**

Особое звучание для нашей темы принимает вопрос о находящихся в составе погребального инвентаря предметах христианского культа. Общепризнанным считается, что погребения христиан должны быть совершаемы с нательными крестами. Однако обоснование этому постулату мы не нашли ни в одной работе, как не нашли ни одной ссылки на канонические церковные или государственные акты. Очевидно, данное представление в археологической среде сформировалось на основе православной погребальной практики XIX в., которая была известна ученым как по этнографическим материалам, так и по личному опыту причастности к традиции православного общества. Этот

ничем не аргументированный тезис не только прочно вошел в современную науку, но и получил дополнительное развитие в том смысле, что погребение, имеющее в составе погребального инвентаря христианские символы, но отличающееся от нормы церковного погребения XIX в. по ряду других признаков, не может быть христианским, а наличие нательного креста в этом случае интерпретируется как нехристианское использование святыни. Возникает и другая версия, связанная с тем, что такой крест не имеет отношения к христианским древностям и должен интерпретироваться как предмет языческого культа. Примечательно, что в отечественной науке мы не находим ни одной попытки привлечь памятники канонической письменности и учительной церковной литературы для решения вопроса об интерпретации крестов и образков, находимых в древнерусских погребениях.

С проблемой интерпретации христианских древностей, найденных в подкурганных захоронениях, археологи столкнулись с самого начала массовых раскопок. Один из основателей отечественной археологии в XIX в. граф А. С. Уваров, изучая Владимирские курганы вместе с П. С. Савельевым (1814—1859), был односторонне убежден, что имеет дело с языческими погребальными памятниками: «Пока существовало обыкновение воздвигать курганный насыпь над могилой, до тех пор влияние христианства было не только весьма слабо, но даже почти незаметно... Предметы христианского культа не могут служить доказательством принятия христианской веры лицом, здесь погребенным. Предметы не имели настоящего значения для лиц, которым они принадлежали. Они надевали крест как красивую привеску, а не как священный предмет. От того кресты и образки часто встречаются вместе с бусами, амулетами, монетами и другими украшениями. Предметы культа покупались путем торговли...»<sup>89</sup>. А. С. Уваров отвергал христианское значение найденных в могилах предметов культа еще и потому, что отрицал возможность погребения христиан и язычников на одном кладбище. Необходимо отметить, что указанные массовые раскопки Владимирских курганов были по сути дела первыми в России работами подобного масштаба, сравнимые с открытием христианских катакомб в Риме, совершенным «отцом христианской археологии» в Европе Дж. Б. де Росси, и полученные при их исследовании результаты, а, главное, общие впечатления надолго сказались на характере выводов отечественной археологической науки, изучавшей курганные некрополи Древней Руси.

Д. Н. Анучин на основании того, что часть крестов носилась на булавках или использовалась в качестве серег, считал: «Вероятно, что эти христианские символы носились часто и язычниками, как украшения или амулеты, без сознания их настоящего значения». Но он же и предположил,

что «христианские символы при переходе от язычества к христианству могут сочетаться с языческими, и не только в качестве украшений. Кресты входят в сознание язычества при знакомстве с христианством». Однако в этой же статье приводится мнение других исследователей, что эти кресты могли принадлежать христианам, погребенным по языческому обряду<sup>90</sup>. Использование крестов как украшений у язычников в Приладожье признавал Н. Е. Бранденбург<sup>91</sup>.

В недавнее время В. П. Даркевичем (ИА РАН, Москва) была высказана мысль, что многие кресты в древнерусских курганах вообще не имели никакого отношения к христианству, а являлись эмблемами солнца и огня, оберегающими владельца со всех четырех сторон<sup>92</sup>. Связать кресты с языческим культом нашла возможным и Н. Журжалина (Москва)<sup>93</sup>.

В. В. Седов считает, что кресты могли использоваться при погребенных как украшения, однако распространение тех же крестиков на территории Финляндии и Карелии он рассматривает как важное свидетельство христианизации, распространявшейся через древнерусское влияние<sup>94</sup>. В одной из недавних работ исследователь все же отметил, «что одним из показателей весьма постепенного распространения христианства на Руси являются находки крестиков и образков в погребальных памятниках»<sup>95</sup>. В основном они происходят из курганов расположенных на важнейших торговых путях, при этом некоторые из курганных захоронений с находками крестиков, по мнению В. В. Седова, не могут быть признаны христианскими, поскольку здесь крестики входили в состав богатых шейных ожерелий и сопровождалась вещевым материалом, не свойственным христианским погребениям<sup>96</sup>. Вообще же, христианские символы-крестики и образки свидетельствуют об исключительно сложной ситуации, имевшей место при распространении христианства в языческой среде: погребения, содержащие христианские символы вместе с вещевым инвентарем и орудиями труда, говорят о «неполной христианизации» умерших, возможно, о сложении переходного периода, для которого характерен своеобразный сплав христианского и языческого мировоззрения. Крестики, использовавшиеся в качестве украшений в составе женского металлического убора, как полагает В. В. Седов, не позволяют говорить о глубоком воздействии на древнерусское население христианской религии<sup>97</sup>.

Проблему распространения в погребениях нательных крестов специально анализировал Б. А. Рыбаков, также считавший, что крестовидные подвески могут быть не связаны с христианством, и подчеркивал, что четырехчастная композиция в славянском орнаменте возникает не на основе христианского креста, а существует издревле и представляет собой «символ повсеместности». То, что крестовидные подвески по несколько штук

входили в одно ожерелье, а также факт находок крестов в трупосожжениях, по его мнению, включают их связь с христианством. Однако, «знаки процветшего креста и иконки в ожерельях рядом с языческими символами свидетельствуют о начале проникновения христианства в русскую деревню в конце XII—начале XIII вв. Помещение их рядом с языческими символами показывает, что последние в это время рассматривались как священные». Б. А. Рыбаков выдвигает тезис о том, что христианские символы появляются в древнерусских курганах не ранее рубежа XII—XIII вв. Деревня, по его мнению, стала христианской вообще не ранее XIII в.<sup>98</sup>

В последнее время против связи крестов и иконок с восприятием древнерусским населением христианства выступил Е. А. Рябинин. Проанализировав материалы курганных раскопок на территории Костромского Поволжья, исследователь отметил незначительность погребений с предметами христианского культа по отношению к общему числу раскопанных погребений (51 комплекс, содержащий христианские древности, из 1676 исследованных).

Рассматривая в свете современных представлений о норме христианского погребального обряда (погребение в могильной яме, западная ориентировка погребенного, руки сложены на груди, безынвентарность погребения) указанные курганные комплексы, Е. А. Рябинин отмечает их несоответствие христианским канонам и делает вывод о том, что «крестики и иконки обитательницы Костромского Поволжья использовали в качестве таких же украшений, как и другие разновидности древнерусских и финно-угорских типов древностей». Вместе с тем, по мнению Е. Рябинина, к домонгольскому периоду можно отнести начальный, хотя и очень слабый, этап христианизации славяно-чудского населения. Так, погребение с христианским символом, но с деталями костюма чужеродного происхождения, интерпретируется исследователем как могила христианина, пришедшего с юга и оставившего после себя следы новой религии. Погребения с христианскими символами, совершенные в колодах, но ориентированные на восток или меридианально, а также содержащие богатый инвентарь, воспринимаются как свидетельство о неполной христианизации умерших<sup>99</sup>.

Е. А. Рябинин посвятил отдельную статью отражению христианизации в археологическом материале Северной Руси<sup>100</sup>. Религиозная эволюция Древней Руси представляется Е. А. Рябинину не как переход от язычества к христианству, а как переход от язычества к двоеверию, причем под последним понимается «православно-языческий комплекс, доживший до недавнего прошлого и характеризующийся сложным сплетением верований, обычаев, суеверий, религиозно-мистических обрядов языческого происхождения с элементами православия»<sup>101</sup>. Курганный насыпь, труполо-

жение на горизонте, разнообразное положение рук погребенных, следы выжженной площадки рассматриваются как однозначные свидетельства языческого характера обряда. Отдельный сюжет — находка зооморфных подвесок в погребениях, чья наполненность осознанной языческой символикой, по мнению исследователя, не подлежит дискуссии. Лишь с середины XII в. Е. А. Рябинин фиксирует начальные этапы христианизации, опираясь прежде всего на находки крестов-тельников в погребениях и увеличение числа погребений в грунтовых ямах. Это свидетельствовало, что первые христиане жили в языческом окружении. Впоследствии происходила деградация и уменьшение размеров могильных насыпей. Однако это не свидетельствовало об искоренении языческих пережитков в среде сельского населения — для борьбы с язычеством понадобились церковно-государственные мероприятия середины XVI в., знаменитые грамоты Новгородских архиепископов Макария и Феодосия в Вотскую пятину Великого Новгорода 1534 и 1548 гг., где содержалось категорическое требование очистить местную культурную жизнь от ряда обрядов и суеверий, которые авторы грамоты считали проявлением язычества.

К сожалению, в своих ранних работах Е. Рябинин не обращает достаточного внимания на нелинейный характер эволюции погребального обряда на исследуемой территории. Погребения в грунтовых ямах появляются здесь одни из первых и сосуществуют с погребениями на горизонте. Остался не прокомментированным и факт находок нательных крестиков конца XI—начала XII в. Впоследствии Е. А. Рябинин отнес качественные изменения в погребальном обряде Водской земли ко времени 1238—1281 гг. как «наиболее вероятному интервалу». При этом археологическим свидетельством христианизации считаются полное исчезновение курганных насыпей в составе могильников и переход не просто к жальничному типу погребений, но непосредственно к курганным кладбищам. Дополнительным указанием на распространение на данной территории христианства служит появление на могилах каменных крестов «новгородско-псковских» типов, которое относится к концу XIII—XIV в. Однако факт появления таких надмогильных памятников первоначально на погребениях курганно-жальничного типа, а не на грунтовых кладбищах никак не комментируется<sup>102</sup>. Очевидно, процесс христианизации в данном случае не имел линейной направленности, а сами курганно-жальничные погребения также могут рассматриваться как материализация христианской культуры.

М. В. Седова (ИА РАН, Москва) точно так же воспринимает погребения, в которых найдено несколько христианских символов, как языческие. По ее мнению, иконки и крестики воспринимались их владельцами как чисто декоративные предметы. Вместе с тем сами иконки с Успением Бо-

жией Матери, разносимые паломниками и корабельниками, свидетельствуют, по мнению М. В. Седовой, о рождении новых культов в Северо-Восточной Руси и о распространении христианства «вширь»<sup>103</sup>. А. В. Успенская (Государственный исторический музей, Москва) расценивает появление на круглых подвесках, входящих в состав ожерелья, процветшего креста как свидетельство христианизации. Ей же принадлежит интересное и вполне справедливое мнение, что в собственно языческое время амулеты не входили в состав женского убора, и их появление в нем надо рассматривать как реакцию на христианизацию<sup>104</sup>.

Е. Н. Носов и В. Я. Конецкий считают, что незначительность количества нательных крестов, обнаруженных при раскопках грунтового могильника Дервяницы около Новгорода, свидетельствует о столь же незначительном распространении христианства в XI—начале XII в. Соединение языческих символов с христианскими (крест на одной веревке с клыком животного), по мнению исследователей, говорит о так называемом двоеверии<sup>105</sup>.

В. Я. Конецкий специально рассматривал роль христианства в эволюции погребального обряда населения Новгородской земли. Христианство, по его мнению, не было доминирующим фактором при переходе от кремации к ингумации. Западная ориентировка погребенных не принадлежит исключительно христианству. Грунтовые погребения, как и жальники, связаны с погребальной традицией, восходящей к культуре сопок. Нательные кресты XI—XIII вв. редки и обычно находятся в составе ожерелий. Лишь с конца XII в. в центральных районах Новгородской земли наблюдается уменьшение погребального инвентаря, и в целом влияние христианства на «материальную» сторону изменения погребального обряда, фиксируемого по данным археологии, практически неумовимо. Этот процесс определяется другими закономерностями (этнокультурными и утилитарными)<sup>106</sup>.

Ряд современных исследователей все же допускает, что находки крестиков и иконок в древнерусских курганах свидетельствуют об определенной степени проникновения христианских представлений в среду древнерусского населения. Так, Д. А. Беленькая (ИА РАН, Москва), изучив 1000 курганов Подмосковья, отметила 36 комплексов, содержащих кресты и иконки. Ссылаясь на духовую княжны Юлиании, вдовы князя Бориса Васильевича Волоцкого, в которой упомянуто монисто христианки высокого социального ранга XV—XVI вв., где на одном шнурке сочеталось несколько бус, иконок и различных крестов, Д. А. Беленькая подчеркнула, что христианским чувствам такое сочетание не противоречило. Найденные в курганах крестики и образки, по мнению исследовательницы, являются несомненно предметами христианского культа, но их незначительное ко-

личество свидетельствует не о массовой христианизации, а лишь о соприкосновении с новой религией. Однако Д. А. Беленькая не исключала возможности, что носящие не понимали христианской сути предметов<sup>107</sup>. Н. Г. Недошивина, проанализировав находки крестов вместе с изменением погребального обряда курганов вятичей, сочла возможным заключить, что эти находки свидетельствуют об успехах христианизации<sup>108</sup>.

Особо хочется в этой связи отметить ряд работ члена-корреспондента Российской академии наук Н. А. Макарова (ИА РАН, Москва), посвященных крестикам и иконкам из курганов Белозерья и Русского Севера в связи с христианизацией русской деревни. Отметив незначительность количества погребений с христианскими символами, Н. А. Макаров вместе с тем заключил, что если кресты и находятся в ожерелье, то всегда в центре и никогда не носят на поясе. Объясняя малочисленность погребений с крестами, Н. А. Макаров подчеркивает, что обычая носить кресты в то время не существовало. Проанализировав динамику распространения погребений с христианскими символами во времени, исследователь отметил, что кресты появляются в погребальном инвентаре с середины XI в., пик приходится на XII в., а в XIII в. погребений с ними почти нет. Кресты при погребенных свидетельствуют, по мнению автора, не только о распространении христианства, но и о его восприятии местным населением и должны были демонстрировать новый религиозный статус человека. Предметы личного благочестия наиболее характерны для христиан-переселенцев первой волны колонизации Русского Севера, а также для вновь обращенных христиан из числа местных жителей<sup>109</sup>. С Н. А. Макаровым согласен А. В. Кудряшов (Череповец)<sup>110</sup>. В ряде работ Н. А. Макаров успешно пытается выделить половозрастные и семейные группы среди погребений с предметами личного благочестия, установить правила ношения христианских святынь, выделить группы населения, семейные традиции которых практиковали или не практиковали ношение христианских символов<sup>111</sup>. Ему же принадлежит первая попытка историографически и методологически объяснить возникновение «поганизирующей» тенденции в отечественной археологии в отношении христианских древностей, хотя предложенным нами термином автор, конечно, не пользуется: «В советское время взгляд на кресты из деревенских курганов как на простое украшение прекрасно вписался в теорию языческой деревни, враждебной феодальному городу и не принимавшей христианство как религию феодалов»<sup>112</sup>. Здесь нам видится скрытая отсылка к тезису академика Б. А. Рыбакова, который, по аналогии с выдвинутой В. И. Ульяновым (1870—1924) «теории двух русских культур» накануне русской революции, буржуазной и демократической, противостоящих друг другу, писал о

«двух культурах русского феодализма» — христианской культуре социальной верхушки феодалов и противостоявшей ей народно-языческой культуре всей массы древнерусского общества<sup>113</sup>. Таким образом, взгляды археологии на отражение процесса христианизации в вещественных древностях в некоторых случаях были подчинены определенным схемам отечественного исторического процесса, основавшимся на принципах социально-экономического подхода, классовой борьбы и материалистического объяснения истории.

Чрезвычайно любопытны выводы А. П. Моци в отношении предметов христианского культа, происходящих из древнерусских погребений. Отметив, что погребения Среднего Поднепровья содержат незначительное число предметов христианского культа, он пишет: «Возможно, в древнерусское время символы христианской религии не получили того широкого распространения у населения, как в последующие столетия. Но можно предполагать и другое. Так, при исследованиях погребений XII—XIII вв. в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде в нескольких случаях были обнаружены плетеные кожаные кресты. А на территории Западной Украины еще и на рубеже XIX—XX вв. умершему в могилу клали крестик из воска. В этой связи можно выдвинуть предположение, что в ряде христианских погребений древнерусского времени кресты, сделанные не из камня или металла, могли не сохраниться. Кроме того, кресты могли передаваться по наследству»<sup>114</sup>. Несмотря на то что кресты из погребений Юрьева монастыря нельзя интерпретировать как нательные, поскольку они являются останками параманов — особой части монашеского облачения<sup>115</sup>, само предположение не лишено остроумия.

Обратимся к возможной интерпретации находок христианских символов, присутствующих в составе погребального инвентаря. Было бы неправомерным считать погребения с богатым женским убором языческими, поскольку в погребальном наряде ярче всего проявляется уважение к покойному, забота о нем, которая с течением времени принимает одухотворенный характер и символическую форму<sup>116</sup>. В любом случае стоит видеть в христианских символах свидетельство христианизации, т. е. распространения христианства «вширь», присутствие в данной области христианства как некой религиозно-культурной субстанции, появившейся здесь либо в результате миссионерской деятельности, либо в процессе социальных связей.

Целиком неаргументированной является попытка интерпретировать несколько крестов или иконок в ожерелье как признак язычества погребенного здесь человека. Судя по всему, в представлении их владельца количество священных символов было прямо пропорционально заключенным в них апотропеическим свойствам. О допустимости или даже норме для христианского

менталитета такого многократного совмещения символов говорит наблюдение над текстом духовной грамоты, сделанное Д. А. Беленькой.

Важным аргументом против широкого охвата христианизацией древнерусского населения долгое время служило незначительное количество погребений с находками христианских символов. Как контраргумент этому положению важно наблюдение А. П. Моци о том, что часть крестов, сделанных не из камня и не из металла, могла не сохраниться в процессе археологизации. «О крестах-тельниках, изготовленных из дерева, сохранились и письменные данные, они известны и по материалам раскопок древнерусских городов, культурный слой которых хорошо сохраняет дерево. В рассказе Иоакимовской летописи о крещении Новгорода, приведенном одним из первых русских историков В. Н. Татищевым (1686—1750), говорится, в частности, о том, что для отличия крещенных от некрещенных людям стали надевать нательные кресты: кому деревянные, кому каменные, кому медные<sup>117</sup>. Несмотря на низкую степень достоверности известий Иоакимовской летописи, из этого сообщения все же можно заключить, что до какого-то исторического момента в принципе ношение креста для христианина не было обязательным, этот обычай еще не получил широкого распространения на Руси.

В этой связи уместно еще раз привести наблюдение Н. А. Макарова о распространении крестов в могильниках Белозерья, которое началось с середины XI в., пик его приходится на XII в., а в XIII в. таких погребений почти нет. Аналогичная картина наблюдается и на Ижорском плато, где, судя по раскопкам исследователя древностей русского Северо-Запада Л. К. Ивановского (1845—1892), незначительное количество крестов приходится на XII—XIII вв.<sup>118</sup>

Примечательна находка нательных крестов в двух погребениях Тимеревского могильника (погребения № 417, 459). Н. Г. Недошивина, исследовавшая крестовидные привески из листового серебра, считает, что оба креста были специально изготовлены для погребения, чтобы соблюсти канон, существовавший в христианской общине Тимерева. Очевидно, обычая постоянного ношения крестов не существовало и там<sup>119</sup>.

Важным подспорьем в решении нашего вопроса могут послужить братские могилы погибших во время татарского нашествия на Киев в 1240 г., а также останки людей, погибших в тайниках. Так, раскопки Хвойко вскрыли к востоку от развалин Десятинной церкви братскую могилу. Лишь при некоторых погребенных оказались кресты<sup>120</sup>. В 1870 г. на Подоле была вскрыта могила, в которой, по свидетельству В. Б. Антоновича, на две тысячи скелетов пришлось незначительное количество «мраморных» крестиков<sup>121</sup>. Раскопки М. К. Каргера в 1938 г. на территории Михайловского монастыря в Киеве вскрыли жилище, в пе-

чи которого были найдены скелеты двух девочек-подростков, вероятно спрятавшихся туда во время разгрома города<sup>122</sup>. На шее у одной из них было два миниатюрных крестика — медный и янтарный. На другом скелете креста не отмечено. Можно сделать вывод, что и в XIII в. не существовало обязательного обычая ношения крестов.

Примечательны наблюдения Е. Н. Носова и В. Я. Конецкого, сделанные на материалах Деревяницкого могильника около Новгорода. Отмеченные ими успехи христианизации в течение XII в., выразившиеся в исчезновении погребального инвентаря и в стабилизации ориентировки погребенных, не сопровождались увеличением числа предметов христианского культа<sup>123</sup>.

В заключении этого раздела хочется обратить внимание на исследование Т. Д. Пановой (Музеи Московского Кремля), которое посвящено средневековому княжескому обряду по материалам некрополя Архангельского собора Кремля<sup>124</sup>. Исследованию подверглись четыре погребения XVI в.: Ивана Грозного, царя Феодора, Скопина-Шуйского и царевича Ивана. Т. Д. Панова очень детально описала все, что находится в погребениях, но она не отметила того, чего там нет, — на умерших нет крестов, хотя нет сомнения в том, что всех этих людей серьезно приготавливали к погребению. В своей диссертации, посвященной средневековому городскому погребальному обряду на Руси в XI—XVI вв., Т. Д. Панова обобщила наблюдения об эволюции всех признаков погребального обряда этого периода<sup>125</sup>. Регулярные захоронения с крестами начинаются не ранее XVI в., а некоторые разновидности погребального инвентаря (керамическая или стеклянная посуда) могли составлять неотъемлемый атрибут христианского погребения — сосуд с елеем, который вышел из употребления со второй половины XVII в.

В одной из недавних работ Т. Панова приходит к выводу, что «важнейший символ христианской религии крест — практически не использовался в обряде захоронения городского населения Руси в период с XI—XVI вв.»<sup>126</sup>. Исследовательница проанализировала более 4000 погребений, среди которых были встречены немногочисленные кресты, причем это касается и погребений высшего духовенства. Некоторые количественные изменения происходят в XVI—XVII вв., когда погребения с крестами могут составлять от  $\frac{1}{5}$  до  $\frac{1}{3}$  всех исследованных захоронений. Вместе с тем нам представляется ошибочным взгляд автора, в котором монашеские погребения в области практики помещения крестов в могилы противопоставляются всем остальным погребениям, а найденные в них кожаные кресты — параманам, которые являются необходимым атрибутом монашеского облачения. Приведенное в работе описание крестов («изготовлены из узких полосок кожи: верхний и нижний концы искусно сплетенного креста соединены длинными плетеными шнура-

ми, служившими для ношения креста на шее, иногда такие шнуры соединяли конструкцию из двух или четырех плетеных крестов»<sup>127</sup>) и непосредственное знакомство с материалом свидетельствуют, что указанные кресты суть настоящие параманы древнерусских иноков.

Таким образом, совершенно очевидно, что отсутствие в погребении нательного креста не может служить указанием на нехристианство погребенного. Возможно, отсутствие предметов христианского культа в могилах Древней Руси вызвано распространенным мнением о недопустимости погребения святынь в землю или же передачей нательных крестов по наследству.

#### **6. Другие характерные признаки погребального обряда Древней Руси**

Находки восковых свечей в древнерусских погребениях X в. немногочисленны и в более позднее время вообще отсутствуют. Однако, по мнению Т. А. Пушкиной, «появление свечей в погребениях второй половины X в. следует рассматривать как свидетельство самого начала процесса христианизации, когда христианская символика (свеча) и языческий оберег (огонь, воск) не могли быть различимы»<sup>128</sup>.

Т. Д. Панова в своем диссертационном сочинении отмечала каменные подушки в изголовье во всех саркофагах. Эта особенность для древнерусского времени была зафиксирована Н. А. Макаровым на материале 50 погребений древнерусских городов. Отмечая, что погребения принадлежат верхушке общества, он предположил так называемую аскетическую редакцию погребального обряда, которая должна была свидетельствовать об аскетических, монашеских идеалах погребенных. Камень под головой вместо подушки при жизни — об этом должен был свидетельствовать камень в изголовье погребения<sup>129</sup>. Это любопытное предположение не исключает и иной версии о чисто утилитарной, не духовной, функции каменной подушки в погребении. Возможно, она служила просто для поддержания головы, чтобы придать погребенному более естественный вид.

В ряде своих исследований Т. Д. Панова отметила в княжеских погребениях богато украшенные ритуальные сосуды<sup>130</sup>. Подобные сосуды предположительно использовались для сбора елея, употребляемого при погребении<sup>131</sup>. Для этого же, вероятно, использовались чашечки из глины, покрытые поливой, найденные в двух погребениях XIV в. в церкви Спаса на Бору в Кремле, сосуд в погребении князя Дмитрия Донского, в других захоронениях Московского некрополя<sup>132</sup>. Оригинальный сосуд реконструируется в погребении князя Всеволода-Гавриила в Пскове<sup>133</sup>. Такого рода «сопровождающий инвентарь», разумеется, не может рассматриваться как пережиток язычества, поэтому, анализируя вещи в погребении, необходимо как можно объективнее пытаться установить назначение данной вещи в погребальном обряде.

### 7. Положение рук умершего

А. С. Уваров отмечал самое разнообразное положение рук погребенных во Владимирских курганах. В этой связи он писал: «Руки на груди встречаются не только без следов христианства, но и с явными следами язычества». Уваров полагал, что скрещенное положение рук на груди не является следствием христианской веры<sup>134</sup>. В настоящее время принято считать, что положение рук в области грудной клетки связано с христианизацией, а иное положение рук характеризует погребение как языческое<sup>135</sup>.

Вопрос о положении рук погребенных является достаточно важным: было ли обязательным для христианского обряда крестообразное положение рук на груди погребенного? Основываясь на данных этнографии (которые, кстати сказать, весьма неоднозначны и разнообразны), ученые обычно давали положительный ответ на этот вопрос. Однако при исследовании погребения Ивана Грозного было обращено внимание на то, что кисть правой руки находится в области ключицы. Уже тогда В. А. Кучкин (Институт российской истории РАН, Москва) пытался объяснить такое положение руки постдепозиционными изменениями и полагал, что нет оснований говорить об особом обряде<sup>136</sup>. Однако Т. Панова нашла такое сползание руки слишком систематическим, что, по ее мнению, нельзя объяснить простой случайностью. Она отметила подобные погребения на усадьбе Десятинной церкви в Киеве и в Новгороде. У царя Феодора и царевича Ивана, погребенных в Московском Кремле, руки были сложены на животе. Проанализировав миниатюры Лицевого свода XVI в., иллюстрировавшие обряд захоронения, Т. Д. Панова отметила разнообразное положение рук погребенных. Так, руки, изображенные на животе были встречены 46 раз, на груди — 12, ниже пояса — 6, вдоль тела — 2 раза. На иконе XVII в. святой Прокопий Устюжский был изображен в гробу, причем одна рука была вытянута вдоль тела, а правая была согнута к подбородку. Исследовательница считает, что трудно объяснить, с чем связан этот способ захоронения. Вместе с тем она не исключает возможность простого сползания рук в результате разложения тела<sup>137</sup>.

Из сказанного следует несколько выводов. В XVI в. не существовало единого канона изображения рук погребенных, а следовательно, можно предположить, что таких правил не существовало и при погребении. Такую же особенность обряда можно предположить и для времени, предшествовавшего XVI в. Положение рук само по себе не говорит о недостаточной степени христианизации данной местности.

Проведенный историографический обзор не только позволил выявить существующий в науке спектр мнений относительно отражения христианизации в погребальных древностях, но также дал основание отметить сильные и слабые стороны

каждого из них. Это способствовало выявлению ряда типических суждений в области теоретических предпосылок и методологии изучения погребального обряда, которые, на наш взгляд, препятствуют правильному решению поставленной задачи. Вместе с тем наметился целый комплекс методических приемов, позволяющих адекватно разрешить существующие проблемы изучения христианизации Древней Руси по археологическим данным. Приведенные историографические замечания позволяют наметить несколько направлений изучения погребального обряда в современной археологии, которые должны послужить методическими предпосылками для нашего исследования.

\* \* \*

На основе только что рассмотренной историографии вопроса об отражении христианизации Древней Руси в погребальных древностях нам удалось выявить три тенденции в отечественной археологической науке. В предыдущей части работы мы назвали их «христианизирующей», «поганизирующей» и «компромиссной» гипотезами. При этом принципиальной разницы в методике исследования, характерной исключительно для данной тенденции, выявить не удалось. Правда, для «христианизирующей» и «компромиссной» тенденций более характерны внимание к письменным источникам, свидетельствам христианской традиции и сопоставление данных археологии с общим историко-культурным развитием Древней Руси, что практически отсутствует у представителей «поганизирующей» тенденции. Однако в ряде случаев внимание к письменным источникам нельзя назвать последовательным, поскольку связь ингумации и христианских древностей с распространением новой религии скорее декларируется, чем доказывается. Работы, представляющие «поганизирующую» тенденцию, обычно не выходят за пределы собственно археологической проблематики, сосредоточивая исследовательский потенциал на эволюции форм погребального обряда и их этнической интерпретации. В качестве весьма существенного достижения «компромиссной» тенденции необходимо отметить постановку проблемы истоков древнерусских ингумаций в связи с обрядом уже христианизированных территорий, что предлагается делать в контексте культурных связей Древней Руси.

На наш взгляд, целесообразно выделить несколько основных методологических принципов, характерных для изучения эволюции погребального обряда Древней Руси на рубеже тысячелетий, которые определенно влияют на результаты исследования.

Во-первых, это переоценка возможностей собственно археологических методов в изучении духовной культуры прошлого по ее материальным останкам.



Во-вторых, особенности методологии отечественной науки, вызванные общественными деформациями XX столетия.

В-третьих, так называемая комплексность исследования обряда, где главные и второстепенные черты погребального обряда как системы рассматриваются совместно, вследствие чего идея комплексного источниковедения подменяется исследовательской мешаниной источников.

В-четвертых, неоправданная интерполяция в прошлое современных норм церковного погребального обряда, когда известные в современной церковной практике нормы церковного погребения неисторично переносятся на эпоху раннего средневековья.

В-пятых, недооценка сообщений письменных источников, повествующих о христианизации Руси до появления Поместной Русской Церкви и характеризующих нормы канонического права в области погребального обряда в Древней Руси.

Для отечественной науки, в частности для работ В. В. Седова, характерен тезис о распространении ингумации вне связи с сообщениями о проникновении христианства в Древнюю Русь и, конечно же, до официального принятия Русью христианства в 988 г. Это заставляет внимательно перечитать письменные свидетельства о распространении христианства на Руси и постараться выявить, какие именно особенности христианизации и в какое время могли получить отражение в археологических материалах.

Научные взгляды на русский средневековый погребальный обряд, принятые в отечественной археологии, как обряд нехристианский обусловлены, как явствует из сделанных нами историографических замечаний, как закономерностями развития археологии, так и особенностями восприятия христианской культуры прошлого. Здесь сказалось отсутствие историзма в подходе к христианской культуре, а также до сих пор существующий в отечественной науке примат социально-экономического объяснения историко-культурных явлений.

В связи с этим отметим, что после первых исследований римских катакомб, проведенных Антонио Бозио (1573—1629) в конце XVI—начале XVII в., ряд протестантских историков и богословов отказались рассматривать их как кладбища первых христиан: они определенно считали их языческими погребениями, поскольку в катакомбах были найдены бытовые предметы и фресковые росписи на библейские и античные темы. Протестантские ученые посчитали это невозможным для христианской общины в свете своих идеализированных представлений о раннем христианстве. Так, епископ Gilbert Burnet, посетивший Италию в 1685—1686 гг., впервые высказал идею, что катакомбы не являлись специфически христианскими кладбищами, вырытыми специально для совершения погребений. Он считал, что катакомбы ведут свое начало от заброшенных

карьеров для добычи строительного материала для римских домов, которые были впоследствии приспособлены под языческие кладбища, где могли совершаться и некоторые христианские погребения. По мнению Burnet, уникальные фрески катакомб созданы средневековыми монахами в «готическом стиле» с целью фальсификации истории<sup>138</sup>. Его выводы были доведены до логического конца F. W. Misson, который окончательно признал катакомбы местом общественного погребения городской бедноты, находящегося под контролем римских муниципальных служб. Это мнение было весьма популярно в протестантской научной и общественной среде, и работы Burnet и Misson выдержали в XVIII столетии несколько изданий.

Таким образом, разрыв в церковной традиции, приходящий на эпоху Реформации, и создание особой протестантской теологии истории древней Церкви, идеализировавшей жизнь первых христиан, не позволил ряду европейских ученых увидеть в катакомбных погребениях христианскую древность первых веков существования Церкви. В этих построениях сказалось отсутствие настоящего историзма в отношении к церковной жизни.

Примечательно, что церковная археология в России в целом, хотя и с необходимой долей критики, восприняла выводы христианской археологии в лице Дж. Б. де Росси и правильно оценила древнехристианское наследие<sup>139</sup>. Здесь несомненно сказалось уважение к традиции и историзму, характерное для отечественной богословской мысли.

Таким образом, невозможно составить реалистическое представление о прошлом, если исследователь не находится на позициях историзма, которые, на наш взгляд, состоят в следующем. И личное и общественное сознание исторического социума, точно так же как и культура этого общества, должно представляться нами во всем своем своеобразии, которое прежде всего заключается в отличии этого прошлого от современности. Поиск этого своеобразия и должен составлять задачу любого культурно-исторического исследования. Понять истоки явления, увидеть его на разных этапах эволюции, проследить различные составляющие, из которых складываются эти этапы, отметить и оценить существующие различия — вот задачи изучения любого исторического феномена, в том числе и по археологическим данным.

Некритическое перенесение в прошлое современных представлений о церковном погребальном обряде, полученных на этнографических материалах, существенно исказило представления отечественных историков и археологов об идейном содержании и эволюции погребального обряда Древней Руси. Христианский обряд представлялся исследователями неизменным, а любое отклонение от существующих представлений о нем мыслилось как отступление от христианства. Однако

знание современных форм церковного быта не должно довлеть над исследовательским процессом. Оно должно в большей мере способствовать стереоскопическому видению и пониманию истории, где современные аксиологические категории вступают в диалог с системой ценностей и представлений прошлого. Выявление и описание исторических отклонений христианской жизни и быта от закреплённой в Предании церковной нормы тоже представляют немаловажный интерес для церковной истории и должны рассматриваться в ее рамках.

В сложении неверной, на наш взгляд, системы представлений о погребальном обряде Древней Руси помимо объективных факторов повинно господствующее в XX в. в России мировоззрение с соответствующим пренебрежением к серьезной богословской мысли, которое сказалось на всех слоях общества. Выводы о закостенелости форм церковной жизни распространялись и на христианскую культуру. Если изменения в церковной жизни и культуре и отмечались, то объяснялись они нерелигиозными факторами.

Объективные общественные условия не позволили создать в России серьезное научное религиоведение, которое опиралось бы не на общие соображения, а на изучение реальной религиозной психологии. Все религиоведение основывалось на социально-экономической причинности духовных явлений, историко-сравнительном методе в изучении самых разнородных религий и на принципе эволюционности развития религиозного сознания. Однако без знания истории и психологии религии невозможно адекватное постижение истории и культуры прошлого, поскольку мотивация исторических деяний и поступков людей прошлого зарождалась именно в этой области. Эволюционный подход к религиозному сознанию исключал возможность в истории духовных катастроф и религиозных инновационных взрывов. Произвольный синкретизм выступал как объясняющий принцип создания новых религиозных культур, тогда как в истории христианской мысли был четко сформулирован принцип церковной рецепции, предполагающий заимствование элементов предшествующей культурной традиции, их десемантизацию и пересемантизацию, и использование в интересах создания новой христианской культуры<sup>140</sup>. При таком подходе сравнимые элементы стадияльно близких этапов культуры представляются находящимися не в генетической, а типологической связи. При этом ряд элементов христианской культуры не может быть заимствованным из пластов «предшествующего языческого сознания», поскольку хронологический разрыв не позволяет говорить о преемственности традиции. Такие элементы создаются заново в процессе духовного творчества на основе примитивных представлений о божестве, свойственных религиозной психологии *homo sapiens*.

Примат социально-экономического объяснения, который включал в себя и атеистический подход к изучению явлений христианской культуры и который свойственен методологии археологической науки, ни в коем случае не лишает ее выводы и накопленный ею материал познавательной значимости. Достижения отечественной науки в области изучения церковной культуры огромны, неопределимы и пока еще до конца не оценены. Речь идет лишь о том, что знание существенных характеристик христианской культуры, письменной традиции христианства и основных моментов истории Церкви могло бы значительно обогатить современную археологию, сделать ее выводы в этих областях более обоснованными и достоверными, а также помочь в решении существующих научных проблем. Вместе с тем незнание указанных моментов неоднократно и совершенно объективно приводило ученых к неверным историческим выводам.

Господствующее мировоззрение сыграло еще одну неблагоприятную роль в изучении истории и культуры древнерусского христианства. В соответствии с идеологическими установками нужно было принизить роль Церкви в истории России<sup>141</sup>. Речь не идет о том, что солидные ученые сознательно шли на искажение исторических фактов (хотя и такое имело место в науке), однако общий подход к истории Церкви в российском обществе способствовал появлению двух тенденций в археологическом изучении русской культуры.

Во-первых, речь идет об археологическом «омоложении» собственно христианских древностей славян и руси, в том числе и в области погребального обряда. Это, в частности, характерно для работ Б. А. Рыбакова и В. В. Седова и касается прежде всего христианизации русской деревни. Иногда тезис о том, что «христианская религия в крестьянскую среду не проникала вовсе», подтверждается указанием на языческое использование ранних христианских древностей, происходящих из сельских курганов<sup>142</sup>. Обычно же появление ранних христианских древностей в сельских погребениях просто отрицалось — их распространение относилось ко времени не ранее рубежа XII—XIII вв.<sup>143</sup> На наш взгляд, появление ранних крестов и иконок в погребениях уже в конце XI в. прошло в археологической науке незамеченным.

Во-вторых, для исторической науки было характерно преувеличение роли язычества в сложении древнерусской культуры, что заставляло интерпретировать многие археологические феномены с точки зрения их языческой принадлежности. Наиболее ярким примером таких построений является капитальный труд Б. А. Рыбакова, посвященный язычеству Древней Руси, где даже белокаменный декор древнерусских храмов рассматривается как «непобежденное язычество»<sup>144</sup>. Другие исследователи также рассматривают некоторые виды древнерусского орнамента как «контрабанду язычества в христианство»<sup>145</sup>.

В области методологии археологической науки тоже существуют предпосылки, способствующие неадекватному пониманию христианских древностей, как и вещественных останков религиозной культуры вообще. Основным формальный метод археологии — это типологический метод, примененный впервые в прошлом столетии Оскаром Монтелиусом (1843—1921). Метод был по сути дела не чем иным, как приложением к археологии эволюционистской теории английского естествоиспытателя Чарльза Дарвина (1809—1882), которая из преемства формы выводила преемство содержания<sup>146</sup>. Такой метод не может успешно решать вопросы, связанные с разрывом культурных традиций, чем по сути дела и явилась христианизация Древней Руси. Само по себе это не отрицает участия в созидании новой культуры предшествующих культурных форм дохристианской эпохи, однако предполагает наполнение их новым христианским содержанием. Приложением теории Монтелиуса к изучению древностей средневековой Северной Европы явился вывод Софуса Мюллера (1846—1934) о том, что погребения христианской эпохи не должны содержать погребальный инвентарь. Соответственно, погребения с вещами в Скандинавии датировались временем до окончания эпохи викингов (1060-е)<sup>147</sup>. Таким образом, погребения с инвентарем целиком относились к языческому времени и языческой культуре. Подобные выводы в отечественной археологии были не столько восприняты непосредственно из трудов европейских «классиков», сколько явились результатом самостоятельного развития науки в России.

Одной из особенностей развития отечественной археологии на определенном этапе являлся ее этнологический подход, исходящий из безусловного тождества археологической культуре древнему этносу<sup>148</sup>. Это привело к достижению интересных результатов в области изучения конкретных археологических культур. Однако предлагаемое тождество оказывается уязвимым со многих сторон, в частности через возможное признание полиэтничности некоторых культур. Нам представляется, что в области изучения эволюции религиозных представлений древнего общества попытка этнических интерпретаций археологических материалов также уводит исследователя на путь ложных построений.

Все сказанное характеризует существующие в отечественной археологии оценки ингумации и курганного обряда в Древней Руси не как научно обоснованные, а как сформировавшейся в силу ряда причин идеологии, методологического и исторического характера. Абсолютизация возможностей археологических методов в исследовании материальных останков духовной культуры препятствует, на наш взгляд, правильному решению поставленных проблем в области истории древнерусского христианства.

Другой существенной чертой подхода отечественных исследователей к изучению вещественных древностей является так называемый комплексный подход к погребальному обряду, оцениваемому как динамичная система признаков. Для этого подхода характерно положение о том, что лишь в совокупности признаков погребения и исходя из конкретной исторической ситуации можно определить отношение данного погребального комплекса к христианству.

На наш взгляд, каждая из черт погребального обряда представляет самостоятельный и специфический археологический источник, корректный анализ которого возможен лишь при отдельном рассмотрении каждого из признаков. Лишь на уровне выводов по каждому из отдельных отмеченных признаков возможен комплексный подход к погребальному обряду, что и составляет норму комплексного источниковедения.

Совокупное рассмотрение признаков, где все они предстают перед исследователем как единое целое уже на уровне методики, неминуемо приводит к неверным выводам, поскольку образуется порочный исследовательский круг. Основные элементы этого круга нам видятся в следующем.

Обряд труположения не признается христианским, поскольку его сопровождает погребальный инвентарь, а также потому, что отсутствуют предметы христианского благочестия. Вместе с тем сам погребальный инвентарь считается языческим признаком лишь в силу того, что он характерен для подкурганых ингумаций. Однако курганный обряд Древней Руси рассматривается как проявление язычества, поскольку ингумации, совершенные под курганом, своим происхождением не связаны с христианством в силу присутствия вещевого инвентаря и отсутствия христианских символов. Отсутствие христианских символов в могилах характеризует низкий уровень христианизации исследуемой территории и самого подкурганного обряда. Однако курганный обряд и вещевого инвентарь в погребениях, как повсеместные признаки языческих могил, обесценивают значение христианских символов в погребениях как свидетельства проникновения новой религии. Все возвращается «на круги своя»: погребения языческие, потому что в них вещи; вещи в погребении являются признаком язычества, поскольку они перекрыты курганом, а курган языческий, потому что в нем найдено погребение с вещами. Если в погребении нет предметов христианского культа, то это явный признак язычества, а если такие предметы есть, то это тоже признак язычества, поскольку они связаны с языческим погребением.

Вместе с тем совершенно определенно намечается идеальная для Древней Руси норма христианского погребения, составленная на основе погребальной практики XIX—XX вв., на которую в своих работах равняются все исследователи и которую они ретроспективно переносят на древне-

русское христианство. Это грунтовый могильник, возможно с небольшим всхолмлением над погребением, расположен около церкви или часовни, погребения безынвентарные, сами погребенные помещены в гроб, на груди — одиночный христианский символ (нательный крест или иконка), головой погребенные ориентированы на запад, лицо — на восток, руки скрещены на груди. Очевидно, что такое представление о нормах христианского погребения Древней Руси является следствием неоправданной интерполяции современных церковных погребальных норм в прошлое.

Несомненно, конституирующие основы христианских представлений о смерти и погребении должны были бы сохраняться на протяжении всей истории Церкви. Но совершенно ясна историчность сложения современной формы христианского обряда. Первые христиане Римской общины совершали погребения своих братьев в особых нишах (*loculus*), находящихся в пещерах-катакомбах, вырытых в туфе<sup>149</sup>. Этот обряд был заимствован ранними христианами как из иудейской традиции, так и из местной языческой погребальной практики<sup>150</sup>. На протяжении 2000-летнего периода существования христианства обряд, сохраняя свою основную идею о будущем воскресении, воплощенную прежде всего в ингумации, мог включать в себя различные второстепенные детали и особенности<sup>151</sup>.

О нормах христианского погребения IX—XI вв. и последующего времени мы практически не имеем никакого определенного представления. Можно предположить, что за основу брался христианский обряд того региона, откуда шло христианское влияние, который видоизменялся в соответствии с влиянием местных условий, степени осознанности христианских идей, иных факторов — социальных, физиологических, индивидуальных, обстоятельств смерти, — в результате которых форма обряда могла отчасти перестать соответствовать его христианскому содержанию, отклоняясь от заимствованной первоначально. Стереотип обряда мог быть нарушен. Не исключена возможность возникновения нового погребального обряда на основе местного религиозного творчества. Поэтому перенесение норм современного ритуала погребения на обряд эпохи сложения древнерусского государства является некорректным. Необходимо провести реконструкцию древнерусской нормы погребального обряда на основе письменных источников, как описывающих сам обряд, так и свидетельствующих о канонических нормах погребения на Руси соответствующей эпохи.

Таким образом, задача изучения христианизации на основе археологических материалов, характеризующих погребальный обряд, требует отказа от ряда стереотипов, присущих современному археологическому исследователю. Речь должна идти прежде всего об отказе напрямую отождествить исторический и современный погребальный

обряд. Также необходимо корректное применение собственно археологических методов в исследовании, предполагающее возможность появления инноваций в духовной культуре и учитывающее специфику религиозной психологии и особенностей христианского мировоззрения эпохи. Первоначально необходимо попытаться реконструировать исторический погребальный обряд на основе канонических памятников и письменных источников.

Все это позволяет наметить предполагаемую процедуру исследования вкупе с характеристикой исследовательских методов, которые мы намеряем использовать в данной работе. Первоначально необходимо обратиться к данным письменных источников свидетельствующих о принятии христианства русами, скандинавами и славянами, проживавшими на территории древнерусского государства. При этом возможно новое прочтение некоторых летописных статей и сообщений письменных источников, которое основывается на особенностях летописного словоупотребления в контексте истории и культуры исследуемой эпохи. Это позволит наиболее адекватным образом понять исторический памятник, заменив формальное источниковедение диалогом исследователя и свидетельства о прошлом<sup>152</sup>. В результате анализа письменных источников мы должны получить представление о географии, хронологии и социальной стратиграфии распространения христианства в Древней Руси в IX—X вв. Учитывая, что Новгород и его округа в это время были неотъемлемой частью древнерусского государства, выводы, полученные на материалах письменных памятников и касающиеся прежде всего Русской земли, с определенными оговорками можно будет интерполировать и на исследуемую территорию.

Необходимо поставить вопрос о том, каким образом и в каком виде ранние этапы христианизации Руси могли отобразиться в археологических материалах. На основании свидетельств письменных источников необходимо попытаться определить особенности христианизации Руси, которые могли некоторым образом повлиять на сложение культуры христианизируемой народности и найти отражение в вещественных древностях, в частности в археологии погребального обряда.

После этого необходимо выявить в письменных памятниках элементы древнерусской христианской культуры, которые могли материализоваться в погребальном обряде, и традиции использования предметов личного благочестия. На основе канонических памятников Древней Руси и произведений учительной литературы нужно определить нормы христианского погребения, фиксирующие как сам обряд, так и порядок использования в нем различных типов христианских древностей. Необходимо отметить, какие из этих норм могли воплотиться в археологическом материале. Здесь необходимо использовать не столько мето-

дику исследования источника, сколько его «понимания», которая может привести нас к неожиданным результатам<sup>153</sup>. На основе анализа письменных памятников можно будет реконструировать определенный стереотип погребального обряда в Древней Руси, характерный для различных слоев общества. Этот стереотип должен быть сопоставлен с нормативным обрядом, если таковой может быть выявлен на основе памятников канонического права. Необходимо также провести сравнение этого стереотипа с известиями о погребальном обряде тех территорий, которые могли явиться для Древней Руси «миссионерскими центрами». Этот обряд может быть реконструирован как на основании письменных свидетельств, так и по археологическим данным.

Следующим этапом работы должно стать исследование, посвященное процессу распространения христианства непосредственно на территории Новгородской земли, а также процесс воцерковления ее регионов, т. е. включения их в юрисдикцию Новгородской архиепископии. Наиболее очевидно этот процесс прослеживается в связи с развитием церковно-приходского и монастырского строительства. На этом этапе работы могут быть привлечены и археологические источники, не связанные с погребальными древностями (случайные находки, материалы культурного слоя сельских и городских поселений, данные сфрагистики, берестяные грамоты и др.). В некоторых случаях время воцерковления исследуемого региона может быть выявлено на основании косвенных данных, а также методом интерполяции и ретроспекции имеющихся сведений и полученных выводов. Однако условия применения обоих методов должны строго оговариваться.

Только после завершения перечисленных исследовательских операций можно перейти к изучению собственно погребальных памятников Древней Руси и Новгородской земли. Как мы уже говорили, понимание погребального обряда как динамической системы признаков допускает и даже требует от исследователя, чтобы тот обратил внимание на наиболее характерные признаки обряда по отдельности. Для погребального обряда изучаемой эпохи мы выделяем два основных признака: христианские символы, входящие в состав погребального инвентаря и являющиеся предметами личного благочестия, и способ погребения — трупоположение или ингумацию.

Для периода IX—XI вв. ранние христианские древности Новгородской земли целесообразно рассматривать на фоне синхронных и однотипных памятников, которые удалось выявить на всей территории древнерусского государства. То же касается и ранних ингумаций в Новгородской земле — их изучение невозможно без привлечения материалов погребальных памятников Среднего Поднепровья, а также дружинных некрополей и могильников открытых торгово-ремесленных по-

селений эпохи сложения древнерусского государства. Именно здесь трупоположения появляются как достаточно массовый и весьма репрезентативный погребальный обряд, причем в эпоху, предшествующую широкому распространению ингумаций в Новгородской земле. Период конца XI—XIII вв. должен рассматриваться по отдельным регионам Новгородской земли, которые выделяются как на основании письменных источников, так и посредством картографирования компактных групп археологических памятников. Христианские древности других территорий средневековой Руси привлекаются здесь в качестве аналогий.

Однако, говоря о типологии христианских древностей, необходимо отметить свойственную им характерную особенность. Любая древность, связанная с религиозными переживаниями, может быть сугубо индивидуальна, что обусловлено индивидуальностью духовных переживаний вообще. Такое положение дел сводит результативность типологического подхода практически к нулю, поскольку выделение определенных типов среди христианских древностей исследуемой эпохи и региона может оказаться практически невозможным. Это еще раз свидетельствует об опасности абсолютизации традиционных археологических методов в церковной археологии.

Конечно, в данном случае возможен интуитивный прорыв в познании, основанный на овладении существенными характеристиками христианской культуры, культурно-хронологическими соображениями и знании общих исторических закономерностей. В 1874 г. на III Археологическом съезде в Киеве И. Е. Забелиным был зачитан доклад со следующим названием: «В чем заключаются основные задачи археологии как самостоятельной науки». Полагая, что предметом истории как науки является родовое творчество человечества, он видел задачу археологии в раскрытии и объяснении законов единичного творчества<sup>154</sup>.

Концепция Забелина не получила в истории археологии серьезной поддержки. Тип уже превратился к тому времени в археологический идол. Вместе с тем за каждым археологическим памятником стоит совершенно конкретная личность или группа личностей. Очевидно, что конкретная личностная привязка какого-либо артефакта или группы таковых является чрезвычайно редкой возможностью. Но практика археологии показывает ее осуществимость<sup>155</sup>. Речь идет лишь о возвращении личности в археологию, о попытке психологического понимания мотивов личности, оставившей тот или иной археологический памятник. В полной мере сказанное относится и к материальным воплощениям религиозных переживаний человека. Духовная жизнь является наиболее индивидуализированной частью бытия. На наш взгляд, интуитивизм, в связи с вышесказанным, занимает значительное место в археологии религии. Это ни в коей мере не противопоставляет интуицию дис-

курсивному, логическому мышлению и традиционным археологическим методам. Интуиции бывает достаточно для усмотрения истины, но ее недостаточно, чтобы убедить в ней других. Для этого необходимо доказательство. Вместе с тем интуитивизм во многом снимает противопоставление субъекта и объекта познания.

Эти соображения позволяют нам применить в настоящей работе ряд методологических принципов, выработанных отечественной наукой при изучении произведений средневекового искусства. Они относятся прежде всего к изучаемому нами разряду христианских древностей. Прежде всего речь должна идти о понятии «иконографический тип», введенном в науку Н. П. Кондаковым. Его иконографический метод предусматривал прежде всего изучение эволюции иконографических мотивов. В качестве первого этапа предстоял выбор из имеющегося материала памятников древности предметов такого рода, которые по своим характерным чертам могли представлять «памятники эпохи». После этого следовала «такая их сравнительная характеристика и последовательное их расположение во времени и взаимной связи, которая давала бы в результате историческую их постановку наподобие вех пути, намечаемого для будущих исследователей»<sup>156</sup>. Это, в свою очередь, давало некоторые основания для хронологии и классификации памятников. По сути дела, этот подход отражает иерархию копии и образца, которая существовала в сознании средневекового мастера. Речь идет об иерархии образов религиозного христианского сознания, которая соответствовала психологии человека средневековья, изготовлявшего вещи по идеальным образцам. Наличие этих идеальных образцов в сознании предполагало, что мастер, в меру собственных сил и способностей, пытался воплотить в местных условиях и с использованием местного материала виденный им когда-либо и где-либо образец<sup>157</sup>. Это обусловило появление «варварских подражаний» привозным образцам христианских древностей в местной среде. Такой подход к изучению предметов личного благочестия при соблюдении основных принципов типологического метода позволит нам избежать его сухости и абстрактности, оторванности от реальной исторической ситуации.

В свое время Н. П. Кондакова критиковали за отождествление факта эстетики с историческим фактом, за пренебрежение собственно искусствоведческими методами при исследовании произведений религиозного искусства<sup>158</sup>. Действительно, введенное Н. П. Кондаковым понятие «иконографический тип», будучи уже содержания художественного произведения, лишь в незначительной степени учитывало стилистические и художественные особенности произведения искусства, изучая изображенную форму в отрыве от формы и средств художественного выражения. Несомненно также и то, что иконографический тип индиффе-

рентен к проблеме эстетического качества. Однако это понятие позволяет сосредоточить основное внимание на характерных чертах изображения, на его «типичности», и дает основания объединять в отдельные группы внешне похожие изображения, несмотря на их стилистические и художественные различия. Нельзя не признать, что теоретические основания творческого метода Н. П. Кондакова строились на знании им исторической религиозной психологии и христианской культуры, для которых именно эта однородность иконографических черт оказывалась гораздо важнее стилистического и художественного единства. Таким образом, «иконографический тип» Н. П. Кондакова в большей степени отвечает историческим особенностям христианского сознания, чем современные искусствоведческие приемы. Именно это соответствие позволяет методологии «иконографического типа» постигать христианскую культуру прошлого наиболее адекватным образом. Таким образом, сходство между отдельными разновидностями крестов, позволяющее при исследовании отнести их к одному типу, нам представляется более важным, чем их видовые и стилистические особенности, заключающиеся в характере исполнения и в варьировании второстепенных черт изображения.

Сформулированный подход не исключает более подробных и собственно археологических типологий, которые позволяют на основе изменения частных признаков артефакта построить конкретную хронологию. Выделение хронологически значимых (датирующих) типов вместо иконографических предусматривает приоритетное внимание к отдельным признакам или группам признаков, не сводимых к их простому набору. Это подтверждается тем, что дата таких типов значительно уже простого пересечения дат признаков. Это тем более важно, что количественный рубеж массовости типа, позволяющий считать его датирующим, по крайней мере в культурном слое Новгорода, принят Ю. М. Лесманом на основе эмпирической проверки как 10 экземпляров<sup>159</sup>. В христианской археологии иконографический тип может быть представлен значительно меньшим числом предметов. Необходимо также помнить, что подобные типологии, основанные на формальном подходе к предметам личного благочестия и созданные для выработки дробной археологической хронологии, весьма слабо отражают особенности функционирования христианской древности в системе культуры.

Следующий этап исследования, который необходимо сопроводить применением собственно археологических методов, предполагает рассмотрение христианских древностей в системе доступной нашему изучению археологической культуры и корпуса письменных данных. В онтологическом аспекте археологическая культура является соответствием живой исторической культуре исследуемой эпохи. Поскольку христианизация представ-

ляет собой процесс, то необходимо проследить все изменения в культуре, которые происходят вследствие и в связи с существованием христианских древностей. Прежде всего, надо учитывать распространение этих древностей на исследуемой территории, динамику их количества, эволюцию формы, изменения, происходящие в археологических комплексах, содержащих христианские древности. Поскольку в христианстве важную роль занимают традиции, т. е. передача ценностей от поколения к поколению, то немаловажно проследить время бытования каждого артефакта, связанного с христианством, вплоть до его выпадения из живой культуры. Очевидно, что для ряда памятников церковной старины (например, храм или предмет литургического обихода) такое явление просто отсутствует, поскольку они до сих пор являются включенными в церковный быт.

Место христианских древностей необходимо определить не только среди древностей современной культуры, но и ископаемых объектов, характеризующих религиозные переживания древнего человека. Здесь возможно применение традиционных статистических и корреляционных методов, с помощью которых можно определить встречаемость разных видов христианских древностей с некоторыми типами погребального инвентаря.

Однако следует помнить ограниченность формальных методов в области изучения религиозной жизни по вещественным древностям. Христианские древности должны быть сориентированы исследователем в конкретном археологическом комплексе — будь то случайная находка в конкретной топографической привязанности, клад, жилище, погребение, ансамбль некрополя, культурный слой поселения, храмовый комплекс или церковная ризница. Нас в данном случае интересуют погребальные комплексы и ансамбли некрополей.

После проведения всех исследовательских операций и древности, и комплексы должны быть сопоставлены с предварительно проанализированными данными письменных источников и сориентированы в системе всей древнерусской культуры, совокупность характеристик которой, составленная на основе комплексного источниковедения, представляет самостоятельный и специфический исторический источник<sup>160</sup>. Только такой подход способен подвести нас вплотную к выводам о характерных особенностях древнерусской церковной культуры на исследуемой территории, которые можно проследить по археологическим данным погребальных памятников. Именно эту задачу и предполагается решить в рамках настоящей работы.

#### Примечания

<sup>1</sup> *Ольховский В. С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // *СА.* 1986. № 1. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 67—68.

<sup>3</sup> *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 122, 237.

<sup>5</sup> ПВД. С. 10, 11.

<sup>6</sup> *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956. С. 205, 207.

<sup>7</sup> *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья // *МАР.* СПб., 1895. № 18. С. 19.

<sup>8</sup> *Спицын А. А.* Дополнительные замечания // *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья. *МАР.* СПб., 1895. № 18. С. 147.

<sup>9</sup> *Недошивина Н. Г.* О религиозных представлениях вятичей XI—XIII вв. // *Средневековая Русь.* М., 1976. С. 49—52; *Русанова И. П.* Курганы полян X—XII вв. М., 1966. С. 26.

<sup>10</sup> *Недошивина Н. Г., Фехнер М. В.* Погребальный обряд Тимерева могильника // *СА.* 1985. № 2. С. 113.

<sup>11</sup> *Рапов О. М.* Русская Церковь в IX—первой трети XII вв. Принятие христианства. М., 1988, 2-е изд. М., 1998.

<sup>12</sup> *Рапов О. М.* Русская Церковь. С. 52.

<sup>13</sup> *Голубева Л. А.* Киевский некрополь // *МИА.* М., 1949. № 11. С. 103; *Каргер М. К.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Ч. 1. С. 228.

<sup>14</sup> *Рапов О. М.* Русская Церковь... С. 98, 99.

<sup>15</sup> Там же. С. 99.

<sup>16</sup> Там же. С. 144, 145.

<sup>17</sup> Там же. С. 400—402.

<sup>18</sup> *Седов В. В.* Погребальный обряд славян в начале средневековья // *Исследования в области балтославянской духовной культуры. Погребальный обряд.* М., 1990. С. 170—181; *Он же.* Восточные славяне в VI—XIII веках. М., 1982; *Он же.* Славяне в древности. М., 1994; *Он же.* Славяне в раннем средневековье. М., 1995.

<sup>19</sup> *Седов В. В.* Следы восточнобалтского погребального обряда в курганах Древней Руси // *СА.* 1961. № 2. С. 104.

<sup>20</sup> *Русанова И. П.* Курганы полян X—XII веков. М., 1966; *Каргер М. К.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Ч. 1.

<sup>21</sup> *Седов В. В.* Восточные славяне... С. 97.

<sup>22</sup> Там же. С. 112.

<sup>23</sup> Там же. С. 172.

<sup>24</sup> *Седов В. В.* Восточнославянское язычество накануне «крещения Руси» (погребальный обряд) // *Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов научной конференции.* Псков, 1988. С. 49.

<sup>25</sup> *Седов В. В.* Восточнославянское язычество... С. 50.

<sup>26</sup> *Седов В. В.* Погребальный обряд. С. 179.

<sup>27</sup> *Седов В. В.* Эсты и Северо-западная Русь // *Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары.* СПб., 2000. С. 191.

<sup>28</sup> Там же. С. 188, 189.

<sup>29</sup> *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси // *КСИА.* 1993. № 208. С. 3—11.

<sup>30</sup> *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси. С. 6.

<sup>31</sup> Там же. С. 5, 6.

<sup>32</sup> *Моця А. П.* Трупоожжение и труположение у славян Среднего Поднепровья. Причины смены погребального обряда // *Славяне и русь.* Киев, 1979. С. 115—122.

<sup>33</sup> *Моця А. П.* Население Среднего Поднепровья IX—XIII вв. по данным погребальных памятников. Киев, 1987. С. 45, 50, 57, 113.

<sup>34</sup> *Моця А. П.* Христиане «некрещеной» Руси // *Наука и религия.* 1989. № 1. С. 30.

- <sup>35</sup> Моця А. П. Зоны контактов язычества и христианства на восточнославянской территории в I тыс. н. э. // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов научной конференции. Псков, 1988. С. 34.
- <sup>36</sup> Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель в X—XIII вв. Киев, 1990. С. 83—84, 96—97.
- <sup>37</sup> Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху 21 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37.
- <sup>38</sup> Моця А. П. Погребальные памятники... С. 107.
- <sup>39</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 111—112.
- <sup>40</sup> Моця А. П. Погребальная памятники... С. 83—84.
- <sup>41</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Ч. 1. С. 227.
- <sup>42</sup> Там же. С. 228.
- <sup>43</sup> Там же. С. 228—229.
- <sup>44</sup> Там же. С. 229.
- <sup>45</sup> Блицфельд Д. И. К исторической оценке дружинных погребений в срубных гробницах Среднего Поднепровья IX—X вв. // СА. 1954. Т. XX.
- <sup>46</sup> Каргер М. К. Древний Киев. С. 229.
- <sup>47</sup> Там же. С. 230.
- <sup>48</sup> Моця А. П. Христиане «некрещеной» Руси. С. 30.
- <sup>49</sup> Голубева Л. А. Киевский некрополь. С. 103; Каргер М. К. Древний Киев. Ч. 1. С. 127—212; Недошина Н. Г. Средневековые крестовидные подвески из листового серебра // СА. 1983. № 4.
- <sup>50</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 111.
- <sup>51</sup> Бранденбург Н. Е. Курганы. С. 19.
- <sup>52</sup> Анучин Д. Н. О христианских крестах и образках в могилах Средней и Западной России // Труды X АС. М., 1900. Т. III. С. 85—88.
- <sup>53</sup> Голубцов А. П. Очерки по церковной археологии и литургике. М., 1995. С. 327.
- <sup>54</sup> Лебедев Г. С. Погребальный обряд как источник социологической реконструкции // КСИА. М., 1977. № 143. С. 24.
- <sup>55</sup> Самоквасов Д. Я. Могилы русской земли. М., 1908. С. 254.
- <sup>56</sup> Завитневич В. Область дреговичей как предмет археологического исследования // ТКДА. 1886. № 8. С. 597.
- <sup>57</sup> Бранденбург Н. Е. Курганы. С. 5.
- <sup>58</sup> Рябинин Е. А. Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986. С. 124.
- <sup>59</sup> Самоквасов Д. Я. Могилы русской земли. С. 254.
- <sup>60</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова // МИА. М., 1949. № 11. С. 19.
- <sup>61</sup> Моця А. П. Население Среднего Поднепровья... С. 56.
- <sup>62</sup> Лебедев Г. С. Археологические памятники Ленинградской области. Л., 1977. С. 145.
- <sup>63</sup> Ольховский В. С. Поминально-погребальная обрядность. С. 68.
- <sup>64</sup> Греков Б. Д. Крещение Руси // Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 37, 40.
- <sup>65</sup> Репников Н. Старая Ладога // Сборник Новгородского общества любителей древностей. Новгород, 1915. Вып. 7. С. 28.
- <sup>66</sup> Рерих Н. К. Некоторые древности Шелонской пятины и Бежецкого конца. СПб., 1899. С. 6.
- <sup>67</sup> Лебедев Г. С., Рябинин Е. А. Сопки и жальники // Проблемы археологии. Л., 1978. С. 151—152.
- <sup>68</sup> Конецкий В. Я., Носов Е. Н. Юрьевский жальник и некоторые вопросы формирования древнерусских погребальных памятников Новгородской земли // КСИА. 1982. № 171. С. 34—41.
- <sup>69</sup> Заяц Ю. А. Распространение христианства в городах Полоцкой земли (по материалам археологии) // Тезисы научовой канферэнцыі, прысвечанай 1000-годдзю Полацкай епархіі і Праваслаўнай Царквы на Беларусі. Мінск, 1992. С. 21—22.
- <sup>70</sup> Равдоникас В. И. Памятники эпохи возникновения феодализма в юго-восточном Приладожье. Л., 1934. С. 25.
- <sup>71</sup> Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. С. 19.
- <sup>72</sup> Моця А. П. Население Среднего Поднепровья... С. 58.
- <sup>73</sup> Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Археологические памятники Древней Руси IX—X веков. Л., 1978. С. 25.
- <sup>74</sup> Шмидт Е. А. Некоторые особенности погребального обряда смоленских кривичей в период перехода от язычества к христианству // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 91—97.
- <sup>75</sup> Векслер А. Г. Семиверхие курганы вятичей под Москвой // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 122—125.
- <sup>76</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 774.
- <sup>77</sup> Лапшин В. А. Язычество и христианство в Ростове XI века // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 31—34.
- <sup>78</sup> Конецкий В. Я. Некоторые итоги исследования древнерусских грунтовых могильников в центральных районах Новгородской земли // Археологическое исследование Новгородской земли. Л., 1984. С. 167; Он же. Древнерусский грунтовый могильник в поселке Деревяницы около Новгорода // НИС. Л., 1984. № 12 (2). С. 62—79.
- <sup>79</sup> Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы. С. 61.
- <sup>80</sup> Моця А. П. Население Среднего Преднепровья... С. 15.
- <sup>81</sup> Седов В. В. Следы восточнобалтского погребального обряда. С. 105.
- <sup>82</sup> Самоквасов Д. Я. Могилы. С. 254.
- <sup>83</sup> Моця А. П. Население Среднего Преднепровья... С. 86.
- <sup>84</sup> Голубева Л. А. Киевский некрополь. С. 114.
- <sup>85</sup> Моця А. П. Население Среднего Преднепровья... С. 93; Алешковский М. X. Курганы русских дружинников XI—XII вв. // СА. 1960. № 1. С. 70.
- <sup>86</sup> Ширицкий С. С. Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древности Руси и славян. М., 1978. С. 204—205.
- <sup>87</sup> Корзухина Г. Ф. Из истории русского оружия XI века // СА. 1950. Т. 13; Каргер М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // СА. 1946. Т. 8.
- <sup>88</sup> Кирпичников А. Н. Древнерусское оружие. М.; Л. 1966. С. 50.
- <sup>89</sup> Уваров С. А. Меряне и их быт по курганным раскопкам // Труды I АС. М., 1871. Т. 2. С. 695.
- <sup>90</sup> Анучин Д. Н. О христианских крестах и образках. С. 85—88.
- <sup>91</sup> Бранденбург Н. Е. Курганы. С. 47.
- <sup>92</sup> Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 58—59.
- <sup>93</sup> Журжалина Н. И. Древнерусские привески-амулеты и их датировка // СА. 1961. № 2. С. 123.
- <sup>94</sup> Седов В. В. Восточные славяне... С. 139, 156; Он же. Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. М., 1984. № 179. С. 32—38.
- <sup>95</sup> Седов В. В. Распространение христианства... С. 7.
- <sup>96</sup> Там же. С. 11.
- <sup>97</sup> Там же. С. 9.



- <sup>98</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 111, 520, 535—536, 550—556.
- <sup>99</sup> Рябинин Е. А. Костромское Поволжье... С. 123—154.
- <sup>100</sup> Рябинин Е. А. От язычества к двоеверию (по археологическим материалам Северной Руси) // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 20—51.
- <sup>101</sup> Рябинин Е. А. От язычества к двоеверию... С. 21.
- <sup>102</sup> Рябинин Е. А. К истории христианизации Водской земли Великого Новгорода // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000. С. 172—181.
- <sup>103</sup> Седова М. В. О двух типах привесок-иконок из Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 192—194.
- <sup>104</sup> Успенская А. В. Нагрудные и поясные подвески. Труды ГИМ. М., 1967. Вып. 43. С. 88, 98.
- <sup>105</sup> Носов Е. Н., Конецкий В. Я. Загадки Новгородской округи. Л., 1985. С. 113.
- <sup>106</sup> Конецкий В. Я. О роли христианства в эволюции погребального обряда населения Новгородской земли в эпоху средневековья (по данным археологии) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3. С. 76—78.
- <sup>107</sup> Бельская Д. И. Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4. С. 94.
- <sup>108</sup> Недошивина Н. Г. О религиозных представлениях вятичей. С. 49—52.
- <sup>109</sup> Макаров Н. А. К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках. (По материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1983. С. 101—103; К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. М., 1991. № 205. С. 11—20.
- <sup>110</sup> Кудряшов А. В. К вопросу о распространении христианства в Белозерье в эпоху Средневековья (по материалам археологии) // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С. 61—71.
- <sup>111</sup> Макаров Н. А. Первые христиане или последние язычники? // Кириллов. Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Т. 1. С. 67—80; Он же. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997. С. 151—155.
- <sup>112</sup> Макаров Н. А. Первые христиане или последние язычники... С. 72—73.
- <sup>113</sup> Рыбаков Б. А. О двух культурах русского феодализма // Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970.
- <sup>114</sup> Моця А. П. Население Среднего Поднепровья... С. 72.
- <sup>115</sup> Мусин А. Е. Погребальный обряд древнерусского монастыря: студийский устав, письменные памятники, данные археологии // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии. СПб.; Псков, 1997. Т. II. С. 86—90.
- <sup>116</sup> Чайлд Г. Прогресс и археология. М., 1949. С. 155.
- <sup>117</sup> Янин В. Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город. М., 1984. № 7. С. 50.
- <sup>118</sup> Спицин А. А. Курганы С.-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского // МАР. СПб., 1896. № 20. С. 52—53.
- <sup>119</sup> Недошивина Н. Г. Крестовидные подвески. С. 224.
- <sup>120</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Ч. 1. С. 504—505.
- <sup>121</sup> Там же. С. 506.
- <sup>122</sup> Там же. С. 498.
- <sup>123</sup> Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовый могильник. С. 50—60; Конецкий В. Я., Носов Е. Н. Загадки Новгородской округи. С. 113.
- <sup>124</sup> Панова Т. Д. Средневековый погребальный обряд по материалам некрополя Архангельского собора Московского Кремля // СА. 1987. № 4. С. 110—122.
- <sup>125</sup> Панова Т. Д. Городской погребальный обряд средневековой Руси (XI—XVI): Автореф. канд. дис. М., 1990.
- <sup>126</sup> Панова Т. Д. Нателные кресты в погребальной практике русского средневековья (XI—XVI вв.) // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 73.
- <sup>127</sup> Панова Т. Д. Нателные кресты в погребальной практике русского средневековья. С. 73.
- <sup>128</sup> Пушкина Т. А. Воск в древнерусских погребениях // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 42.
- <sup>129</sup> Макаров Н. А. Каменные подушки в погребениях древнерусских некрополей // СА. 1981. № 2. С. 111—116.
- <sup>130</sup> Панова Т. Д. Средневековый погребальный обряд. С. 111.
- <sup>131</sup> Там же. С. 119.
- <sup>132</sup> Там же.
- <sup>133</sup> Белецкий В. Д., Белецкий С. В. Сосуды из могилы псковского князя Всеволода-Гавриила 1137 года // СА. 1979. № 3. С. 275—279.
- <sup>134</sup> Уваров С. А. Меряне... С. 688—689.
- <sup>135</sup> Моця А. П. Население Среднего Преднепровья... С. 15; Рябинин Е. А. Костромское Поволжье. С. 123.
- <sup>136</sup> Кучкин В. А. Захоронение Ивана Грозного и русский средневековый погребальный обряд // СА. 1967. № 1. С. 289—295.
- <sup>137</sup> Панова Т. Д. Средневековый погребальный обряд. С. 118—119.
- <sup>138</sup> Frend W. H. C. The archaeology of early Christianity. A History. Minneapolis, 1996. P. 17.
- <sup>139</sup> Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1917; Покровский Н. В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. СПб., 1916.
- <sup>140</sup> Мусин А. Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения (проблема «двоеверия»: методологический аспект) // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991. С. 205—211.
- <sup>141</sup> Коча Л. А. Христианство и Церковь // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 172—176.
- <sup>142</sup> Седов В. В. Становление христианства в Смоленской земле (по курганным материалам) // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995. С. 76.
- <sup>143</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 520, 535—536, 550—556.
- <sup>144</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 599.
- <sup>145</sup> Ильина З. В. Тератологический орнамент новгородских и псковских рукописей XII—XIV вв.: Автореф. канд. дис. Л., 1963. С. 14.
- <sup>146</sup> Лебедев Г. С. История отечественной археологии (1700—1917 гг.). СПб., 1992. С. 114—125.
- <sup>147</sup> Thunmark-Nullen L. Två gravar från Gotlands. Reflectioner on draktskick och smyckdistribution // TOR. 1983. № 19. С. 253.

- <sup>148</sup> *Лебедев Г. С.* История отечественной археологии. С. 434—435.
- <sup>149</sup> *Rossi G. B., de.* La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata. Roma, 1864—1867. V. 1—3; *Фрикен А. фон.* Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. СПб., 1872—1885. Т. 1—4; *Голубцов А. П.* Очерки церковной археологии и литургики. М., 1995. С. 331 и далее.
- <sup>150</sup> *Фрикен А. фон.* Римские катакомбы. Т. 1. С. 50—51, 61, 81.
- <sup>151</sup> *Голубцов А. П.* Очерки церковной археологии и литургики. С. 310—370.
- <sup>152</sup> *Медушевская О. М.* Источниковедение: история, теория и метод. М., 1996. С. 51—56.
- <sup>153</sup> Об этом см.: *Гуревич А. Я.* История синтеза и «школа Анналов». М., 1993.
- <sup>154</sup> *Забелин И. Е.* В чем заключаются основные задачи археологии как самостоятельной науки // Труды III АС в Киеве в 1874 г. Киев, 1878. Т. 1. С. 11—17.
- <sup>155</sup> *Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л.* Усадьба новгородского художника XII века. М., 1981; *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в северной Европе. Л., 1985. С. 243.
- <sup>156</sup> Цит. по: *Лазарев В. Н.* Никодим Павлович Кондаков (1844—1925) // Византийская живопись. М., 1971. С. 59.
- <sup>157</sup> *Харитонович Д. Э.* Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 35.
- <sup>158</sup> *Лазарев В. Н.* Никодим Павлович Кондаков. С. 59 и далее.
- <sup>159</sup> *Лесман Ю. М.* Хронология ювелирных изделий Новгорода (XI—XV вв.) // Материалы по археологии Новгорода. 1988. М., 1990. С. 31, 64—67.
- <sup>160</sup> *Чернов С. З.* Комплексное исследование русского средневекового ландшафта (экология культурной среды) // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 170.

## ГЛАВА 2

### «Откуда есть пошла Руская земля...» Причины и этапы христианизации Древней Руси в IX—X вв.

На основании свидетельств письменных источников знакомство русов и славян с христианством на территории Восточно-Европейской равнины и, соответственно, начало христианизации Руси относятся к первой половине IX в. Таким образом, нижний рубеж христианизации населения Восточно-Европейской равнины почти на 200 лет отстоит от Крещения Руси и создания Русской Поместной Церкви на территории Русской земли в 988—996 гг. Этот процесс был вызван к жизни целым рядом причин, характерных для внутреннего развития восточнославянского общества, из которых, на наш взгляд, необходимо отметить следующие.

Интенсивные изменения в жизни восточного славянства в IX в. характеризуются начальными этапами образования древнерусского государства и сложения древнерусской народности. Признавая в целом переломный характер этого столетия, ученые принципиально расходятся в оценке социально-политических и этнических процессов IX в.<sup>1</sup> Однако считается общепризнанным, что одним из основных явлений этой эпохи был кризис родоплеменной организации общества. Малая семья становится основной социальной и хозяйственной единицей. Это приводит к распаду привычных родовых связей, к сложению новых территориальных отношений, к усложнению социальных взаимодействий вообще, вплоть до вооруженной конфронтации этносоциальных группировок.

Отсутствие новых юридических норм, права, которое обозначается в древнерусских текстах как «правда», еще не пришедшего на смену обычному праву, лишь обостряет непростую ситуацию. В этом смысле летописная статья 862 г. является показательной для всей системы общественных и этнических взаимоотношений этой эпохи: «И почаша сами в себе володети, и не бе в них правды, и вста род на род, и быша в них усобица, и воевати почаша сами на ся»<sup>2</sup>. С политической точки зрения сложившаяся ситуация требовала новых властных структур, надэтнических и надсоциальных в своей природе, способных решить услож-

нившиеся общественные задачи. В духовной сфере религиозная психология нуждалась в соответствующем морально-этическом законе, гетерономном по своему происхождению, на который бы опирались новые поведенческие нормы. Это явление не сводится к сознательно спланированной акции феодализирующегося слоя знати, которая «торопилась освятить свои притязания на господствующее положение»<sup>3</sup>. Не освящало христианство и не существовавшие тогда на Руси феодальные общественные отношения, как понимал их Б. Д. Греков<sup>4</sup>.

Ситуация в древнерусском обществе характеризовалась кризисом, выход из которого лежал на путях восприятия новых религиозно-духовных ценностей, дающих основу отношениям между людьми. Основой этого процесса был духовный поиск обществом новой религиозной системы. Таковыми нам видятся социальные предпосылки христианизации Руси.

Такое понимание общественных процессов не исключает того, что начиная с какого-то момента высшие слои общества, представляющие властные структуры, сознательно или подсознательно, использовали церковную организацию для цементирования новых социальных связей. Однако здесь первенствующая роль отводилась именно Церкви как иерархической организации, а не новому религиозному мировоззрению в целом. Это и произошло в 988 г., когда Церковь на Руси получила поддержку в лице княжеской власти. Стабилизация духовных ценностей и становление христианской культуры представляются функцией более общественной, нежели государственной, где она происходит в силу сложения традиций и поведенческих норм.

Становление древнерусской государственности и распад славянской патронимии проходили в условиях активного трансевразийского торгового обмена, осуществлявшегося на путях «из варяг в греки» и характеризовавшегося высокой степенью межэтнических контактов. Торговые пути и явились тем стержнем, вокруг которого образовалось

древнерусское государство. Главную роль в этой торговле играли, согласно ПВЛ, скандинавские викинги — «варяги-находники из заморья». Этот период русской истории соответствовал эпохе викингов в Европе. Варяги, прорывавшиеся к сакральным и материальным ценностям Византии и арабского Востока, вовлекали в этот процесс славянские группировки. Путем сложного социального и этнического взаимодействия, через взаимопроникновение разных уровней духовной и материальной культуры, скандинавские воины-купцы сливаются с частью славянской знати. Возникает новый этносоциум «русь» как «широкий надплеменной дружинно-торговый общественный слой, консолидирующийся вокруг князя, образующий его дружину, войско, звенья раннефеодального аппарата, наполнявшего города „Русской земли“, безотносительно племенной принадлежности, и защищенный княжеской „Правдой росьской“»<sup>5</sup>. К XII в. название «русь» утрачивает свое значение социального термина. Этот слой окончательно растворяется в массе восточного славянства, оставляя ему свое название. Завершается сложение древнерусской народности.

Еще в XIX в. И. Беляев заметил, что «потомки варягов руссов ...в продолжении 150 лет (после 862 г. — А. М.) еще резко отличались от славян... но в последующее время русины должны были совершенно затеряться, ибо и славяне на Руси стали называться русью... В I-ой редакции Русской Правды русин отнесен к первому разряду, во II-ой — ко второму, а в III-ей (сокращенной) руссы как класс исчезли и вместо него стоит горожанин»<sup>6</sup>. Сокращенная редакция Русской Правды хоть и дошла до нас в позднейших списках, но составлялась на основе памятника, который имел текст, излагавший отдельные статьи Правды в более древнем виде, чем Пространная<sup>7</sup>. Ее денежный счет, по мнению профессора Московской духовной академии В. О. Ключевского (1841—1911), относится к первой половине XII в.<sup>8</sup> Пространная же редакция сложилась, очевидно, во второй четверти XII в. Сокращенная редакция Правды не могла возникнуть раньше Правды Ярославичей (1066—1071). Таким образом, ее появление может быть датировано концом XI—началом XII в. К этому же времени должна была завершиться зафиксированная ей трансформация русина в горожанина.

Начало образования «руси» как особого социального слоя следует отнести ко времени первых славяно-скандинавских контактов на территории Северной Руси, т. е. к концу VIII—началу IX в.<sup>9</sup> Гипотеза В. А. Брима, предлагающая выводить термин «русь» из древнесеверного *dröts* через финское *ruotsi*, предстает ныне как наиболее обоснованная<sup>10</sup>. Реальным местом образования нового слоя древнерусского общества выступает Северная Русь, и прежде всего Ладога, дающая соответствующий археологический материал и

имевшая необходимые лингвистические предпосылки.

Рождение новой этносоциальной общности требовало поисков новой системы духовных ценностей, новой религии. В этой области лежат этносоциальные предпосылки христианизации. Археологически это может быть прослежено в возведении на данной территории сопок Волховского типа со сложным переплетением славянской, балтской, скандинавской, финской погребальной обрядности, как вещественное отображение новых религиозных представлений в области погребального обряда<sup>11</sup>. Фольклор и письменные источники указывают нам на «молодость» дружинного культа Перуна в Древней Руси<sup>12</sup>. Однако речь не идет о возникновении нового божества. Поклонение богу грома у славян отмечено задолго до IX в. и имеет индо-европейские корни<sup>13</sup>. Можно предположить, что исконно славянский бог-громовик стал с некоторого момента наделяться новыми дружинными чертами и атрибутами власти, возможно, в результате образной контаминации со скандинавским богом Тором<sup>14</sup>.

Обобщение выводов археологии относительно древнерусского погребального обряда второй половины IX—X в. приводит исследователей к тем же выводам<sup>15</sup>. Изложенные выше предпосылки позволяют выделить скандинавские, славянские и финские черты в погребальных памятниках Древней Руси, связанные прежде всего с Ладогой и Ярославским Поволжьем, где ярче всего проявляется аккумуляция этнических компонентов. В поле наблюдения попадают также дружинные курганы Гнездова и камерные гробницы Среднего Поднепровья. Все они представляют собой инновации в обряде, связанные с дружинно-торговым слоем, среди которого прежде всего и могло распространиться новое название «Русь». Новации в погребальном обряде, несомненно, связаны с эволюцией свойственных этому слою религиозных представлений о загробной жизни.

Однако предполагаемый эклектический характер новой религии не мог удовлетворять духовным потребностям нового общественного слоя. Религиозный поиск продолжался. Внешняя военная экспансия Руси докатилась до византийских городов Черноморского побережья. Здесь происходит первое серьезное знакомство руси с христианством.

Помимо социального и этносоциального фактора христианизации существовал еще фактор личностный. В этой связи нам стоит обратиться к I статье Русской Правды в ее Краткой редакции<sup>16</sup>. Она свидетельствует не только о противостоянии «Руси» словенам, но и о значительно более сложном процессе, в результате которого состав «Руси» как межплеменного и надплеменного социального протофеодального слоя пополнялся и, судя по статье I, достаточно активно за счет выходцев из различных славянских и неславян-

ских племен, включая и собственно словен ильменских<sup>17</sup>.

Речь идет об изгое, который представляется лично свободным человеком, вышедшим из своей общины и выпавшим из системы родо-племенных отношений и гарантий, в целом «жизнеспособным социальным феноменом»<sup>18</sup>. Русская правда представляла ему полный объем социальных прав. Однако выпадение личности из славянской патронимии вело к отрыву от патриархального, общинного культа, и право на участие в нем не была способна вернуть ни одна княжеская «правда». Поэтому выпавший из общины религиозный индивидуум стремился восполнить образовавшийся духовный вакуум через вхождение в новую систему религиозных ценностей. Единственной религией в Восточной Европе, отрицавшей общинные и племенные различия, являлось христианство. Религиозная потребность неминуемо ставила «изгоя» перед выбором принятия или непринятия новой религии.

Все три группы причин: социальные, этносоциальные и личные в своей основе замыкались на главную причину смены религий во всяком обществе — собственно религиозную причину.

В конце концов, именно религиозный кризис должен был способствовать распаду родо-племенного общества. Целая группа историков, в их числе митрополит Макарий (Булгаков), С. М. Соловьев (1820—1879), Т. Барсов, С. Ф. Платонов (1860—1933), Н. Рожков (1868—1927), придерживались определенного взгляда на славянское язычество, сущность которого прекрасно выразил Е. В. Аничков (1862—1939): «Убого было язычество на Руси, жалки ее боги, грубы культы и нравы»<sup>19</sup>. Все попытки доказать обратное основаны не на современных до-владимирову язычеству археологических и письменных свидетельствах, а на некритическом перенесении в историческое прошлое выводов, полученных как на основании этнографических данных, так и на материале христианской Руси.

В свете же современных событиям источников представляется, что само славянское язычество если и не находилось в глубоком кризисе, то и не являлось до конца оформленной мировоззренческой системой. Оно находилось в совершенно нестабильном состоянии. Непонятны взаимоотношения Перуна и Велеса, то допускающие их совместное присутствие в договорах Руси с греками, то предоставляющие это право только одному из них: достаточно сравнить договоры Руси с греками 945 и 971 гг. Сам факт языческой реформы Владимира 980 г. говорит о религиозном кризисе, а отсутствие в Киевском пантеоне Велеса лишь подтверждает предыдущий вывод. На примере князя Олега Вещего видно противостояние князя и волхвов.

Серьезные изменения происходят в погребальном обряде IX—X вв., что свидетельствует об

эволюции представлений о посмертном бытии. Таково взрывообразное появление сопок по всей территории славянского расселения в Северной Руси. В ряде случаев переход от кремации к ингумации произошел до официального принятия христианства Древней Руси. Это свидетельствует не только о возможном соотношении язычников и христиан в древнерусском обществе, но и о способности христианства влиять на языческое мировоззрение, вынуждая его принимать ингумацию как способ погребения, связанный с идеей «индивидуальной эсхатологии». Например, тема гибели богов скандинавской мифологии в «Прорицании вельвы» определенно возникает под влиянием христианского учения о конце света<sup>20</sup>. Религиозная незавершенность славянского язычества явилась одной из существенных причин распространения христианства на Руси и значительно облегчило принятие новой религии в славянской среде. Теперь перейдем к вопросу о характере и обстоятельствах распространения христианства в Древней Руси.

Древнейшее свидетельство о принятии христианства выходцами из Северной Руси содержится в «Житии св. Стефана Сурожского», где имеется сказание «О приходе ратью к Сурою князя Бравлина из Великого Новгорода». В процессе военного набега на Сурож, «по малу лет» после смерти свт. Стефана (787), предводитель нападавших внезапно заболевает и исцеляется лишь после своего крещения<sup>21</sup>. Само событие, очевидно, можно отнести к первой четверти—первой половине IX в. Подробный обзор историографических мнений об этом свидетельстве приведен О. М. Раповым<sup>22</sup>. Несмотря на то что, по мнению историка, «легенда об обращении князя Бравлина и его боярского окружения в христианство выглядит неправдоподобной, плохо согласованной с исторической действительностью»<sup>23</sup>, он все же признает, что «отдельные лица, а возможно и небольшие отряды воинов восточнославянского происхождения, устроившиеся на службу в Византийской империи... иногда порывали с язычеством и становились христианами»<sup>24</sup>. На наш взгляд, тот факт, что Бравлин не предпринял никакой попытки обратить в новую веру свой народ, как раз соответствует тому этапу христианизации Руси, когда в принятии христианства были заинтересованы собственно русы, представлявшие княжескую дружину, а не представители восточнославянской патронимии. Это делает сообщение жития как раз «согласованным с исторической действительностью». То, что агиографическое произведение сохранилось лишь в русском переводе XV в., по мнению общественного деятеля и историка Русской Церкви А. В. Карташева (1875—1960), свидетельствует о его подлинности, поскольку ко времени до 1475 г. относится появление на Руси «суражских купцов», в частности Степана Васильевича Суражского, которые могли

принести с собой местное крымское предание<sup>25</sup>. Появление в житии топонима «Новгород» хорошо соответствует инерции средневекового географического мышления, которое в области примененных географических названий либо запаздывало, либо опережало историческое время. Само имя князя сравнивается в исследованиях с североевропейской топонимикой и ономастикой, что дополнительно указывает на северные истоки военного похода. Таким образом, мы считаем сообщение «Жития св. Стефана Суражского» древнейшим свидетельством о принятии русской дружиной христианской веры в первой половине IX в.

Следующее известие схожего характера как по структуре, так и по последовательности событий имеется в составе «Жития св. Георгия Амастридского». Оно содержит рассказ «о нашествии Руси на Амастриду»<sup>26</sup>. Здесь новый этносоциум уже назван своим собственным именем. Событие могло иметь место в 30-е гг. IX в. или же во всяком случае до 842 г.<sup>27</sup> Эти известия, ненамного отстоящие друг от друга по времени, хорошо вписываются в военную активность русов на Черном море в IX в.

Как бы ни объяснять чудеса, происшедшие у гробниц христианских святых, необходимо принять во внимание глубокое религиозное потрясение, испытанное Русью во время этих набегов. Такое впечатляющее знакомство с христианством вполне могло повернуть духовные искания Руси в сторону Византии. Можно вполне доверять арабскому географу IX в. Ибн-Хордадбеку, составившему около 846 г. свой труд «Книга путей и государства», который, описывая русских купцов, говорил, что они «выдают себя за христиан и платят джизию»<sup>28</sup>. Таким образом, около этого времени часть русов называла себя христианами. Исламская концепция «ахл-аз-зимма» — «люди покровительства» — предусматривала не только само покровительство в торговле, но и определенное ограничение в социальных правах<sup>29</sup>. Поэтому «выдавать» себя за христиан было не всегда выгодно, и для этого должны были существовать веские внутренние основания. Такие основания, на наш взгляд, заключены в действительном принятии христианства частью русских дружин.

В этом же ключе следует понимать и известие о крещении русов в Константинополе после неудачного военного набега в 60-е гг. IX в., известное из окружного послания Патриарха Фотия 867 г.<sup>30</sup> Обычно исследователи связывают его с походом на Царьград князей Аскольда и Дира в 860/866 г.<sup>31</sup> По крайней мере, такое отождествление знают уже русские летописи XVI в., как-то: «Хронограф 1512 года» и Никоновская летопись<sup>32</sup>. Это сообщение с некоторыми дополнениями, касающимися византийской истории, имеется в Степенной книге, Густынской летописи и Мазуринском летописце<sup>33</sup>. Повествования восходят к целому ряду известий поздних византийских со-

чинений (Продолжатель Феофана, Продолжатель Георгия Амартола, Георгий Кедрин, Зонара, Симеон Метафраст), основывавшихся на сообщении Константина Багрянородного о крещении русов при императоре Василии Македоняnine и патриархе Игнатии и о посылке к ним епископа *in partibus infidelium*, что было возможно в период 867—877 гг. На наш взгляд, нет необходимости искать согласования Фотиева и Игнатиева крещения русов через умножение числа русских походов на Царьград в 60—70-е гг. IX в., как это делают Б. А. Рыбаков и О. М. Рапов<sup>34</sup>. Тенденциозная позиция Константина как историка вполне способна приписать деяние одного императора другому, который к тому же являлся его делом, тем более что история архиерейской кафедры в Константинополе в это время представляет собой существенную хронологическую проблему<sup>35</sup>. Для нас более важен сам факт, всеми признаваемый, который свидетельствует об обращении русов в христианство и о возможном появлении у них церковного иерархического служения в период 867—877 гг. Сам же О. М. Рапов настаивает на двух крещениях руси, одно из которых связано с неудачным походом 860 г. при патриархе Фотии, а второе, сопряженное с установлением в Киеве церковной иерархии, относится им к 874—877 гг.<sup>36</sup>

Таким образом, для IX в. мы имеем как минимум четыре свидетельства о принятии Русью христианской веры в Византии и даже об установлении в пределах протогосударственного древнерусского образования церковной юрисдикции. По мнению Г. Подскальски, существование на Руси официальной иерархии, хотя бы и номинально, со второй половины IX в. подразумевавшее Крещение Руси в это время как исторический факт, объясняет молчание византийских источников о Крещении 988 г.<sup>37</sup>

Получается, что с самого начала своего существования духовные искания Руси были направлены на поиск более стройной системы религиозных ценностей, отвечающей на все диалектические сложности бытия. На этом пути наиболее адекватным являлось христианство. Его идеи стали постепенно проникать в социальные верхи древнерусского общества, которые первыми и достаточно основательно знакомы с новой религией. Эта мысль не исключает того, что в определенные моменты времени языческое мировоззрение доминировало в этих слоях. Представляется, что его господство было не всеобщим. Однако представление о христианстве как носителе высших духовных ценностей никогда в обществе не исчезало.

Нарастающее единство древнерусского общества привело к исчезновению описываемого социального слоя и к образованию единой древнерусской народности. Одним из важнейших факторов в ее сложении явилось христианство<sup>38</sup>, которое начали принимать еще первые русы — представи-

тели военно-торгового и дружинно-административного слоя Древней Руси.

Причинная обусловленность Крещения Руси и принятия христианства отдельной личностью не должна представляться своего рода детерминизмом, отрицающим свободное избрание общества и человека. Наличие волевого акта в принятии христианства Древней Русью нашло своеобразное отражение в рассказе о выборе веры князем Владимиром<sup>39</sup>.

Археологическим комментарием к летописному рассказу может явиться наличие в древнерусском археологическом материале древностей, связанных с латинским христианством, а также артефактов, отражающих соприкосновение славянского общества с исламским миром. Последние преимущественно связаны с Волжским путем, прежде всего с Тимеревским комплексом. Сюда можно отнести сердоликовую печатку с арабской надписью «благодать от Аллаха» из кургана № 320 Тимеревского могильника и аметистовую вставку от перстня с подражанием арабской надписи «клянусь Аллахом» из культурного слоя Тимеревского селища<sup>40</sup>. Из камеры кургана № 100 того же могильника происходят чашечки от весов с арабской надписью<sup>41</sup>. Параллелью к этим находкам выглядит известие Ал-Марвази, арабского писателя XIII в., из «Сборника анекдотов и собрания историй рассказов» о посольстве правителя русов Бульдамира к хорезмшаху в 300 г. хиджры (912 г. н. э.) с целью принятия ислама<sup>42</sup>.

Волевой эмоциональный момент в принятии христианства ясно чувствуется в рассказе о послах из Киева в Царьград, которые, очарованные красотой православного богослужения, не знали, где они были — «на земле или на небе»<sup>43</sup>. Неоднократно отмечалось, что такого рассказа не существует более ни в одной традиции, так что принятие христианства русской дружиной, на наш взгляд, неправомерно сопоставлять с «многообразными» крещениями викингов в Западной Европе по конъюнктурным соображениям (например, рассказ сен-галенского монаха о скандинаве, крестившемся 20 раз и получавшем всегда за это хорошее платье)<sup>44</sup>. На Руси процесс восприятия новой религии стоял в связи с образованием государства и народности, вследствие чего проходил более стабильно и воспринимался более глубоко. Таким образом, в Древней Руси складывалась общественная потребность в новой религии.

Следующий этап христианизации Руси связан с княжениями Олега, Игоря, Святослава и его сыновей. В целом мысль о языческой реакции при князе Олеге (882—912) видится весьма спорной<sup>45</sup>, и его столкновение с христианскими лидерами Киева Аскольдом и Диром, если действительно крещение русов после похода на Царьград связано с именами этих правителей, могло диктоваться чисто политическими причинами.

Подписание договора 912 г. между князем Олегом и Византией ознаменовалось знакомством русов с новой религией, которое нашло отражение в тексте ПВЛ. Император Лев VI обратил особое внимание на русских послов и «пристави к ним мужи своя... учаше я к вере своей и показующе им истинную веру»<sup>46</sup>. Очевидно, что данное сообщение стоит воспринимать в контексте церковной практики X в. В это время еще не существовало каких бы то ни было «экскурсий» по храмам. Поэтому выражение «учаше я к вере своей» должно пониматься как намек на оглашение, катехизацию, которое приобщило послов к Церкви и, возможно, причисляло их к разряду «некрещеных христиан» через совершение обряда *primo signatio* (*consignatio*) и включение в первую ступень катехумената<sup>47</sup>. В свете предлагаемого понимания текста совершенно по-иному выглядит сообщение ряда арабских авторов (Ал-Марвази, Ауфи) о принятии русами христианства в 300 г. хиджры (912 г. н. э.)<sup>48</sup>. По сути дела, мы имеем подтверждение факта оглашения русов в момент посольства 912 г. в независимых источниках.

Существование в Киеве в это время архиерейской кафедры представляется возможным, хотя и маловероятным, особенно в свете споров о достоверности упоминания русской митрополии в *Notitia Episcopatum* устава императора Льва VI Мудрого, который сохранился в редакции конца XI в. (*Cod. Coisl.* 211) и, очевидно, отражает изменения в номенклатуре епархий с начала X в.<sup>49</sup> Несомненно однако, что центр христианской жизни на Руси начиная с этого периода находится в Киеве. Здесь существует община, очевидно, со священником во главе, состоящая как из полноправных членов Церкви — верных (*competentes*), так и из оглашенных (*christiani*).

Именно с этой общиной и ее храмом в честь св. Ильи, стоящей над «Ручаем, конец Пасынче беседы и Козаре»<sup>50</sup>, которая традиционно локализуется на месте Ильинского храма XII в.<sup>51</sup>, связывается упоминание представительной группы русских христиан в договоре князя Игоря с греками 945 г.

Наименование церкви «соборной» породило ряд мнений, связанных с интерпретацией термина. Так, митрополит Макарий считал, что «соборная» в данном случае означает кафедральная, поскольку на Руси у окрепшей христианской общины существовали и другие храмы<sup>52</sup>. Т. Барсов рассматривал соборную церковь как храм, построенный в складчину<sup>53</sup>. Однако уже Е. Остроумовский предлагал рассматривать понятие «соборная» как чисто богословское, имеющее значение соборности, кафоличности Церкви, что должно было подчеркивать православность и истинность исповедуемой здесь веры<sup>54</sup>.

Действительно, в «Чтении о св. Борисе и Глебе» понятие «кафоликани иклиясиа» — «соборная церковь» — вообще дано без перевода<sup>55</sup>. Очевид-

но, этот термин на Руси был новым и неустоявшимся. Остроумский впервые же предложил понимать «Пасынчу беседу» как место обитания «пасынков» — «детских», т. е. младших дружинников, и таким образом связал храм с дружинной средой<sup>56</sup>.

На наш взгляд, разгадка термина «сборная» находится в самом летописном тексте. В договоре сообщается, что русские христиане в Константинополе клянутся в соборной церкви, т. е. в храме св. Софии церковью св. Илии, «честным крестом» и «хартъею сею». По возвращении в Киев христиане идут приносить клятву-роту в храм св. Илии, при этом сообщается, что «се бо бе сборная церковь». Может быть, летописец действительно хотел подчеркнуть кафоличность веры, исповедуемой в этом храме. Но на наш взгляд, эта приписка старается объяснить малознакомый термин «сборная церковь», который в тексте договора действительно стоит с связи с Ильинским храмом, но относится к храму Софии Константинопольской. Летописец старается сделать его понятным и поэтому возводит в ранг соборной церкви приходской храм киевских христиан.

Таким образом, проблема нескольких храмов на Руси в связи с наименованием Ильинской церкви соборной отпадает сама собой. Однако отсутствие упоминания других христианских общин на Руси, кроме Киева, не может служить доказательством их отсутствия в истории.

Договор 945 г. впервые определенно свидетельствует о присутствии христиан среди киевских русов, многие из которых были варягами. Христиане на Руси упоминаются и в правление Ольги, которая сама была христианка и имела личного священника. Даже при отрицательном отношении Святослава к новой вере, некоторые представители его окружения, которые, очевидно, не принадлежали непосредственно к дружине, принимали крещение<sup>57</sup>.

Несмотря на то, что христиане не упоминаются в договоре 971 г., присутствие христиан в Киеве засвидетельствовано фактом мученичества двух варягов в 983 г., которые пришли «из Грек и держаше веру христианскую»<sup>58</sup>.

Эти свидетельства хорошо согласуются с мало достоверными, но интересными известиями Иоакимовской летописи о существовании христиан на Руси в 70—80 гг. X в. После неудачи при Доростоле Святослав «наипаче на пресвитеры яряся, якобы тии чарованием неким людей отврасчают... посла в Киев, повеле храмы христиан разорити... и сам вскоре поиде, хотя вся христианы погубити»<sup>59</sup>. Примечательно, что в системе языческого мировоззрения христиане воспринимались как кудесники, способные мистическим образом влиять на историю. На наш взгляд, это доказывается любопытной параллелью с событиями 912 г., когда князь Олег, согласно Архангелогородскому летописцу, разгневавшись на ку-

десника за несбывшееся предсказание, говорит: «пришед в Киев, убию волхвы»<sup>60</sup>. Возможно, стоит серьезно отнестись к сообщению той же Иоакимовской летописи, что Ярополк Святославович «любляше христианы» и что он «христианам даде волю велику», что относится ко времени 972—976 гг.<sup>61</sup>

О присутствии на Руси христиан уже в начальный период княжения Владимира свидетельствуют и скандинавские саги, в частности «Сага об Олаве Трюгвасоне» монаха Олда, где Олав, будучи неопитом и получив лишь *primo signatio*, активно участвует в распространении новой веры в Древней Руси<sup>62</sup>.

Таким образом, если об эпохе IX—первой половины X в. мы имеем как минимум пять косвенных свидетельств о христианизации Руси, то начиная с 945 до 988 г. ПВЛ предоставляет нам достаточно репрезентативный ряд прямых доказательств (не менее семи) присутствия в Русской земле христиан и о существовании здесь христианской общины. Христианизация Руси представляется нам процессом протяженностью около 200 лет, который за это время должен был получить не только письменное свидетельство, но и материальное воплощение. Эти письменные свидетельства позволяют нам поставить вопрос о том, каким образом культура первых русских христиан могла найти отражение в археологических памятниках Древней Руси IX—X вв. и какие инновации в археологической культуре могут быть связаны с христианизацией Руси.

## Примечания

- <sup>1</sup> Фроянов И. Я. Древнерусская народность // Советская историография Киевской Руси. Л., 1976. С. 36—42; Шаскольский И. П. Образование Древнерусского государства // Советская историография Киевской Руси. Л., 1976. С. 128—141.
- <sup>2</sup> ПВЛ. С. 13.
- <sup>3</sup> Бахрушин С. В. Держава Рюриковичей // ВДИ. 1938. № 2 (3). С. 88—89.
- <sup>4</sup> Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси // Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. Л., 1988. С. 253—254.
- <sup>5</sup> Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 204; Мачинский Д. А. Этносоциальные и этнокультурные процессы в Северной Руси // Русский Север. Л., 1986. С. 24.
- <sup>6</sup> Беляев И. Лекции по истории русского законодательства. М., 1888. С. 226.
- <sup>7</sup> Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 26.
- <sup>8</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1914. С. 235.
- <sup>9</sup> Мачинский Д. А., Кузьмин С. Л., Мачинская А. Д. Ранние славяно-скандинавские контакты по материалам Старой Ладogi VIII—X вв. // X конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. М., 1986. Ч. 1.



- 10 Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. Славяно-финно-скандинавские этноязыковые контакты в раннем средневековье // X конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. М., 1986. Ч. 1. С. 128—130.
- 11 Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси VIII—X вв. Сопки Северного Поволжья. СПб., 1994.
- 12 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1913. С. 262.
- 13 Лаучуте Ю. С., Мачинский Д. А. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун—Велес (Волос) по данным языкознания, истории и археологии // Проблемы этнической истории балтов. Рига, 1985. С. 186—188; Мишулин А. В. Материалы к истории древних славян // ВДИ. 1941. № 1.
- 14 Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. № 4. С. 92.
- 15 Петрухин В. Я. О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия Русь в свете данных погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 207—216.
- 16 Лебедев Г. С. Комментарий к I статье Русской Правды Краткой редакции // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. Вып. 10. С. 78—64.
- 17 Лебедев Г. С. Комментарий... С. 82—83.
- 18 Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 144—145.
- 19 Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. XXXXVI; Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1973.
- 20 Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. С. 1973.
- 21 Васильевский В. Г. Труды. Пг., 1915. Т. III. С. 95—96.
- 22 Рапов О. М. Русская Церковь в IX—первой трети XII вв. Принятие христианства. М., 1988. С. 68—73.
- 23 Там же. С. 73.
- 24 Там же. С. 72.
- 25 Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 64—69.
- 26 Васильевский В. Г. Труды. С. 64—68.
- 27 Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 68—69; Рапов О. М. Русская Церковь... С. 70—71.
- 28 Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 384—385.
- 29 Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 27—28.
- 30 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 78—79; Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 70—75.
- 31 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 79.
- 32 ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9. С. 12; ПСРЛ. М., 1975. Т. 22. Ч. 2. С. 153—154.
- 33 ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. 1. С. 36; ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. С. 235; ПСРЛ. М., 1968. Т. 31. С. 37.
- 34 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 90—101.
- 35 Об этом см.: Рапов О. М. Русская Церковь... С. 95.
- 36 Там же. С. 101.
- 37 Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 22.
- 38 Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 273.
- 39 ПВЛ. С. 39—48.
- 40 Фехнер М. Ф. Внешнеэкономические связи по материалам Ярославских могильников // Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 76; Дубов И. В., Винокурова Н. Г., Седых В. Н. Ярославская экспедиция // АО. 1977. М., 1975. С. 54.
- 41 Фехнер М. В., Янина С. А. Весы с арабской надписью из Тимерева // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978.
- 42 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 127—128.
- 43 ПВЛ. С. 61.
- 44 Гуревич А. Походы викингов. М., 1965. С. 90.
- 45 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 117—126; Брайчевский М. Утверждение христианства на Руси. Киев, 1988. С. 80, 102, 109.
- 46 ПВЛ. С. 25.
- 47 DACL. Paris, 1909. Т. 2, ч. 2. С. 2590.
- 48 Рапов О. М. Русская Церковь... С. 127—128.
- 49 Шапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 25—27; Рапов О. М. Русская Церковь... С. 124.
- 50 ПВЛ. С. 26.
- 51 Ивакин Г. Ю. Храмы древнекиевского Подола // Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995.
- 52 Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1994. Т. 1. С. 208.
- 53 Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 304—305.
- 54 Остромысльский Е. Исследование о древнейшей киевской церкви св. Ильи, упоминаемой в договоре великого князя Киевского Игоря Святославича с греками 945 года, сохранившаяся в летописи преподобного Нестора. Киев, 1830. С. 13—15.
- 55 Абрамович Д. И. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 19.
- 56 Остромысльский Е. Исследование о древнейшей киевской церкви св. Ильи... С. 27.
- 57 ПВЛ. С. 30.
- 58 ПВЛ. С. 38—39.
- 59 Татищев В. Н. История Российская. М., 1962. Т. 1. С. 111.
- 60 Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
- 61 Татищев В. Н. История Российская. Т. 1. С. 111—112. Правда, автор летописи сообщает, что Яроплек не был крещен, с чем в свете известия ПВЛ под 104 г. о перенесении мощей двух князей трудно согласиться. Об этом смотри ниже.
- 62 Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1990. Ч. 1. С. 139.

## ГЛАВА 3

### «Посем же прислаша греци ко Владимиру философа...» Специфика миссионерской проповеди и особенности становления церковной организации на Руси

Объективная оценка религиозно-конфессионального содержания погребального обряда Древней Руси и выводы о принадлежности того или иного типа погребения к христианской традиции возможны лишь в свете наших знаний о специфике миссионерской проповеди на начальных этапах христианизации европейских народов в эпоху раннего средневековья и особенностей взаимоотношений Церкви и неопитов, принимающих новую веру.

В первую очередь перед нами встает проблема упоминаемого в источниках «неполного крещения», которое может быть отождествлено с обрядом *primo signatio*, являющегося составной частью катехизации или оглашения, предшествующего собственно таинству крещения. Термин «неполное крещение» встречается прежде всего в скандинавских сагах, в частности в «Саге об Эгиле» и в «Саге о Ньяле». В связи с этим ряд современных исследователей (В. Водофф, Л. Мюссе, Д. Оболенский) считает этот обряд исключительно скандинавским, не имеющим аналогов в Восточной Церкви<sup>1</sup>.

Рассмотрим известные упоминания «неполного крещения» в скандинавском эпосе. Торольв и его брат Эгиль, отправившись на службу в Англию к королю Адальстейну Благочестивому (924—940), получают от него предложение принять «неполное крещение», что они и делают. Сага поясняет, что «это был распространенный обычай у торговых людей и у тех, кто нанимался к христианам, потому что принявшие неполное крещение могли общаться и с христианами и с язычниками, а веру они себе выбирали ту, какая им больше понравится»<sup>2</sup>. Очевидно, что окончательный «выбор веры» отнесен в этом известии не к настоящему, а к будущему времени, когда должен был кончиться срок службы у христианского хозяина или торговое предприятие.

Весной 996 г. саксонец Таганбранд был послан в Исландию Олавом Трюгвасоном проповедовать христианство. Поход был удачен, многие

обратились в новую веру, однако сага о Ньяле сообщает, что Ацур, живущий на реке Брейде, и Флоси из Свинафелля приняли «неполное крещение»<sup>3</sup>. Содержание этого обряда здесь не раскрывается.

Сам Олав Трюгвасон, путешествуя в Византию, принял *primo signatio*, сущность которого также не проясняется, и сам термин, оставленный в русском издании саги без перевода, должен быть соотнесен с «неполным крещением». Однако именно в саге об Олаве и раскрывается настоящий смысл обряда «*primo signatio*». Это знаменование Олав Трюгвасон получил, согласно монаху Одду, в Византии от епископа восточного обряда еще до своего крещения в Ирландии на островах Сьюллинг<sup>4</sup>. Обряду *primo signatio* предшествовало или совпадало с ним по времени «открытие имени Иисуса» и «обучение вере».

Это последование сопоставимо с практикой восточного катехумената, который предшествовал таинству крещения. Первое знаменование, иначе *consignatio*, предполагало осенение крестом чела, уст и груди или просто священническое благословение перед началом молитв оглашения и таким образом вводило язычника в Церковь, причисляя его к христианам. Однако только само крещение причисляло христианина к просвещенным или *competens (electi)*. Общепризнано, что в Западной Церкви институт катехумената и сам чин оглашения практически перестают существовать уже в Каролингское время, однако еще в миссалах VII в. существует *ordo ad christianum ex pagano faciendum (mis. Vat. 316)*<sup>5</sup>. Этот чин продолжает осуществляться в полной мере лишь Константинопольской Церковью, что следует из содержания многочисленных византийских евхологиев X—XI вв. (РНБ № 226, ЕС-959, Barberini 336)<sup>6</sup>.

Вопрос о *primo signatio* был заново поднят в связи с дискуссией о месте и времени крещения князя Владимира, которые уже в конце XI—начала XII в. вызвали споры: «се же несведуще право глаголют, яко крестился ест в Киеве, инии

же реша в Васильеве, друзии же инако скажут»<sup>7</sup>. Также и Иаков Мних разводит во времени крещение князя и корсунский поход, относя крещение к 987 г.: «По святом же крещении поживе блаженный князь Владимир 28 лет. На другое лето по крещении к порогам ходи, на третье лет Корсунь град взя...»<sup>8</sup> В связи с этим была предложена версия (Ж. Арриньон, Д. Оболенский), предлагающая нам синтез Корсунской легенды и «Памяти» монаха Иакова, согласно которой князь сделал первый решающий шаг к вере путем принятия в Киеве «условного» или «неполного крещения», что и составляло *primo signatio*<sup>9</sup>. Эта церемония предусматривала возложение креста на язычника (или просто осенение крестным знаменем), после чего он становился оглашенным и получал доступ в церковную общину. При этом официальным именем оглашенного становилось название «христианин», что приравнивало его к детям христианских семей, ожидающих исполнения соответствующего возраста для совершения таинства крещения. Только после прохождения полного чина катехизации и совершения таинства крещения оглашенный-христианин, как мы только что говорили, становился полноправным членом Церкви, причислялся к «просвещенным» (Φωτισμένοι, *competentes* или *electi*), на которого распространялось каноническое право Церкви и ее таинства во всей своей полноте.

В этом смысле замечательно, что греческому понятию «βαπτίζω, βαπτισμός», дословно означающему «погружение», как первой части таинства крещения, в славянском соответствует термин «крещение», исторически связанный со знаменем креста или с возложением креста, как раз и составляющего *primo signatio*, на что обратил внимание М. Арранц (Папский институт восточных исследований, Рим). Это действие, не тождественное собственно таинству крещения — «просвещения», терминологически связанного с другим глаголом, но вводящее язычника в число христиан, стало в славянских языках термином, обозначающим все таинство<sup>10</sup>. Очевидно, это произошло в связи с тем, что практика *primo signatio* как возложение креста и символа «неполного крещения» была не только первым и впечатляющим шагом вступления в Церковь, но, возможно, в силу ряда исторических причин, оставалась и последним шагом. Эпизодические контакты представителей Древней Руси и Северной Европы с Византией, которые сопровождали военные походы, торговые предприятия, дипломатические миссии, не способствовали прохождению полного цикла оглашения.

Итак, мы предполагаем, что термин, обозначающий все таинство целиком, возник в связи с его инициальной частью, в которой главную роль играл возлагаемый на оглашаемого крест. В этой связи само крещение воспринималось раннесредневековым сознанием прежде всего как осенение

крестом. При этом нельзя обойти вниманием существующую в филологической науке полемику в отношении этимологии термина «крещение», которую ряд исследователей возводят к имени Христа, понимая крещение как Хрещение (ср. «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» Гал. 3:27). Однако такая этимология нам представляется в значительной степени народной по своим истокам и вторичной по происхождению, в связи с чем мы продолжаем придерживаться мнения о связи термина «крещение» со словом «крест» и возводим эту связь к эпохе развитого катехумена, когда обряд *primo signatio* выполнял значимую сакральную и общественную функцию.

Замечательно, что совсем недавно теория существования «неполного крещения» на Руси была поддержана ведущим специалистом по истории восточного литургического обряда профессором М. Арранцем. Он сопоставил имеющиеся сведения о хронологическом разрыве между крещением князя Владимира и его Корсунским походом с известными литургическими текстами Устава Великой Церкви (Евхологий Барберини № 336, Евхологий епископа Порфирия № 226, Гроттофератская рукопись кардинала Виссариона № 1, Синайский евхологий № 959) и с требником патриарха Московского Филарета 1623 г., который дословно сохранил в славянском переводе описание обряда, обычно опускаемое в византийских служебниках<sup>11</sup>. Обряд, реконструируемый с достаточной степенью достоверности, предусматривает несколько степеней: первое оглашение, которому предшествует *primo signatio*, делающее язычника христианином, второе оглашение, отречение от лукавого и сочтение Христу, собственно крещение-погружение и омовение восьмого дня. Таким образом, князь Владимир принимает «неполное крещение» и становится христианином уже в Киеве за год или за два до Корсунского похода, тогда как оглашение и собственно крещение он принимает непосредственно в Корсуни, согласно Константинопольской традиции, на Богоявление, Пасху или Троицу, соответственно, 6 января, 8 апреля или 27 мая 988 г.<sup>12</sup> При этом надо учитывать, что начало оглашения должно отстоять от момента крещения минимум на 40 дней. Не исключено, что *primo signatio* Владимира имело место в 986 г., непосредственно после речи философа, и его слова относительно крещения — «пожду и еще мало»<sup>13</sup> — относятся как к собственному просвещению, так и к введению христианства как государственной религии.

Как мы только что видели, византийский обряд крещения предусматривал различие между оглашением и собственно крещением — просвещением<sup>14</sup>. Эти священнодействия представляют собой два этапа таинства, перерыв между которыми, заполняемый наставлениями в христианской вере, мог составлять от нескольких недель до двух лет. Первое священнодействие вводило обращенного

лишь в разряд «некрещеных христиан». Возвращение людей, получивших «неполное крещение» в прежнюю языческую среду, не способствовало дальнейшему укреплению христианской веры в их жизни. Многие из принявших «неполное крещение» до конца жизни оставались некрещеными христианами. Это, во-первых, не способствовало глубокой христианизации древнерусского общества и формировало особую синкретическую культуру на христианской основе с языческими элементами, во-вторых, могло являться формальным препятствием к совершению полного христианского погребения. Однако с точки зрения канонического права они принадлежали к Церкви как оглашенные. Погребение древнерусских христиан по обряду, сопоставимому с языческим, могло зависеть от их неполноправного церковного статуса как в каноническом, так и в культурном отношении.

Здесь уместно обратиться к описанному в саге погребению Эгиля, который, как мы уже видели, принял в Англии «неполное крещение». Смерть Эгиля Скаллаgrimсона приходится на время правления Хакона Сигурдарсона — Могучего (970—995). Когда Эгиль умирает, его облачают в лучшие одежды и погребают в кургане на мысе Тьяльданес «вместе с его оружием и одеянием»<sup>15</sup>. После того как в Мосфелле была построена церковь, Тордис перевезла в нее тело Эгиля. При строительстве нового храма на том месте, где был алтарь, обнаружили скелет человека, в котором и были опознаны останки Эгиля. Священник Скафти перезахоронил их на краю кладбища в Мосфелле<sup>16</sup>. Описание погребения Эгиля, с одной стороны, вполне может расцениваться как престижное захоронение с оружием под курганной насыпью, с другой стороны, впоследствии оно гармонично вписывается в христианскую культурную традицию погребений при храмах.

Сложению особой культуры христианизируемого общества могла способствовать и специфика миссионерской проповеди этого времени, которая подробно разобрана В. К. Рониным<sup>17</sup>. Общепринято, что официальной массовой христианизации славянских княжеств предшествовало обращение к новой религии высших социальных слоев общества<sup>18</sup>. Славянская знать нуждалась в новых поведенческих нормах, была наиболее подготовлена к принятию новой системы ценностей и монотеистической религии, более гибкой, ориентированной на социально-активную личность, проникнутую духом новизны и разрывом с этническим патрикуляризмом<sup>19</sup>. Именно эта часть славянского общества оказывалась более подвержена любым духовным и культурным трансформациям, заимствуя от более развитых обществ элементы материальной и духовной культуры. Принятие христианства было формой дальнейшей консолидации группового сознания правящего слоя раннефеодальных обществ.

Именно к этой знати и была в первую очередь обращена миссионерская проповедь, и успех или неуспех христианства на данной территории зависел от того, насколько активно социальная верхушка принимала христианство. При этом первое приобщение к христианству происходило преимущественно за границей, где представители этого слоя оказывались в качестве наемников, купцов и дипломатов. Христианство распространялось сверху вниз от княжеского двора через местную знать к широким кругам населения.

Очень часто в раннефеодальных славянских обществах складывалась такое положение дел, которое В. Рониным названо «ситуация двух религий», когда князь, явно или тайно принявший христианство, управлял языческим народом: подобная ситуация зачастую приводила к острым социальным конфликтам<sup>20</sup>. Немало тайных христиан было и среди местной знати. Такие *occulti christiani*, упомянутые в «Житии Оттона Бамбергского», написанным монахом Гербордом, были, очевидно, вынуждены, общаясь с язычниками, считаться с их культурой и даже выполнять языческие обряды: «*ex consorcio incredulorum metas christianitas excesserant*»<sup>21</sup>.

Такая же ситуация складывалась и в среде христианизируемых скандинавов, как это описано в «Саге о Хаконе Добром»: «Хакон (945—960 гг.) был хорошим христианином... Но так как страна была языческой... а в стране было много влиятельных людей, в поддержке которых, как и в любви всего народа, он нуждался, он решил скрывать свое христианство»<sup>22</sup>. То же происходит и на жертвенном пире в Хладире, когда Хакон тайно крестит кубок в честь Одина, а ярл Сигурд, чтобы снять возникшую напряженность в общении, объясняет собравшимся этот жест как знак Тора<sup>23</sup>.

Также обставлена смерть Хакона, который завещал бондам-язычникам похоронить его так, «как им нравится», в том случае, если он умрет в языческой стране<sup>24</sup>. Первый конунг-христианин был положен в большом кургане «в полном вооружении и в лучшей одежде, но без другого добра»<sup>25</sup>. На его могиле сказали то, что по языческому обычаю говорят, провозжая в Вальгалу. Таким образом, над ним был совершен языческий обряд, однако с некоторым отличием, которое касалось заупокойных даров.

Сложную, но быстро меняющуюся картину сочетания христианского и дохристианского в быту неофитов дает сага о Ньяле. Торгейр из Льосаватна, отстаивая принятие христианства на тинге у Скалы закона в 1000 г., говорил следующее: «Язычники должны оставить идолопоклонство, не бросать детей и не есть конины. Если кто нарушит этот закон, то будет осужден на трехлетнее изгнание, если же сделает это тайно, то останется безнаказанным. Но эта оговорка была отменена еще через несколько лет, так что никто уже не

смел совершать языческие обряды ни тайно, ни открыто»<sup>26</sup>.

Христианизация проходила очень часто по каналам родственных связей, и особое внимание миссионеры обращали на молодежь из влиятельных и знатных семей<sup>27</sup>. В миссионерской практике и проповеди очень часто делалась ставка на земной социальный престиж и богатство, а также на загробное вознаграждение (*гескомпенсацио*), которое с богословской точки зрения представляет лишь один из возможных образов идеи посмертного бытия с Богом.

Примечательно, что в миссионерской практике существовала традиция гибкого, терпимого отношения к неопитам, характеризующаяся компромиссами и определенными уступками в области христианской этики и права. Повсеместно такой областью оказывалась сфера брачно-семейных отношений, когда приходилось согласовывать нормы церковного брака с традициями, существовавшими в среде местной аристократии<sup>28</sup>. Такая уступчивость на первых порах сменялась через некоторое время требованием тщательного выполнения христианских норм, что отмечалось самими обращаемыми. Так, обращенный св. Киллианом Вюрцбургский герцог Гозберт (VII в.) заметил своему духовнику, когда тот стал требовать отказаться от брака с женой своего покойного брата: «Более тягостное, чем раньше внушаешь ты сейчас и проповедуешь»<sup>29</sup>.

Такая практика уступок облегчала славянской знати переход к новой системе ценностей. Однако она вызывала критику со стороны своих же собратьев священнослужителей. Так, в славянском житии св. Константина Философа осуждаются «латинские и фряжские архиереи с иереи», которые «не браняху же женитв бесчисленных творити»<sup>30</sup>. Очевидно, что здесь осуждалось только что отмеченное послабление миссионерской проповеди в области брачного права. Несмотря на то что здесь явно осуждается миссионерская практика Западной Церкви, которая в данном случае противопоставляется восточнохристианской практике, представленной в трудах равноапостольных братьев, не исключена вероятность того, что в ряде случаев такого рода нравственные послабления могли происходить и на территории, где разворачивалась миссионерская проповедь Восточной Церкви. Как явствует из памятников древнерусского покаянного и церковного права, сфера семейно-брачных отношений и в развитом средневековье продолжала подлежать особому попечению пастырского надзора<sup>31</sup>.

Еще одна особенность раннехристианской жизни заключалась как раз в слабости такого пастырского контроля в первое время существования Церкви в Древней Руси, что было связано с определенной дискретностью церковной организации. Проблема первоначальной юрисдикции Киевской митрополии в период 988—1037 гг. не раз стано-

вилась предметом научной дискуссии. Стоит напомнить весь спектр мнений, связанный с первоначальной юрисдикцией Русской Церкви<sup>32</sup>. Так, А. Амманн полагал, что некоторое время Русь была отдельной миссионерской областью под руководством епископа, но без собственной иерархии, подобно многочисленным примерам в Западной Европе. М. Д. Приселков (1881—1941) выдвинул версию о политических мотивах перехода Русской Церкви под юрисдикцию Охридской архиепископии в Болгарии по крайней мере до 1020 г.<sup>33</sup> Ряд одиозных мнений подчиняют Русскую церковь Тмутараканской епархии (Г. Вернадский) или латинской юрисдикции (Н. Баумгартен). Есть мнение, связанное с именами Н. Зернова и Ф. Дворника о непосредственном подчинении Русской Церкви Корсунской архиепископии или же о ее самостоятельности под началом «корсунских попов».

Последняя версия была в недавнее время поддержана А. В. Гадло (Санкт-Петербургский государственный университет), который справедливо обратил внимание на противопоставление в летописной статье 988 г. «царициных попов» и «попов корсунских»<sup>34</sup>. Несмотря на то что мы не можем согласиться с исходной посылкой работы, основанной на неверной, на наш взгляд, интерпретации летописной статьи 1037 г.<sup>35</sup>, а также с предположением о жестком политическом противостоянии на Руси константинопольской и херсонской иерархии, стоит признать, что А. В. Гадло поднимает важную проблему о возможном существовании в древнерусской церкви различных и независимых друг от друга иерархий.

В настоящее время может считаться определенно доказанным появление самостоятельной Киевской митрополии в результате реформы церковного управления не раньше 996 г. и не позднее 997/998 г., а не в 1039 г., как полагали академик А. Шахматов (1864—1866) и М. Приселков. Дата возникновения митрополии хорошо подтверждается как положением Русской кафедры в византийских редакциях *Notitia Episcopatum* XI в. на 60-м месте после митрополий Серры и Помпейуполиса (упомянуты как митрополии 21 февраля 997 г.) и до митрополии Алания (названа митрополией в 997/998 г.), так и фактом освящения в 996 г. Десятичной Церкви, являвшейся епископским кафедралом<sup>36</sup>.

Это, однако, не исключает, на наш взгляд, возможность существования в Древней Руси нескольких параллельных иерархий, что подтверждается самими особенностями христианизации Руси и рядом письменных свидетельств XI—XII вв.

Вопрос о юрисдикционном подчинении Ильинской церкви в Киеве остается открытым. Однако ее связь со средой дружинников-варягов представляется более чем вероятной. Такая связь объясняет одну из характерных особенностей поло-

жения духовенства на Руси в ранний период русской церковной истории.

Недавно М. Б. Свердлов (Санкт-Петербургский филиал Института российской истории РАН) обратил внимание на многообразие тенденций в распространении христианства на Руси в IX—XI вв. В качестве особых направлений исследования он предлагает выделить изучение социальной среды распространения христианства и различие идейных и организационных направлений внутри новой религии<sup>37</sup>. Распространение христианства «сверху» имело место в дружинно-княжеской среде, тогда как снизу оно распространялось через купцов, пленных и «работающих» в Византии. Используя термин «соборная», прилагательный к Ильинской церкви в Киеве, исследователь делает вывод не только о многочисленности христианских общин на Руси, но и об их поликонфессиональном характере. Посвященные церкви пророку Илии как антитезе Перуну свидетельствует об активной позиции древнерусского христианства. После 988 г. определяющим фактором в развитии христианства на Руси становится его распространение «сверху». Активная роль социальной верхушки в деле создания храмов и монастырей вызвала реакцию «снизу» в виде движения «бедного» монашества и скитского строительства, противопоставленного богатым скитским монастырям. В конце XI в. в результате распространения Студийского устава происходит слияние двух тенденций в древнерусском христианстве и создается стабильная церковная система<sup>38</sup>.

Эти выводы до некоторой степени совпадают с нашими наблюдениями об особенностях распространения христианства и становления церковной иерархии в дружинно-княжеской среде. Речь идет о том, что духовенство изначально не составляло обособленного социального слоя на Руси, а включалось непосредственно в систему княжеского окружения и боярской патронимии. Древнейший законодательный памятник на Руси, Русская Правда, не знает ни духовенства, ни монашества как отдельных, независимых групп населения. Статья о церковных людях попадает в архетип Оленинской и Синодально-Вольнской групп редакций Устава князя Владимира о десятине, очевидно, не раньше середины XII в., хотя формируется в предшествующее время<sup>39</sup>. Только здесь духовенство рассматривается как подсудное лишь церковной юрисдикции. Однако еще Владимирский собор 1274 г. протестует против практики поставления в священнический сан без предварительного освобождения из холопства<sup>40</sup>. Этому соборному определению предшествовала грамота Константинопольского патриарха Германа 1228 г. с подобным запрещением, адресованная на Русь митрополиту Кириллу (1224—1233)<sup>41</sup>. Очевидно, проблема была достаточно серьезна, что потребовало вмешательства Константинопольского первосвященника. Действительно, холопство священ-

ника ставило под сомнение авторитет его пастырского слова, ограничивало свободу его пастырских суждений и сферу его духовной власти. Такая ситуация имела место прежде всего в боярской патронимии.

Даже в конце XII в. мы встречаем сообщения о присутствии духовенства среди участников военно-торговых экспедиций, осуществляемых новгородским боярством. Летописное известие НПЛ под 6702 (1193) г. сообщает нам о походе воеводы Ядрейка (возможно, отца Добрыни Ядрейковича, будущего архиепископа Антония) «в Югру ратью», закончившемся полным разгромом новгородской дружины. Во время переговоров в югорском городе, на которые был приглашен сам воевода с 12 «вячшими» мужами, парламентарии были вероломно убиты. Среди «иных вячших», убитых югорцами, упоминается поп Иванко Леген<sup>42</sup>. Комиссионный список дает несколько иное чтение: «иде в город, понявши с собою попа и Иванка Легена». Таким образом, известие указывает, что священник был не просто одним «вячших», а сознательно, на первых ролях, был включен в состав рокового посольства. Это важное уточнение помогает нам понять функцию священника в этом походе как духовника всей дружины, связанного, очевидно, определенным образом с самим воеводой Ядрейком и таким образом включенным в его патронимическую организацию.

Дружинно-княжеская среда также имела в своем окружении «собственное» духовенство. Пресвитер упоминается при княгине Ольге<sup>43</sup>. «Свой пресвутер» был у князя Бориса, когда тот совершал предсмертное богослужение в своем походном храме-шатре летом 1015 г.<sup>44</sup> Наконец, в белозерском походе Яна Вышатича в 1071 г., вместе с дружиной присутствует «попин Янев», убитый волхвами. Очевидно, священник сопровождал Яна в походе, будучи связанный с ним не только духовно, но и социально.

Совершенно уникально сообщение НПЛ 1136 г. о венчании Святослава Ольговича в Николо-Дворищенском соборе в Новгороде «своими попы», поскольку архиепископ Нифонт запретил своему духовенству венчать князя<sup>45</sup>. Свидетельство о существовании в Новгороде середины XII в. духовенства, неподконтрольного местному епископу, но подчиненного черниговскому князю, представляется уникальным. С одной стороны, это свидетельствует о дискретности церковной юрисдикции в самом Новгороде, с другой стороны, подтверждает нашу мысль о существовании на Руси особой иерархии княжеского духовенства. Определить подчиненность этих священнослужителей в смысле их подчинения митрополиту Киевскому или епископу родного князю города мы затрудняемся.

Вообще же, особый статус связанного с князем духовенства, прежде всего городищенского, хорошо прослеживается еще и в XIII в., в частно-

сти, в области его материального обеспечения. Докончание Новгорода с князем Ярославом Ярославичем 1268 г. требует, в частности, чтобы князь вернул Хотуничи (очевидно, село или местность) их бывшему владельцу некоему Кириллу. При этом отнятое село (очевидно, натуральный оброк с него) был дан духовенству храма св. архангела Михаила («дал еси попу святого Михаила»). Наиболее характерным моментом этой части докончания является причина такого возврата: «а городским попом не пошло дани имати на новгородском погосте, вдаи опять»<sup>46</sup>.

Впоследствии действительно известно, что одним из средств обеспечения духовенства Архангельского храма на Городище («на Городище Архангельским попам») были платежи хлебной ругой с Березайского и Михайловского погостов волости Смерда. Такое положение дел существовало до момента описи 1496 г., когда с этих земель начал браться оброк в пользу великого князя, причем специально указывалось, что «того дохода попу Архангельскому и диаку не имати». Роспись ружных церквей в Новгороде 1581—1583 гг. сообщает, что руга к этому времени была уже денежная и составляла вместе с «проторами» на богослужение (вино, ладан и воск) девять рублей и пятнадцать алтын<sup>47</sup>. Очевидно, после возвращения Хотунич Кириллу, как полагает В. Л. Янин, городищенскому духовенству и была отдана в качестве руги Смерда, издревле принадлежавшая к изначальному княжескому домену и в силу этого не являвшаяся «новгородским погостом»<sup>48</sup>. Дополнительно этот факт, по мнению исследователя, подтверждается упадком власти смоленских потомков Мстиславичей над Торопцом и Ржевой во второй половине XIII в., что и позволило новгородским князьям частично передать доходы со Смерды городищенскому духовенству, в то время как получателем «черной куны» с княжеского домена мог быть архиепископ Великого Новгорода<sup>49</sup>.

Для нас во всей этой истории принципиально важно, что «городищенские попы» оказались противопоставлены «новгородским погостам». Иными словами, обеспечение городищенского духовенства не могло осуществляться за счет доходов самого Новгорода; князь должен был изыскивать для этого собственные ресурсы. Подобная социально-экономическая дистанцированность духовенства, совершавшего богослужения в княжеских церквях на Городище, очевидно, была порождена его определенной экстерриториальностью по отношению к самому Новгороду и его церковной организации. В области церковной юрисдикции это могло проявляться как в канонической независимости от местного архиерея, так и в неподсудности его суду.

В любом случае существование параллельных иерархий на Руси, социальная зависимость некоторых представителей духовенства от князей и бо-

яр, принадлежность части древнерусского духовенства к верхушечному дружинному слою общества не способствовали активному пастырскому контролю за слагающимися формами древнерусской церковной культуры и духовной жизни общества. Речь идет не о слабом охвате древнерусского населения церковной организацией, становление которой еще предстоит выяснить, а именно о духовно-культурном влиянии духовенства на унификацию форм церковного быта согласно существующим нормам.

Существование самих этих норм представляется весьма проблематичным в свете высказанных соображений об особенностях миссионерской проповеди, щадящих брачные особенности христианизируемого общества, и о специфике взаимоотношений неопитов с церковной иерархией, заключающейся в совершении *primo signatio* и отсутствии хорошо функционирующего института оглашенных. При этом сразу же оговоримся, что мы не считаем возможным говорить о длительном переживании на Руси «неполного крещения» в XI в., когда возникает постоянная церковная организация и складывается практика крещения младенцев, исключая длительное оглашение, и ограничиваем его функционирование лишь контактами Руси с Византийской церковью на ее территории, т. е. временем до 988 г. Однако сделанные наблюдения об особенностях христианизации Руси в IX—X вв. позволяют нам выявить связанные с христианством новации в материальной культуре такого рода, которые будут, с одной стороны, иметь параллели с культурой иных христианских обществ, а с другой стороны, будут представлены весьма разнообразными неунифицированными формами, активно включающими в себя элементы дохристианской традиции.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Водофф В.* Крещение Руси как тема международного исторического исследования // *Тысячелетие введения христианства на Руси. 988—1988.* М., 1993. С. 90; *Арранц М.* О крещении князя Владимира // *Тысячелетие введения христианства на Руси. 988—1988.* М., 1993. С. 62.
- <sup>2</sup> Сага об Эгиле // *Исландские саги* / Ред., вступ. ст. и примеч. М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 152.
- <sup>3</sup> Сага о Ньяле // *Исландские саги* / Ред., вступ. ст. и примеч. М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 616—618.
- <sup>4</sup> *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1990. Ч. 1. С. 139.
- <sup>5</sup> *New Catholic Encyclopedia.* Washington, 1967. Vol. III. P. 232—240.
- <sup>6</sup> *DACL.* Paris, 1909. Т. 2, ч. 2 С. 2579—2621; *Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследовании таинств по рукописям Греческого Евхология / Ленинградская духовная академия. 1979. С. 17—46.
- <sup>7</sup> ПВЛ. С. 50.
- <sup>8</sup> *Макарий* (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 530.

- <sup>9</sup> *Арранц М.* О крещении князя Владимира. С. 62.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же. С. 61—76.
- <sup>12</sup> Там же. С. 71.
- <sup>13</sup> ПВЛ. С. 48.
- <sup>14</sup> *Арранц М.* К вопросу о Крещении князя Владимира // Русь между востоком и западом. Культура и общество X—XIII вв.: Реферативный сборник. М., 1991. Ч. III. С. 103.
- <sup>15</sup> Сага об Эгиле. С. 250.
- <sup>16</sup> Там же. С. 250—251.
- <sup>17</sup> *Ронин В. К.* Славянская знать и Западные миссионеры в Центральной Европе // Средние века. М., 1993. № 56. С. 118—135.
- <sup>18</sup> Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.
- <sup>19</sup> *Ронин В. К.* Славянская знать и Западные миссионеры... С. 118.
- <sup>20</sup> Там же. С. 122—127.
- <sup>21</sup> Там же. С. 125.
- <sup>22</sup> *Снорри Стурлусон.* Круг земной. М., 1995. С. 74.
- <sup>23</sup> Там же. С. 76.
- <sup>24</sup> Там же. С. 85.
- <sup>25</sup> Там же. С. 86.
- <sup>26</sup> Сага о Ньяле. С. 624.
- <sup>27</sup> *Ронин В. К.* Славянская знать и Западные миссионеры... С. 127—129.
- <sup>28</sup> Там же. С. 131.
- <sup>29</sup> Там же. С. 132.
- <sup>30</sup> Там же.
- <sup>31</sup> См.: *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М., 1969; *Смирнов И.* Древнерусский духовник. М., 1913.
- <sup>32</sup> *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996. С. 42—50.
- <sup>33</sup> *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. 84.
- <sup>34</sup> *Гадло А. В.* «Корсунские попы» на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года) // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996. С. 196—216.
- <sup>35</sup> А. В. Гадло рассматривает известие о вторичном освящении Десятинной церкви митрополитом Феопемтом в 1039 г. как свидетельство попытки греческого клироса включить в свою систему клир Десятинной церкви и сам храм, которые ранее представлялись самостоятельной церковно-политической единицей, и тем самым подавить мысль об особых заслугах Херсонеса перед Русью. На наш взгляд, в летописной статье 1039 г. речь идет об установлении празднования ежегодного обновления храма, которое включало в себя чин освящения и было характерно для византийской традиции, откуда и было заимствованно на Руси вплоть до XVI в. (*Акентьев К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 80—82.
- <sup>36</sup> *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII веков. М., 1989. С. 23—29.
- <sup>37</sup> *Свердлов М. Б.* Распространение христианства на Руси IX—XI вв.: Многообразие тенденций // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995. С. 74.
- <sup>38</sup> *Свердлов М. Б.* Распространение христианства на Руси. С. 76—77.
- <sup>39</sup> *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972. С. 118—120.
- <sup>40</sup> Памятники древнерусского канонического права X—XV вв. // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 80: «ни раба на священство привести аще не прежде господин его отпустит пред многими послухи с грамотой, и пустит аможе хошет, и по поставлении да не присовит собе».
- <sup>41</sup> Памятники древнерусского канонического права. С. 79—84: «Приспе в слухи нашему смиренню, яко енции в русьстей стране прежесмеющем мужи некия купяше, к рабскому игу влекуще, аще и пленники некия, и потом и учителем их предающе учить священный грамоты и учения священный возраст, возводят по чину их к священному достоянию, и к епископом сих приводящу, не прежде сих отпустивше работного ига, яко же и по поставлению священия совершения работному быти, и опять иереом рабскому имени бесчестном быти... Како ли к Господеви ходатай, иже господствуя от ходатающего?»
- <sup>42</sup> НПЛ. С. 41, 232.
- <sup>43</sup> ПВЛ. С. 32.
- <sup>44</sup> *Абрамович Д. И.* Жития свв. мучеников Бориса и Глеба. С. 33—34.
- <sup>45</sup> НПЛ. С. 24, 209.
- <sup>46</sup> ГВНП. № 3. С. 13; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII—XV вв.: Хронологический комментарий. М., 1991. С. 84.
- <sup>47</sup> *Временник ОИДР.* М., 1856. Кн. 24; Смесь. С. 33.
- <sup>48</sup> *Янин В. Л.* Новгород и Литва. Пограничные ситуации XIII—XV вв. М., 1998. С. 20.
- <sup>49</sup> Там же С. 58.



## ГЛАВА 4

### «Имяху бо обычаи свои...» Погребальный обряд Древней Руси по свидетельству памятников канонического права

Среди немногочисленных канонических памятников Древней Руси мы не встретим ни одного, где бы подробно описывались нормативы христианского погребения. Столь же немногочисленны исследования, посвященные сравнительному анализу норм канонического права и археологически известных реалий погребального обряда, которые к тому же почти целиком принадлежат западной традиции, где церковно-правовая регламентация в этой области надежно зафиксирована в *Corpus iuris canonici*<sup>1</sup>. Однако внимательное знакомство с древнерусскими текстами позволяет нам выявить некоторые требования, предъявляемые к средневековому погребальному обряду.

Своеобразным комментарием к нормам погребения на Руси может являться речь греческого философа, которая помещена в ПВЛ под 986 г., в частности тот пассаж, где говорится о погребении Авеля. Погребение в яме по обряду ингумации представляется непосредственным Божественным велением, переданном в апокрифическом сказании, истоки которого неясны. Адам «плакается по Авели лет 30, и не сгни тело его, и не умяста его погresti. И повелением Божиим птенца два прилетеста, един ею умре, един же ископа яму, и вложи умершего и погребе и. Видевше же се Адам и Евга, ископаста яму, и вложиста Авеля, и погребоста и с плачем»<sup>2</sup>. Здесь стоит видеть основание церковного ритуала «предания земле». Этот летописный эпизод в древнерусской традиции одновременно восходит и к Толковой Палее, включающей в себя серию апокрифов об Адаме и Еве, однако его протограф мог быть общим как для летописного, так и для палеяного текста<sup>3</sup>.

Однако собственно древнейшие канонические нормы, касающиеся погребального обряда на Руси, зафиксированы лишь в середине XII в. Прежде всего речь идет о вопрошаниях Кирика архиепископу Нифонту (1130—1156) — вопрошания 51—55 по нумерации издания А. С. Павлова<sup>4</sup>.

Одна из духовных проблем общества — непогребенные останки усопших: «О еже кости

мертвых валяются кде, то велика человеку тому мзда, оже погребут их»<sup>5</sup>. В правиле нет и намека на возможность существования остатков кремации, которая в середине XII в. представляется неактуальной, хотя не все население Новгородской земли, как явствует из тех же вопрошаний, можно считать крещеным.

Согласно рассматриваемому памятнику на Руси формируется особое отношение к усопшим, характерное для наследия древней Церкви, которая не делала различия между заупокойным богослужением и культом мучеников. Летописные статьи и житийные памятники, как мы увидим в дальнейшем, одинаково описывают как простую погребальную процессию, так и перенесение мощей. Это находит свое объяснение в канонических ответах архиепископа Нифонта: «не грехов бо деля поем над мертвыми, но яко над святыми, должны бо есмы всякого христианина, яко свята мнети, а Бог судит всем»<sup>6</sup>.

Пятьдесят третье вопрошание указывает на время погребения усопшего, и, возможно, на ориентацию погребенного: «Зашедшу солнцу, не достоин мертвеца хоронити... но тако погresti, яко и еще высоко, како и венец еще не сымется с него: то бо последнее видят солнце до общего воскресения»<sup>7</sup>. Таким образом, погребение рекомендуется совершать до полудня, когда солнце находится в юго-восточном секторе горизонта, куда и должно быть обращено лицо усопшего. Издателями канонических памятников «венец», упомянутый в вопрошании, понимается как венчик на голове усопшего<sup>8</sup>. Однако указание на то, что венец должен сниматься, никак и нигде не комментируется.

Для целей нашего исследования принципиально важен анализ вопрошания 54, которое, на наш взгляд, косвенно свидетельствует о каноническом запрещении помещать христианские символы в могилу вместе с усопшим. Его текст звучит следующим образом: «Икону погребли бяху с мертвецем святого Михаила и не повеле възгребати

ти: христианин, рече, есть»<sup>9</sup>. Очевидно, что запрещение эксгумации непосредственно исходит от самого епископа Нифонта.

Впервые в научной литературе на это правило обратил внимание епископ Филарет (Гумилевский) (1805—1866), изучая богослужение домонгольского времени. Однако он лишь констатирует происшедший казус погребальной практики и канонический ответ святителя, запретившего разрывать могилу<sup>10</sup>. Анализируя частное богослужение на Руси до XVI в., петербургский литургист Н. Одинцов опять-таки лишь отмечает как факт, причем в качестве положительной нормы, что «иногда с умершим в гроб клали икону»<sup>11</sup>.

Другой российский литургист, А. А. Дмитриевский (1856—1929), который подверг работу Н. Одинцова сокрушительной критике в ряде публикаций в «Православном собеседнике» за 1882—1883 гг., обвинив исследователя в плохом знании источников и назвав его труды «напрасным разглагольствованием», сам не затрагивал вопросы погребального обряда в Древней Руси<sup>12</sup>. Нет раздела о погребальной практике и в его объемной монографии, посвященной русскому богослужению XVI в.<sup>13</sup>

Е. Е. Голубинский в своей «Истории» специально обращает внимание на отмеченный Кириком казус с погребением иконы св. Михаила, однако делает специфический вывод: «Из этого видно, что общего обычая погребать иконы с умершими не было, но частный обычай делать это существовал»<sup>14</sup>.

Мы предлагаем толковать канонический ответ архиепископа в том смысле, что владыка воспретил тревожить могилу с целью вынуть из нее икону, несмотря на то что икона оказалась в погребении в противоречии с общепринятыми церковными канонами. В противном случае было бы непонятно беспокойство иеродиакона Кирика по поводу происшедшего. Очевидно, данный запрет следует интерполировать на все виды православных святынь, включая сюда и нательные кресты, часть из которых уже в древнерусское время несла на себе изображения Распятия Господня, Божией Матери и святых. Таким образом, традиции надевать на усопшего нательный крест не существовало; это было прямо запрещено действующими церковными нормами XII в.

Однако здесь перед исследователем встает иной вопрос: если в повседневном быту существовала традиция ношения нательных крестов, то предусматривала ли церковная практика снятия креста с усопшего перед погребением. Возможна и другая постановка вопроса: канонические памятники ничего не говорят о необходимости возложения креста на усопшего, поскольку ношение креста христианином было само собой разумеющимся и не требовало дополнительных указаний. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рас-

смотреть письменные свидетельства, касающиеся нательных крестов на Руси.

До Крещения Руси в 988 г. нательные кресты на Руси не упоминаются. Впервые о них говорится в сообщении Иоакимовской летописи о крещении Новгорода, когда, для того, чтобы отличить крещеных от некрещеных первым стали надевать кресты: «того ради всем крещеным повелехом кресты деревяни, овы медяны и каперовы на выю возлагати»<sup>15</sup>. Однако это сообщение представляет нам поздним по целому ряду причин.

Первое достоверное упоминание о кресте-тельнике мы имеем в летописной статье 1071 г., описывающей хождение новгородца к кудеснику в Чудь. Только после того, как новгородец снял крест, чарование кудесника удалось: «Посем почати прошати его: «Чесо ради бояться его, его же се носим на собе креста?» Он же рече: «То есть знамение небесного Бога, его же наши божи боят-ся»<sup>16</sup>. Это свидетельствует о несомненном существовании обычая ношения нательного креста. Однако отсюда нельзя сделать вывод об обязательности такого ношения. Тем более что вывод касается прежде всего жителей самого Новгорода, а не сельской округи. О повседневном ношении нательного креста священником в середине XII в. косвенно сообщают вопрошания Кирика<sup>17</sup>. Ряд свидетельств об использовании нательных крестов в быту донесли до нас летописи (Лаврентьевская летопись, 6655 г.) и берестяные грамоты № 138 (рубеж XIII—XIV вв.) и 246 (70—90-е гг. XI в. — 20—50 гг. XII в.)<sup>18</sup>.

Ряд письменных источников свидетельствует о допустимости сочетания нескольких предметов личного благочестия на одной цепочке без ущерба для их христианского содержания. Сага о Ньяле сообщает, что Торгейр подарил Кари серебряное ожерелье с тремя золотыми крестами<sup>19</sup>. Это событие относится ко времени после сожжения Ньяла (1011) и до смерти Бриана Ирландского (1014). Уже упоминалось о духовной грамоте волоцкой княжны Юлиании конца XV в., где в составе одного ожерелья также находилось несколько крестов и иконок<sup>20</sup>. Однако во всех случаях речь идет о достаточно дорогих украшениях, в результате чего они и оказались упомянуты в письменных источниках. Само понятие «крест-тельник» появляется в русских текстах не ранее середины XV в.<sup>21</sup>

Обязательность ношения креста появляется в письменных источниках лишь с XVII в. Так, «Слово о первом законе и о втором» из сборника слов на Святую Четыредесятницу XVII в. (Московское Синодальное собрание, ныне ГИМ, № 231) сообщает: «Аще кто без креста ходит, не нося крест на вые, таких проклинати»<sup>22</sup>. Как мы видим, это требование почти дословно совпадает с вышецитированным сообщением Иоакимовской летописи, которое необходимо признать поздним. Примерно такое же требование звучит в грамоте пат-

риарха Филарета митрополиту Сибирскому Киприану (Старорусенкову) в начале 20-х гг. XVII в., где патриарх сетует на то, что «в сибирских городах многие русские люди крестов на себе не носят»<sup>23</sup>.

Таким образом, сведения об обязательном ношении креста православным христианином восходят лишь к XVII в., и мы не имеем достаточных оснований переносить их в раннее средневековье. Замечательно, что наблюдениям, сделанным нами на основании письменных источников, соответствуют и данные археологии. Выше мы уже писали о незначительном количестве крестов в братских могилах Киева, сооруженных после погрома 1240 г., где на сотни погребенных было найдено незначительное количество нательных крестов. Очевидно, что эти люди были погребены в их повседневной одежде, которая свидетельствует об отсутствии обязательной практики ношения крестов в Киеве XIII в. Однако во второй половине XVI—первой половине XVII в. в погребениях резко увеличивается количество нательных крестов, которые характеризуют до трети раскопанных погребений<sup>24</sup>. Так, в Олонце в 1973—1975 гг. под валом острога (1649) было раскопано кладбище начала XVII в. из 61 погребения, в 22 были найдены нательные кресты<sup>25</sup>.

Таким образом, нательные кресты не были обязательны как в повседневном ношении, так и в погребальном обряде русского средневекового христианина. Кресты упоминаются либо в связи с древнерусским духовенством, либо — с городской средой, что, однако, совершенно не препятствует совмещению нескольких предметов личного благочестия в едином комплексе. Также не существовало традиции помещения крестов в состав погребального инвентаря, и, кажется, существовало прямое запрещение такого действия. Поэтому мы не вправе ожидать массового появления нательных крестов в погребениях древнерусского времени. С нашей точки зрения, конкретному историческому объяснению подлежат находки предметов личного благочестия в погребениях этой эпохи, а не отсутствие таковых.

Возвращаясь к теме нормы погребального обряда в Древней Руси, необходимо отметить, что наиболее подробные сведения сохранились только в отношении иноческого погребения, но и они не могут быть признаны исчерпывающими. Древнейший сохранившийся Студийский типик новгородского Аркажского монастыря (ГИМ, № 330) конца XII—начала XIII в.<sup>26</sup>, который имеет в своем составе главу, посвященную иноческому погребению, более подробно описывает приготовление к погребению и богослужбное последование отпевания, чем сами нормы захоронения<sup>27</sup>. Статья в полной мере подтверждает монашескую погребальную практику, известную Киево-Печерскому монастырю.

После приготовления покрывала («паполома») и облачения усопшего в новую ризу («свиту») Устав предписывает следующее: «По одеянии возложит нань кукол, аще великий схимник будет, возложит наглавие вверху главы его и покрыв до браны, яко невидимо быти лицо его. Посем возложит нань аналав (плети) и препояшет и поясом и обует в погребальные сандалии сиречь плесницы и внес одр устроенный на изнесение к погребению прострет вверху его паполому. И положит возголовице мало. Вверху же паполому простират мантию его на преки, яко же в ней ходит, но просто въдължь (на подлож) и положит на ней мертвыи. Вверху же мертвеца простират другая паполома. И тако взявше одр простирают внутрь паперти»<sup>28</sup>. Примечательно, что ни о каком гробе речь не идет, поскольку тело возлагается на одр — носилки, на которых и положено погребать усопших согласно византийской традиции<sup>29</sup>.

Очевидно, из подобного устава данная статья попадает в Климентовскую кормчую 1282 г. (ГИМ, № 132)<sup>30</sup>. Сам факт помещения в епархиальный сборник канонических правил статьи о нормах погребения указывает, что в это время наблюдается повышенное внимание к этим нормам и что сами нормы становятся однообразными и общезначимыми. Именно к этому времени и относится унификация погребального обряда на Руси. Стоит предположить, что если до сих пор студийские правила погребения были приняты лишь в городской среде, то теперь область их распространения, вследствие превращения в общепархиальную каноническую норму, становится значительно шире, что и приводит к практическому однообразию обряда в XIV в.

Таким образом, причина различия городского и сельского церковных погребальных обрядов XI—XIII вв. могла заключаться в разной степени влияния Студийского устава и монастырской культуры вообще. К XIV в., как известно, относится активное основание монастырей в сельской местности, тогда как до этого времени существовали исключительно городские или пригородные монастыри. Активное монастырское строительство могло как раз способствовать становлению общерусской нормы погребального сооружения. Подобное явление может быть названо «вторичной христианизацией», когда облик христианского быта и культуры менялся под воздействием внутренних причин и новых идеалов монашеской жизни.

В связи с особенностями монашеского погребения на Руси необходимо упомянуть о традиции разрешительной молитвы, влагаемой священником в руку усопшему, которая, как мы видели, здесь отсутствует. Начало этого чисто русского обычая связывается с Симоном-варягом, который просил прп. Феодосия известить его «написанием» о посмертном прощении грехов. Патерик сообщает, что «и донныне влагают в руку умершим

такую молитву, прежде бо сего не сотвори сицевая вещь в Руси»<sup>31</sup>.

Таким образом, этот обычай выглядит чисто русским и связанным исключительно с погребением мирянина. В дальнейшем обычай влагать в руку усопшего грамоту упоминается при погребении князя Александра Невского, а также новый текст грамоты связан с литургической деятельностью митрополита Киприана в конце XIV в. Речь идет о его разрешительной молитве луцкому князю Димитрию<sup>32</sup>.

Очевидно, археологам не приходится мечтать, чтобы проследить останки такой грамоты, написанной на пергаменте или на бересте, в погребении. Однако нам сейчас важно, что письменные источники не только фиксируют определенную разницу между формами погребального обряда на Руси и в Византии, но и свидетельствуют об определенных инновациях по сравнению с греческими нормами погребения, которые возникают уже непосредственно в Русской Церкви.

Отрицательное отношение к гробокопательству, существовавшее в Древней Руси, тоже способно дать нам данные, касающиеся норм христианского погребения, которое совершалось безусловно по обряду ингумации. Наряду с эксгумацией и перенесением мощей существовали зафиксированные в уставе князя Владимира понятия «сволакивание мертвеца» (Волинская и Синодальная редакции) и «гробный тать» (Волинская редакция)<sup>33</sup>. Оленинская редакция подобного преступления не знает. Появление интересующих нас преступлений, входящих в сферу церковного суда, в Волинской редакции устава рубежа XIII—XIV вв. связано с влиянием на нее «Правила о церковных людях», протограф которого — «Статья о церковных судах» — может восходить ко второй половине XI в. Здесь указанные преступления перечислены в несколько иной редакции: «мертвецы сволочат, гробы крадут...»<sup>34</sup>. Данные статьи представляются рецепцией византийского церковного и имперского права на Руси, которая наложилась на изменяющееся отношение к смерти в древнерусском сознании. При этом возможно влияние соответствующих статей Краткой редакции «Закона судного людям» на создание архетипа Синдально-Волинской группы редакций рубежа XII—XIII вв. в Южной Руси, в частности, в статье о «сволакивании мертвеца»<sup>35</sup>. Позднее, в Волинской редакции, это преступление получит своеобразное расширение объяснительного характера, заключающееся в приписке «гробный тать». В результате статьи, которые в «Законе» находятся в княжеской юрисдикции, в Уставе переходят в судебный иммунитет Церкви. Эти поступки и в правовом и в обыденном сознании начинают восприниматься как вторжение в область духа, что и привело к расширению юрисдикции Церкви, которое, в свою очередь, способствовало становлению христианских норм в отношении к смерти и святости.

В XIII—XIV вв. в канонической письменности снова наблюдается повышенный интерес к погребальному обряду. Это проявляется в правилах Константинопольского синода 1276 г. о воспрещении вкладывать в руки усопшему архиерею евхаристические дары и в ответах митрополита Киприана игумену Афанасию Высоцкому<sup>36</sup>. Здесь наиболее отчетливо прослеживается влияние монастырской литургической практики на соборно-приходскую. Митрополит определенно описывает погребение белого священника («священника мирянина») в согласии с уже упоминавшейся нами статьей Студийского устава № 330 и Новгородской кормчей № 132 о «погребении чернецком». Разница с погребением инока, которое описано здесь же, лишь в том, что его тело не омывают, но только оттирают теплой водой. На священника, как и на чернеца, положено троекратно возливать масло, смешанное с вином. Примечательно, что в послании митрополита Киприана, в отличие от соответствующих статей Кормчей и Устава, акцент делается на описании обрядово-ритуальной стороны, а не на составе богослужбно-литургического последования. Это тоже стоит отнести к соответствующему эпохе стремлению унифицировать обрядовую сторону погребения. Раздел, посвященный в данном памятнике погребению мирянина, обычно в науке считается поврежденным. В изданиях А. С. Павловым памятниках канонического права он читается следующим образом: «Аще мирянин будет умерл, молитвы над ним прочтет отец духовный, или паки койже пригодится, и потом поставит на персех его»<sup>37</sup>. И. Д. Мансветов пишет по этому поводу: «Издатели исторических актов предполагают здесь пропуск. Мы того же мнения и думаем, что здесь речь идет об иконе, которую ставили на грудь покойника, подобно тому, как на грудь священника клали евангелие»<sup>38</sup>. Далее исследователь пытается сравнить это место с соответствующим разделом в требнике митрополита Киприана, где эта подробность отнесена к обряду одевания покойника. Однако, на наш взгляд, в нем речь идет лишь о порядке прочтения духовным отцом разрешительной молитвы, после чего она оставляется на груди усопшего.

Примечательно, что в послании митрополита Киприана отсутствует упоминание в том, что на мирянина должно возливать елей и вино. Эта монашеская практика еще не распространялась на мирян в это время, на тело усопшего мирянина, согласно толкованию богослужения свт. Симеона Солунского, высыпался пепел из кадила<sup>39</sup>. Это нам важно в связи с литургическим использованием сосудов из-под елея в погребении.

Потребник патриарха Иоасафа 1636 г. этого обыкновения не знает, однако сообщает, что священник, «вземше лыскарь», должен посыпать крестообразно землей гроб. Насколько нам известно, крестообразное возлияние елея на тело усопшего мирянина впервые появляется в Треб-

нике митрополита Петра Могилы 1646 г., где этот обычай объясняется традицией, идущей с апостольских времен<sup>40</sup>. Этот обряд заимствуется в московские печатные требники второй половины XVII в. Из киевской традиции приходит в Россию и обычай высыпания кадилы пепла на крышку гроба. Вообще, настоящая унификация чинопоследования и практики погребального обряда начинается лишь с появлением печатных московских потребников.

Кроме культурного однообразия в это время в литургическом обиходе появляются черты, свойственные только Русскому Православию. Подобные изменения касаются не только самого обряда погребения, но и связанных с ним ритуалов, в частности погребальной процессии. Примечательно указание на последование самой процессии при перенесении мощей святых Бориса и Глеба в 1072 г.: «предидущем черноризцем, свеща держаще в руках, по них диаконы с кадилы и по сем презвитери и по них епископы с митрополитом, по сих с ракою идяху»<sup>41</sup>. Описание перенесения мощей 1115 г. не останавливается подробно на порядке процессии: «повезоша же прежде Бориса и с ним идяше Владимир и с ним митрополит и поповство со свещами и кандилы, и идяху влекуше оужими великими»<sup>42</sup>. Представляется все же, что духовенство и князь шли впереди процессии. Когда раку стало невозможно вести из-за множества стоящих впереди людей, Владимир Мономах велел «метать перед людьми кунями, скорою и поволоки». Народ, бросившийся за княжеским подарком, расступился и тем дал дорогу процессии. Это можно было сделать лишь находясь перед ракою, где, очевидно, и шествовали духовенство, князь и его казна.

Вопрос о порядке погребальной процессии становится дискуссионным в середине XVII в. в связи с отличием русской церковной практики от греческой. При этом правильной признается практика, в которой духовенство предшествует всей процессии, т. е. та, которую мы только что наблюдали в Древней Руси. На это указывает Требник митрополита Петра Могилы 1646 г., предписывающий духовенству идти перед гробом: «В провождении мертвого тела к церкви и к гробу никакоже иерей дерзнет вслед тела идти, ибо сей обычай есть нехристианский... Пред телом, яко живи мертвого провождают, да идут, но яко же Святая Великая Константинопольская Церковь содержит, от нея же Российская наша Церковь крещение и веру и обиходы прияла есть»<sup>43</sup>. Более подробно, но с теми же обоснованиями, этот вопрос разбирается в Деяниях Большого Московского Собора 1667 г. в статье «О погребении умершего человека» (глава 2, раздел 33): «Егда провождают умершего из дома к церкви погребсти его, архиерею и священником, пред умершим ходити благочинно подобает, яко же во святой восточной Церкви обычай издревле содержится, а прочие

людие и жены, за умершим благочинно да ходят, а не все вкупе за умерши смешани. То бо безчине есть. Зане, не умерший водит священников к церкви, но священники водят умершего. Еще же и крест великий пред умершим носити лепо есть, якоже и во всех христианских странах обычай содержит. Обаче священники по два два да предходят чином. Та же игумени, и архимандрити, потом архиереи (аще есть) близ умершего. Окрест же умершего диаконы с кадилы, та же и мирские люди и жены»<sup>44</sup>.

Очевидно, что этот обычай был характерен не только для указанной в постановлении собора Восточной Церкви, но для древнерусской церковной практики XI—XII вв., которая согласовывалась с общецерковной. Формирование особого русского строя погребальной процессии, предусматривавшего обратный порядок, должно быть отнесено ко времени позднее XII в., скорее всего ко второй половине XV—первой половине XVII вв., как времени сложения особенностей русского литургического обряда, отличающих его от особенностей Вселенского Православия. Таким образом, начиная с XIV—XV вв. погребальный обряд на Руси не только приобретает унифицированные черты, общие для всей Русской Церкви, но в нем появляются литургические особенности, отличающие русскую богослужебную практику от обычаев Вселенского Православия. Кроме культурного однообразия в это время в литургическом обиходе появляются черты, свойственные только Русскому Православию. Подобные изменения касаются не только самого обряда погребения, но и связанных с ним ритуалов, в частности, как мы видели, погребальной процессии.

Эволюция обряда в эпоху позднего средневековья и в новое время тоже способна дать нам информацию о возможных нормах погребального обряда на Руси и об особенностях их функционирования. Так, митрополит Киевский Петр (Могилла) в своем знаменитом Требнике середины XVII в. в «Указе о чинном погребении тел православных христиан» требует «обновить», т. е. ввести заново обычай захоронений при церквях, а не «на поле, стогнах или вертограде», как, очевидно, практиковалось в его время. Вместе с тем допускались захоронения и не на «освященном месте»<sup>45</sup>. Очевидно, что на Руси христианский погребальный обряд не оставался неизменным и что его эволюция могла носить циклический характер. Требник митрополита Петра ничего не говорит о необходимости возложения креста на умершего, хотя требует, чтобы его облачали в новые одежды<sup>46</sup>. Там же он запрещает полагать в гроб церковные облачения и украшения.

Примечательно, что наиболее авторитетное дореволюционное издание, касающееся Устава православного богослужения С. В. Булгакова, являющееся пособием священника при совершении приходских треб, по сути дела ничего определен-

ного не сообщает о самом ритуале погребения. Достаточно подробно описывается приготовление к погребению, включающее в себя омовение тела, облачение в чистые одежды, покрытие тела саваном, положение во гроб лицом на восток, крестообразное сложение рук, наличие начельного венчика, покрытие гроба покровом и возжжение свечей рядом с покойным<sup>47</sup>. Примечательно, что ничего не сообщается о необходимости начельного креста. Иконка, лежащая на усопшем во время отпевания, не остается во гробе, но несется перед ним на кладбище или оставляется в церкви<sup>48</sup>. Даже относительно сооружения надмогильного креста автор отмечает различие практик, связанное с поставлением креста в ногах или у головы усопшего, и сообщает, что точного указания на этот счет не имеется<sup>49</sup>. То же касается могильной ямы, которая, согласно «Врачебному уставу» 1857 г., должна быть не менее 2,5 аршин (180 см), а согласно «Инструкции благочинным приходских церквей» 1857 г. — 3 аршина (215 см)<sup>50</sup>. Тот же «Врачебный устав» предусматривает совершение могил «вровень с площадью», однако в Санкт-Петербурге допускается иное — над могилой насыпается не менее 0,5 аршина (36 см) хорошо утрамбованного песка или земли<sup>51</sup>.

Таким образом, в древнерусских памятниках канонического права мы не нашли какой-то определенной и всесторонней регламентации, связанной с самим погребением. Гораздо больше внимания уделено богослужебному последованию, приготовлению покойника к погребению и погребальной процессии. Очевидно, что очень многое в этой области зависело и зависит до сих пор не столько от канонического, сколько от обычного и традиционного права, не зафиксированного в системе письменной культуры. Все это свидетельствует, что в Древней Руси, как и в современной России не существовало канонизированной формы ни погребального сооружения, ни вида захоронения, которая бы поддерживалась силой церковного авторитета или государственного права. Возможно, существовали некоторые нормы, препятствующие помещению предметов личного благочестия в погребения. Определенные изменения в погребальном обряде произошли и по сравнению с образцом византийской Церкви. Таким образом, бесполезно было бы искать стабильное воплощение какой-либо определенной нормы погребения в древнерусских археологических материалах, чтобы затем сопоставить ее с церковными канонами. Необходимо изучать многообразие вариантов погребального обряда в Древней Руси на предмет выявления местных региональных и семейных традиций, так или иначе связанных с обрядом ингумации. Однако сама типология погребальных обрядов Древней Руси выходит за рамки нашего исследования.

#### Примечания

<sup>1</sup> Nilsson B. De sepulturis. Gravrätten i Corpus iuris canonici och i medeltidnordisk lagstiftning // Bibliotheca The-

ologica practica. Kyrkovetenskaplige studeien. 44. Uppsala, 1989.

<sup>2</sup> ПВЛ. С. 41.

<sup>3</sup> Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о Ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.

<sup>4</sup> Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI—XIV вв.) // СПб., РИБ. Т. 6. 1880. С. 36—37.

<sup>5</sup> Там же. С. 37.

<sup>6</sup> Там же. С. 36.

<sup>7</sup> Там же. С. 37.

<sup>8</sup> Там же. С. 31.

<sup>9</sup> Там же. С. 37.

<sup>10</sup> Филарет (Гумилевский), епископ. Богослужение Русской Церкви домонгольского времени. М., 1847. С. 29.

<sup>11</sup> Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в Древней России до XVI века. СПб., 1881. С. 88.

<sup>12</sup> Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков // ПС. 1882. Февраль. С. 138—166; Март. С. 252—296; 1883. Февраль. С. 345—374; Март. С. 198—230, 470—485.

<sup>13</sup> Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследование таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884.

<sup>14</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. С. 456.

<sup>15</sup> Татищев В. Н. История Российская. М., 1962. Т. 1. С. 113.

<sup>16</sup> ПВЛ. С. 77.

<sup>17</sup> Памятники древнерусского канонического права. С. 52. Текст звучит следующим образом: «а крест на тобе чи сьймаешь, рече, буде со своею женою?»

<sup>18</sup> ПСРЛ. Т. 1. 6655 г.; Арциховский А. В., Борковский В. И. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953—1954 гг.). М., 1956. № 138; Они же. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963. № 246.

<sup>19</sup> Сага о Ньяле // Исландские саги / Ред., вступ. ст. и примеч. М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 730.

<sup>20</sup> Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей в XIV—XVI вв. М.; Л., 1950. № 87. С. 349—351.

<sup>21</sup> Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3, ч. 2. С. 1093.

<sup>22</sup> Там же. Т. 1, ч. 2. С. 1347; Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855. Т. 2, ч. 3. С. 83—111.

<sup>23</sup> Соловьев С. М. Сочинения. История России с древнейших времен. М., 1990. Кн. 5, т. 9. С. 309.

<sup>24</sup> Панова Т. Д. Нательные кресты в погребальной практике русского средневековья (XI—XVI вв.) // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 73.

<sup>25</sup> Овсянников О. В., Кочуркина С. В. О древнем Олонце // Средневековые поселения Карелии и Приладожья. Петрозаводск, 1978. С. 73.

<sup>26</sup> Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI—XIII вв.). М., 1984. № 138. С. 159—161.

<sup>27</sup> Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882. С. XXV—XXXIII. Приложение IX.

<sup>28</sup> Там же. С. XXVII—XXVIII.

- <sup>29</sup> Там же. С. XXVIII.
- <sup>30</sup> Сводный каталог... № 183. С. 207—210.
- <sup>31</sup> Das paterikon des kiever Hohlenklosters. München, 1963. С. 4.
- <sup>32</sup> Мансветов И. Д. Митрополит Киприан... С. 101—107.
- <sup>33</sup> Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 30.
- <sup>34</sup> Там же. С. 65.
- <sup>35</sup> Там же. С. 78, 100.
- <sup>36</sup> Памятники древнерусского канонического права. Ст. 134, 245—246, 250.
- <sup>37</sup> Там же. Ст. 250.
- <sup>38</sup> Мансветов И. Д. Митрополит Киприан... С. 120.
- <sup>39</sup> Симеон Фессалоникийский. Разговор о священнодействиях и таинствах церковных // Писания Святых Отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Православного богослужения. СПб., 1846. Т. II.
- <sup>40</sup> Евхологион, albo молитвослов или требник, имеяй в себе церковные и различные последования, иереом подобающие. Киев, 1646.
- <sup>41</sup> Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 56.
- <sup>42</sup> Там же. С. 65.
- <sup>43</sup> Евхологион, albo молитвослов... С. 544.
- <sup>44</sup> Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1905. Л. 18—18 об.
- <sup>45</sup> Евхологион, albo молитвослов... С. 541.
- <sup>46</sup> Там же.
- <sup>47</sup> Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1993. Ч. 2. С. 1289—1293.
- <sup>48</sup> Там же. С. 1329.
- <sup>49</sup> Там же. С. 1338.
- <sup>50</sup> Там же. С. 1341.
- <sup>51</sup> Там же. С. 1342.

## ГЛАВА 5

### «Имяху бо обычаи свои...» Погребальный обряд Древней Руси по свидетельству письменных источников

Общеизвестно, что христианство включает в себе неприсущее всем предшествующим религиям представление о загробной жизни человека. Характерное для христианской антропологии антиномичное разделение в человеке души и тела позволило совершать погребальный обряд по отношению лишь к одному телу, предоставив душу заботам совершенно иных сил и действий, что совершенно не свойственно для языческого синкретизма, который характерен для примитивных религий. Действия христианского погребального обряда направлены на то, чтобы предоставить телу «возможность» дожидаться общего воскресения. «Христианство не могло произвести погребальных порядков, неосвященных присутствием высокой мысли о будущем воскресении», — обобщил суть этих действий А. Котляревский<sup>1</sup>. Если этого нет, то обряд следует считать языческим, полагает он. Вместе с тем Титмар Мерзебургский в XI в., говоря о западных славянах, указывает, что они не имели представления о воскресении и воздаянии<sup>2</sup>. Можно предположить эту черту мировоззрения для славян дохристианской Руси.

Нормы погребения на Руси и Византии на основании письменных источников были рассмотрены наиболее полно Е. Е. Голубинским, который в своем исследовании противопоставил древнерусский и греческий обряды. При этом исследователь опирался прежде всего на неуказанные в примечании письменные источники, а также на монастырскую (прежде всего, афонскую и палестинскую), известную из устной традиции и не изменявшуюся с эпохи раннего средневековья до настоящего времени практику.

*Погребение покойника в земле «навсегда» у славян отличается от греческого обряда, который предусматривает эксгумацию через определенное время после похорон и перезахоронение костей в особой усыпальнице — *κοιμητήριον*<sup>3</sup>. Это перезахоронение сопровождалось особым заупокойным богослужением, последование которого предусматривает омовение*

*останков родостамной (смесь воды и вина) и перенесение в храм в особом ковчеге для совершения заупокойной литургии, после чего имеет место захоронение в усыпальнице. Усыпальница представляет собой склеп с особыми *loculus* для знатных и общей скудельницей для бедных. На Афоне этот обычай появляется не позднее второй половины XI в. Могилы, обычно очень неглубокие, захоронения в которых предшествовали погребению в кимитириях, предусматривали погребения без гробов<sup>4</sup>.*

Другие исследователи древнерусского богослужения (митрополит Макарий, архиепископ Филарет, Н. Одинцов, А. Дмитриевский) практически не касались реконструкции погребального обряда. В этом смысле нам интересно не только собрать свидетельства письменных памятников о погребении в Древней Руси, но и сравнить их между собой, а также с имеющейся характеристикой языческого обряда.

Попробуем рассмотреть описание погребального языческого обряда славян глазами знатока церковного права начала XII в., каковым должен был являться летописец. В недатированной части ПВЛ поляне противопоставлены древлянам, радимичам, вятичам, северянам, кривичам и «прочим поганым», неведущим закона Божия, но творящим «сами себе закон»<sup>5</sup>. Погребальный обряд описан следующим образом: «аще кто умираху, творяще тризну над ним, и по сем творяху кладу велику, и возлажахуть и на кладу, мертвеща сожъжаху, и по сем собравше кости вложяху в судину малу и поставляху на столпе на путех»<sup>6</sup>. Летописец Переяславля Суздальского добавляет: «или в курган сыпаху». Основным моментом в любом случае остается кремация. Для вятичей этот обряд был характерен и в начале XII в.: «еже творят вятичи и ныне»<sup>7</sup>. Таким образом, кремация воспринимается как сущность языческого обряда, к которому неприложимо понятие «погребение», не используемое здесь ни в какой лексической фор-



ме. Сам же обряд захоронения описывается глаголами «влажаху», «сыпаху», «поставляху».

Однако при описании событий второй половины IX в. в ПВЛ впервые появляется понятие «погребение». Первое описание «погребения»-ингумации связано с Аскольдом и Диром, убитыми князем Олегом в 882 г.: «несоша на гору, погребоша и на горе, еже ся ныне зовет Угорьское, кде ныне Олмин двор, на той могиле поставил Ольма церковь святого Николу, а Дирова могила за святою Ориною»<sup>8</sup>. Олмин двор в начале XII в. находился в окольном городе Киева за пределами городских укреплений<sup>9</sup>, церковь св. Ирины находилась в черте Ярославова города рядом с храмом св. вмч. Георгия и была построена в 1037 г. В 882 г. оба погребения были совершены за городской чертой, т. е. в полном соответствии с дохристианской практикой — *extra mures*. Замечательно, что о месте погребения обоих князей помнили (или же традиция этой памяти должна быть признана восстановленной) в течении более 200 лет.

В науке неоднократно высказывалась мысль, что Аскольд был христианином с крещальным именем Николай, в силу чего на его могиле и была построена соименная церковь<sup>10</sup>. При этом О. М. Рапов, основываясь на сообщении Иоакимовской летописи, считает, что Никольская церковь была возведена еще до Святослава Игоревича, при котором была разрушена, а Олма восстановил ее не на прежнем месте, а на могиле Аскольда<sup>11</sup>.

Это сообщение стоит рассматривать не изолированно, а в контексте целого ряда известий скандинавских саг о возведении храмов над древними могилами, связанными с традицией погребения — ингумации. Речь идет не только о погребениях в храмах и при храмах, где тело погребалось сразу или же переносилось через некоторое время после кончины. Существует целый ряд свидетельств, в том числе касающихся проведенных в древности «археологических раскопок», которые сообщают о возведении храмов на месте древних погребений, принадлежащих как христианам, так и оцениваемых как языческие.

В «Саге о людях из Лагсдаля» после гибели Кьяртана конунг Олав привозит его тело домой в Хьярдархольт и разбивает над ним шатер, «потому что тогда еще в Долинах не было церкви»<sup>12</sup>. Так тело пролежало неделю, после чего сообщается, что Торстейн, сын Эгиля, велел построить церковь в Борге. Незадолго до открытия тинга в Торнесе она была освящена и украшена белыми полотнищами<sup>13</sup>. Однако непонятно, был ли храм построен непосредственно над могилой Кьяртана, или его мощи были перенесены в него позднее. Согласно «Саге об Эгиле» при строительстве новой церкви в Мосфелле, на месте алтаря древнего храма, был обретен скелет человека, в котором был опознан Эгиль Скалагримсон<sup>14</sup>.

Гудрун, жена Торкеля Эгильсона, после рассказанного ей однажды видения, велела поднять доски, которые покрывали пол храма в Хельгафелле, там, где она привыкла стоять на коленях во время молитвы. «Она велела разрыть там землю. Там были найдены кости, они были черные и страшные. Там нашли также нагрудное украшение и большой колдовской жезл»<sup>15</sup>.

Таким образом, традиция устанавливать храмы на месте некрополей, часть из которых определенно связана с христианством, не подлежит сомнению. Это явление в христианской культуре может восходить к традиции древней Церкви совершать богослужебные собрания в специальных часовнях-мртириумах, на кладбищах, где покоились останки мучеников и епископов<sup>16</sup>. Такой обычай дал начало каноническому правилу Православной Церкви возводить храмовый престол на святых мощах<sup>17</sup>. Летопись и саги свидетельствуют нам о континуитете этой традиции.

Князь Олег также «погребается» в 912 г., следовательно, захоронение происходит по обряду ингумации, однако при этом добавлено, что он был погребен в кургане-могиле: «несоша и погребоша его на горе, еже глаголет ся Щекавица, есть же могила его и до сего дне»<sup>18</sup>.

Князь Игорь (945) был также погребен в кургане, упоминается его «гроб», очевидно могильная яма, и «могила велика» — курган, причем между погребением и сооружением кургана обряд предусматривал временной промежуток: «Ольга идуше прииде ко гробу и плакася по муже своем, и повеле людям своим съезди могилу велику»<sup>19</sup>. Несмотря на всю условность сопоставления «древлянской мести» княгини Ольги и элементов погребального ритуала: погребение в ладье в могильной яме, кремация в срубе, тризна с жертвоприношением<sup>20</sup> — мы считаем, что помимо всего прочего здесь может иметь место противопоставление княжеского погребения — ингумации — древлянскому захоронению-кремации, которое было характерно для древлянской знати, описанной как «нарочитые лучшие мужи», избранные древлянами, «иже держаху Деревску землю»<sup>21</sup>. Таким образом, оппозиция свой/чужой подчеркивается противопоставлением двух погребальных обрядов (киевский князь погребается по обряду ингумации, древлянская знать кремируется), один из которых свойственен киевской христианизруемой и феодализирующейся знати, а второй характерен для древлянской верхушки, не вовлеченной в эти процессы.

Сама княгиня Ольга в 969 г. была погребена личным пресвитером «на месте» и, очевидно опасаясь, что над ней будет совершен языческий ритуал, заповедовала «не творити тризны над собой»<sup>22</sup>. Это замечание нам важно как напоминание о том, что погребальный обряд зависит не от погребяемого, а от погребяющих, которые совершают его в соответствии с собственными пред-

ставлениями о норме погребения, загробном мире и социальном престиже. «Место» ПВЛ может рассматриваться в своем противопоставлении «горе», т. е. холму или возвышенности противопоставляется ровное открытое место<sup>23</sup>. Примечательно отсутствие упоминания о могиле — кургане. Однако место погребения княгини Ольги было сохранено в памяти княжеской семьи, поскольку ее мощи, очевидно, в 1007 г.<sup>24</sup> были перенесены в Десятинную церковь и помещены в «гроб камен мал» с «оконцем», о чем свидетельствуют прп. Нестор в ПВЛ и Иаков Мних в «Памяти и похвале князю Владимиру»<sup>25</sup>. Очевидно, место погребения равноапостольной княгини было каким-то образом выделено над землей, и о нем помнили около 40 лет.

В 977 г. князь Олег Святославович был погребен опять же «на месте» у Овруча. При этом упомянута его могила-курган. О погребении Ярополка в 980 г. ничего не сообщается, однако очевидно, что он был именно погребен, поскольку в 1044 г. при князе Ярославе Мудром «выгребоша два князя, Ярополка и Ольга, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородицы»<sup>26</sup>.

Этот обряд уже сам по себе интересен для характеристики древнерусской литургии и раннехристианского сознания, особенно в сопоставлении с известием о перезахоронении в храме в Еллинге Харальдом Синезубым своего отца Горма Старого в 80-е гг. X в.<sup>27</sup> С точки зрения буквального понимания летописного текста и норм церковного права данное действие может восприниматься как противоречащее этическим и догматическим основаниям христианства. Еще апостол Павел осуждал суеверный обычай «крещения для мертвых» (1 Кор., 15:29), который окончательно был осужден 18:2 правилом Карфагенского собора (397), объединяющим в себе 25—27-е каноны латинской традиции<sup>28</sup>. Однако нам представляется, что адекватно понять это сообщение можно только в контексте византийского погребального обряда, перенесенного на Русь. Совершение этого обряда над членами династии Рюриковичей заставляет нас признать, что оба князя были крещеными христианами, поскольку оба были погребены по обряду ингумации, что в контексте летописного текста должно противопоставляться языческому трупосожжению. Греческий обряд погребения, как мы видели выше в реконструкции Е. Голубинского, предполагал омовение останков родостамной перед перенесением к новому месту погребения. Это омовение могло быть передано в летописном тексте именно как «крещение», которым в славянском литургическом обиходе обозначалось само погружение/омовение — βαπτισμός, и, следовательно, глагол «крестиша» здесь является синонимом «омыша». Таким образом, летописную статью 1044 г. следует понимать не как указание на то, что над мерт-

выми костями было совершено таинство крещения, а что останки были омыты перед их перенесением в соответствии с греческим ритуалом. К тому же весьма важно, что за 60 лет память о месте погребения князей не исчезла, и по крайней мере могила Ярополка также имела некое внешнее обозначение. Следовательно, все три внука княгини Ольги — Олег, Ярополк и Владимир, очевидно, были крещены, что следует не только из прямых свидетельств летописей и агиографии, но и из косвенных указаний письменных источников, свидетельствующих о совершении над ними обряда ингумации и посмертной эксгумации.

*В недавнее время, когда мы уже неоднократно имели возможность высказаться по поводу интерпретации летописной статьи 1044 г.<sup>29</sup>, в научной литературе появились статьи Ф. Б. Успенского (Москва), посвященные оценке вышеуказанного события «в контексте русско-скандинавских культурных взаимосвязей»<sup>30</sup>. Исходя из буквального прочтения летописного текста, автор полагает, что оба князя изначально не были христианами, в лучшем случае, они участвовали лишь в оглашении, получив *primo signatio*. Ярослав Мудрый окрестил кости своих дядьев, как бы завершая их однажды начатое приобщение к христианской церкви. Само действие, противоречащее церковным канонам, должно пониматься в контексте важного для правящей династии родового характера власти и проистекающих из него родовых культов. Сопоставляя летописное событие с известным нам случаем перезахоронения и крещения Горма Старого около 960 г. и другими, в том числе и разобранными нами, упоминаниями об обряде посмертной эксгумации в скальдической письменности, Ф. Б. Успенский делает вывод о существовании на первых этапах христианизации особого обряда перезахоронения, соединяющего в себе христианские и языческие черты. Основу этого обряда составляла специфика сознания раннефеодального общества. Оригинальная в целом концепция Ф. Успенского все же строится на оспариваемом нами буквальном понимании летописной статьи и без учета существующих известий об особенностях погребального обряда Византии, в силу чего мы не можем согласиться с его предложением о существовании в эпоху христианизации особого обряда синкретического характера. Летописная статья 1044 г. свидетельствует, на наш взгляд, о краткой временной практике на Руси византийских погребальных традиций, что подтверждается отчасти и данными археологических исследований Антониев пещер в Чернигове<sup>31</sup>.*

В 983 г. о месте погребения первомучеников варягов ничего не известно: «не светь никтоже, где положиша я»<sup>32</sup>. Однако любопытно киевское предание о возведении Десятинной церкви на месте двора, принадлежавшего этим варягам, который и был местом их мученической кончины.

Не исключено, что само предание по времени вторично, хотя связь между их смертью и возведением храма представляется весьма интересной.

Замечательна речь философа под 986 г., где погребение в яме — ингумация — представляется непосредственным Божественным велением, переданном в апокрифическом сказании, которую мы цитировали в предыдущей главе<sup>33</sup>. Стоит отметить, что наиболее сильное впечатление на князя в речи философа произвел эсхатологический сюжет, связанный с днем Страшного суда «живым и мертвым», за которым следует воздаяние<sup>34</sup>. Эта тема так или иначе связана непосредственно с погребением и будущим воскресением.

Таким образом, ПВЛ определенно свидетельствует, что с понятием «погребение» прочно связана ингумация в земле, необязательно в могильной яме. Очевидно, что словоупотребление летописца идентично на протяжении всего текста и строго регламентировано, поскольку он никогда не прилагал этого понятия к кремации. Это дает нам право рассматривать описанные в ПВЛ погребения второй половины IX—первой половины X в. как ингумации, древнейшие из которых связаны с христианскими князьями. По месту своего совершения они характеризуются как погребения «на месте» и «на горе», причем если в погребении «на горе» курганный холм упоминается всегда, то в захоронении «на месте» упоминание о нем может отсутствовать. Термин «место», употребленный летописцем, может также рассматриваться как указание на предградие, где существовало кладбище с курганными и бескурганными могильниками.

Самые ранние ингумации под курганами связаны с погребениями киевских христиан в конце IX в. Память о местах погребений членов княжеской династии сохранялась в течение нескольких поколений. При этом весьма вероятно, что христианскому погребению IX—X вв. не противоречила курганная насыпь, иногда непосредственно упоминаемая в летописном тексте, которая и позволила сохранить память о месте погребения на протяжении нескольких десятков лет.

После Крещения Руси в 988 г. пристальный интерес летописца к образу совершения погребения исчезает, хотя за самим термином остается значение христианского обряда. Статьи сообщают лишь о «преставлении» того или иного лица или о перенесении его останков в храм<sup>35</sup>. С наибольшей подробностью описываются княжеские погребения при храмах в раках — «корстах мраморных» и «каменных», что характеризует слагающийся княжеский погребальный ритуал. Замечательно, что для обозначения каменного саркофага используется термин, очевидно более привычный и устоявшийся в литургическом обиходе уж в предшествующее время, связанный с колодой-гробом, покрытой корой. Термин «рака деревяна» крайне редок<sup>36</sup>. В поздних списках древнерусских тек-

стов понятие «корста» часто заменяется словами «ковчег, рака, гроб»<sup>37</sup>.

В этой связи интересно обратиться к церковно-археологической лексике самых ранних памятников древнерусской письменности — «Сказание» и «Чтение» о святых Борисе и Глебе, которые интересны нам упоминающимися в них деталями погребального обряда XI—XII вв. и теми чертами отношения к усопшим и святым, которые связаны со становлением древнерусского христианства. В настоящее время взаимные отношения произведений, входящих в Борисо-Глебский цикл, не являются до конца понятными, и любые построения, пытающиеся объяснить возникновение одного текста на основе другого, необходимо признать гипотетичными. Вместе с тем очевидно, что центральное место в цикле занимает «Сказание о Борисе и Глебе», окончательная редакция которого принадлежит анониму-автору и относится ко времени после 1115 г.<sup>38</sup> Однако в основе «Сказания» лежит более ранний рассказ, который представляется нам записанным со слов очевидца событий. Мы имеем в виду священника, находившегося вместе с князем Борисом на Альте в момент его убийства. Из контекста повествования следует, что пресвитер был единственным оставшимся в живых свидетелем — отрок Георгий был убит наемниками, присутствовавшими в шатре во время ночной молитвы князя.

В любом случае запись чудес и описание перенесения мощей, которые совершались, очевидно, при Вышгородской церкви, в значительной степени современны событиям. Подробности, имеющие уникальный характер, несомненно отражают существовавшую в XI в. литургическую и погребальную практику, специфику менталитета в отношении к святости и смерти, реалии вещественных свидетельств духовной культуры, имеющие значение археологического источника при изучении христианских древностей. Для обозначения саркофага прп. Нестор в «Чтении о свв. Борисе и Глебе» использует термин «ковчег», который в следующей строке назван «ракой»: «икопавше, изнесоша ковцега от ядер земных», «открыше раце святою»<sup>39</sup>. Примечательно, что в «Сказании», которое менее архаично, чем «Чтение», уже используется термин «гроб», который, однако, неотжествим с гробом в сегодняшнем смысле этого слова: архиепископ Иоанн «повеле откопати персть сушую над гробом»<sup>40</sup>. Понятие «гроб», которое существует, очевидно, как обозначение могильной ямы, с конца XI в. начинает обозначать саму раку — саркофаг (самое раннее отождествление относится в ПВЛ к 1093 г.)<sup>41</sup>. Понятие «гробница», очевидно, соответствует склепу и месту погребения вообще<sup>42</sup>. Такой же смысл усваивается и библейскому использованию термина «гроб» в славянских текстах, обозначающему пещеру — могилу и вообще углубление в земле.

Князя Бориса «положиша у церкви св. Василия в Вышгороде отай»<sup>43</sup>. Впоследствии там был положен и князь Глеб<sup>44</sup>. Погребение святых Бориса и Глеба описывается именно как погребение в могильной яме. На это указывает тот факт, что после перенесения тела св. Глеба в Вышгород, «идеже лежит тело преблаженного Бориса», вышгородцы «раскопаша землю и тако положиша». В другом месте говорится, что святые лежали, будучи погребенными «под землею»<sup>45</sup>. Место погребения святых Бориса и Глеба ни разу в текстах не названо могилей, которая, очевидно, тождественна кургану. Таким образом, высокой погребальной насыпи над погребением не существовало. В этой связи стоит упомянуть о кургане-могиле Святополка Окаянного в Лядской земле, которая разнится от места погребения святых братьев не только злосмрадием, но и внешним видом<sup>46</sup>.

Став местом паломничества, могила святых была, очевидно, отмечена некоторым образом (небольшой холм или камень), однако так, что один из варягов, пришедших «близ места, идеже лежаста святые», около 1026 г. по неведению наступил на него («встоупи»). Результатом такого непочтительного отношения к святым был исшедший из гроба огонь, ожегший варяга. С этого времени близко приступать к месту гроба уже не решались. Очевидно, это потребовало каких-либо дополнительных внешних ориентиров. Могильная насыпь — невысокий холм — могла возникнуть в последствии в качестве коммеморативного сооружения, о чем косвенно свидетельствует «Сказание». Очевидно, чудо с варягом, происшедшее в Вышгороде, когда тот по неведению («не веды возиде на святую») наступил на могилу святых мучеников, заставило каким-то видимым образом дополнительно отметить их место погребения («от того часа не смеяху приблизитися к месту тому»)<sup>47</sup>.

В дальнейшем мощи святых переносятся князем Ярославом и митрополитом Иоанном в «храмину — клетку малу», построенную на месте сгоревшей вышгородской церкви св. Василия, и поставляются «на десной стране». При этом автор специально указывает, что они были поставлены «над землею»<sup>48</sup>. В описании перенесения мощей подчеркивается, что после молитвы митрополит Иоанн «повеле откопать персть сущую над гробом», а сами гробы были открыты, что предусматривает наличие в них крышки какой-либо конструкции.

*Сообщение жития св. Константина Муромского, в котором дается искусственное противопоставление грунтовой могилы, как погребения христианского, кургану, как характерному для муромских язычников («могилы вверх холмом не сыпаху, но ровно с землею»), не может рассматриваться в качестве археологического источника в силу позднего происхождения. Появление агиографической традиции, связанной с именем св. князя Константина Му-*

*ромского, относится лишь к середине XVI в. и связано с находкой каменной плиты с перечислением имен княжеской фамилии, о которой упоминается в сборнике РГБ, № 53, XVII в. Однако само возникновение традиции надписей на погребальных плитах нельзя отнести ко времени ранее середины 1490—начала 1500-х гг.<sup>49</sup> Житие возникает в кругу макариевских авторов Четых Миней не позднее 50—60-х гг. XVI в., которые восполняют недостаток сведений о христианизаторской деятельности князя особым вариантом первой редакции Повести о епископе Рязанском Василии, ПВЛ, Памятью и Похвалой Иакова Мниха, Проложными житиями Владимира и Ольги, Сказанием и Борисе и Глебе и т. д. Памятник явно вторичен по отношению к описываемым событиям и в значительной степени компилятивен. В нем отсутствуют достоверные муромские реалии местной истории<sup>50</sup>. Житие, на наш взгляд, не имеет в своей основе церковно-археологических реалий и отражает представления об эпохе христианизации Руси московского образованного книжника XVI в. Это доказывается, в частности, противопоставлением терминов «могила» и «курган» в самом тексте («могилы вверх холмом не сыпаху»), тогда как в древнерусской лексике могила и есть холм.*

Как мы уже сказали, наиболее пристальное внимание летописец уделяет именно княжескому погребальному ритуалу в связи с исключительной ролью князя в обществе и приближенностью летописца именно к этим социальным слоям. При этом одной из характерных черт обряда считается использование саней в похоронной процессии, которое обычно трактуется как пережитки дохристианской культуры. Рассмотрим этот вопрос более подробно.

Действительно, использование саней в погребальной процессии характерно для похоронного обряда восточных славян. Российский этнограф Д. К. Зеленин (1878—1954) по этому поводу пишет следующее: «В старину покойников даже летом везли на кладбище на санях: по-видимому, для этого избирали именно сани как древнейший вид повозки. В Олонецкой губернии этот обычай существовал еще недавно, и сани можно было заменить лодкой только при перевозках по рекам и озерам... Сани часто оставляют (навсегда или на какое-то время) на могиле или на краю деревни — подальше от дома»<sup>51</sup>.

В связи с упоминанием саней в княжеском погребальном обряде Д. Н. Анучин пишет обстоятельную статью, основанную на этнографических и исторических параллелях. Однако, чтобы понять настоящее значение саней в княжеском погребальном обряде, необходимо вернуться к литературным и летописным текстам, в которых он упоминается.

Погребение князя Владимира в «Сказании о Борисе и Глебе» описывается следующим обра-

зом: его тело «в ночь проймав помост на Берестове и в ковер обертевши свесивше ужи на землю, везше на санях поставиша в цркви Святой Богородици». Сходно описывает это событие и ПВЛ: «Ночью межи двема клетми проймавше помост, обертевши в ковер и, ужи свесиша на землю, возложше и на сани, везше поставиша и в святей Богородице». Если текст ПВЛ говорит «схрониша тело его», то НПЛ уточняет «скуташа тело его»<sup>52</sup>.

Любопытно сравнить это место с «Сагой об Эгиле», где Скаллагрима, отца Эгиля, вынесли для погребения через пролом в стене<sup>53</sup>. Прп. Нестор объясняет такой образ действий тем, что Святополк «потаи смерть отца своего»<sup>54</sup>. Лишь потом тело князя влагают в «корсту мраморяну» (НПЛ — «раку мраморяну»). Собственно, в начале речь идет не о самом погребальном обряде и, может быть, даже не о ритуале выноса покойного из дома, а о действиях, связанных с интригой Святополка.

Стоит обратить внимание на плач Бориса по своему отцу: «Увы мне, како заиде свет мой, не сушу ми ту, да бых понес сам честное свое тело, своими руками спрятал и гробу предал, но то ни понесох красоты мужества тела твоего, не сподоблен бых целовати добролепных твоих седин». Таким образом, при нормальном течении событий, связанных с погребением князя, Борис не только бы своими руками предал тело погребению, но и сам бы его понес ко гробу.

Относительно перенесения мошей, бывшего при князе Ярославе и митрополите Иоанне, «Сказание» первый раз говорит об этом «несша и поставиша»<sup>55</sup>, а о втором перенесении — «принесоша святая»<sup>56</sup>. Во время первого перенесения мошей святых из места погребения в новопостроенную церковь, стоящую на месте сгоревшей (1019), архиепископ Иоанн приказал разрыть могилу, после чего мощи «внесше в тоу храмину». Ни о каких санях речь не идет, что связано, очевидно, с маленьким расстоянием, которое должна пройти погребальная лития<sup>57</sup>. Речь идет о перенесении мошей на руках.

Тот же вывод мы можем сделать и об образе перенесения мошей Бориса и Глеба в Вышгороде в 1072 г. Князья переносят на плечах мощи св. Бориса в деревянной раке в новый храм, где они перекладываются в раку каменную. После этого мощи св. Глеба, которые уже покоились в каменной раке, поставляются на сани<sup>58</sup>.

Такой же порядок мы видим и во время перенесения мошей 1115 г. Первым совершается перенесение мошей Бориса, мощи которого «повезоша» «вставивше на сани на росны, яже беша на то устроены». Мощи Глеба были перевезены вторыми на других санях<sup>59</sup>.

Мощи обоих святых уже находились в каменных и, соответственно, неподъемных саркофагах, на что дважды указывает текст «Сказания». Митрополит Макарий (Булгаков) по этому поводу за-

мечает, что мощи св. Глеба не понесли на руках, «вероятно, за тяжестью раки»<sup>60</sup>. Стоит отметить факт, который сознательно подчеркивается автором, что были использованы не обычные зимние сани, а специально сооруженные по этому случаю для перенесения мошей.

Остальные случаи (а их известно из летописи всего четыре) использования саней в погребальном обряде не выходят в летописных сообщениях за пределы XIII в. Во-первых, это погребение князя Ярослава 1054 г. Князь умирает в Вышгороде в первую субботу Великого поста на память св. мученика Феодора Тирона. «Всеволод же спрята тело отца своего, возложше на сани, везоша и Киеву, попове поюще обычные песни. Плакошесе по нем люди, принесше положиша и в раце мраморяне в церкви святое Софии»<sup>61</sup>. Примечательно, что использование санного ритуала вписано в чин заупокойной литии, совершаемой священнослужителями. Идиома «обычные песни» связана с литургическим термином, обозначающим «рядовое, обычное чинопоследование службы».

Во-вторых, погребение князя Изяслава Ярославича, убитого 3 октября 1078 г. Князь был убит в сражении с Олегом Святославичем и Борисом Вячеславичем при Нежатиной ниве под Черниговом. «Вземше тело его, привезоша и в лоды и поставиша противу Городца, изыде противу ему весь город Киев, и возложивше его тело на сани, повезоша и с песнями попове и черноризцы, понесоша и во град... И принесше положиша тело его в церкви святых Богордицы, вложивше и в раку мраморяну»<sup>62</sup>.

К счастью, никто не усмотрел в перевезении тела Изяслава, совершенном в ладье по Десне, архаических черт скандинавского погребального обряда, как, впрочем, и в убиении князя Глеба в ладье-«кораблице» в устье Смядыни<sup>63</sup>. Нелишне вспомнить, что посланные Ярославом в Смоленск пресвитеры («шедше со кресты и со свещами мноземи и с кандилы»<sup>64</sup> — постоянно встречающееся описание характерных атрибутов литургии) с честью многою вкладывают тело св. Глеба в корабль и привозят его к Вышгороду. Очевидно, что ладья здесь упоминается просто как транспортное средство, а не как элемент *rite du passage*.

В-третьих, погребение князя Михаила-Святополка Изяславича в 1113 г. Князь преставился за Вышгородом, после чего «привезоша и в лоды Киеву, и спрятавша тело его и возложше на сани. И плакашесе по нем бояре и дружина его вся, певше над ним обычные песни, и положиша в церкви святого Михаила»<sup>65</sup>. В-четвертых, это погребение в 1288 г. князя Владимира Васильковича, описанное в Ипатьевской летописи<sup>66</sup>.

Характерна еще одна подробность, связанная с убиением князя Бориса и последующими погребальными действиями. Князя «обертевши в шатер возложивше на кола»<sup>67</sup>. При этом сами убийцы думали, что князь уже умер. Точно так же описы-

вается убийство князя Василька наемниками Святополка и Давида 5 ноября 1097 г.: «вземше и на ковре возложиша на кола яко мертвѣ повезоша и». В ковер, как мы уже указывали, заворачивали и скончавшегося князя Владимира. В Повести об убийстве Андрея Боголюбского (1175) также фигурируют ковер и плащ, в которые Кузьма-киевлянин заворачивает тело убитого князя и кладет его в притворе храма. Лишь через два дня козмодемьянский игумен Арсений и боголюбские клирошане, «отпевше над ним погребальное», хоронят его в каменном гробе. На 6-й день по инициативе владимирцев игумен Феодул, Лука и Микла отправляются за телом князя, которое они привозят во Владимир и погребают в храме Богородицы златоверхой. Для этого им велят приготовить «носилице»<sup>68</sup>. Ни о санях, ни о повозке речь не идет.

Ковер, как наиболее подходящий для заворачивания покойного плат материи, постоянно возникает в сообщениях о погребении и может рассматриваться как элемент погребального обряда. В случаях с Борисом и Васильком в качестве элемента похоронной процессии указывается колесная телега — коло. То, что это элемент именно погребального действия, указывают летописные выражения: «Бориса же убивше», Василька «повезоша яко мертвѣ». Таким образом, ни коло, ни сани, ни носилки в погребальном обряде не являются единственно возможным и обязательным элементом. Они только взаимозаменяемы и отождествляемы. Возможно, именно эти соображения позволили митрополиту Макарию написать, что раки святых Бориса и Глеба были поставлены при их перенесении на «особо устроенную колесницу»<sup>69</sup>.

Таким образом, нормой обряда было несение тела «на раменах», а употребление саней или коло в перенесении святых мощей и тел усопших вызвано вполне конкретными и каждый раз индивидуальными обстоятельствами. Итак, сани могут использоваться в трех случаях: необходимость соблюдения секретности погребения, большое расстояние погребальной литии, тяжесть каменного саркофага. То же самое можно сказать и об употреблении коло. Даже если допустить правильность этнографических параллелей и связать их с архаическими славянскими ритуалами, мы видим, что погребальная практика связанная с транспортными средствами, не является обязательной, а, следовательно, представляется переосмысленной.

Такое мнение подтверждается наблюдениями, сделанными Д. Н. Ануциным на летописном материале и касающимися использования саней в погребальном обряде<sup>70</sup>. Проанализировав все упоминания саней в связи с похоронами в летописных сообщениях в контексте широкого применения этнографических данных, автор приходит к выводу, что сани использовались в этих случаях как освященное древно-

ство средство передвижения, соответствующее древнерусским дорожным условиям и торжественности момента, предполагавшего медленное и спокойное движение<sup>71</sup>. Последний раз в русских летописях сани как погребальный катафалк упоминаются под 1288 г. при погребении великого князя Владимира Васильковича. После этого в течение XIV—XV вв. сани исчезают из упоминаний и описаний погребального обряда, чтобы снова появиться в 1534 г. в описании погребения великого князя Василия Ивановича. При этом на санях переносят не самого покойного, а вдовствующую княгиню Елену, как это и изображено на соответствующей миниатюре Царственной книги<sup>72</sup>. В XVII в. упоминания саней достаточно часто встречаются в связи с погребениями членов царствующей фамилии, причем сани используются в качестве носилок, на которых переносят тело усопшего. При этом совершенно очевидно, что здесь сани используются именно как важный и архаичный элемент ритуала. Это не исключает широкого применения саней в быту в это же время, в том числе и в летний период. Лишь при Петре Великом сани выходят из царского ритуала, о чем соответствующая запись скрупулезно сообщает как об очередном петровском новшестве<sup>73</sup>. Д. Н. Ануцин объясняет исчезновение упоминаний о санях в летописях XIV—XV вв. следующим образом: «Если использование саней при погребении князей было делом обычным, то летописцу не было надобности каждый раз о том упоминать»<sup>74</sup>.

Очевидно, использование саней в погребальном обряде XI—XIII вв. еще не было частью ритуала в собственном смысле этого слова, как это будет в XVI—XVII вв., а было лишь престижным и удобным средством передвижения. Лишь позднее практическая необходимость превращается в элемент этнографического ритуала. Таким образом, методически более верно рассматривать известное из этнографии употребление саней в исторической перспективе, основываясь на летописных текстах, чем ретроспективно оценивать летописные сообщения с точки зрения известных этнографических курьезов.

Применение этнографических наблюдений в историческом исследовании каждый раз требует особой и тщательной методики исследования. В данном случае нам не представляется возможным говорить о пережитках языческого обряда в княжеском погребении или же о сознательном использовании архаических ритуалов. Сани не воспринимались как элемент архаического ритуала, а, как мы уже сказали, служили лишь соответствующим времени и моменту средством передвижения. Характерно, что использование саней не связано в письменных памятниках исключительно с княжеским похоронным ритуалом. Прп. Феодосий свое последнее поучение к братии, будучи уже больным, также произносит с саней, на которых его, немощного, вывезли на монастырский двор<sup>75</sup>. Очевидно, данная черта в обряде

воспринималась древнерусским обществом как чисто утилитарная и не ритуальная.

Отдельный сюжет необходимо посвятить иноческим погребениям, описание которых также занимает значительное место в древнерусской литературе. Монашеский обряд практически целиком вписывается в уже известную нам статью Студийского устава. Житие прп. Феодосия Печерского тоже должно рассматриваться как достоверное свидетельство о погребальной практике древнерусского времени<sup>76</sup>. Повествование о его кончине и обретении мощей описывает по сути дела ситуацию, которая характерна для древнерусской погребальной практики своей исключительностью, доказывающей возможность отступления от принятого канона в силу ряда причин как индивидуального, так и традиционного характера.

Преподобный преставился в 1074 г. и был, согласно завещанию, погребен в собственной пещере: «положиша и в пещере»<sup>77</sup>. При этом известно, что в монастыре существует место, «идеже и всю братию погребают»<sup>78</sup>, которое, судя по всему, пока еще не тождественно известному из Патерика погребению в пещерах. Таким образом, прп. Феодосий сознательно заповедует похоронить себя вне монастырского кладбища. Завещание преподобного, как мы видели, находится в некотором противоречии со Студийским уставом: «да в ей же есть одежды ныне в тои да положите меня тако в пещере, идеже постныя дни пребывах, ниже омойте убогого моего тела, и да никто же от людей мене, но вы едине сами да погребете в прежде реченном месте тело мое»<sup>79</sup>. Согласно Уставу тело усопшего необходимо омыть и облачить в новую монашескую одежду. Подробности самого обряда не сообщаются, за исключением странной воли усопшего: «В ночь похороните тело мое»<sup>80</sup>. Отметим, что это желание, связанное со скромностью преподобного, не желавшего посмертных почестей «от человек», находится в противоречии каноническими правилами архиепископа Нифонта Новгородского (1130—1156), определенно заявляющему: «Зашедшу солнцу не достоин мертвеца хоронити... но тако погresti яко и еще высоко... то бо последнее видят солнце до общего воскресения»<sup>81</sup>. Само же усупение преподобного описывается в Житии так: «опрятав ся и нозе простер и руце на персах крестообразно полож, предаст святую душу тою в руце Божии»<sup>82</sup>.

В 1091 г., через 17 лет после его кончины, монастырский собор решает перенести мощи преподобного в церковь. Процесс «археологических раскопок» подробно описан летописцем, бывшим его непосредственным участником. У пещеры «разглядаваша место и занменовше место кде копати кроме устья». Очевидно, прп. Феодосий был погребен непосредственно против входа<sup>83</sup>. «Прокопав велми и влезохом и видехом лежащ мощми, но состави не распалися беша, и власи главные притяскли бяху. И возложыше и на вари-

мантью и вземше на рамо, вынесоша и пред пещеру»<sup>84</sup>. Очевидно, что прп. Феодосий был погребен не во гробе, а на одре, в полном соответствии с уставом, и даже не предан земле — чтобы увидеть его мощи, крышки снимать не пришлось, как не пришлось разгребать землю. Он был, согласно Студийскому Уставу, завернут в мантию и таким образом положен в пещеру. Очевидно, именно такой чин имеется в виду, когда о погребении печерских иноков говорится: «братия спрятавше тело его (обернув в мантию. — А. М.), погребоша и»<sup>85</sup>. В раку-гроб мощи прп. Феодосия перелажаются только при перенесении в церковь<sup>86</sup>.

Однако археологические реалии и письменные памятники доносят до нас две традиции монашеского погребения Киевской Руси. В 1989 г. в Антониевых пещерах в Чернигове была раскопана выложенная плинфой яма-костница, представляющая собой особый элемент погребального обряда<sup>87</sup>, который вполне сопоставим с реконструкцией Е. Голубинского, которая была описана в начале настоящей главы. Такой обряд предположительно связан на Руси с афонской традицией<sup>88</sup>, куда он мог попасть вместе с прп. Антонием Печерским, который долгое время подвизался на Афоне<sup>89</sup> и которым и был основан Чернигово-Печерский монастырь. Вместе с тем использование склепов-костниц известно и в некрополе Херсонеса Таврического X в., появление которых А. Л. Якобсон связывает с влиянием одного из херсонесских монастырей, следовавшего афонской традиции или придерживавшегося практики других обителей христианского Востока<sup>90</sup>. Исследователи объясняют быструю деградацию этого обряда его противоречием со славянским менталитетом, для которого обычным является погребение покойника раз и навсегда<sup>91</sup>. Однако нам представляется, что это могло быть связано с влиянием Студийского устава, введенного при прп. Феодосии Печерском<sup>92</sup>.

Коллизии двух обрядов — афонского и студийского — можно увидеть в уже отмеченной летописной повести об обретении мощей прп. Феодосия. Монастырский собор мотивирует перенесение мощей тем, что «не добро есть лежати отцю нашему Феодосиеви кроме монастыря и церкви своея»<sup>93</sup>. С одной стороны, мы видим здесь элементы посмертной эксгумации, свойственные афонскому уставу, которые под пером летописца приобрели в сознании монастырской братии указанную выше мотивацию. С другой стороны, перезахоронение совершается в определенное место, в раку на южной стороне Успенской церкви, которая доступна паломникам и братии. В этом нам видится влияние нового Студийского устава. Впоследствии разница погребальных практик, связанная с различиями монастырских уставов, иногда находит отражение на страницах письменных памятников. Автор повести о Михаиле Тверском специально отмечает, что князя приготавливали к

погребению не по студийскому, а по афонскому обряду, который, однако, в данном случае несопоставим с погребением в костнице<sup>94</sup>. Речь, очевидно, идет о самом приготовлении к погребению.

Основываясь на данных Киево-Печерского патерика, стоит предположить, что обычай погребения братии в пещерах возникает уже после кончины прп. Феодосия. Сами пещеры первоначально служили только для молитвы и жительства братии, и лишь впоследствии над ними были построены монастырские кельи, куда и переселились иноки<sup>95</sup>. Здесь же, очевидно, было устроено общее монастырское кладбище по Студийскому уставу. Если первый игумен монастыря Антоний «сконча живот свой не исходя от пещеры, в ней же лежат честные мощи его»<sup>96</sup>, то игумен Варлаам был положен «в монастыри на десной стране церкви идеже и доныне гроб его»<sup>97</sup>. Следующим в пещерах погребается Феодосий, который впоследствии, как мы видели, переносится в Успенскую церковь.

Очевидно, факт перенесения жилых помещений из пещер на гору и пример прп. Феодосия повлияли на сложение монастырской практики погребения в пещерах, которая представляет собой своеобразную модификацию обряда Студийского устава, подробно описанную в Патерике, особенно в житии прп. Марка Печерника. О нем сказано, что он «много места в пещере своима рукама ископав, на свою спину персть износя»<sup>98</sup>. Таким образом, места для погребения братии выкапывались заранее и представляли собой ниши-углубления, которые Е. Голубинский сопоставляет с римскими *loculus*. При этом сами тела не засыпались землей, поскольку она выносилась из пещеры на поверхность. Из жития явствует, что возливание елея и покрытие усопшего паполемой («опрятывание») имели место не в храме, а непосредственно в пещере, что отличало печерский обряд от Студийского устава, где возливание елея предусматривалось непосредственно в церкви<sup>99</sup>.

Некоторое отражение сведений о погребальном обряде эпохи христианизации Руси можно найти и в былинной традиции. Мы далеки от того, чтобы считать былины «историей народа, им самим написанной», однако в данном случае мы считаем возможным привести найденное свидетельство. Речь идет о былине о Михаиле Потоке, в которой, по мнению Б. А. Рыбакова, отразилась борьба христианства и язычества в X в.<sup>100</sup> В былине описывается просторная могила, соединявшая черты камерного обряда, характерного для Древней Руси и Северной Европы, и христианского погребения, в которую помещается сам богатырь с конем и женой:

Выкопали могилу глубокую и великую  
Глубиною, шириною по двадцати сажен,  
Сбиралися тут попы с дьяконами  
И со всем церковных причетом  
Погребали тело Авдотьино,

И тут Поток Михаила Иванович  
С конем и збруею ратною  
Опустился в тое же могилу глубокую,  
И заворочали потолком дубовым  
И засыпали песками желтыми,  
А над могилою поставили деревянный крест<sup>101</sup>.

Примечательно, что описанная форма погребального сооружения присутствует не во всех вариантах указанной былины. В некоторых списках речь идет о дубовой колоде, стянутой железными обручами<sup>102</sup>. На наш взгляд, этот эволюционирующий элемент в былине отражает историко-археологические реалии.

Очевидно, что описанная в былине форма погребального сооружения дословно совпадает с известными по археологическим исследованиям камерными гробницами, которые иногда содержат погребение воина с конем и женщиной. Б. А. Рыбаков считает, что ингумации в камерных гробницах служили могилами крещеных дружинников, тогда как их языческие собратья сжигались в таких домовинах<sup>103</sup>. Об этом свидетельствует и христианская символика, находимая в некоторых камерных гробницах. Исследователь характеризует обряд в целом как смешанный христианско-языческий обряд, полухристианское погребение, а саму былинку — как «сложное поэтическое отражение эпохи первоначального проникновения христианства на Русь»<sup>104</sup>.

Таким образом, в качестве характерных черт погребального обряда, известных из письменных источников XI в., необходимо отметить следующее. Происходит серьезная унификация обряда, в результате которой летописец утрачивает интерес к терминологическим характеристикам захоронения. Очевидно, эта унификация связана со всеобщим переходом к труположению — «погребению», который начинается еще до 988 г. В связи с этим в летописи сообщается лишь о преставлении, а не отмечается отдельно погребение усопших. Внимание к княжескому и монашескому обрядам связано с особой ролью князя в древнерусском обществе и близостью летописцев к монашеской среде. Существует ряд упоминаний погребений представителей боярского сословия, характерных для древнерусского города. Погребальный обряд русской деревни не затронут в летописной традиции вовсе.

Несмотря на богоустановленный характер погребения в могильной яме, погребения в саркофагах при церквях его определенно нарушают — это погребения над землей. При этом необходимо отметить разнообразие материала, из которого изготавливаются раки. Погребения в могильной яме совершаются в «кресте/ковчеге/гробе». Внешне место погребения выделено, очевидно, надгробным холмиком (ни о камне, ни о деревянном памятнике ничего не сообщается, но упоминается «персть сушая над гробом», т. е. над могильной ямой), который, с одной стороны, противостоит высокому



кургану-могиле IX—X вв., а с другой стороны, не противоречит христианской норме погребения и может, в силу этого, рассматриваться как исток формы погребального сооружения, характерного для древнерусской курганной культуры в сельской местности. Богоустановленному в ПВЛ обряду предания земле в некотором смысле противоречат и обе монашеские традиции погребения — афонская и студийская. И та и другая не предусматривают погребения в могильной яме. Если для первой характерна каменная костница, то погребенный по Студийскому уставу прп. Феодосий просто положен в пещеру безо всякого гроба/ковчега и не засыпан землей, несмотря на то что существует монастырское кладбище. Статья о погребении, имеющаяся в Студийском уставе, как раз и предусматривает погребение на одре, покрытом запонной-паполомой, без гроба/ковчега. Однако в новгородском Юрьеве монастыре, живущем по Студийскому уставу, это правило, как мы увидим в дальнейшем, нарушается погребениями в долбленых колодах<sup>105</sup>. Таким образом, письменные памятники свидетельствуют о существовании в Древней Руси XI—XII вв. значительного разнообразия обрядовых норм погребения. В то же время канонические памятники, подробно описывая приготовление усопшего инока к погребению и само богослужбное последование отпевания, ничего не сообщают о самом ритуале захоронения. Наиболее важные черты ритуала возможно выявить при анализе разобранных выше древнерусских памятников. Однако они никогда не были кодифицированы, совершаясь в силу местных монастырских, приходских и семейных традиций.

Таким образом, как в области древнерусского канонического права не существовало (как и не существует до сих пор) четко зафиксированных норм христианского погребения, так и в области древнерусской погребальной практики отсутствует единый стереотип нормативного захоронения. В письменных памятниках отсутствует подробное описание обряда, как нет его и в канонической литературе. При этом допустимы некоторые отклонения как от норм Студийского устава, так и от погребения в могильной яме, которое санкционировано ПВЛ, которые существуют без ущерба для их церковного характера. Отсутствие единой нормы в положении рук усопших прослежено Т. Д. Пановой в ряде иконографических памятников. Письменные памятники определенно свидетельствуют о многочисленных вариантах церковного погребального обряда Древней Руси, как, впрочем, и о возможном отступлении от определенных норм в результате влияния местных и личных факторов. В ряде существенных моментов этот обряд отличается от современного церковного погребения. Поэтому при изучении погребального обряда Древней Руси необходимо отказаться от каких-либо стереотипов в этой области, кроме, естественно, самой ингумации, и обра-

таться к поиску иных критериев для определения церковного обряда.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Котляревский А. О.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 26.
- <sup>2</sup> *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956. С. 271.
- <sup>3</sup> *Голубинский Е.* История Русской Церкви. 2-е изд. М., 1997. Т. 1, ч. 2. С. 454.
- <sup>4</sup> Там же. С. 455.
- <sup>5</sup> ПВЛ. С. 10—11.
- <sup>6</sup> Там же. С. 11.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 14.
- <sup>9</sup> *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983. С. 93—94.
- <sup>10</sup> *Рапов О. М.* Русская Церковь в IX—первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 119; *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 200, 207.
- <sup>11</sup> *Рапов О. М.* Русская Церковь... С. 119.
- <sup>12</sup> Сага о людях из Лагсдаля // *Исландские саги...* Ред., вступ. ст. и примеч. М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 378.
- <sup>13</sup> Там же. С. 379.
- <sup>14</sup> Сага об Эгиле // *Исландские саги...* Ред., вступ. ст. и примеч. М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956. С. 250.
- <sup>15</sup> Сага о людях из Лагсдаля. С. 436.
- <sup>16</sup> *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 33; *Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 1998. С. 172—180.
- <sup>17</sup> *Никольский К., протоиерей.* Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви. СПб., 1894. С. 9—10.
- <sup>18</sup> ПВЛ. С. 20.
- <sup>19</sup> Там же. С. 28.
- <sup>20</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 374.
- <sup>21</sup> ПВЛ. С. 27—28.
- <sup>22</sup> Там же. С. 32.
- <sup>23</sup> *Срезневский И. И.* Материалы словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2. Ст. 246.
- <sup>24</sup> *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 52, 436, 527—528.
- <sup>25</sup> ПВЛ. С. 33; *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. С. 527—528.
- <sup>26</sup> ПВЛ. С. 67.
- <sup>27</sup> *Olsen O.* Christianity and churches // *From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800—1200.* Paris; Berlin; Copenhagen, 1992—1993. P. 154.
- <sup>28</sup> *Никодим (Милош), епископ.* Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1912. С. 163—164.
- <sup>29</sup> *Мусин А. Е.* Христианские древности средневековой Руси IX—XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли): Автореф. канд. дис. СПб., 1997. С. 13; *Он же.* «Приручение смерти» в Древней Руси (Культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // *Канун. Антропология религиозности: Альманах / Издаётся под общей редакцией Д. С. Лихачева.* СПб., 1998. С. 16—70; *Древняя Русь и античный мир: становление Церкви // Древнерусская культура в мировом контексте: Археология и междисциплинарные исследования: Материалы конференции, Москва, 19—21 ноября 1997 г. М., 1999. С. 48—63.*

- <sup>30</sup> Успенский Ф. Б. Крещение костей Олега и Ярополка в свете русско-скандинавских культурных взаимосвязей // *Норна у источника судьбы: Сборник статей в честь Е. А. Мельниковой*. М., 2001. С. 407—414; *Он же*. Выгребоша 2 князя и крестиша кости // *Восточная Европа в древности и средневековье. Историческая память и формы ее воплощения*. М., 2000. С. 48—53.
- <sup>31</sup> Моця О. П., Руденок В. Я. Костница в Антоніевых пещерах в Чернігові (про деякі особливості християнської обрядності на Русі) // *1000 років Чернігівської єпархії*. Чернігів, 1992. С. 31—34.
- <sup>32</sup> ПВЛ. С. 39.
- <sup>33</sup> Там же. С. 41.
- <sup>34</sup> Там же. С. 48.
- <sup>35</sup> Там же. С. 57.
- <sup>36</sup> Там же. С. 78.
- <sup>37</sup> Срезневский И. И. Материалы словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1, ч. 2. Ст. 1411.
- <sup>38</sup> Дмитриев Л. А. Сказание о Борисе и Глебе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI—первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 398—408.
- <sup>39</sup> Абрамович Д. И. Жития святых мучеников... С. 17.
- <sup>40</sup> Там же. С. 53.
- <sup>41</sup> Срезневский И. И. Материалы словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1, ч. 1. СПб., 1893. Ст. 594.
- <sup>42</sup> Там же. Ст. 595.
- <sup>43</sup> ПВЛ. С. 60.
- <sup>44</sup> Там же. С. 61.
- <sup>45</sup> Успенский сборник. М., 1971. С. 59.
- <sup>46</sup> ПВЛ. С. 64.
- <sup>47</sup> Абрамович Д. И. Жития святых мучеников... С. 16.
- <sup>48</sup> Успенский сборник. С. 60.
- <sup>49</sup> Беляев Л. А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв. М., 1996. С. 138.
- <sup>50</sup> Дмитриева Р. П. Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Константина и Феодора // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI вв.). Ч. 2. А—К. С. 286—288.
- <sup>51</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 350.
- <sup>52</sup> НПЛ. С. 169.
- <sup>53</sup> Сага об Эгиле. С. 184.
- <sup>54</sup> Успенский сборник. С. 44.
- <sup>55</sup> Там же. С. 60.
- <sup>56</sup> Там же. С. 61.
- <sup>57</sup> Там же. С. 60.
- <sup>58</sup> Там же. С. 62.
- <sup>59</sup> Там же. С. 70.
- <sup>60</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 2, т. 2. М., 1995. С. 239.
- <sup>61</sup> ПВЛ. С. 70.
- <sup>62</sup> Там же. С. 86.
- <sup>63</sup> Успенский сборник. С. 51—53.
- <sup>64</sup> Там же. С. 55.
- <sup>65</sup> ПВЛ. С. 126.
- <sup>66</sup> ПСРЛ. Т. 2. Ст. 220.
- <sup>67</sup> Успенский сборник. С. 50.
- <sup>68</sup> ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. С. 593—595.
- <sup>69</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История... Кн. 2, т. 2. С. 240.
- <sup>70</sup> Анучин Д. Н. Сани, ладыя и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1890.
- <sup>71</sup> Там же. С. 32, 43, 71.
- <sup>72</sup> Там же. С. 20. Рис. 5.
- <sup>73</sup> Там же. С. 23 и далее.
- <sup>74</sup> Там же. С. 20.
- <sup>75</sup> ПВЛ. С. 80.
- <sup>76</sup> Творогов О. В. Нестор // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1987. Вып. 1. С. 275.
- <sup>77</sup> ПВЛ. С. 81.
- <sup>78</sup> Житие прп. Феодосия Печерского // *Успенский сборник XII—XIII вв.* М., 1971. С. 103.
- <sup>79</sup> Успенский сборник. С. 129.
- <sup>80</sup> ПВЛ. С. 81.
- <sup>81</sup> Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI—XV вв.). СПб., 1880. Ст. 37.
- <sup>82</sup> Успенский сборник. С. 130.
- <sup>83</sup> ПВЛ. С. 89.
- <sup>84</sup> Там же.
- <sup>85</sup> Там же. С. 84.
- <sup>86</sup> Там же. С. 90.
- <sup>87</sup> Моця О. П., Руденок В. Я. Костница в Антоніевых пещерах в Чернігові... С. 31—34.
- <sup>88</sup> Голубинский Е. История Русской Церкви. С. 454.
- <sup>89</sup> Das paterikon des kiever Hohlenklosters. München, 1963. С. 16.
- <sup>90</sup> Якобсон А. Л. Раннесредневековый Херсонес // *МИА*. М.; Л., 1959. № 63. С. 266.
- <sup>91</sup> Моця О. П., Руденок В. Я. Костница в Антоніевых пещерах в Чернігові... С. 33.
- <sup>92</sup> Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. XVII.
- <sup>93</sup> ПСРЛ. Т. 1. С. 89—92.
- <sup>94</sup> Там же. Т. 11. Ст. 182; Там же. Т. 15, вып. 1. Ст. 174.
- <sup>95</sup> Das paterikon des kiever Hohlenklosters. С. 18.
- <sup>96</sup> Там же. С. 18.
- <sup>97</sup> Там же. С. 44.
- <sup>98</sup> Там же. С. 156.
- <sup>99</sup> Там же. С. 157.
- <sup>100</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 393—411.
- <sup>101</sup> Цит. по: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 394.
- <sup>102</sup> Михайло Потык // *Былины*. Библиотека русского фольклора. М., 1988. С. 334.
- <sup>103</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 395.
- <sup>104</sup> Там же. С. 398.
- <sup>105</sup> Каргер М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // *СА*. 1946. Т. 8.

## ГЛАВА 6

### «Поставиша в Киеве митрополита, а Новгороду архиепископа, а по иным градом епископы и попы и диаконы...» Становление церковной организации на территории Новгородской земли в X—XIV вв.

Основные этапы и характерные особенности распространения христианства в Древней Руси в IX—XI вв., выявленные в предыдущей части исследования, в целом нужно признать характерными для всей территории древнерусского государства. Новгород в X в. был составной частью этого государства, и нам представляется возможным с определенными оговорками интерполировать выводы о характере христианизации, полученные для Среднего Поднепровья, на Северную Русь. По крайней мере, новая религия здесь была известна до 988 г., поскольку события, происходившие в Русской земле, так или иначе должны были находить отражение в жизни Северной Руси. Об этом свидетельствует, в частности, летописное известие о религиозно-реформаторской деятельности Добрыни в Новгороде в 980 г., заключавшейся в водружении идола Перуна на берегу Волхова непосредственно после создания киевского пантеона «вне двора теремнаго»<sup>1</sup>. Тем более что древнейшее известие о принятии русами христианства, находящееся в «Житии св. Стефана Суражского», о котором мы говорили выше, пусть косвенно, но все же связывает это обращение с Северной Русью: в нем князь Бравлин представляется как пришедший из Великого Новгорода. В целом необходимо признать, что как в Новгороде, так и в Северной Руси новая религия должна была быть известна еще в X в.

С Новгородом и Ладогой связано еще одно событие, непосредственно касающееся истории христианства в России. Речь идет о призвании варягов в 862 г.<sup>2</sup> Еще в 1836 г. в Журнале Министерства народного просвещения была опубликована статья Ф. Крузе, где впервые делалась обоснованная попытка отождествления Рюрика ПВЛ и Рорика Ютландского<sup>3</sup>. Основой для сопоставления служило соответствие имен, хронологическое совпадение и синхронность повествования западных и русских хроник. «Когда он (Рюрик) действовал во Франции, молчит о нем русская летопись, когда на Руси — молчит Французская»<sup>4</sup>. Эти

тезисы были развиты в более стройную концепция Н. Т. Беляевым<sup>5</sup>.

Несмотря на критический анализ гипотезы Крузе—Беляева Г. Ловмянским (Польша)<sup>6</sup>, в настоящее время она была поддержана рядом российских исследователей, в том числе Б. А. Рыбаковым, А. Н. Кирпичниковым, И. В. Дубовым (Санкт-Петербург), Г. С. Лебедевым, Д. А. Мачинским (Санкт-Петербург) и др.<sup>7</sup> Соглашаясь в принципе с Е. Н. Носовым, что «крайне заманчивое отождествление Рюрика с Рериком Ютландским (или иное отождествление) требует развернутых доказательств»<sup>8</sup>, необходимо признать, что в свете этой гипотезы некоторые археологические материалы Старой Ладogi, с которыми нам еще предстоит познакомиться, приобретают новое звучание. Дело в том, что Рорик вместе со своим братом Харальдом Вороном принимает крещение в Ингельгейме в 826 г. (по Ф. Крузе) или в Майнце, и впоследствии, согласно житию св. Ангария, миссионерская деятельность которого в Северной Европе приходилась на середину IX в., его судьба переплетается с судьбой первого просветителя Швеции<sup>9</sup>. Христианизация Скандинавии началась миссией св. Ангария (830—865), отправленного в Бирку императором Людовиком Благочестивым вместе с монахом Витмаром, после крещения датского конунга Харальда Ворона в Майнце в 826 г. Их стараниями была построена первая церковь в Бирке, и проповедь христианства была специально разрешена королевским советом. В Бирке был поставлен епископ Гаумберт. Сам Ангарий стал архиепископом Гамбургским. Однако вторая половина IX—первая половина X в. прошла под знаком языческой реакции против христианства. Последние известия об активности христианской Церкви в Бирке относятся к 936 г. и связаны с деятельностью епископа Уно. Христианизация Скандинавии завершилась лишь в 90-х гг. XI в. крещением Швеции<sup>10</sup>. Однако христианство оставило свой след в религиозной ситуации на севере и в IX в.

Скандинавии завершилась лишь в 90-х гг. XI в. крещением Швеции<sup>10</sup>. Однако христианство оставило свой след в религиозной ситуации на севере и в IX в.

Если наше отождествление возможно, то первый русский князь, официально призванный на княжение, был христианином, а в окружении Рюрика могли быть и другие христиане, пришедшие с ним на Русь в 862 г. В связи с вышесказанным надо отметить, что еще историк Русской Церкви Е. Е. Голубинский признавал возможным связать появление христианства на Руси с Рюриком<sup>11</sup>. В любом случае христианская миссия в Северной Европе уже началась, и новая религия вместе с ее исповедниками могла проникать на Русь как из Причерноморья, так и из Балтийского региона.

Трудность нашего исследования заключается в том, что большинство источников, освящающих историю христианства в Северной Руси, касаются прежде всего его епархиального центра — Новгорода. Свидетельства о церковной жизни на территории Новгородской земли XI—XIII вв. крайне скудны, весьма неравномерны, отрывочны и зачастую носят косвенный характер. В связи с этим большинство исследований, которые, кстати, весьма немногочисленны, носят несколько специфический характер, поскольку посвящены истории Новгородской кафедры, церковной жизни самого города или же социально-экономическим аспектам существования Новгородской епархии<sup>12</sup>. Распространение христианства в Новгородской земле практически никак не затрагивается, если не считать территорию племени карел. Отсутствие соответствующей историографии — еще одна сложность нашего исследования. Для XV—XVI вв. количество источников, касающихся тех или иных аспектов истории Новгородской епархии, увеличивается за счет агиографической литературы и появления писцовых книг. Однако их использование для оценки церковной жизни в более раннее время не всегда представляется возможным.

Все это заставляет нас обратиться к своеобразной методике и соответствующей процедуре исследования. Рассмотрев время и обстоятельства крещения Новгорода и образования Новгородской кафедры, попытаемся проследить монастырское и церковное строительство в Новгородской земле по письменным источникам и картографировать имеющиеся точки. Ряд памятников указывает нам пункты и территории, которые непосредственно находились под епископальной юрисдикцией или под монастырским управлением. Это расценивается нами как указание на христианизацию данной территории.

Учитывая, что процесс христианизации происходил параллельно с политическим процессом феодализации земель, возможно интерполировать некоторые наблюдения о событиях политической истории на историю Церкви и при наличии определенных условий сделать заключение о вхожде-

нии данного региона в церковную юрисдикцию. В ряде случаев возможно привлечение данных агиографических памятников.

На следующем этапе возможно привлечение археологических материалов, не связанных с погребальными памятниками. Это могут быть происходящие с поселений находки церковной утвари, например колоколов, свидетельствующей о существовании на поселении храма, распространение нательных крестов в культурном слое селищ и городищ, картографирование каменных крестов, которые имеют строгие датировки. Возможно обнаружение деревянных храмов древнерусского времени и по иным признакам. Данные архитектурной археологии также необходимо привлекать для определения времени церковного строительства в данной местности.

При таком комплексном подходе в результате проведенного исследования возможно выявить территорию Новгородской земли, охваченную к XIII в. церковным влиянием, после чего перейти непосредственно к изучению археологических памятников и христианских древностей в контексте эволюции погребального обряда. Рассмотрение археологических памятников в рамках определенной политической и культурной территории обусловлено не только единством исторической судьбы исследуемого региона. Для темы нашего исследования важно, что это напрямую связано с особенностями истории Церкви. Такой подход обусловлен вполне определенными нормами строительства церковной организации и культуры. Основой построения церковно-административной системы является принцип территориализма. Это означает, что в соответствии с каноническим правом христианской Церкви юрисдикция данного прихода или епархии строго ограничена определенной территорией. Эти принципы выработывались на протяжении II—III вв., чтобы в эпоху Вселенских соборов (IV—VIII вв.) получить свое каноническое оформление. Канонической территорией епископа была совокупность полиса и хоры, на которую распространялась власть гражданской общины. Одновременно на протяжении II—III вв. в полисах происходило районирование территории на прообразы будущих приходов.

Нормы церковной жизни были заимствованы Русской Церковью из Византии вместе со всем корпусом канонического права<sup>13</sup>. Первый Вселенский собор (325) фиксирует права соборов областных епископов и провинциальных митрополитов на своей канонической территории, т. е. на территории, соответствующей гражданской провинции, при этом делается ссылка на «хранение древних обычаев» (4, 6 пр.). Очевидно, что основа современного территориально-административного деления Православной Церкви восходит к государственной реформе императора Диоклетиана 286 г., когда единое пространство империи было разделено на 4 префектуры, 13 диоцезов и 86 про-

винций — первичных территориальных образований государства. Именно гражданской провинции и соответствовала церковная митрополия<sup>14</sup>. Тогда же оформляется принцип прикрепленности служащего духовенства к своей церкви и своему полису (15, 16 пр.)<sup>15</sup>.

Второе правило II Вселенского собора (381) уже категорически запрещает областным епископам простирать свою власть на соседний диоцез или же епархию как меньшую область церковного деления. Для церквей, находящихся среди варварских народов (*in barbaris gentibus*), предполагалось продолжать «обыкновение отцов», т. е. подчинение этих церквей диоцезам, к которым они тяготеи либо территориально, либо культурно<sup>16</sup>.

Поместные соборы IV в. в своих постановлениях выражали ту же самую практику (Антиохийский собор (333), правила 9, 13, 19, 20). Лаодикийский собор (362) налагает ограничения на поставление епископов в малые города и села (57-е правило), однако количественно этот запрет не оговаривается, очевидно, действует принцип «один епископ» — «один полис» — «одна хора»<sup>17</sup>.

Знаменателен закрепленный канонами соборов принцип приоритета гражданского территориально-административного деления над церковным. Семнадцатое правило IV Вселенского собора (451), подтвержденное 38-м правилом V—VI Вселенских соборов (691), сообщает, что если гражданской властью будет возобновлен или вновь построен город, «то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку»<sup>18</sup>. Судя по толкованиям, эта норма вытекает из 4-го правила I Вселенского собора. Это же правило устанавливает 30-летний срок давности для решения территориальных споров между епархиями. Здесь же говорится и о сельских приходах (села и предградья), которых, очевидно, к 451 г. стало значительно больше, что они в обязательном порядке должны подчиняться своему епископу.

Применение перечисленных канонических норм на Руси еще только предстоит выяснить исторической науке, но незначительное число епископий в митрополии, которое было всегда меньше количества удельных княжеств, наводит на мысль о жестком применении нормы 57-го правила Лаодикийского собора. Тридцать второе правило митрополита Иоанна (1080—1089) практически выступает против разделения епархий, которое надо совершать «боязненно» и только с изволения святительского собора области<sup>19</sup>. Это правило — явная реминисценция 12-го правила IV Вселенского собора, которое запрещает разделять единую церковную область на две, используя авторитет царской власти<sup>20</sup>.

Очевидно, что стремление удельных князей иметь в незначительных городах, возглавлявших уделы, своих епископов противоречило каноническим нормам Лаодикийского собора (57-е прави-

ло) и IV Вселенского собора (12-е правило), поскольку древнерусские города с их сравнительно малочисленным населением не вписывались в представления греческих митрополитов о полесе, достойном своего архиерея. Отсюда, вероятно, и неудача князя Андрея Боголюбского добиться отдельной митрополии во Владимире в 1160-е гг.<sup>21</sup>

Поскольку внимание нашего исследования будет сконцентрировано на погребальных памятниках Новгородской земли как церковной единицы, то существует необходимость более детального ознакомления с ее границами, представленными на этой территории группами археологических памятников. Территория Новгородской земли уже со времени установления здесь епископской кафедры, которое можно отнести ко времени 996—999 гг.<sup>22</sup>, в церковно-каноническом отношении представляла единую епархию. Однако реальное вхождение различных территорий Новгородской земли в орбиту епископии должно стать предметом самостоятельного исследования. Для этого территория Новгородского государства и, соответственно, епархии берется в границах XIII в., реконструированных А. Н. Насоновым (Москва)<sup>23</sup>, с теми дополнениями и уточнениями, которые были внесены трудами А. В. Кузы (ИА РАН, Москва), Е. Н. Носова и В. Л. Янина (МГУ)<sup>24</sup>.

В археологическом отношении территория будущей Новгородской земли на рубеже тысячелетий соответствует ареалу новгородских сопкок и псковско-боровических длинных курганов, а также ряду районов, древности которых представлены памятниками прибалтийских финнов, что существенно отличает этот регион от остальной территории Восточной Европы<sup>25</sup> (рис. 2).

Границы Новгородской земли хорошо реконструируются на основании письменных и археологических источников, а также данных топонимии (рис. 3). Новгород, выросший из системы славянских поселений в Ильменском Поозерье и в истоке реки Волхов, с самого начала своего существования в середине X в. предстает как политический и религиозный центр государственного объединения<sup>26</sup>. Этот регион, куда включается и Рюриково Городище, представляет основу будущей Новгородской земли, откуда по всей подвластной территории расходятся политические и культурные импульсы. Однако в Северном Поволжье таким культурно-политическим центром уже с середины IX в. была Ладога, откуда древнерусское влияние распространялось в Приладожье и Заволочье<sup>27</sup>.

Западные и восточные границы Новгородской земли помогает выяснить распространение топонимов «межа», «межно», «рубеж» и «конец». По мнению Л. В. Алексеева (ИА РАН, Москва), при дифференцированном подходе к ним, т. е. при их хронологическом различении и картографировании соответствующим образом, они способны дать представление о границах территориально-

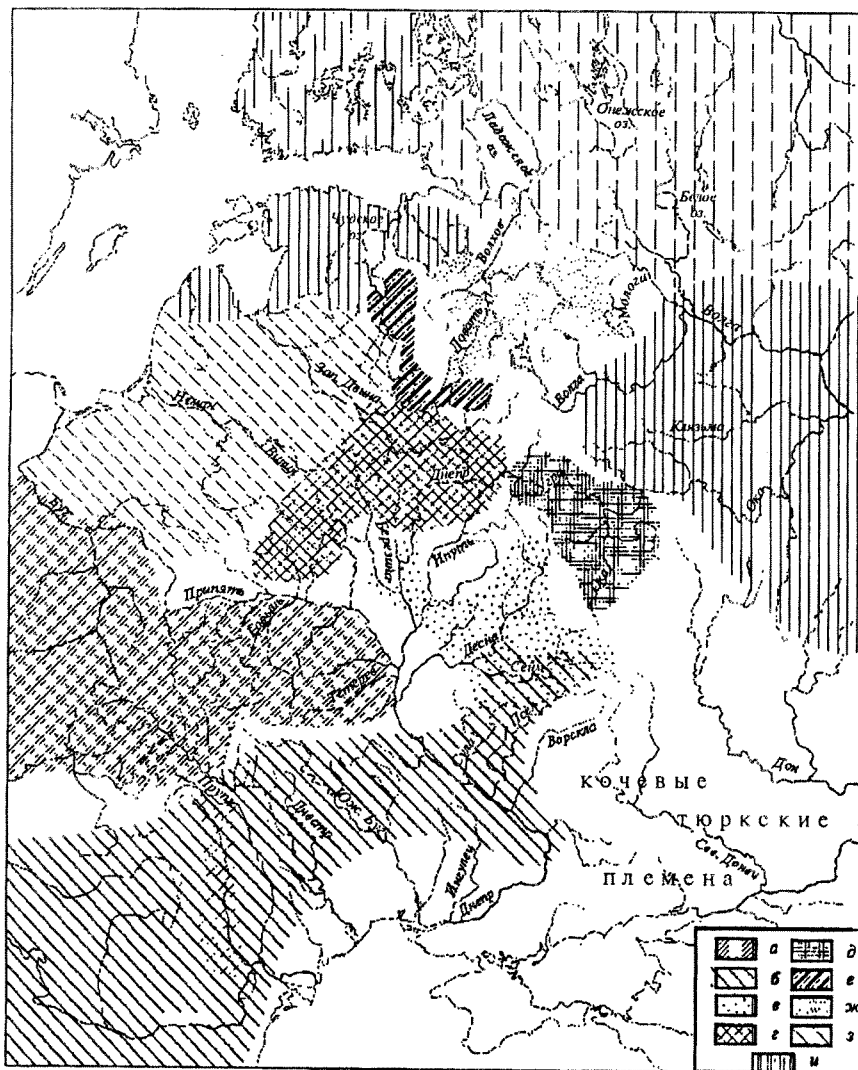


Рис. 2.

Ареалы археологических культур Восточной Европы во второй половине—конце I тысячелетия н. э. (Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 11).  
 а — культура пражско-корчакской керамики; б — культура пражско-пеньковского типа; в — древности колочинского типа; г — тусемлинско-банцеровская культура; д — мошинская культура; е — культура ранних длинных курганов; ж — культура сопок; з — расселение прусско-ятвяжских и литовских племен;  
 и — расселение финно-угорских племен

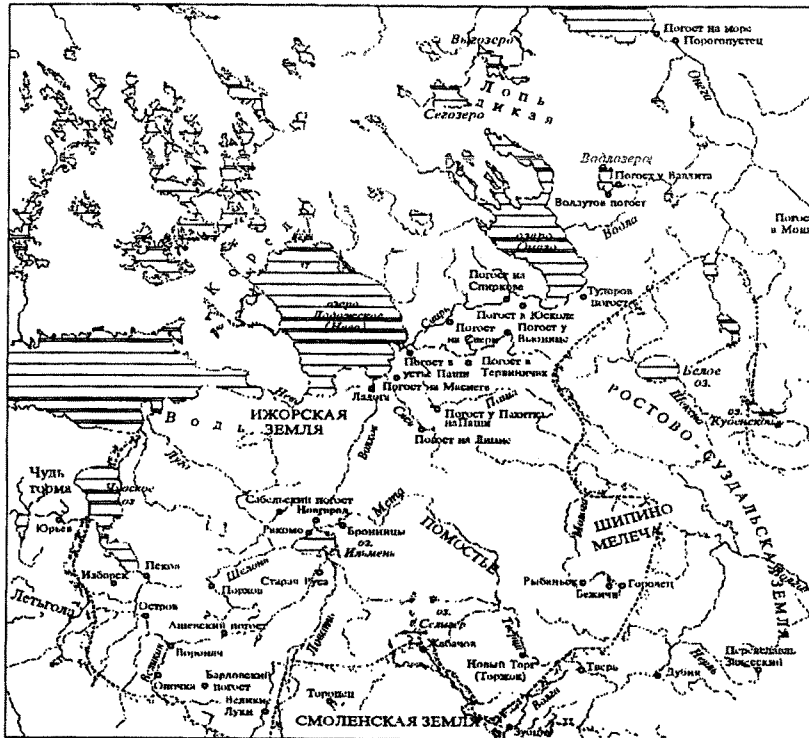
политических образований. Эти топонимы распространены широко, но не повсеместно, и окружают определенные территории<sup>28</sup> (рис. 4).

Псковская ломаная линия «межей», очерчивая восточные границы некоторой территории, в культурном и политическом отношении тянущаяся к Пскову, не совпадает с новгородской. Это свидетельствует о формировании Псковской земли до ее вхождения в Новгородское государство, а также о некоторых особенностях культурно-политических процессов на Псковщине, где скопление погребальных памятников в Верхнем и Нижнем Повеличье (бассейне р. Великая) отмечают два крупных региона расселения, в том числе и Пусторжевскую волость, которая явилась территориальным приобретением Новгорода в середине

XI в. Граница здесь проходила от водораздела Западной Двины и верховьев Ловати, где как укрепленный новгородский форпост возникают Великие Луки, до верховьев реки Великой и далее до Чудского озера западнее самой реки<sup>29</sup>. До середины XI в. существование Псковской земли отличалось известной политической самостоятельностью, да и впоследствии Псков находился в иной степени зависимости от Новгорода, чем другие пригороды<sup>30</sup>. Несколько позднее этого времени, в начале XII в., под новгородский контроль переходит и Ладога<sup>31</sup>.

Новгородские топонимы «межа» и «межник» идут от верховья Волхова на юг мимо Ильменя и Ловати к Селигеру и оттуда на восток, где, не доходя реки Тверцы, обрываются. На северо-востоке Новгорода, в районе Тихвина, существует целый топонимический ряд, связанный с названием «конец». Таким образом, топонимическая группа «межа—концы» отделяет земельный массив на юго-востоке Новгородчины, который первоначально мог не входить в политическую орбиту Новгорода. В археологическом отношении эти территории Помостья (бассейна р. Мсты) и Юго-Восточного Приладожья характеризуются распространением культуры сопок и приладожской курганной культуры. Очевидно, подчинение Новгороду Помостья восходит ко временам княгини Ольги (946), а комплекс археологических памятников в устье реки Белой свидетельствует о превращении этого центра в крупный, но рядовой погост Новгородской земли<sup>32</sup>.

На юго-восточных границах Новгородской земли формирование территории расселения происходит на основе миграции населения из бассейна реки Мсты, а также в результате комплекса государственных мероприятий по контролю над балтийско-волжским торговым путем. Здесь образуется Новоторжская волость<sup>33</sup>. Эта зона влияния простиралась на юг до реки Ламы и на восток до устья реки Медведицы, впадающей в Волгу<sup>34</sup>.



**Рис. 3**  
Границы Новгородской земли в XII—XIII вв.  
(Насонов А. Н. Русская земля и образование территории Древнерусского государства. М., 1961)

Лишь на рубеже XII—XIII вв. новгородские владения здесь были рассечены землями Владимирского княжества, тянувшимися к Торопцу. Это было за-

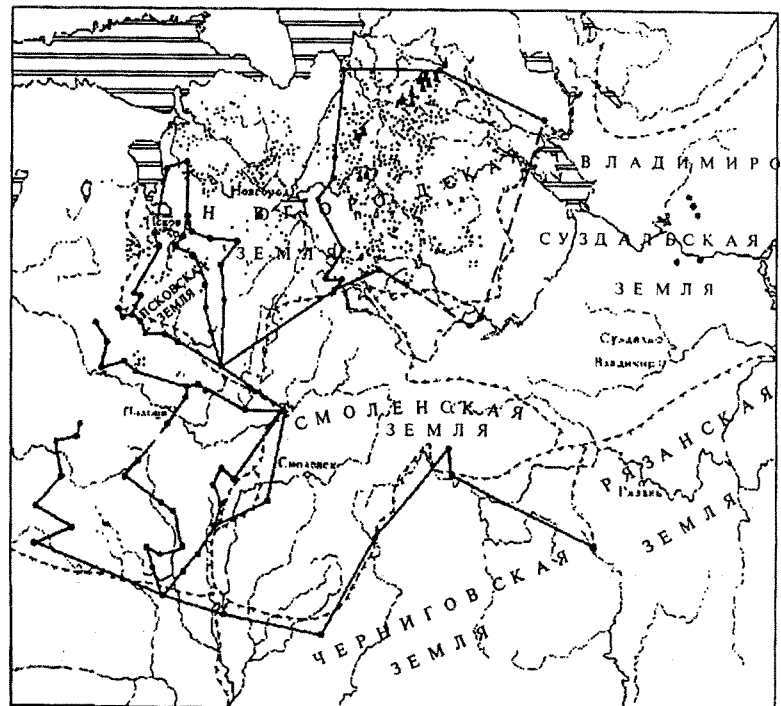
креплено строительством Твери в устье реки Тмаки, которая по сути дела сменила новгородское поселение в устье реки Тверцы. Волок Ламский оказался отрезанным от основного массива Новгородских земель.

Позднее, в XIII—XIV вв., южная граница Холмского уезда Новгородской земли (Кунский стан) в его соприкосновении с Торопецкой волостью Смоленского княжества в верховьях рек Ловати и Куньи следовала от низовьев реки Серези с северо-востоку по междуречью рек Малого Тудора и Серези к верховьям Большого Тудора в районе Данкова, являвшегося центром Торопецкой волости<sup>35</sup>. Это подтверждается и наличием по реке Серези двух топонимов типа «рубеж», характерных для русско-литовского пограничья<sup>36</sup>. Примечательно, что вдоль южной окраины Новгородской земли широкой полосой от Ловати до Селигера формируется домен новгородских князей, охватывавший не только территории, давно освоенные земледельческим населением культуры сопки, но и не-

окультуренные земли, прилегающие к торговым путям<sup>37</sup>. Именно эти территории оказываются переданы церковным институтам в целях их контроля и освоения в первой половине XII в. Здесь, на самых южных границах ареала распространения сопок, практически отсутствуют курганы древнерусского времени (за исключением среднего течения р. Ловати), которые в большом количестве известны к югу и юго-востоку в тверском Поволжье. Однако этот регион характерен повсеместным распространением жальников<sup>38</sup>.

На востоке граница славянского расселения отмечена скоплением сопок в верховьях реки Мологи, где впоследствии они сменяются жальниками. Впоследствии именно здесь и образуется не позднее 1196 г. особый податный округ Бежецкий верх, который в XIII в. входит в юрисдикцию Новгородской архиепископии<sup>39</sup>.

Существенным представляется вывод А. Насонова, согласно которому «нарастание Новгородской территории шло как бы окружным путем, не прямо на



**Рис. 4.** Карта топонимов «межа» и «рубеж» на территории Новгородской земли (Алексеев Л. В. О распространении топонимов в Восточной Европе // Славяне и Русь. М., 1968)

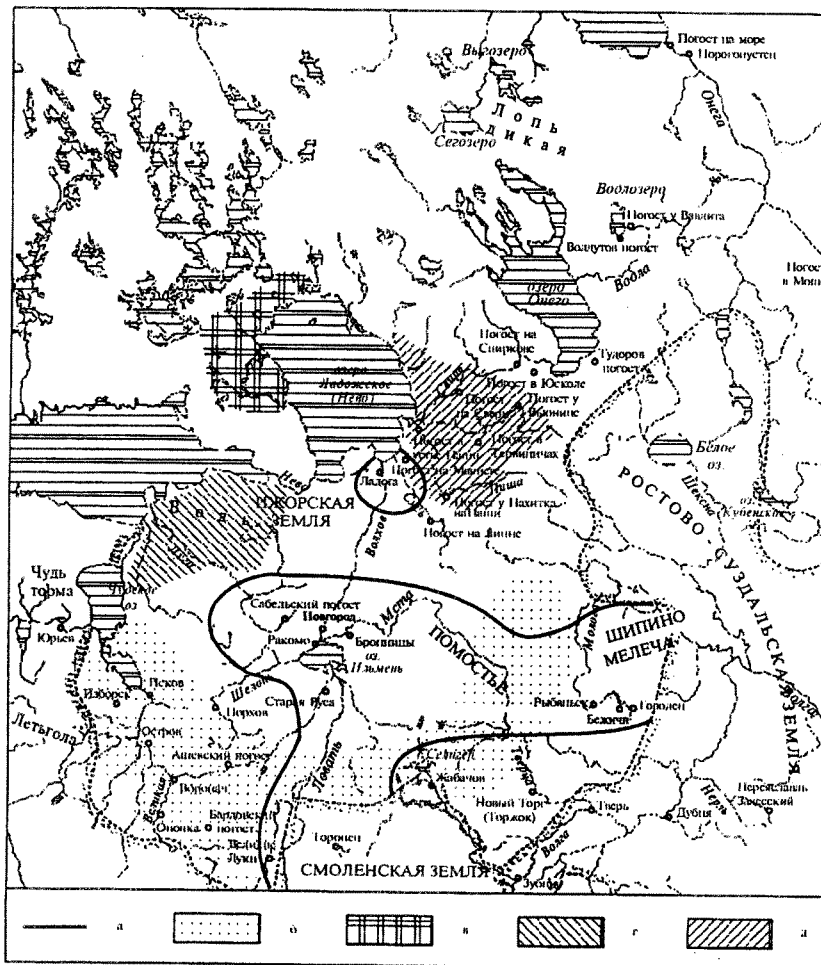


Рис. 5

**Археологические культуры на территории Новгородской земли в конце I—начале II тысячелетия н. э.**

а — ареал культуры сопок; б — ареал псковско-боровических длинных курганов; в — карельские могильники; г — курганы Ижорского плато и Северо-Восточного Причудья; д — приладожская курганная культура

восток от Ладоги и Новгорода, а в направлении к Заволочью»<sup>40</sup>.

С востока Новгородская земля граничила с далеко вытянувшимися на север до Белоозера землями Ростовской области. Собственно граница между землями от среднего течения реки Мологи шла на север до водораздела Балтийского и Волжского бассейнов (собственно верховьев рек Паши, Ояти, Суды, Чагоды и Чагодоши), после чего уходила на северо-восток в Заволочье, проходя южнее Онежского озера.

Территория Юго-Восточного Приладожья и Среднего Посвирья (бассейна р. Свирь), которая в XI в. входила в состав ладожского ярства<sup>41</sup>, с XII в. входит в политическую орбиту Новгорода, чтобы в XIII в. быть включенным в юрисдикцию Новгородской епархии в качестве территории Обонежского ряда<sup>42</sup>. Этот регион в качестве самостоятельной административно-территориальной единицы выделяется как на основе письменных свидетельств, так и культурно-археологического

единства, характеризующего приладожскую чужь, а возможно, и колбягов<sup>43</sup>. Древнерусская колонизация Юго-Восточного Приладожья проходит по водоразделам Волжского и Балтийского бассейнов, и соответствующее влияние проникает сюда с юга и востока<sup>44</sup>.

Также в качестве самостоятельных регионов необходимо выделить Обонежье, Заволочье и Поморье. Поморье осваивается русскими в XIV—XV вв., что выводит этот регион за пределы хронологических рамок нашего исследования. Обонежье окончательно колонизируется тоже только в XIV в., однако ряд археологических памятников свидетельствует о включении этой территории в орбиту древнерусской культуры и государства в более раннее время. Здесь, по восточному побережью Онежского озера, проходил путь через реки Водлу и Череву на Онегу и Северную Двину<sup>45</sup>.

Северо-восточные территории Новгородской земли (собственно Заволочье) оказываются включенными в политическую и культурную жизнь региона уже в начале XII в., о чем свидетельствует Уставная грамота Святослава Ольговича 1137 г. Здесь формируется территория, включенная в погостскую систему, через которую проходят торгово-военные пути «на Югру и Самоядь»<sup>46</sup>. Бело-

лозерье же, через которое проходил один из путей в Заволочье, открытый ладожанами, уже к середине XI в. переходит под контроль ростовских князей<sup>47</sup> и таким образом выводится за географические пределы нашей работы.

Чрезвычайно интересна проблема расселения и формирования территории на северо-западе и севере Новгородской земли. С одной стороны, границы здесь зафиксированы естественными природными условиями и международными политическими договорами. С другой стороны, история этого региона тесно связана с процессом славянской колонизации территорий, населенных финно-угорскими племенами, христианизацией самих финнов и становлением погостской системы, которая совершается здесь, очевидно, уже в конце XI—начале XII в.<sup>48</sup> На северо-западе Новгородской земли на основе картографирования археологических памятников имеет смысл выделить следующие регионы: Верхнее Полужье (бассейн р. Луги) и Верхнее Поплюсье (бассейн



р. Плюсы), которые явились плацдармом для древнерусского освоения Северо-Восточного Причудья и самого Ижорского плато. На территории Ижорского плато в условиях проживания здесь ижоры и води в качестве особого историко-культурного региона стоит выделить Толдожский и Ополецкий погосты «в чуди», окончательное формирование которых происходит не ранее второй половины XIII в.<sup>49</sup>

Северо-Западное Приладожье, район формирования племенного объединения карелы, также требует самостоятельного рассмотрения. Он выделяется на основании археологических данных, включающих в себя прежде всего грунтовые могильники и поселения, и письменных источников<sup>50</sup>. Его западные границы определяются на основе данных Ореховского договора 1323 г.<sup>51</sup> Для целей нашего исследования небезынтересно, что в глазах архиепископа Великого Новгорода и Пскова Макария в 1534 г. территория Водской и Обонежской пятин приблизительно в границах Ореховского договора выступает как хранительница языческих элементов в культуре местного населения<sup>52</sup>.

Выделяются следующие территории, на которых располагаются массивы погребальных памятников рубежа I—II тысячелетий: Поволховье, Верхнее Полужье, Вернее Поплюсье, Повеличье, Северо-Восточное Причудье, Ижорское плато, Северо-Западное Приладожье, Юго-Восточное Приладожье и Посвирье, Обонежье, Заволочье, Верхнее Поволжье, Бежецкий верх и Помостье. При этом культура сопки охватывает Поволховье, Полужье, Поплюсье, Бежецкий Верх и Помостье, псковско-боровические длинные курганы — Повеличье, южные и восточные районы Новгородской земли, в Юго-Восточном Приладожье существует местный вариант курганной культуры, в Северо-Западном Приладожье — карельские каменные могильники, в других районах памятники I тысячелетия неизвестны (рис. 5). Впоследствии в XI—XV вв. на этих территориях располагаются погребальные памятники древнерусской курганной культуры различных вариантов и грунтовые могильники.

\* \* \*

К наиболее ранним свидетельствам о христианстве в центре этой огромной территории — Великом Новгороде стоит отнести сообщение Иоакимовской летописи, которое в данном случае верифицируется археологическими памятниками, происходящими из культурного слоя Новгорода. Речь идет о комплексе находок, который может иллюстрировать акт крещения города в 988/989 г. Описанное в этом памятнике событие, связанное с принятием новой веры, упоминает о сопротивлении жителей города крещению, которое вылилось в погромы жилищ христиан, разрушение храма Преображения Господня и пожар на Софийской стороне

города<sup>53</sup>. Для нас принципиально важно, что христианская община существовала в Новгороде еще до официального крещения его жителей, по крайней мере некоторое время, о чем свидетельствуют находки нательных крестов с Распятием, датированные последней четвертью X в.<sup>54</sup> Академик В. Л. Янин сопоставил с этим сообщением ряд археологических материалов, происходящих из раскопок Неревского конца<sup>55</sup>. Прежде всего, это слои пожара конца X в., обнаруженные на Неревском раскопе, которые были перекрыты новыми ярусами мостовых, сооруженных в 989—990 гг., а также находка двух кладов куфических монет в Новгороде на Неревском раскопе, младшие монеты которых датируются, соответственно, 972 и 975 гг. Застройка 991 г. в Людином конце также совершена после пожара, возможно свидетельствующем о мероприятиях Добрыни по водворению христианства в Новгороде. И пожар, и невостребованные клады свидетельствуют в пользу сообщения Иоакимовской летописи о сопротивлении новгородцев введению новой веры<sup>56</sup>. При этом дата крещения Новгорода определяется как 989 г.

О. М. Рапов, предположивший на основе критики Корсунской легенды и привлечения иных данных, что Крещение Руси имело место 1 августа 990 г., пытается показать, что археологический комментарий В. Л. Янина может быть не связан с событиями крещения Новгорода<sup>57</sup>. Основываясь на все той же Иоакимовской летописи, он определяет, что крещение Новгорода имело место в конце августа—сентябре 990 г., а посвящение пределов Софии Новгородской совершены в честь дат основных этапов этого события (Усекновение Иоанна Предтечи — 29 сентября, Рождество Богородицы — 8 сентября, память Иоакима и Анны — 9 сентября, апостол Иоанн Богослов — 26 сентября)<sup>58</sup>. По мнению О. Рапова, на праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи войска Добрыни вошли на Торговую сторону Новгорода, на праздники Рождества Божией Матери и память святых Богоотец Иоакима и Анны, 8 и 9 сентября, после длительного противостояния язычников и христиан совершилось крещение основной массы жителей города, а на память св. апостола Иоанна Богослова имело место воцерковление последней группы еще некрещенных жителей. Отметим для себя оригинальность предложенной версии, которая все же предполагает наличие определенного плана в постройке придельных престолов Софийского собора, о чем у нас нет каких-либо сведений. При этом часть приделов возникает позже постройки самого храма (1045—1050), являясь тем самым дополнением к первоначальному плану собора, чего О. Рапов абсолютно не учитывает. Возникновение этих придельных церквей стоит в связи с духовными процессами и церковно-политическими событиями более позднего времени, не связанными с коллизиями конца X в.

Таким образом, если дата крещения Новгорода колеблется в пределах 989—990 гг., то основание здесь Архиерейской кафедры, очевидно, стоит отнести, согласно Я. Н. Шапову, к 996—999 гг., непосредственно вслед за Киевской митрополией. При этом Я. Н. Шапов отмечает, что территория Новгородской епархии совпадала с Новгородской землей и росла вместе с ней. В этом смысле епархия была миссионерской, поскольку ей приходилось распространять новую веру среди иноязычных племен<sup>59</sup>. Вслед за учреждением кафедры начинает складываться и приходская структура города, которая к середине XIV в. приобретает формы семисоборной организации. Очевидно, к первым храмам стоит отнести церковь святых Богоотец Иоакима и Анны на Владычном дворе, храм св. пророка Илии на Славне (до 1104 г.), сведения о других храмах, возникших в XI в., реконструируются на основании косвенных данных. На протяжении этого столетия известны семь новгородских епископов или их местоблюстителей — Иоаким, Ефрем, Лука, Стефан, Феодор, Герман и Никита<sup>60</sup>. В любом случае епархиальный центр Новгородской земли был уже вполне христианским городом, способным оказывать религиозно-культурное воздействие на свою округу.

Христианизацию самого Новгорода и его непосредственной округи стоит ограничить 989/999 г., т. е. временем, связанным с крещением города и установлением здесь Архиерейской кафедры. Митрополит Макарий (Булгаков), основываясь на известиях Степенной книги и Никоновской летописи, относит эти события к 990 г. и отмечает, что многие (но не все) здесь были крещены и что по «градовому и селам новгородского предела» были устроены церкви и поставлено духовенство. Границы этих пределов не уточняются, однако из дальнейшего следует, что речь шла о центральных районах Новгородской земли. Митрополит Макарий весьма сдержан в своих оценках христианизации остальной Новгородчины: «На севере России вера Христова, вероятно из Новгорода, проникла в пределы олонечские и великопермские»<sup>61</sup>. При этом он ошибочно полагает, что прп. Кирилл Челмогорский основывает свой монастырь в Каргополье в XI в., а не в XIV в. Население Западной Двины в Лифляндии, по его мнению, было крещено в 1209 г., а первый монастырь на Вологодчине основан в 1147 г. прп. Герасимом<sup>62</sup>. Как известно, митрополит Макарий настаивал на очень ранней дате основания Валаамского монастыря еще при князе Владимире Святом<sup>63</sup>.

Е. Голубинский полагал, что Владимиром были крещены в Новгородской области лишь Новгород, Ладога и Псков, а остальная «сельско-деревенская земля» была предоставлена будущему времени. Среди инородцев христианство распространялось не столько в силу каких-либо миссий, сколько в силу обрусения самих инородцев, которое происходило тем быстрее, чем ближе они жи-

ли к Новгороду. Указывая на крещение карел князем Ярославом в 1227 г., Голубинский считает этот случай исключительным в силу выгодного расположения карельской территории, которое позволяло им до определенного времени быть религиозно-независимыми от Новгорода. Остальные финны, проживавшие в Новгородчине (в частности, чудь заволоческая), обратились еще в период домонгольский<sup>64</sup>.

О. М. Рапов также касается в своем исследовании распространения христианства в Новгородской земле, используя при этом выводы В. В. Седова о раннем распространении здесь обряда трупоположения уже с конца X в. Для него появление ингумаций в окрестностях Новгорода, на верхней Луге и в бассейне Мологи, является указанием на христианизацию местного населения, хотя на периферии Новгородской земли язычники чувствовали себя более свободно<sup>65</sup>. Он также допускает, что нерусское население земли при Владимире Святом вообще не подверглось крещению, а их обращение произошло значительно позднее.

Таким образом, историографическое наследие в интересующем нас вопросе, основанное на анализе письменных источников, предполагает первоначальное утверждение христианства в центральных районах Новгородской земли, во Пскове и Ладоге, а также указывает пути распространения христианства вслед за древнерусской земледельческой и монастырской колонизацией и становлением новгородской государственной территории. В первую очередь к таким территориям относятся Заволочье, Заонежье и Приладожская Карелия.

Попробуем проследить по определенным нами источникам направления христианизационных процессов в конце X—XIII вв. При исследовании северных регионов прежде всего необходимо обратить внимание на уникальный факт происхождения христианских древностей из культурного слоя Старой Ладоги. Прежде всего это крест-энколпион сирийского типа без изображений, найденный на раскопе на Варяжской улице в слоях VII—VIII строительного горизонта (900—924)<sup>66</sup>. (рис. 6/1, 6/2). Этот крест (САЭ-1976/ЛП1-640, кв. И4, 13 штых, 240—260 см), уникальный сам по себе, связан с настилом мостовой (междворовой вымостки — ?), откуда происходит не менее уникальный археологический комплекс, включающий в себя скорлупу грецких орехов, раковины каури, воск, самшитовый гребень, орнаментированную костяную рукоятку и фрагменты импортной иракской керамики второй половины IX в. Другая уникальная находка — фрагменты бронзового креста из слоев середины X в. на Варяжском раскопе, к сожалению не связанные надежно с какой-либо постройкой<sup>67</sup> (рис. 6/3).

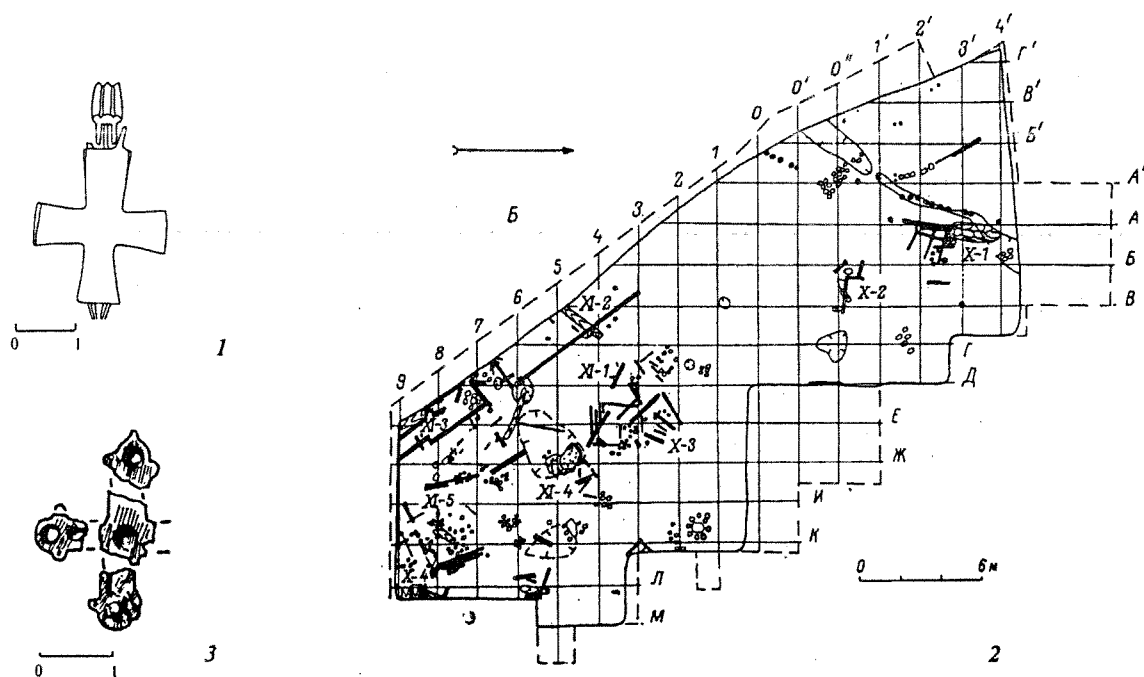


Рис.6

1 — крест-энколпион из Старой Ладogi, 900—924 гг., раскопки В. П. Петренко (Петренко В. П. Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1976 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1976. № 46—48; САЭ-1976/ЛП1-640, кв. И4, 13 штых, 240—260 см); 2 — план VII строительного горизонта (900—924 гг.) Варяжского раскопа в Старой Ладoge (Петренко В. П. Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка) // Средневековая Ладoga. Новые археологические открытия и исследования. Л., 1985. Рис. 4 а); 3 — фрагменты бронзового креста из Старой Ладogi, раскопки В. П. Петренко, середина X в. (Петренко В. П. Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1974 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1975. № 155; САЭ-1974/ЛП1-507, кв. Ж-8, 6—7 штых, 100—120 см)

Археологическим свидетельством акта крещения города, возможно, является раскопанное В. П. Петренко (Санкт-Петербург) культовое сооружение 950—991 гг. («большая постройка») на Варяжской улице в Старой Ладoge, представлявшее собой частокол из плах размером 11 × 11 м, ориентированное по сторонам света (рис. 7), внутри которого были найдены черепа животных, культовые статуэтки, деревянная посуда и руническая подвеска. Оно возникает не позднее 50-х гг. X в., а его преднамеренное разрушение пришлось на конец X в., т. е. на время Крещения Руси<sup>68</sup>. Это необходимо отнести к деструктивным изменениям в культуре языческого времени, связанным с введением новой веры в Ладoge.

В X ярусе горизонта Д Староладожского городища (970—990)<sup>69</sup> В. И. Равдоникасом было открыто так называемое большое сооружение, представляющего собой комплекс срубов X-49 и X-50, больший из которых, размерами 9,6 × 9,3 м, без каких-либо бытовых находок, был соединен переходом с жилым домом X—XI вв. (рис. 8). Из этого комплекса происходил металлический крест, не сохранившийся, к сожалению, в составе Староладожской коллекции. Это позволило автору раскопок интерпретировать «большую постройку» как деревянную церковь конца X в.<sup>70</sup> С. Л. Кузмин

считает этот комплекс «предшественником княжеской резиденции», отмечая, что возникновению застройки X яруса предшествует серьезная перепланировка участка, связанная с исчезновением многочисленных, но небольших по размеру построек и появлением внушительной по размеру системы срубов<sup>71</sup>. К числу ранних свидетельств о существовании в Ладoge христианской общины можно отнести и исследованное в 1938—1940 гг. на Земляном городище кладбище XI—XII вв., состоящие из безынвентарных погребений в грунтовых ямах. При этом краниологические формы погребенных соответствуют норманнскому антропологическому типу<sup>72</sup>. На раннюю дату функционирования могильника указывает и дата радиоуглеродного анализа 1080 ± 60 лет<sup>73</sup>.

Однако первое определенное свидетельство о существовании в Ладoge церковной организации относится к 1153 г., когда архиепископ Нифонт строит здесь каменный храм в честь свт. Климента Римского<sup>74</sup>. Такое положение дел мы связываем с торгово-ремесленным характером поселения и постоянной сменой обитателей раннесредневековой Ладogi, что не способствовало непрерывной и поступательной христианизации его обитателей. Существование сезонных парцелов IX—X вв., объединявших в себе жилую и производственную

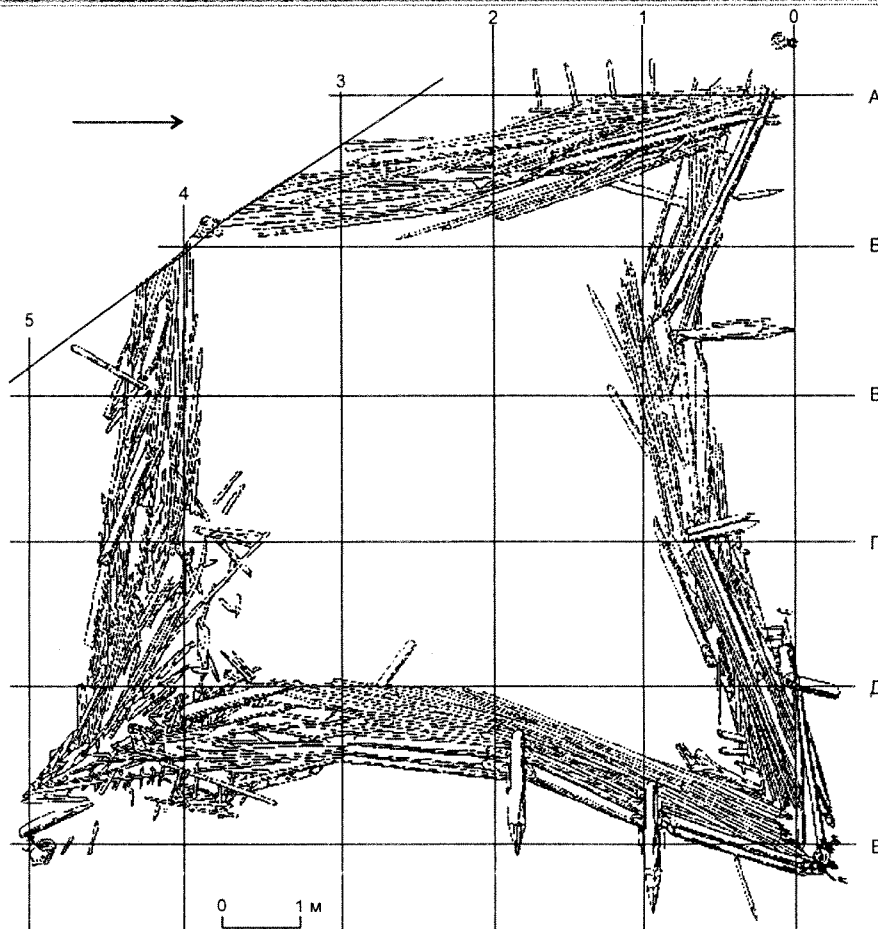
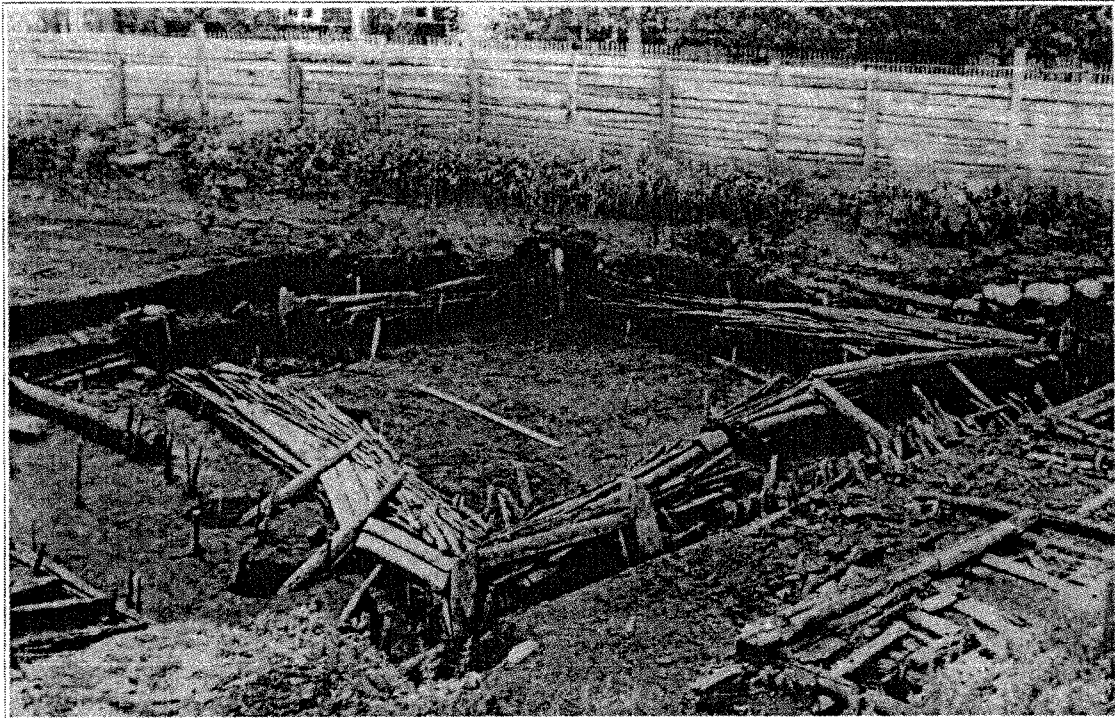


Рис. 7.

Языческое святилище («большая постройка» на Варяжской улице) в Старой Ладоге, разрушенное в конце X в. План нижнего яруса и вид с северо-востока (Раскопки В. П. Петренко — Петренко В. П. Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. М., 1985. С. 108—109. Рис. 18, 19; Фотоархив ИИМК РАН. I. 90630. О. 3099.32)

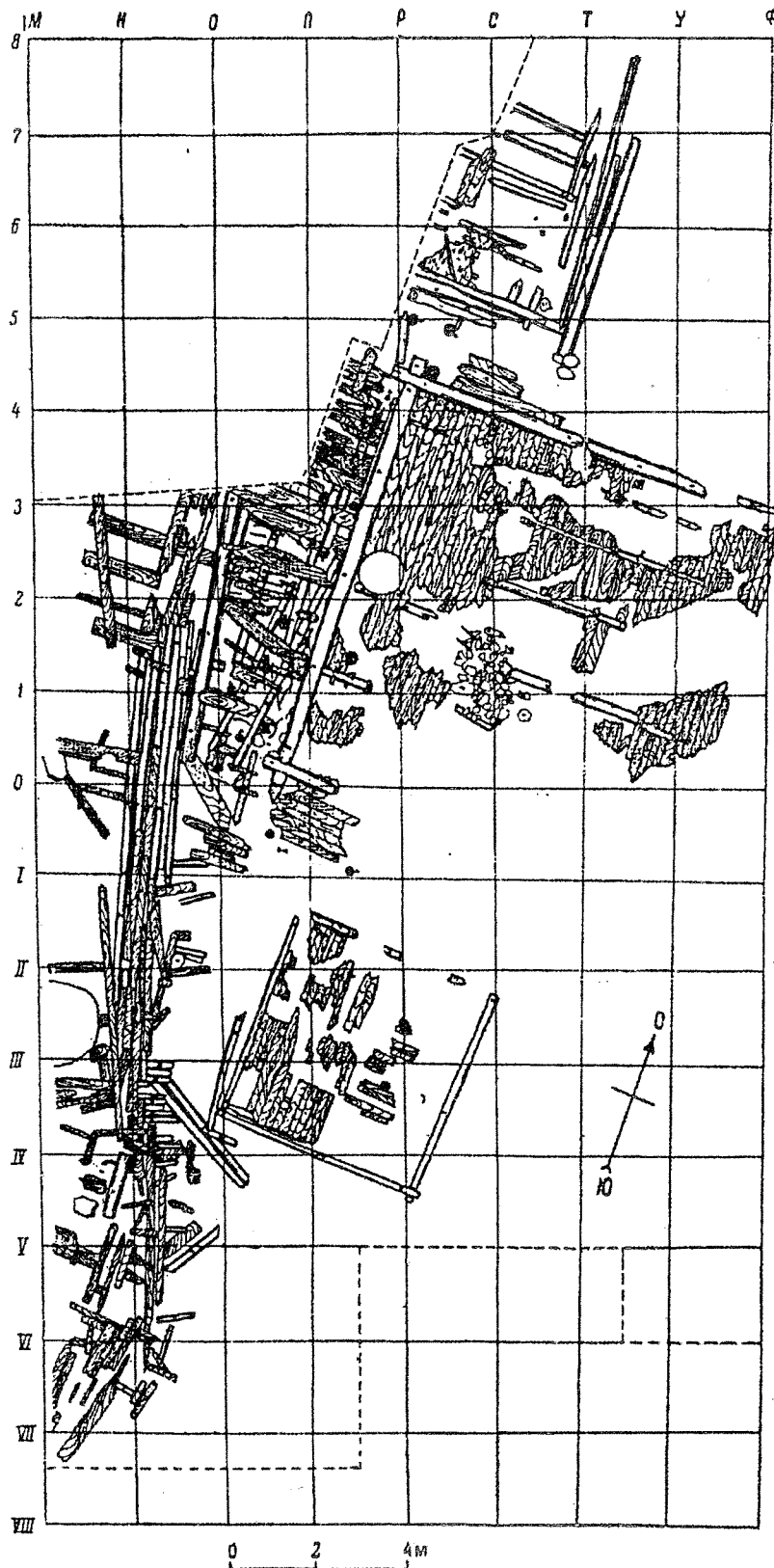


Рис. 8.

План X яруса (970—990) горизонта Д Земляного городища Старой Ладogi, большая постройка, раскопки В. И. Равдоникаса (Гроздилов Г. П. Раскопки в Старой Ладoge в 1948 г. // СА. 1950. Т. XIV. С. 142—143. Рис. 3)

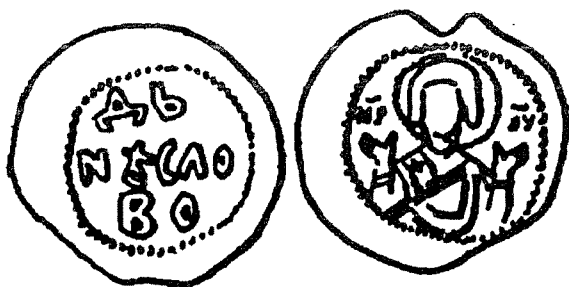


Рис. 9.

Анонимная архиерейская печать конца XI в. из Старой Ладogi, раскопки В. И. Равдоникаса

зону и имеющих полные аналогии в прибрежной планировке города Рибге (Дания), было доказано раскопками А. Н. Кирпичникова 1991—1992 гг.<sup>75</sup>, а подобный тип городской застройки как раз и свидетельствует, на наш взгляд, о частичной, но постоянной смене населения.

Из древнесеверной литературы известно, что около 1020 г. Ладожская волость была передана князем Ярославом своей супруге Ингигред в качестве вено. В результате здесь образовалось полуавтономное ярлство двоюродного брата княгини конунга Ронгвальда и его потомков — Ульва и Эйлива<sup>76</sup>. Очевидно, в 1030—1070 гг., а особенно активно со смертью князя Ярослава Мудрого после 1054 г., когда предполагается усиление самостоятельных тенденций в политической жизни ярлства, ладожане участвуют в проторении дороги «за югру и самоядь», которая впоследствии оказывается в руках новгородской аристократии<sup>77</sup>. Об этом определенно свидетельствуют в 1114—1116 гг. сами ладожане со ссылкой на «старых мужей», а также новгородец Гюрята Рогович, отождествимый с новгородским посадником начала XII в.<sup>78</sup>, отправлявший своих отроков «в югру» не позднее 1092 г.<sup>79</sup> Однако роль ладожан в новгородской истории не ограничивается этим столетием. Если предлагаемые А. Молчановым и А. Гиппиусом отождествления верны<sup>80</sup>, то именно с выходцами из Ладogi — потомками ярла Ронгвальда Ульвсона — возможно связать три авторитетные боярские группировки в Новгороде XII—XIII вв., представлявшие Прусскую улицу и Людин конец и занимавшие посадничьи должности в ключевые моменты новгородской истории вплоть до середины XIII в.: Мирославичей, Михалковичей и Мирошкеничей.

Очевидно, установление контроля новгородской боярско-княжеской администрации над городом было более сложным процессом, чем это казалось раньше. Поход 1104 г. в Ладogu «на войну» и строительство здесь в 1114 г. каменной крепости может восприниматься как боярская инициатива<sup>81</sup>, сопряженная с постановкой под собственный контроль некогда родовых владений. Освоение «ладожского наследства» сопровождается появлением на усадьбах горожан документов, скреплен-

ных княжескими печатями Святополка Изъяславича и Владимира Мономаха 70—90-х гг. XI в. (№ 37 и 38, по В. Янину), а также печатью протопроедера Евстафия-Завида (1088—1094 гг., № 72-13), представленных сфрагистическими находками из раскопок горизонта Г (XII—XIV вв.) на староладожском Земляном городище<sup>82</sup>. Таким образом, подчинение Ладogi Новгороду происходило за счет авторитета княжеской власти. Вхождение Ладogi в это время в церковную юрисдикцию подтверждается находкой анонимной архиерейской печати, предположительно относимой к 90-м гг. XI в., но происходящей, к сожалению, из отвала, связываемого с горизонтом Г<sup>83</sup>, которая могла принадлежать епископу Герману (1078—1096) или св. Никите (1096—1107). По мнению С. Белецкого, она могла скреплять верительную грамоту, связанную с посольством Киевского митрополита в Ладogu<sup>84</sup> (рис. 9). Представляется неслучайным совместное происхождение из культурного слоя Земляного городища буллы Владимира Мономаха, которая по своему сфрагистическому типу должна относиться ко времени первого периода его переяславского княжения, и уникальной печати византийского митрополита Леонтия Лаодикийского — находкой полевого сезона 1998 г., не имеющей, к сожалению, стратиграфической даты (рис. 10)<sup>85</sup>. Предполагаемое сопоставление держателя буллотирия с титулярным митрополитом Леоном Переяславским 1070—1080-х гг.<sup>86</sup> еще более подтверждается, на наш взгляд, обширной территорией и миссионерским характером Переяславского диоцеза в XI—XII вв. По крайней мере, до второй четверти XII в. Смоленская и Суздальская земли входили в церковном отношении в состав Переяславской епархии, что явствует из факта церковного строительства в Суздале, осуществляемого переяславским митрополитом Ефремом (до 1096 г.), а также запретом Уставной грамоты Смоленской епархии 1136—1139 гг. на последующее присоединение Смоленска к церковному округу Переяславля<sup>87</sup>. Не исключено также, что до 1148 г. Ростовская кафедра управлялась из Переяславля, пока на этой кафедре на короткий срок не появляется самостоятельный епископ Нестор<sup>88</sup>. Вообще, активность Черниговской и Переяславской епархий на Русском Севере в XI—XII вв. представляется если не закономерным, то по крайней мере обычным явлением. На основании сфрагистических данных мы предполагаем, что епископ Черниговский Антоний, занимавший кафедру приблизительно в 1159—1168 гг.<sup>89</sup>, также отправлял какие-то церковные документы на Белоозеро, поскольку печать с изображением св. Антония и Божией Матери в типе поясной Ассунты, найденная среди подъемного материала на правом берегу реки Шексны в пределах древнего Белоозера, может быть предположительно атрибутирована именно ему<sup>90</sup>. Еще один экземпляр такой печати происходит из Смоленска<sup>91</sup>, что отражает достаточно

широкую географию церковных связей южнорусских епархий.

К середине XII в. относятся архитектурно-археологические данные о строительстве в Ладоге еще четырех каменных храмов<sup>92</sup>, а также находка печати архиепископа Новгородского Илии (1165—1186 гг.)<sup>93</sup>. Среди археологических материалов Ладоги известны нательные кресты и энколпионы общерусских типов XII—XIII вв.<sup>94</sup> Вместе с тем известное из Писцовой книги 1500 г. деление Ладоги на пять концов — Никольский, Климятицкий, Спасский, Симеоновский и Богородицкий<sup>95</sup> — способно подвергнуть сомнению тезис об обязательной связи между кончанской и родо-племенной организациями, выработанный на археологических материалах Новгорода. Название концов соответствует посвящению приходских храмов, которые возникли на территории, уже имеющей культурный слой предшествующего времени (Успенский — 1156—1159, Спасский — 1159—1161, Петровский (?) — 1161—1163, Никольский — 1209—1210), и в этом смысле конец должен быть тождественен приходу, а само кончанское деление оказывается вторичным по отношению к социальной структуре общины. Подобная ситуация складывается и в конце XIII в., когда развившаяся к этому времени городская жизнь севернее посада замыкается строительством Иоанновского монастыря на Малышевой горе<sup>96</sup>. Приходы не накладывались на уже существующие формы общинной жизни, а активно участвовали в ее становлении, перекраивая городскую топографию. В отличие от Новгорода, где его семисоборное устройство подчинялось кончанскому<sup>97</sup>, здесь мы наблюдаем обратную картину. По сути дела, градообразующая функция храмов Успения Божией Матери, св. Симеона Богоприимца, Воскресения Христова и свт. Петра, стоящих «берегом по горе», отмечает уже Писцовая книга 1500 г., когда предписывает городской администрации выделять места ладо-

жанам в соответствии с топографией размещения городских храмов, на что в свое время обратил внимание А. Н. Кирпичников<sup>98</sup>. Представляется, что концы в Ладоге явились привнесенным новгородской администрацией элементом городской организации и служат свидетельством «не только духовной, но и организаторской роли церкви», заключавшейся «в организации и привлечении целых поселенческих коллективов» к социально-городскому строительству в Ладоге<sup>99</sup>. Получается, что на пространстве Ладоги не только вырабатывался новый тип каменного посадского храма<sup>100</sup>, но и апробировалось церковно-административное деление русского города.

Итак, в XII в. Ладога представляет собой вполне христианский город с многочисленными храмами, в котором совершается епископское делопроизводство. Несколько проблематично обстоит дело с церковным строительством здесь в XI в. Все это заставляет нас прийти к заключению, что христианизация Ладоги, начавшаяся разрушением большой постройки в конце X в., приходится на весь XI в. и заканчивается в период 90-х гг. XI в. — 1153 г., когда здесь окончательно создается церковная структура, находящая подтверждение в источниках. Период ладожского ярлства — вторая четверть XI в. — остается темным пятном в христианской истории Ладоги.

Очевидно, то же можно сказать и о территории Юго-Восточного Приладожья, которое составляло «Обонежский ряд». Согласно А. Насонову этот регион, как особая податная территория, формируется в первой половине XI в.<sup>101</sup> и к началу XII в. входит в Новгородское государство, о чем, согласно А. М. Спиридонову (Петрозаводск), свидетельствует пик кладов, приходящийся на это время, и сокращение внешних связей этой территории, выразившееся в прекращении импортов<sup>102</sup>. Время приписки об Обонежском ряде к уставной грамоте Святослава Ольговича 1136 г., где пере-



а



б

Рис. 10.

Печать митрополита Лаодикийского Леонтия, вторая половина XI в., Земляное городище Старой Ладоги, раскопки А. Н. Кирпичникова: а — аверс, б — реверс (Казанский Н. Н., Кирпичников А. Н. Печать византийского митрополита из Старой Ладоги // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848—1917). СПб., 1998. С. 115—124. Рис. 1, 2)

числяется ряд населенных пунктов этой территории, обычно широко датируется XIII в. (Куза А. В. — 1230 г., Янин В. Л. — 1136—середина XIII в., Я. Н. Шапов — до 60-х гг. XIII в.)<sup>103</sup>. Этим же временем датируется и приписка о Бежецком ряде, включающим в себя ряд территорий в верховьях реки Мологи. Однако использовать время составления приписок для выводов о вхождении данных регионов в епархиальную юрисдикцию не представляется возможным, как и делать из этого выводы о верхнем рубеже христианизации этих регионов. В данном случае речь идет не о первоначальном включении этих территорий в сферу Церкви, а об изменении здесь налогового режима, время установления которого неизвестно.

Очевидно, историю новгородского проникновения на эти территории стоит представлять себе следующим образом. Изначальный иммунитет князя над территорией Юго-Восточного Приладожья, засвидетельствованный событиями 1020 г. (передача князем Ярославом своей жене Ингигерде Ладожского ярлства в вено), соответственно, не подвергается никаким изменениям непосредственно после 1136 г. По мере развития административной структуры Новгородской земли к третьей четверти XIII в., но не позднее 1264 г., можно предположить возникновение на территории Нижнего Поволховья и Юго-Восточного Приладожья соответственно Волховской и Обонежской сотен, упомянутых в «Уставе о мостах». Первое упоминание сотских в Новгороде относится к 1118 г.<sup>104</sup> В результате перехода сотенной системы к концу XIII в. под влияние боярской аристократии (первый тысяцкий из бояр Миронег упоминается под 1185 и 1191 гг.)<sup>105</sup>, позиции князя в этом регионе оказались поколеблены.

Это проявилось, во-первых, в том, что не позднее 1263 г. князь Дмитрий передал право суда в этом регионе на три лета обонижанам. Позднее договорные грамоты оговаривают право князя «ездить» в Ладогу на третье лето<sup>106</sup>. Очевидно, совпадение временного периода грамот, по истечении которого князь получал право взимания податей с данной территории, не случайно. В «обонижанах» договорной грамоты возможно видеть «обониских купцов», упомянутых в летописи под 1283 и 1317 гг.<sup>107</sup> Любопытно также сопоставить «сто» как форму купеческого объединения с единицей территориально-административного деления. Возможно предположить «сотенное» освоение сотенных территорий.

В археологической литературе уже отмечалась связь Неревского конца с Карелией и финно-угорскими землями из-за концентрации здесь «карельских» берестяных грамот и зооморфных подвесок<sup>108</sup>. Необходимо добавить, что все берестяные грамоты, связанные с Ладогой (№ 50, конец XIV в.<sup>109</sup>, № 359, рубеж XIV—XV вв.<sup>110</sup>) и населенными пунктами Приладожья (№ 219, 222, рубеж XII—XIII вв.<sup>111</sup>, № 131, конец XIV в.<sup>112</sup>,

№ 361, рубеж XIV—XV вв.<sup>113</sup>), также сосредоточены на Неревском раскопе, что позволяет локализовать здесь центр по освоению данной территории<sup>114</sup>.

Во-вторых, урезание прав князя проявилось в составлении уже упомянутого Обонежского «ряда»-договора между новгородцами и князем Димитрием в пользу владыки Далмата и появлении приписки к грамоте Святослава Ольговича в 60-е гг. XIII в. Можно предположить, что составление ряда послужило одной из причин образования ладожского наместничества новгородского архиепископа, деятельность которого засвидетельствована на основе 24 моливдовулов, начиная с эпохи владыки Климента (1274—1299) по крайней мере до начала правления архиепископа Симеона (1415), т. е. на протяжении конца XIII—начала XV вв.<sup>115</sup> Институт архиерейского наместничества, образовавшийся в первой половине XIII в., выступал как представитель судебной власти владыки<sup>116</sup> и местного церковного управления и благочиния<sup>117</sup>. Присутствие наместника здесь должно было способствовать усилению не только церковной, но и гражданской и военной власти, что было необходимо в связи со шведской католической экспансией на северо-западе в конце XIII в. Вообще, участие архиепископа даже посредством наместника в освоении края должно было усилить его колонизацию и миссионерскую деятельность.

Учитывая тесную связь Ладоги и Приладожья, верхней рубеж христианизации этой территории по аналогии с Ладогой стоит датировать концом XI—началом XII в. Правда, первое упоминание Олонца, с которого начинается перечисление погостов Обонежского ряда, относится только к 1228 г.<sup>118</sup> Примечательно, что почти через столетие после предполагаемого рубежа христианизации, мы имеем письменное свидетельство о монастырском строительстве на юге этого региона. Речь идет об основании монастыря на Дымском озере близ Тихвина прп. Антонием, постриженником Хутынского монастыря, что имело место до 1224 г.<sup>119</sup> Несмотря на определенную хронологическую путаницу, связанную с житием прп. Антония Дымского, его деятельность определенно относится к XIII в.

Уставная грамота Святослава Ольговича дает нам совершенно уникальные свидетельства о христианизации Заволочья между 60—70-ми гг. XI в., когда начинается древнерусское проникновение в этот регион, и 1137 г., когда его население стало выплачивать новгородскому архиерею церковный налог и в силу этого считалось принадлежащим к Церкви. Девять из 27 погостов уставной грамоты хорошо локализируются на Онеге, Северной Двине и ее притоках Ваге и Сухоне, образуя кольцевую структуру, характерную для древнерусского полюдья<sup>120</sup>. Однако первое упоминание храма в Заволочье относится к 1271 г., что явствует из приписки к паремийнику, писанному священником



Дмитриевской церкви Даньславлей улицы в Новгороде «матигорцам за Волок». Из позднейшей приписки известно, что храм был освящен в честь святых Бориса и Глеба<sup>121</sup>. Таким образом, от воцерковления территории до упоминания в источниках первого храма прошло около 150 лет.

Из рассмотренного видно, что христианизация Новгородской земли действительно сопровождала ее феодализацию. При этом древнерусское влияние в Заволочье распространялось двумя путями: через Онежское озеро—реку Водла—Кен-озеро—реку Онега и через восток Новгородчины, по водоразделу Балтийского и Волжского бассейнов на Белозеро, и далее на реки Сухону и Двину. Именно здесь стоит ожидать наиболее ранние следы христианской культуры в этих регионах Новгородской земли.

О церковном строительстве на востоке Новгородчины нам ничего не известно, если не считать находки двух обломков колокола на городище близ деревни Крестец Устюженского района Вологодской области в верховьях реки Колпь<sup>122</sup>. Городище датируется XII—XIII вв. Мы в принципе согласны с О. М. Иоанисьяном (Государственный Эрмитаж), что колокола могли использоваться и во внелитургическом контексте и в связи с этим не свидетельствуют с необходимостью о существовании здесь церкви<sup>123</sup>. Однако находка на городище натальных крестов подкрепляет нашу уверенность в том, что по крайней мере во второй половине XII—начале XIII в. этот регион имел свои храмы и был воцерковлен. С востока эта территория уже с конца XI в. ограничена Белозерскими владениями Ростовского княжества, и присутствие здесь церковной юрисдикции XII—XIII в. засвидетельствована сфрагистическими находками<sup>124</sup>.

О Прионежье в XI—XIII вв. мы не имеем никаких письменных известий. Селища этого времени в Северо-Восточном Прионежье, имеющие особую ландшафтную приуроченность — песчаные боровые террасы, — свидетельствующую о непродвинутом типе хозяйства, прекращают функционировать в конце XII в. Возникающие здесь поселения XIV—XV вв. имеют иную ландшафтную приуроченность и преемственность с населенными пунктами писцовых книг XVI в.<sup>125</sup> Это свидетельствует о смене населения в регионе, несмотря на то что местная культура XI—XII вв. испытывает несомненное русское влияние и возможную христианизацию.

Среди селищ Западного Прионежья характерны так называемые безкерамические поселения (Пичева, Лахта, Кудома, низовья Выга), имеющие ближайшие аналогии в Фенноскандии и связываемые с саамским этносом<sup>126</sup>. Однако в конце XII в. и они перестают существовать, возможно в связи с миграцией лопи на север, где в Поморье даже в XVI в. известны Лопские погосты и «лопь некрещеная»<sup>127</sup>.

В XIV—XV вв. этот регион становится объектом активной монастырской и крестьянской колонизации, что известно из актового материала, берестяной грамоты № 131, где упоминается ряд топонимов на восток и на запад от Онежского озера, в частности Пудож, Шуя и Сямозеро, с которых взимается земельный налог — «празга», а также из агиографических произведений<sup>128</sup>. Появление первых монастырей в Заонежье относится к середине XIV—первой половине XV в., и связывается с деятельностью преподобных Лазаря Муромского и Корнилия Палеостровского<sup>129</sup>. Складывается погостская система, известная по писцовым книгам 1496 и 1563 гг., а сам регион входит в юрисдикцию архиерейского наместника<sup>130</sup>. Появление здесь монастырских храмов относится ко времени второго правления архиепископа Новгородского Моисея после 1353 г. Очевидно, что регион заселяется уже христианским населением более южных территорий. При этом не исключается деятельность отдельных иноков-миссионеров (прп. Лазарь Муромский, 1394 г.) по христианизации местных саамских племен, постоянно мигрирующих в меридиональном направлении.

Особенный интерес вызывает сообщение о крещении карелы, проживавшей в Северо-Западном Приладожье, князем Ярославом в 1227 г.<sup>131</sup> Дата показывает, что христианизация этого этноса имела место в предшествующее время. Возникает вопрос о нижней дате этого процесса. Любопытно, что именно этот вопрос получил наибольшее освящение в историографии. Историографический аспект проблемы выглядит следующим образом. После выхода в свет в 1856 г. книги профессора Санкт-Петербургской духовной академии И. Чистовича (1828—1893), посвященной истории православия в Приладожской Карелии, концептуальная схема христианизации практически не менялась<sup>132</sup>. Данные летописи излагались параллельно с монастырскими преданиями и отрывочными сообщениями из европейских источников. На Карелию интерполировались общие соображения, выводимые из русской истории. В первой части исследования шла характеристика дохристианских верований карелы, основанная не на современных событиям источниках, а на этнографических данных, реконструкциях из «Калевалы», общих рассуждениях и перенесении на финно-угорское язычество черт, выявленных на славянском материале. Однако для И. Чистовича характерно признание древности основания Валаамского монастыря (X в.) одновременно с возражением против отнесения начальной истории обители ко временам апостола Андрея Первозванного<sup>133</sup>. Военное взаимодействие с Русью приводит к крещению 1227 г. Одновременно Чистович согласен с удревнением даты оснований первых монастырей в Обонежье<sup>134</sup>. Важное место в истории христианства в регионе занимают русско-шведские столкновения, связанные с попытками насаждения ла-

тинского христианства. На лицо схематизм построений, отсутствие внутренней динамики процесса и органической связи между событиями.

В конце XIX в. в Олонецкой губернии выходят две статьи, посвященные христианизации края. Это работы протоиерея Н. Чукова и Я. Елпидинского, в основе которых лежали построения И. Чистовича и Н. М. Карамзина<sup>135</sup>. Для этих работ отмечается тенденция удревнения истории христианства в регионе. Более подробно раскрывается мысль о древности Валаамского монастыря. Новый момент в этих публикациях — использование грамоты Святослава Ольговича 1137 г. и приписки об Обонежском ряде, где упоминаются населенные пункты на территории Олонецкой губернии. Приписка, соответственно, датируется временем самой грамоты, а не временам ее действительного составления. Уже к XII в. епископская власть распространяется в Заонежье. Ничего нового не прибавляет нам и статья Н. И. Шайжина<sup>136</sup>.

Примечательно, что даже советские историки с их атеизирующей тенденцией принципиально согласились с дореволюционной церковно-историографической схемой. Авторы «Очерков истории Карелии» пишут: «В Восточном Приладожье, в отличие от Западного, новгородские власти, светские и духовные, уже в первой половине XII века утвердились достаточно прочно»<sup>137</sup>. Это можно объяснить тем, что в условиях советской национальной республики постоянно приходилось демонстрировать «непреходящую дружбу» между карельским и русским народами. Одним из средств такой демонстрации было удревнение исторических связей, что естественно влекло за собой и удревнение даты христианизации. Мы признаем, что эти выводы справедливы, однако сделаны они из неверной посылки.

Только в 1980-е гг. появляются работы, предлагающие новые подходы. А. Я. Степанов (Петрозаводск) в своем труде отводит значительное место дохристианским верованиям карел, привлекая сюда и археологические данные, однако не синхронные событиям, а заимствованные преимущественно из неолитической эпохи<sup>138</sup>. В качестве первого периода христианизации автор выделяет XII—XVI вв. Он также относит приписку об Обонежском ряде к 1137 г. Указывается на формальность и принудительность крещения 1227 г. Начало монастырского строительства в крае справедливо относится к XIV в. Однако для характеристики сложного процесса усвоения местным населением христианства не привлекались археологические данные. Подчеркивается антихристианский характер выступлений карел в Северо-Западном Приладожье 1314 и 1337 гг. Однако в целом схема соответствует дореволюционной историографии.

Специально проблеме христианизации Карелии в XII—XVI вв. посвящена статья А. С. Журбина (Петрозаводск)<sup>139</sup>. Придерживаясь в общем

уже знакомой нам последовательности изложения, автор вводит два принципиально новых момента. Во-первых, он пытается использовать археологические данные о распространении христианства среди карел — появление христианских символов в погребениях XI в., христианизация самого погребального обряда на протяжении XIII—XIV вв., а во-вторых, с крещением 1227 г. прочно связываются представления о начале регулярной церковной деятельности в регионе и сложении церковной структуры. Однако для Восточного Приладожья становление церковной организации по-прежнему относится к XII в., поскольку приписка об Обонежском ряде грамоты 1137 г. не передатирована. На наш взгляд, наиболее серьезными ошибками, помимо указанного не критического восприятия письменных источников, являются недифференцированный подход к регионам христианизированной территории и не критическое перенесение данных о христианизации Западной Финляндии на Карелию и Олонию.

В последнее время проблему христианизации карелы на археологических материалах пыталась решить С. И. Кочкуркина<sup>140</sup>. Ее видение проблемы сводится к следующему. Первоначально в финно-угорской среде христианские элементы появляются вместе со славянскими вблизи административных и культурных центров. По мере христианизации исчезает погребальный инвентарь. Вообще, идеальное христианское погребение совершается в гробу или колоде с четкой западной ориентировкой. Отсутствие гроба, изменение ориентировки, наличие погребального инвентаря делают погребение языческим. Переход от кремации к ингумации никак не связывается с переменной религиозного мировоззрения. Вообще, археологические источники свидетельствуют о незначительном проникновении христианства в сознание народа. С. И. Кочкуркина проанализировала археологические материалы из могильников, соответствующих пунктам грамоты Святослава Ольговича 1137 г. Несмотря на то что там проживало «нехристианское население», в районе погостов все же чувствуется влияние христианства, поскольку там известны жальники, датируемые, однако, более поздним временем, чем XII в. Вообще же, в XII в. здесь проживает «христианизируемое население». Предметы христианского культа исследовательница вообще рассматривает вне связи с христианизацией, особенно это касается натальных крестов. В целом ее подход к изучению христианизации определяется «поганизирующей тенденцией».

Для воссоздания реальной картины христианизации северных и северо-восточных регионов Новгородчины мы предлагаем прежде всего ввести дифференцированный подход к изучаемой территории. Вся территория искусственно созданной в советское время карельской государственности до сих пор рассматривалась исследователями как историческая цельность. Вместе с тем губер-

ская регионалистика дореволюционной России, на которой до сих пор базируется отечественная этнография, выделяла здесь Выборгскую, Олонецкую и Архангельскую губернии. Такое членение восходит на самом деле к позднему средневековью, когда на рассматриваемой территории существовали Карельский уезд Водской пятины и Заонежская половина Обонежской пятины, к которым с севера примыкали Лопские погосты и Карельское поморье, представленное Кемской, Керетской, Шуерецкой и Терской волостями. На самом деле существование двух устойчивых во времени этнокультурных и административных массивов до сих пор сказывается в религиозной жизни современной Карелии. Для изучения церковно-исторических процессов на территории Карелии мы выделили следующие регионы Северо-Западного Приладожья — территорию летописной карелы, Восточное Приладожье и Среднее Посвирье, Прионежье и Поморье. Для каждого региона выделяются свои историко-культурные и хронологические особенности, связанные с процессом христианизации.

Другим существенным недостатком историографии нам представляется отрыв изучения процесса христианизации края от того, что В. О. Ключевский назвал «основным фактом русской истории» — от древнерусской земледельческой колонизации. В этой связи нам представляется, что становление православия в Карелии связано с двумя разновременными и разнохарактерными процессами — карельской этнической христианизацией, в результате которой церковная организация и культура формировались в местных условиях, и древнерусской крестьянской колонизацией, когда оба указанных явления оказались привнесенными уже в готовом виде на данную территорию.

Поскольку вопрос о христианизации Юго-Восточного Приладожья и Обонежья был рассмотрен выше, настал черед познакомиться с этим процессом в Северо-Западном Приладожье. Здесь к середине XII в. складывается военный союз карельского племенного объединения с Новгородским государством, который проявляется в совместных военных операциях (1142, 1143, 1149, 1178, 1188, 1191, 1227)<sup>141</sup>. В этих условиях военного союза происходит начальное знакомство карелы с христианской Церковью и культурой, что подготавливает акт крещения 1227 г. Определенным фактором в христианизации местного населения является уже завершившееся к этому времени крещение Западной Финляндии (1155), в котором участвовали король Эрик и епископ Упсальский Генрих. В свете предварительного знакомства карелы с христианством и даже возможного христианского влияния на ее культуру заявления о принудительном и формальном акте крещения 1227 г. выглядят весьма сомнительно. Летописное сообщение не дает никакого намека на принудительный ха-

рактик крещения. Подобные утверждения есть не что иное, как потребительское отношение к источнику. Однако несомненно, что при определенной подготовленности карелы к принятию христианства само крещение было проведено в определенной военно-политической ситуации: во время похода князя Ярослава Всеволодовича на емь в 1227 г., который явился реакцией на запрет шведскими властями торговых отношений 1221 г., а также на латинскую экспансию, связанную с именем епископа Фомы, который в 1229 г. переносит свою кафедру в Або<sup>142</sup>. На время крещения несомненно влияет желание новгородского князя обезопасить себя, однако само крещение было подготовлено духовным развитием карельского общества.

Это еще более ярко просматривается из того, что ижора, также занимавшая важное стратегическое положение, оставалась некрещеной, очевидно, вследствие внутренней неготовности к этому акту. Подобное заключение вытекает из того факта, что летописное сообщение Комиссионного списка НПЛ 1240 г. о Невской битве, включающее в себя Повесть о св. князе Александре Невском, упоминает об ижорском старейшине Пелгусии, который один жил крещеный среди рода своего, «погана суца»<sup>143</sup>. Очевидно, ижора не была крещена и к 1348 г., поскольку Эрик Магнус «почаша крестити ижеру в свою веру»<sup>144</sup>. Принято считать, что практика перекрещивания из восточного обряда в латинский возникает лишь в 70-е гг. XIV в. и связывается с именем польского короля Казимира<sup>145</sup>, поэтому стоит предположить, что ижора, в отличие от карелы, в самом деле не была крещена.

Крещение 1227 г. полагает начало формирования церковной структуры и христианской культуры в регионе. Погостская церковно-административная структура начинает, очевидно, формироваться сразу по крещению и окончательно проявляет себя к 20-м гг. XIV в. Ореховский договор 1323 г. впервые упоминает карельские погосты<sup>146</sup>. Возможно, формирование церковных погостов заканчивается к 1270 г., когда Карельская земля упоминается в составе Новгородской волости<sup>147</sup>.

Происходит дальнейшая христианизация сознания карельской народности. Знаменитая берестяная грамота № 292 (1238—1268) из новгородских раскопок, содержащая заклинание на карельском языке, свидетельствует не столько о сохранении языческого мировоззрения, сколько о христианизации и трансформации этого мировоззрения. Текст заклинания заканчивается упоминанием «Бога суда» — «юмала соудни»<sup>148</sup>. Помимо совершенно очевидного русского заимствования, речь должна идти о том, что дохристианские верования практикующие не знают эсхатологической темы суда, и ее необходимо отнести на счет христианского влияния (например, гибель богов в «Прорицании Вельвы» в скандинавской мифологии).

Именно в этот период в регионе возникает первый монастырь пустынножительного типа — Валаамский, церковно-просветительская деятельность которого особенно скажется впоследствии. Нам представляется, что дата 1329 г. как время поселения на острове прп. Сергия, о чем упомянуто в записи на доске Кормчей книги № 39 Новгородского Софийского собрания, наиболее обоснована<sup>149</sup>. Известия об основании монастыря в X в. легендарны, а сведения Уваровской летописи о перенесении мощей преподобных в 1163 г., за истинность которых выступает Х. Кирконен (Финляндия), представляются недостоверными. Летопись позднего происхождения смешивает двух новгородских архиепископов с именем Иоанн. Первый из них занимал кафедру в 1165—1186 гг. (дата 1163 г., кстати, выпадает из времени его правления), а второй — в 1388—1415 гг., что больше соответствует избранной нами дате. К тому же в Новгородской первой летописи архиепископ Иоанн фигурирует с именем Ильи, второе имя — Иоанн присваивается ему лишь во время Евфимиевской канонизации 1439 г. и окончательно закрепляется в агиографической деятельности Пахомия Логофета. Столь же мало достоверной представляется и повесть об основании Валаамской обители в начале XV в., исследованная Н. А. Охотиной<sup>150</sup>, однако ее детальный разбор не входит в задачи нашего исследования. О XIV в., как времени основания монастыря, свидетельствуют как общая типология возникновения русских пустынножительных монастырей (не ранее XIII—XIV вв.), так и, в косвенной степени, археологические данные. Раскопки на центральной усадьбе монастыря, проведенные А. Спиридоновым (1987), П. Сорокиным (ИИМК РАН, Санкт-Петербург) (1991) и Г. Панкрушевым (1983), свидетельствуют, что активная жизнь здесь начинается не ранее XIV в.<sup>151</sup>

Примечательно, что наиболее ранний Валаамский скит — Свирский находится на северо-восточной оконечности архипелага. Это может свидетельствовать об освоении острова восточным ладожским путем, который как раз проходил через наиболее древний район христианизации. Косвенным подтверждением традиционности именно этого пути может служить и житие прп. Александра Свирского, который сам был родом с Ояты, принял постриг в Валаамском монастыре и свой монастырь основал именно на Олонецком перешейке<sup>152</sup>. Весь треугольник его маршрута лежит в Восточном Приладожье.

К исследуемому региону относится еще один весьма вероятный и очень любопытный момент, связанный с новгородско-карельским конфликтом в контексте русско-шведского противостояния в Приладожье. Речь идет о возможной временной смене церковной юрисдикции карельской христианской общиной. В условиях раннегосударственного образования, при незавершенности про-

цесса этногенеза, религиозная идентичность могла восприниматься как продолжение политической зависимости. В этом случае социальная верхушка может искать пути вхождения в иную церковную юрисдикцию. Наиболее яркие проявления такого рода процессов — переход Моравии (864) и Болгарии (временно 865 г.) в сферу влияния Римской кафедры<sup>153</sup>, несмотря на то что первоначально они принимают крещение и священноначалие из Византии, а также посольство княгини Ольги к императору Оттону около 960 г. и последующая миссия Адальберта в Киев<sup>154</sup>. Подобные процессы могли иметь место и в Приладожской Карелии, особенно в условиях специфического интереса архиепископий Швеции и Прибалтики к данной территории.

Уже в событиях 1278 г., когда новгородский князь Дмитрий «казни корелу», исследователи в качестве причины видят политическое и культурное (конфессиональное) отпадение Карельской земли от Новгорода<sup>155</sup>. Период 1284—1314 гг. характеризуется активным военным противостоянием Новгорода и Швеции в регионе. Именно в это время, согласно жалобе новгородцев великому князю Михаилу Ярославичу (ГВНП, № 8), карельский наместник служилый князь Борис Константинович «корилу истерял и за немец загонил»<sup>156</sup>. В 1314 г. «избиша корела городчан, кто был руси в Корельском городке и введоша к себе немец»<sup>157</sup>. Упоминаются действовавшие здесь «корелы-переветники». Подобный сценарий осуществляется и в событиях 1337 г., когда Софийская первая летопись определенно называет главным действующим лицом предводителя карельского нобилитета Валита карелинина<sup>158</sup>. Карелы «побиша русь новгородцев много и лодожан гостей и кто жил в короле христиан». После того как восставшие под напором новгородского войска ретировались в Выборг, они «посекоша много христиан из немецкого городка»<sup>159</sup>.

Отечественные исследователи отмечали языческую направленность обоих восстаний, что на самом деле совершенно недоказуемо<sup>160</sup>. Дело представлялось ими так, что антихристианский террор был направлен как против русских христиан, так и против западных. И. П. Шаскольский (Санкт-Петербург) остроумно заметил, что, с точки зрения средневекового православного летописца, западные христиане собственно христианами не являлись<sup>161</sup>. Таким образом, восстание имело антирусскую и антиправославную направленность. В условиях политического союза со шведами 1314 и 1337 гг. эта антиправославная направленность как раз могла быть обусловлена временным вхождением карельской христианской общины под юрисдикцию Западной Церкви.

Как известно, Ореховский договор отделил от новгородской Карелии три погоста, где юридически могло проживать православное карельское население — Севилакша, Яскы и Огреба (Эвре-

ля). Переговорный процесс 1338—1339 гг. привел к подписанию Лундского договора, который подтвердил условия Ореховского и запретил переходы карел через границу, которые, очевидно, имели место раньше<sup>162</sup>. Вопрос о «кобылицкой кареле», поднятый на этих переговорах, ясно дает понять, что такого рода переходы обуславливались не только политическими причинами, но и причинами конфессиональными. Кобылицкая карела перешла границу во время боевых действий (из летописного сообщения не ясно, с какой стороны), и ее нынешние политические сюзерены отказываются ее выдать по причинам ее конфессиональной принадлежности и малочисленности: «сих не выдадим, крещени бо суть в нашу веру, а и бес того мало бо их осталось»<sup>163</sup>. Исследователи уже отмечали, что возможная территория обитания кобылицкой карелы — Келтушский погост Ореховского уезда. То, что это не Карельский уезд, будет для нас немаловажно в связи с определением направления перехода этой карелы и ее церковной принадлежности.

И. П. Шаскольский в своей статье, специально посвященной событиям 1337—1339 гг., пишет, что речь идет о какой-то группе новгородских подданных, перебежавших к шведам и в недавнее время принявших католичество. Автор считает, что летописный текст отражает позицию шведской стороны<sup>164</sup>. Сходного мнения придерживался и С. Гадзяцкий<sup>165</sup>. Вообще же, это мнение восходит к позиции И. И. Чистовича<sup>166</sup>. Казалось бы, это подтверждает нашу гипотезу о перемене вероисповедания некоторыми слоями карельского общества.

Однако нам представляется более обоснованным мнение В. Егорова и согласных с ним Киркинена, Рюдберга и издателей «Письменных известиях о карелах», которые полагают, что речь идет о православных карелах, бежавших из трех погостов, оказавшихся под шведским господством<sup>167</sup>. Однако это мнение подается без достаточной аргументации.

Предлагаемая нами грамматическая интерпретация летописной статьи 1339 г. восполняет существующий пробел. Мы полагаем, что статья отражает именно слова и дела новгородских участников переговоров, поскольку записана с их слов и местоимение «мы» характеризует действие именно новгородской стороны. Тем более что топоним «Кобылица» более подходит к новому местопроживанию перебежчиков, чем к покинутым ими местам. Этим объясняется и тот факт, что «кобылицкая» топонимика распространена не в Карельском уезде, а в Ореховском. Вернувшись в Новгородскую волость карелы поселились на свободных землях вне территории основного племенного расселения. Необходимо принять во внимание, что факты переселения православных карел с территорий, занятых шведами, в Россию имели место и в дальнейшем, например после

Столбовского договора в 1617 г.<sup>168</sup> На наш взгляд, переход православных карел в единоверную им Новгородскую землю свидетельствует о достаточном уровне осознания ими своей христианской принадлежности.

Во второй половине XIV в. в Карелии происходит дальнейшая кристаллизация церковной структуры и иерархии. Летописное сообщение 1396 г. впервые упоминает церковь на территории Кирьякского и Кюлолакшского погостов в Северном Приладожье<sup>169</sup>. Новгородская берестяная грамота № 278 (1363—1382) сообщает о диаке Филиппе, возможно, в связи с Кюлолакшским погостом<sup>170</sup>. Наряду с Валаамским монастырем к 1395 г. возникает монастырь прп. Арсения Коневского на острове Коневец на Ладожском озере<sup>171</sup>. На данную территорию распространяется юрисдикция владычных наместников новгородских архиепископов, которые, возможно, имели резиденцию в Ладоге (находка вислой свинцовой печати анонимного владычного наместника в культурном слое Карелы 1380-х гг. и комплекс наместничьих печатей, найденный при раскопках 1989 г.)<sup>172</sup>. Согласно Новгородской IV летописи совершается первая архипастырская поездка в Карельскую землю архиепископом Симеоном (1415—1421) в 1419 г., что, возможно, связано с набегом «мурман» на Беломорские земли Новгорода и последовавшим там церковным разорением<sup>173</sup>. Таким образом, в Северо-Западном Приладожье мы наблюдаем ту же картину, что и в Заволочье и Юго-Восточном Приладожье: первые письменные свидетельства о храмах отстают на 150 лет от эпохи христианизации. Очевидно, ранние упоминания о храмах и монастырях на определенной территории должны связываться не с христианизацией, а с определенным этапом в формировании стабильной церковной культуры.

Христианизация западных районов Новгородчины должна была распространяться в направлении Пскова. А. Насонов предполагал, что в Псков из Новгорода ходили не по Луге, а по Поозерью и Заверьяжью к устью Шелони и через Сольцы к месту назначения. Исследователь ссылается при этом на поздние летописные своды<sup>174</sup>. По крайней мере именно так выглядел и последний путь новгородского архиепископа Василия Калики в 1352 г.<sup>175</sup> Однако этот путь не был основным и, конечно, не единственным. Имел место и путь с Верхней Луги на Псков через Врево—Черменецкое межозерье—реку Платаниха—Городецкое озеро—реку Городонька—реку Курья—реку Пскова, которую соответствовала цепочка древнерусских погостов: Косицкое—Передольское—Петровское—Городец—Которск<sup>176</sup>.

Именно на этом пути мы встречаем самые ранние для региона свидетельства крещения местного населения. Раскопки сопки у деревни Сквородка Струго-Красненского района Псковской области выявили на ее вершине остатки де-

ревянного ящика размером 2,5 × 2,5 м с остатками кремации нескольких человек (масса кальцинированных костей до 15 кг), который был преднамеренно сброшен на край насыпи, а затем присыпан землей. Археологическая дата — вторая половина X—первая половина XI в., близка датировке полученной при радиоуглеродном анализе, — 992—1020 гг. и, возможно, дает основание соотносить события с актом крещения<sup>177</sup> (рис. 11).

В археологических материалах Пскова еще до крещения 988 г. ощущается древнерусское влияние, свидетельствующее о его включении в орбиту Русского государства, но о христианстве в городе X в. мы не имеем никаких известий<sup>178</sup>. Строительство Троицкого собора св. Ольгой в 965 г. заманчиво, но недостоверно. Городская застройка начала XI в. гибнет в пожаре до 1044 г., что определенно должно быть связано с походом князя Ярослава на Псков в 1034/1036 г.<sup>179</sup> и заточением Судислава Владимировича в поруб до 1059 г.<sup>180</sup> Этот поход, по мнению С. В. Белецкого, мог закончиться крещением города «огнем и мечом» и окончательным подчинением его Новгороду в политическом и церковном отношении<sup>181</sup>, однако достоверных свидетельств в пользу насильственного обращения жителей города в новую веру нет. Более того, из культурного слоя города, датированного ранее этого времени, происходят достоверные христианские древности (крест с Распятием, византийская монета-привеска)<sup>182</sup>. Вместе с тем в пользу включения Пскова в юрисдикцию новгородского епископа косвенно свидетельствует упомянутое в той же летописной статье и в связи с пребыванием Ярослава на Северо-Западе поставление епископом в Новгород Луки Жидяты<sup>183</sup>. Очевидно, отмеченная летописью интронизация епископа непосредственно при княжеском участии предполагала решение ряда территориально-административных вопросов епархиального управления.

Очевидно, что к этому времени стоит отнести и начало храмоводательства в Пскове и существование здесь стабильной церковной организации. Однако уже в начале XI в. на левом берегу Великой возникает Спасо-Мирожский монастырь, основание которого на основании Стефановского синодика возможно отнести к 1010—1015 гг. и связать с вокняжением здесь малолетнего Судислава<sup>184</sup>. Правда, определенное свидетельство о строительстве здесь каменного храма Преображения Господня можно отнести лишь ко времени последних лет правления архиепископа Нифонта (1151—1154)<sup>185</sup>. Не исключено, что основание каменного Троицкого собора в Пскове может датироваться 1137 г., а 1142 г. — строительство храма-усыпальницы в честь вмч. Димитрия<sup>186</sup>. К сожалению, письменные известия об истории Пскова в XII в. крайне скудны. По крайней мере, в середине—второй половине XIII в. здесь существует несколько церквей и монастырей, которые гибнут

во время немецких «изгонов»<sup>187</sup>. К 1341 г. они уже объединены в соборную организацию с клиром Троицкого собора во главе, как это зафиксировано Псковской летописью<sup>188</sup>.

Относительно распространения христианства в Повеличье никаких письменных данных мы не имеем. Считаем, однако, возможным предположить, что тесная связь города и округи способствовала оцерковлению здешней территории ко второй половине XI в.

Формирование системы погостов — центров округи на Северо-Западе Новгородской земли, прежде всего в Полужье и Поплюсье, происходит на основе местных территориальных центров, возникших в середине X в., начинается с конца XI в., но заканчивается не ранее второй четверти XII в. Во второй половине XII в. эти центры теряют свое былое значение, а элементы городской культуры не получают здесь дальнейшего развития<sup>189</sup>. Это, очевидно, связано с изменением в это время системы новгородского управления волостями и ее централизацией. Погосты становятся чисто церковными центрами округи, как это прослеживается в последующее время.

Именно от второй половины XII—первой половины XIII в. мы имеем два свидетельства о существовании храмов и духовенства в этом регионе, которые нам известны по берестяным грамотам. Речь идет о берестяной грамоте № 220, упоминающей среди должников «попа на Череменце» и датирующейся первой половиной XIII в.<sup>190</sup> К этому времени храм в Петровском Черемнецком погосте уже существовал.

Грамота № 640, датирующаяся серединой 50—90 гг. XII в., упоминает среди должников неизвестного кредитора дьяка Худыча («а оу дьякъ оу Хоудыца 3 резане»)<sup>191</sup>. Поскольку его имя упомянуто между «каторянами», жителями Которского погоста Шелонской пятины, и Романича Добрицевича, который может быть связан с группой деревень с названием Добрышкино в Быстреевском погосте Шелонской пятины, то стоит предположить, что священнослужитель также проживал на этой территории. Таким образом, формирование в Полужье и Поплюсье церковной инфраструктуры должно быть отнесено ко времени не позднее второй половины XII в., возможно к началу этого столетия. Из погостов XIII в. в летописных текстах упомянуты Луга, Сабля и Тесово<sup>192</sup>.

Не существует определенности с воцерковлением территории Ижорского плато. Ко второй половине XIII в. его территория определенно освоена христианской Церковью. До этого времени события реконструируются следующим образом.

В 1068 г. Водь еще враждебна Новгороду и входит в войско Всеслава Полоцкого, разгромившего город<sup>193</sup>. Однако известие 1215 г. сочувственно отзываясь о бедствиях вожан в связи с неврожаем в волости и самом Новгороде<sup>194</sup>. В 1240 г. Копорье, центр Водской земли, назван погостом,

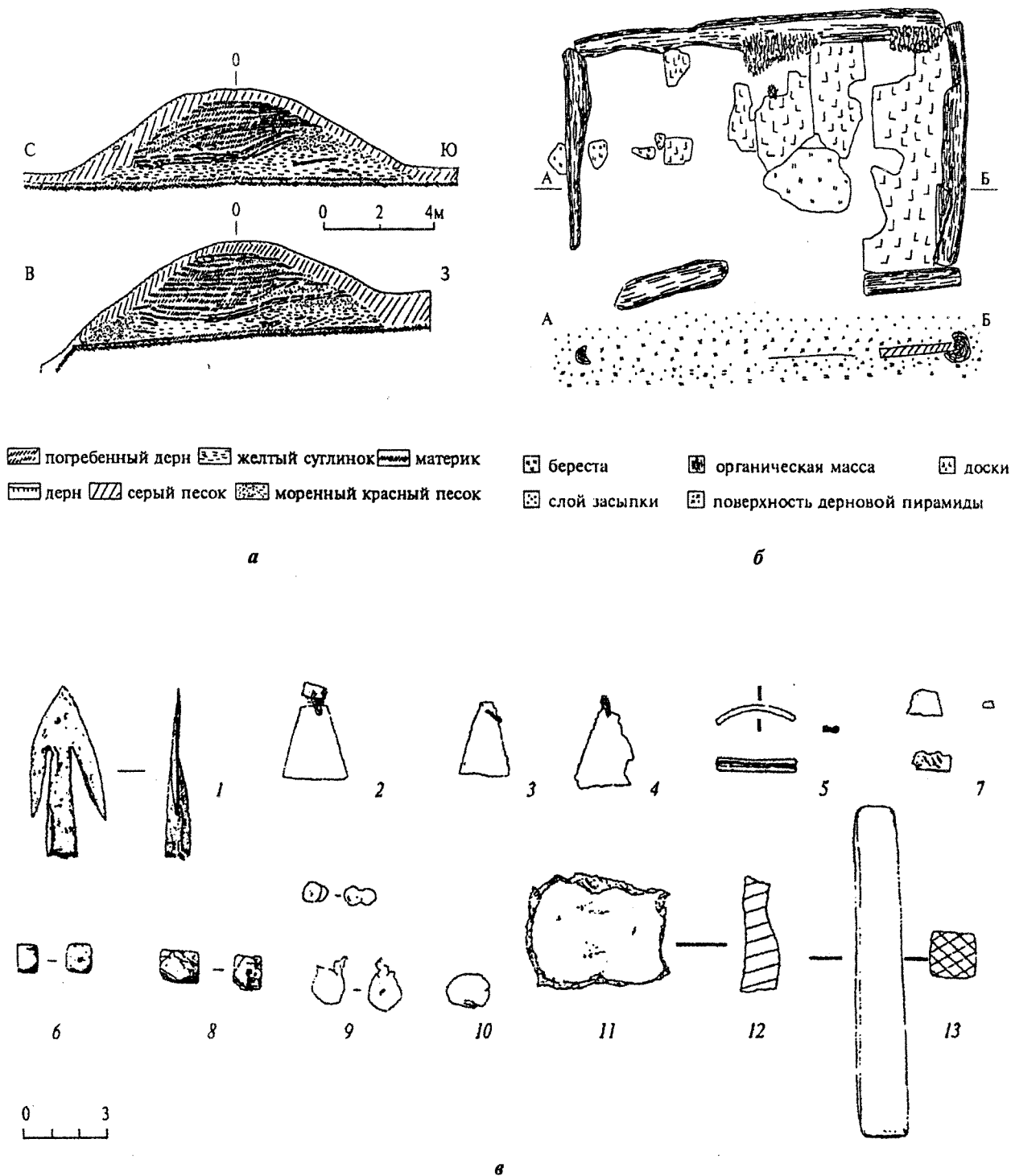


Рис. 11.

Сопка у д. Сковородка в урочище Миложь (Струго-Красненский район Псковской области):  
 а — разрезы; б — деревянный ящик; в — вещевой материал (1 — железо; 2—5, 7 — бронза; 6 — сердолик;  
 8—10 — стекло; 11—12 — глина; 13 — сланец) (Кузьмин С. Л. Комплекс памятников в урочище Миложь  
 у д. Сковородка в контексте древностей верхнего Поплюсья рубежа I и II тыс. н. э. // Вестник молодых ученых.  
 Исторические науки. 2001. № 1. С. 59—60. Рис. 4—6)

что предполагает в нем наличие храма, а сама Водская земля признается новгородской территорией<sup>195</sup>. Однако Толдога (Толдожский погост в чуди) в 1338 г. не входит в Водскую землю, хотя и подчинена Новгороду<sup>196</sup>. В 1256 г. архипастырскую поездку в Копорье совершает митрополит Кирилл, что доказывает вхождение этой территории в церковную юрисдикцию<sup>197</sup>.

Учитывая, что древнерусская колонизация Ижорского плато началась с конца XI в., стоит предположить, что это время — начало христианизации води и воцерковления ее территории. В настоящее время считается общепризнанным, что финно-угорские племена в составе Новгородской земли как сохраняли свою политическую и территориальную автономию, так и пользовались определенной веротерпимостью в отношении племенных верований<sup>198</sup>. Это хорошо согласуется с широко известным высказыванием Генриха Латвийского о том, что русские берут с местных племен дань, не заботясь об их обращении в христианство<sup>199</sup>. Христианизация этой территории не имела характера миссии, связанной с крещением местного населения. В связи с этим становится понятным именование местных племен *рагани* в ряде папских булл 1177—1239 гг.<sup>200</sup> Точно также становятся понятны попытки Западной Церкви распространить юрисдикцию Эзельской епископии на Водскую землю в 1241 г. и организовать викариатство Рижской епархии за Наровой в 1253 г. при легате Альберте и папе Александре IV<sup>201</sup>, поскольку эта территория рассматривается как область для миссионерской проповеди. С точки зрения латинского менталитета отсутствие постоянной миссии требовало адекватных мер в виде организации епархии *in partibus infidelium*, особенно на фоне военных успехов. Примечательно, что после 1268 г., года Раковорской битвы, такие попытки прекратились<sup>202</sup>.

Все же в первой половине XIII в. церковная структура в Водской земле определенно существовала, однако охарактеризовать ее не представляется возможным. Чересполосное расселение славянских переселенцев и местных жителей<sup>203</sup> не позволяет выделить какие бы то ни было христианизированные территории, связанные исключительно с древнерусским населением. Вместе с тем сложение материальной культуры местного населения происходит под явным влиянием Новгорода, и предметы этой культуры выходят из городских мастерских<sup>204</sup>.

Предполагаемое укрепление церковных структур в середине—второй половине XIII в. нужно связывать с противодействием немецкой экспансии на эти территории. Так, в 1256 г. водь посещает сам глава русской митрополии, а в 1280 г. в Копорье создается каменная крепость князем Дмитрием и посадником Михаилом<sup>205</sup>. Крепость, разрушенная самими новгородцами в 1282 г., возобновляется в 1297 г., что может быть сопряжено

с созданием здесь каменного Преображенского собора, открытого раскопками 1970 г.<sup>206</sup> Это древнейший известный храм на этой территории.

В самом общем виде эти соображения были опубликованы нами в автореферате диссертационного сочинения в 1997 г.<sup>207</sup> Они вызвали живой отклик ведущего специалиста по археологии Водской земли Е. А. Рябинина. При этом он отрицает какие-либо свидетельства о «заметной христианизации региона» в XII—первой половине XIII вв., когда в погребальном обряде и элементах материальной культуры «прослеживаются традиции языческого или „нейтрального“ характера»<sup>208</sup>. Основные качественные изменения в обряде, по Е. А. Рябинину, приходится на 1238—1281 гг., когда в округе церковных погостов курганный обряд сменяется грунтовыми погребениями. Такие изменения исследователь связывает с активизацией церковно-государственной политики в регионе в 1250—1260-е гг. в результате немецкой экспансии и ее идеологическим обеспечением. Одним из результатов такой политики и явилась смена конструкции погребального сооружения. Другим следствием идеологического воздействия на местное население стало водружение с конца XIII в. на могилы каменных крестов «новгородско-псковских» по своей форме<sup>209</sup>. Однако, отрицая следы христианизационных процессов в археологических материалах Ижорской земли XII в., Е. А. Рябинин, как и ранее, проходит мимо распространения в погребениях нательных крестов этого времени и никак не объясняет факта появления ингумации как таковой. Как мы уже отмечали, факт установления крестов именно на курганный-жальничных могильниках, а не на грунтовых тоже свидетельствует о включенности этих памятников в круг христианской культуры, что не исключено и в более раннее время. Представляется, что исключение памятников XII—начала XIII в. из христианской истории региона является следствием представлений кабинетного характера о недопустимости совершения христианских погребений с сопровождающим инвентарем. Вместе с тем мы не отрицаем справедливости наблюдений Е. А. Рябинина о достаточной поздней по времени, не ранее середины XIII в., унификации погребального обряда на этой территории по образцам, свойственным в это время другим древнерусским территориям.

Юг и юго-восток Новгородской области традиционно в отечественной науке считаются районами ранней христианизации. Основание этому было положено исследованиями Н. Рериха, который именно принятием новой религии объяснил резкий переход от сопок к жальникам, минуя курганную стадию<sup>210</sup>. А. Насонов такую раннюю христианизацию связывал с тем, что в Южном Приильменьи с центром в Руссе сложился княжеский земельный домен<sup>211</sup>. Соответственно, княжеский контроль над этой территорией способствовал становлению здесь церковных структур.



Правда, древнейший деревянный Преображенский храм в Руссе упомянут лишь под 1192 г.<sup>212</sup> Однако внимание к этому храму вполне понятно, поскольку он был срублен будущим архиепископом Новгородским Мартирием (1193—1199).

Действительно, на рубеже XI—XII вв. на южных границах Новгородской земли от реки Ловати до озера Селигер сформировался домен новгородских князей, куда входили все известные по письменным источникам волости: Морева, Холм, Буйце, Лопастница, Стерж, Жабна, Березовец, Молвятицы и волостока Ляховичи. Примечательно, что две из них были переданы под контроль Юрьева монастыря в Новгороде. Это Буйце, отданная в 1130 г. Всеволодом Мстиславичем и Мстиславом Владимировичем вместе «с даниями, вирами и продажами»<sup>213</sup> и Ляховичи, переданные Всеволодом в 1134 г. тому же монастырю «с землею, с людьми, с коньми, и лес, и борти, и ловища»<sup>214</sup>. Очевидно, что экономический контроль церковной организации над определенной территорией предполагал уже христианизированное население, а также предусматривал пастырское попечение за сложением местной церковной культуры.

В настоящее время обе волости можно считать окончательно локализованными. Буйце находится не в верховьях реки Полы, как предполагалось раньше, а на границе Новгородской и Смоленской земель в 30 км к северу от Торопца. Она вытянута с севера на юг примерно на 30 км от основных княжеских земель и контролировала сухопутную дорогу от Смоленска к Новгороду. Население древнерусского времени засвидетельствовано тремя курганно-жальничными могильниками<sup>215</sup>. С юга к этой волости тесно примыкает ряд населенных пунктов, переданных князем Ростиславом в 1136 г. новообразованной Смоленской епархии. Это Хотшин при озере Волого и Жабчев на берегу Селигера<sup>216</sup>. Очевидно, что к этому времени это население христианизировано по обе стороны новгородско-смоленской границы. Волостка Ляховичи локализуется на Ловати, где она занимает само село Ляховичи с прилегающей поймой, а также в бассейне среднего и верхнего течения реки Робьи Великосельской<sup>217</sup>. Очевидно, волость контролировала зимник от Ловати к Поле и далее к Смоленску.

Таким образом, обе территории, переданные монастырю, контролировали в пределах княжеского домена начало и конец сухопутного пути «из Руси». Именно этот путь, как и путь «из варяг в греки и из грек», должен был в X—XI вв. оказаться основным в распространении христианства на территории Восточно-Европейской равнины. Соответственно, население, тяготеющее к этим путям, должно было раньше других познакомиться с христианством.

Примечательно, что другие волости княжеского домена также имеют на своей территории свидетельства XII в., в данном случае археологи-

ческие, характеризующие их как включенные в сферу христианской культуры. Речь идет о Стерженском и Лопастницком памятных каменных крестах, найденных в Верхневолжье и Бежецком верхе (рис. 12). Первый крест датируется 1133 г. и связан с именем новгородского посадника Ивана Павловича, убитого на будущий год на Ждани горе. Второй может быть суммарно датирован XII—XIII вв. Стерженский крест стоит на пути из Новгорода во Владимирскую землю на городище при впадении Волги в озеро Стерж, Лопастницкий — в Загородах на верхней Мологе<sup>218</sup>.

В южных и юго-восточных районах Новгородчины упомянуты и древнерусские храмы, и монастыри XII—XIII в. Древнейшим является упоминание о Новоторжском монастыре, основанном в 1038 г. прп. Ефремом, однако скорее всего монастырь возникает в первой половине XII в., о чем косвенно свидетельствует вкладная в монастырь шитая палица из Тверского музея, связанная с именем Юрия Долгорукого<sup>219</sup>. Есть сведения, что постриженники Киево-Печерского монастыря Трифон и Никандр около 1100 г. основывают монастырь в Старице, а прп. Исакий Печерский был родом из Торопца<sup>220</sup>. В самой Твери в XIII в. есть

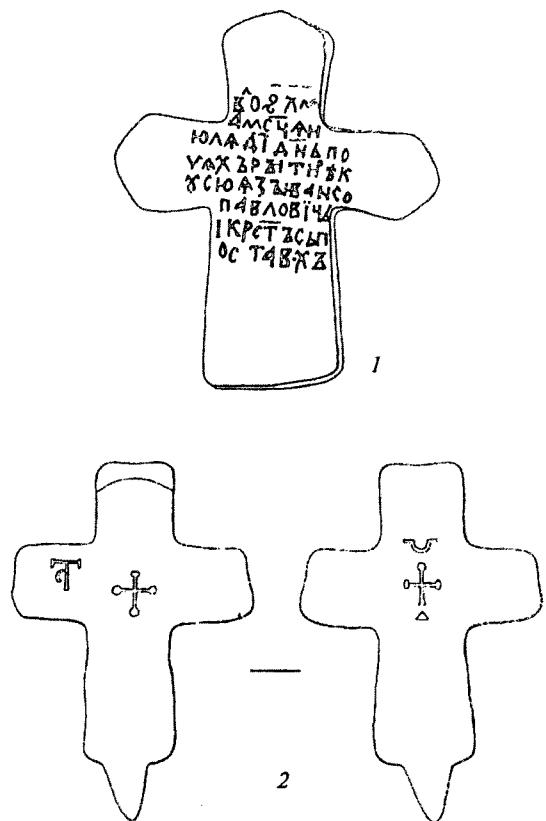


Рис. 12.

1 — Стерженский крест (до 1134); 2 — Лопастницкий крест, XII в. (Спицын А. А. Заметки о каменных крестах, преимущественно Новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. V, вып. 1. С. 205. Рис. 323. Рис. 321; Колосов В. И. Стерженский и Лопастницкий кресты в связи с древними водными путями в Верхнем Поволжье. Тверь, 1890. С. 14, 15)

храм Козьмы и Дамиана, возможно, церковь существует в Зубцове<sup>221</sup>. Очевидно, надвратная церковь на городище Медведь в устье Медведицы, выявляемая по развалу поливных керамических плиток, существовала здесь с середины XII в.<sup>222</sup> Точно также в Помостье возможно реконструировать деревянную часовню XII—XIII вв. на жальнике в деревне Бор Окуловского района<sup>223</sup>, которую сам автор раскопок неверно осмыслил как «домик мертвых»<sup>224</sup>. Следовательно, мы имеем ряд непосредственных свидетельств о церковной инфраструктуре в этих областях Новгородской земли. В связи с этим необходимо поставить вопрос о времени возникновения Тверской епархии, которая с юга замкнула территорию дома Святой Софии.

К этому вопросу неоднократно обращались отечественные историки, в частности, из среды тверского духовенства. Так, протоиерей Козьма Чердеев впервые сформулировал Полоцко-Кривическую теорию образования Тверской епархии. Кафедра существует с 1271 г. (первое упоминание о храме и епископе во время погребения князя Ярослава Ярославича), а епископ Полоцка Симеон перебирается в Тверь после убийства князя Товтивила еще в 1263 г. Этому способствовало то, что регион был заселен полоцкими и смоленскими кривичами<sup>225</sup>.

Несколько позднее протоиерей Григорий Первухин отмечает, что территория Верхнего Поволжья была поделена между тремя епархиями: Смоленской, Новгородской и Ростовской и что христианство приходило сюда преимущественно из Новгорода<sup>226</sup>. Существует еще и Смоленская теория, принадлежащая А. Титову и основанная на летописной статье 1206 г., которая смешивает несколько соименных монастырей в один феномен<sup>227</sup>.

Имеются разногласия относительно даты образования епархии (И. Евдокимов — 1284 г.<sup>228</sup>, митрополит Макарий (Булгаков) — ок. 1271 г.<sup>229</sup>, Н. С. Борисов (Москва) — рубеж 60—70 гг. XIII в.<sup>230</sup>, Г. В. Попов (Москва) — середина 60-х гг. XIII в.<sup>231</sup>). Последнее по времени — мнение А. Поппэ (Польша), к сожалению оставшееся не развернутым, об учреждении епископии в 1255—1258 гг.<sup>232</sup>

На наш взгляд, проблему образования Тверской епархии необходимо рассматривать в контексте незавершенности канонической структуры древнерусской Церкви. В конце XI—первой половине XII в. вся территория от Ростова до Суздаля и Смоленска, включая Тверское Поволжье, принадлежит Переяславской митрополии<sup>233</sup>. Но в 1136 г. образуется Смоленская епископия, граница которой хорошо локализуется на основании грамоты Ростислава Смоленского на Правобережье Волги. В 1148 г. упоминается и Ростовский епископ Нестор<sup>234</sup>. Владимирская же кафедра появляется в 1214 г.<sup>235</sup> Вместе с тем положение Тверского края на стыке епархий Новгородской,

Смоленской и Ростовской в условиях Новгородской колонизации и политической активности Новгорода могло способствовать распространению здесь юрисдикции новгородского архиепископа (ср. освящение архиепископом Нифонтом в 1148 г. антиминса в Ростовскую епархию)<sup>236</sup>. Политическая активность Новгорода в Поволжье, помимо отражения в летописи, зафиксирована и археологически в специфических формах новгородской церковной культуры.

Речь идет о Стерженском кресте новгородского посадника Иванки Павловича 1133 г.<sup>237</sup> На Селигерском пути преставился епископ Новгородский Мартирий в 1200 г.<sup>238</sup>, а смещение архиепископа Антония с кафедры в 1219 г. застаёт владыку в Торжке<sup>239</sup>. Все это свидетельствует о внимании Софийского Дома к этому региону. Предложенная гипотеза хорошо согласуется с мнением П. Д. Малыгина о принадлежности Твери к Новгороду до второй четверти XIII в.<sup>240</sup> Лишь с этого времени в Твери усиливается влияние Владимирского княжества.

Здесь уместно упомянуть о «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божией Матери». Речь идет о девятом чуде с подзаголовком «А се бысть в Тфери», которая датируется в пределах 1164—1185 гг. и считается указанием на принадлежность Твери Владимирскому княжеству<sup>241</sup>. На то, что таковая принадлежность не вытекает с необходимостью из отрывка, уже указывалось: само по себе пребывание владимирского священника Лазаря в Твери ни о чем не говорит, но исследователи обошли молчанием тот факт, что сам эпизод ясно свидетельствует о том, что почитание Владимирской иконы Божией Матери — основной святыни княжества — было здесь не распространено. Лишь после настоятельного совета тверская боярыня обращается с молитвой к этой иконе и получает исцеление. Этот факт нелишне сопоставить с тем, что в археологических материалах Тверского Поволжья литых нагрудных иконок двух типов с изображением Успения Божией Матери и образа Умиления нам пока неизвестно, хотя, по сообщению А. Хохлова, единичные экземпляры присутствуют среди подъемного материала. Эти иконки обязаны своим происхождением религиозной жизни Владимирского княжества, датируются серединой—второй половиной XII в. и распространены прежде всего на землях Суздаля, Ростова и Белозера, т. е. в зоне церковного влияния Владимира<sup>242</sup>.

Возможно, это является косвенным свидетельством вхождения Твери в иную церковную юрисдикцию. Известно также, что пределы юрисдикции епархии и границы княжества зачастую не совпадали. Так, Волокаламский монастырь до 1507 г. находился под юрисдикцией Новгородского архиепископа, несмотря на изменение территориального деления<sup>243</sup>. Таким образом, выделение поволжских земель из Новгородской

епархии происходило постепенно и было связано с проникновением сюда Владимирской юрисдикции. Окончательное объединение всех земель, вошедших в Тверское княжество, в самостоятельную церковную единицу связано с именами Александра и Ярослава Ярославичей. Как раз в это время Александр княжит в Новгороде, где его деятельность смыкается с активностью митрополита Кирилла II на Севере Руси (1251—1263). Владимирская кафедра, которая формально могла претендовать на Тверь, пустует с 1238 по 1274 г. — возможно, что митрополит сам управлял епархией. В 1251 г. он рукополагает Новгородского архиепископа Далмата<sup>244</sup>. Очевидно, в это время и решается вопрос о разграничении канонических полномочий между Владимирской и Новгородской епархиями за счет выделения Тверской кафедры на территории соответствующего княжества. При этом отметим, что Ярослав Ярославич переезжает в Тверь в 1255 г.<sup>245</sup> Необходимость рукоположения самостоятельного тверского архипастыря диктовалась и увеличением числа жителей княжества, бежавших из разоренных монголами местностей. Первым епископом Твери явился Симеон, упоминаемый под 1271 г.<sup>246</sup> Любопытно, что поздние иезуитские инвентарии из Полоцка XVII в. говорят о поставлении Симеона в 1252—1253 гг.<sup>247</sup> Наименование епископа Симеона Полоцким, возможно, связано с тем, что после литовских событий 1263 г. ему было поручено управление Полоцкой кафедрой.

В связи со временем образования Тверской кафедры необходимо обратить внимание на фразу из докончания Михаила Ярославича с Новгородом и архиепископом Климентом 1296—1297 гг., говорящую о «давних людях» в Новоторжской и Волоцкой волостях, которые «позоровали» к Твери при Александре и Ярославе<sup>248</sup>. Очевидно, речь идет о новгородцах, которые во время образования Тверского княжества и Тверской епархии перешли в иную светскую юрисдикцию. Вообще, на Руси церковное и княжеское судебное право переплеталось настолько тесно, что в контексте вышесказанного фразу можно расценивать и как указание на переход в иную епархиальную юрисдикцию.

На канонические споры Твери и Новгорода в Верхнем Поволжье указывает и учреждение Новоторжского наместничества Новгородской кафедры. Его деятельность известна по находкам ряда печатей (к настоящему времени известно 32 экземпляра), ранние из которых датируются временем архиепископа Давида (1309—1325), а некоторые происходят с территории Тверского княжества<sup>249</sup>. Учреждение наместничества свидетельствует о достаточно сильных позициях кафедры в регионе. На фоне этой активности отсутствие сфрагистических материалов, свидетельствующих о деятельности Тверской епархии, говорит о более узкой сфере ее юрисдикции и о зависимости от княжеской власти.

Таким образом, Тверская епархия скорее всего образовалась в середине 50-х гг. XIII в. на основе территорий, находящихся под Новгородской юрисдикцией, причем возникает она как компромисс между Новгородской кафедрой и митрополитом Кириллом. Митрополит выступает здесь и как представитель интересов великих князей Владимирских, и как попечитель той массы беженцев, которой необходимо было дать соответствующее архипастырское окормление. При этом учитывается, что новые поселенцы являются носителями северо-восточной и южно-русской церковной традиции. Они не включаются в церковную орбиту Новгорода, где существуют свои особенности религиозно-государственного характера, а получают независимого архиерея.

Таким образом, нам удалось практически для каждого региона Новгородской земли вывить по письменным и не соприкасающимся с погребальным обрядом археологическим данным основные вехи их христианизации и становления церковной структуры, а также канонической территории Новгородской архиерейской кафедры (рис. 13).

Подведем некоторые итоги. В конце X—первой половине XI в. церковная организация фиксируется для самого Новгорода (989—996) и Пскова (1010—1036). В это же время начинается христианизация Ладоги, заканчивающаяся к 1105—1114 гг. Во второй половине XI—первой половине XII в. происходит христианизация и становление церковной организации в Полужье и Поплюсье, на южных и восточных окраинах Новгородской земли (1130—1134), в Заволожье (1136) и, очевидно, в Юго-Восточном и Восточном Приладожье (задолго до 1230—1260). В XII—первой половине XIII вв. христианизация, заканчивающаяся становлением церковной культуры, происходит на Ижорском плато (1240—1296) и Северо-Западном Приладожье (1227—1270). Примечательно, что первые упоминания в письменных источниках о строительстве храмов на данной территории отстоят примерно на 100—150 лет от времени их христианизации. В целом процесс христианизации действительно сопутствует феодализации Новгородской земли. Основными путями распространения новой религии становятся военно-торговые дороги и колонизационные маршруты.

После того как мы выяснили на основании достоверных свидетельств процесс и этапы распространения христианства на территории Новгородской земли, возможно перейти к главной задаче нашего исследования. Необходимо рассмотреть христианские древности в погребальных памятниках Новгородской земли на предмет их соотношения с данными письменных и иных археологических источников. В качестве конкретной задачи мы ставим перед собой вопрос: насколько распространение христианских древностей может отражать реальные процессы христианизации и становления

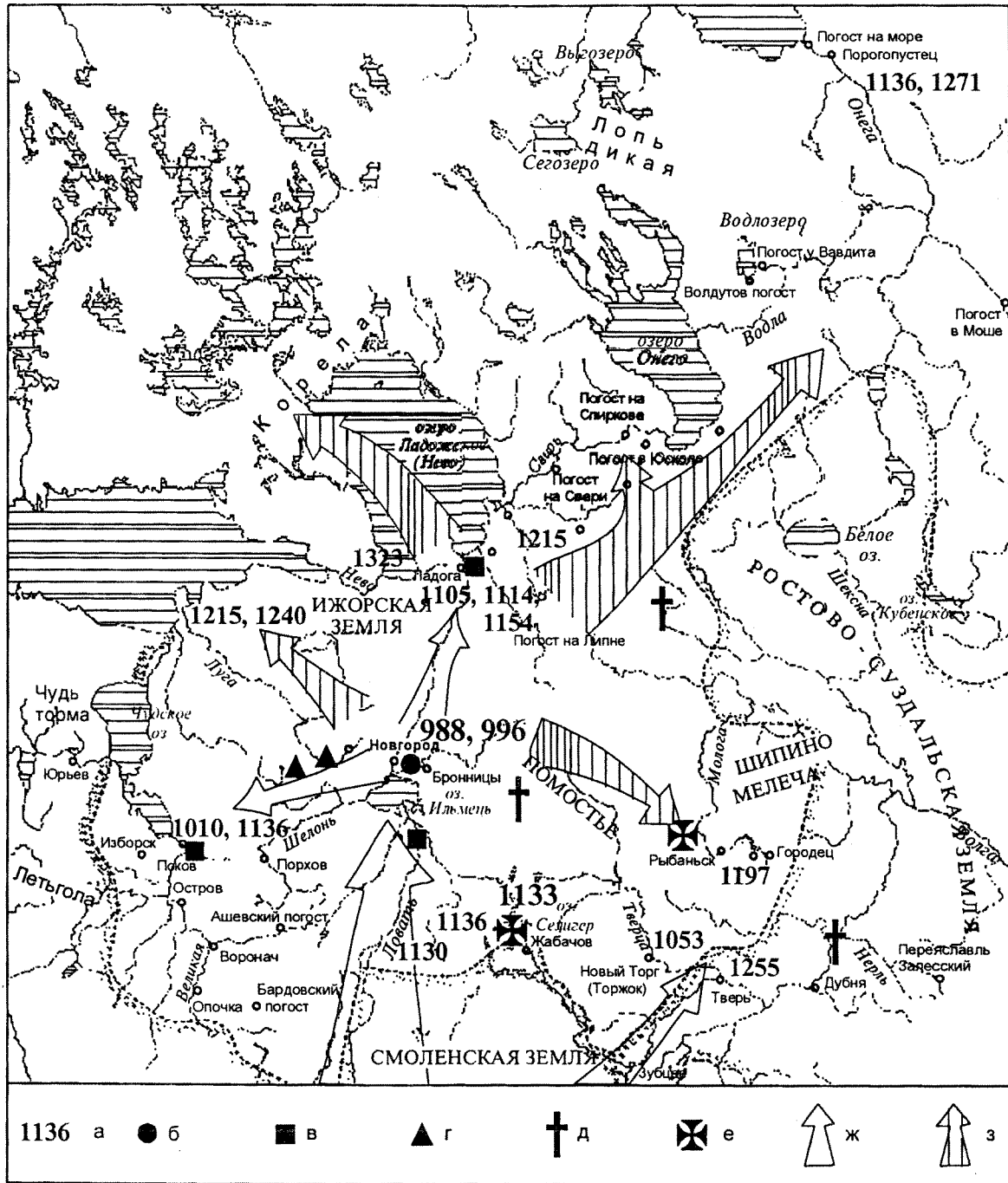


Рис. 13.

Становление церковной организации в Новгородской земле в X—XIII вв.:

- а — фиксация церковной организации письменными источниками; б — каменные храмы XI в.; в — каменные храмы XII в.; г — населенные пункты, где духовенство фиксируется берестяными грамотами XII—XIII вв. (Черемнец, Которск); д — деревянные храмы XII—XIII вв., предположительно фиксируемые археологически (Крестец, Бор, Медведь); е — каменные кресты, датируемые XII в. (Лопастницы, Стерж); ж — направление христианизации в X—XI вв.; з — направление христианизации на рубеже XI/XII—XIII вв.

церковной культуры, могут ли археологические свидетельства восполнять пробелы письменных источников и каковы особенности сложения христианской культуры Новгородской земли, которые можно выявить на основании археологии погребального обряда.

### Примечания

- 1 ПВЛ. С. 37.
- 2 Там же. С. 13.
- 3 Крузе Ф. О происхождении Рюрика // ЖМНП. 1836. № 1. С. 43—47.
- 4 Там же. С. 48.
- 5 Беляев Н. Т. Рорик Ютландский и Рюрик начальной летописи // СК. 1929. Т. III. С. 215—270.
- 6 Ловмянский Г. Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // СС. Вып. VII. Таллин, 1963.
- 7 Рыбаков В. А. Киевская Русь и Русские княжества XII—XIII вв. М., 1982; Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 198; Мачинский Д. А. Этносоциальные и этнокультурные процессы в Северной Руси // Русский Север. Л., 1986.
- 8 Носов Е. Н. Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1990. С. 203.
- 9 Беляев. Рорик Ютландский... С. 227, 233.
- 10 Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 114; Ковалевский С. Д. Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977. С. 93—98.
- 11 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1, ч. 1. М., 1904. С. 46.
- 12 Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1980. С. 4—7.
- 13 Об этом см.: Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978.
- 14 Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907. Т. 3. С. 210—216; Репринтное издание: М., 1994.
- 15 Никодим (Милош), епископ. Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 1994. Т. 1. С. 173—236.
- 16 Там же. С. 247—252.
- 17 Там же. Т. 2. С. 114.
- 18 Там же. Т. 1. С. 372—375, 523.
- 19 Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI—XV вв.) // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. Ст. 19.
- 20 Никодим (Милош), епископ. Правила Православной Церкви... Т. 1. С. 363—364.
- 21 Памятники древнерусского канонического права. Ст. 63—76.
- 22 Шапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 34.
- 23 Насонов А. Н. Русская земля и образование территории Древнерусского государства. Историко-географическое исследование. М., 1951. С. 69—126.
- 24 Носов Е. Н. Новгородская земля IX—XI вв. (Историко-археологические очерки): Автореф. докт. дис. СПб., 1992; Куза А. В. Новгородская земля // Древнерусские княжества X—XIII вв. М., 1975. С. 144—201; Янин В. Л. Новгородская феодальная вотчина. Историко-географическое исследование. М., 1981; Он же. Княжеский домен в Новгородской земле // Феодализм в России. М., 1987.
- 25 Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII веках. М., 1982. С. 11, 166—185; Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 13—66; Носов Е. Н. Новгородская земля... С. 8—12.
- 26 Носов Е. Н. Новгородская земля... С. 20—23.
- 27 Кирпичников А. Н. Раннесредневековая Ладога (Итоги археологических исследований) // Средневековая Ладога. Л., 1985. С. 5—6.
- 28 Алексеев Л. В. О распространении топонимов «межа» и «рубуж» в Восточной Европе // Славяне и Русь. М., 1968.
- 29 Носов Е. Н. Новгородская земля... С. 26.
- 30 Там же. С. 27—28.
- 31 Насонов А. Н. Русская земля... С. 73—74.
- 32 Носов Е. Н. Новгородская земля... С. 24.
- 33 Насонов А. Н. Русская земля... С. 90.
- 34 Носов Е. Н. Новгородская земля... С. 24—25.
- 35 Носов Е. Н. Замечания о южной границе Новгородской земли // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994. С. 167.
- 36 Алексеев Л. В. О распространении топонимов «межа» и «рубуж» в Восточной Европе // Славяне и Русь. М., 1968.
- 37 Носов Е. Н. Грамота Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на р. Ловать (историко-археологический комментарий) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1988; Он же. О грамоте Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на реке Ловать (К вопросу о сложении феодальной вотчины) // НИС. 1993. № 4. С. 27—39; Он же. Новгородская волость Буйце (историко-археологический комментарий) // ВИД. 1994. Вып. 25. С. 41—56.
- 38 Седов В. В. Восточные славяне. С. 180.
- 39 Насонов А. Н. Русская земля... С. 77, 91.
- 40 Там же. С. 93.
- 41 Там же. С. 73.
- 42 Янин В. Л. Грамота Святослава Ольговича 1137 г. // Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1977. С. 81; Куза А. В. Новгородская земля. С. 158; Шапов Я. Н. Княжеские усад и Церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 164.
- 43 Мачинский Д. А. Колбятги «Русской Правды» и приладожская курганная культура // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988. С. 90—103.
- 44 Мусин А. Е. Становление Обонежского ряда в IX—XIV вв. // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988. С. 46.
- 45 Насонов А. Н. Русская земля... С. 100.
- 46 Спиридонов А. М. Северное Приладожье и Прионежье в X—XV вв.: Автореф. канд. дис. М., 1986.
- 47 Носов Е. Н. Новгородская земля. С. 29.
- 48 Платонова Н. И. Погосты и волости Северо-Западных земель Великого Новгорода // Археологическое изучение Новгородской земли. Л., 1984. С. 173—186; Она же. Погосты и формирование системы расселения на Северо-Западе Новгородской земли по археологическим данным: Автореф. канд. дис. Л., 1989.
- 49 Рябинин К. А. Славяно-финно-угорские взаимодействия в Новгородской земле // КСИА. 1981. № 166.
- 50 Кочкуркина С. И. Археологические памятники карелы V—XV вв. М., 1981.
- 51 Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 42.
- 52 Там же. С. 64—65.

- 53 *Татищев В. Н.* История Российская. М., 1962. Т. 1. С. 112—113.
- 54 *Седова М. В.* Ювелирные изделия древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981. С. 49. Рис. 13,2,4.
- 55 *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город. М., 1984. № 7.
- 56 *Янин В. Л.* День десятого века // Знание — сила. 1983. № 3. С. 15—18; *Он же.* Когда и как крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. № 11.
- 57 *Рапов.* Русская Церковь. С. 262—265.
- 58 Там же. С. 271—273.
- 59 *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII ввек. М., 1989. С. 34—35.
- 60 НПЛ. С. 473.
- 61 *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 141.
- 62 *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. С. 301.
- 63 *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. С. 102—104.
- 64 *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1, ч. 1. С. 210—211.
- 65 *Рапов.* Русская Церковь. С. 274—275.
- 66 *Петренко В. П.* Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л., 1985. С. 93. Рис. 4А; *Он же.* Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1976 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1976. № 46, 47, 48. В настоящее время энколпион готовится к публикации с. н. с. ИИМК РАН А. А. Песковой, которой мы приносим искреннюю благодарность за возможность упомянуть еще неопубликованные материалы.
- 67 *Петренко В. П.* Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1974 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1975. № 155; САЭ-1974/ЛП1-507, кв. Ж-8, 6-7 штык, 100—120 см.
- 68 *Петренко В. П.* Раскоп на Варяжской улице // Средневековая Ладога. Л., 1985. С. 111—112.
- 69 *Кузьмин С. Л., Мачинская А. Д.* Культурная стратиграфия Ладоги VIII—IX вв. // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1988. Псков, 1989. С. 29—30.
- 70 *Гроздилов Г. П.* Раскопки в Старой Ладоге в 1948 г. // СА. 1950. Т. XIV. С. 142—143. «Большое сооружение» 9,6 × 9,3 м, ориентированное по сторонам света, без печки, соединено мощным переходом с жилым домом, вещевой комплекс постройки совершенно лишен бытовых вещей, однако оттуда происходит перстень и остроконечный крест 10 × 7 см, который, к сожалению, отсутствует среди вещевой коллекции этого года.
- 71 *Kuzmin S.* Ladoga, le premier centre proto-urbain russe // Les centre proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient. Paris, 2000. P. 123—142. Fig. 15.
- 72 *Санкина С. Л.* Этническая история населения Новгородской земли по данным антропологии. СПб., 2000.
- 73 *Равдоникас В. И.* Старая Ладога // КСИИМК. Т. XI. 1945. С. 31, 34; *Он же.* Старая Ладога. Из итогов археологических исследований 1938—1947 гг. // СА. 1949. Т. XI. С. 11—13; *Платонов Н. И.* Средневековый могильник на Земляном Городище Старой Ладоги // Современность и археология. Международные чтения, посвященные 25-летию Староладожской экспедиции: Тезисы докладов. СПб., 1997. С. 67—71; *Платонова Н. И.* К уточнению датировки могильника на Староладожском Земляном городище // Ладога и религиозное сознание. Третье чтения памяти Анны Мачинской. Старая Ладога, 20—22 декабря 1997 г.: Материалы к чтениям. СПб., 1997. С. 25—27.
- 74 НПЛ. С. 29.
- 75 *Кирпичников А. Н., Сарабьянов В. Д.* Старая Ладога — древняя столица Руси. СПб., 1996. С. 92—93.
- 76 *Рыдзевская Е. А.* Сведения о Старой Ладоге в древне-северной литературе // КСИИМК. 1945. Вып. XI; *Ковалевский С. Д.* Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977. С. 98; *Глазырина Г. В., Джаксон Т. Н.* Из истории Старой Ладоги (по материалам скандинавских саг) // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1986. С. 110, 111; *Кирпичников А. Н., Сарабьянов В. Д.* Старая Ладога — древняя столица Руси. С. 94—95.
- 77 *Мачинский Д. А., Мачинская А. Д.* Северная Русь, Русский Север и Старая Ладога в VIII—XI вв. // Культура русского Севера. Л., 1988. С. 55—56.
- 78 НПЛ. С. 164, 471.
- 79 Повесть Временных Лет. СПб., 1996. С. 107, 126.
- 80 *Молчанов А. А.* Ярл Регнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (о происхождении ладожского новгородского посадничьего рода Роговичей-Гюрятичей) // Памятники старины: Концепции. Открытия. Версии. СПб., 1997. С. 80—84; *Гиппиус А. А.* «Суть люди новгородцы от рода варяжска...» (Опыт генеалогической реконструкции) // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001. С. 59—65.
- 81 НПЛ. С. 19.
- 82 *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1971. Т. 1. № 37, 38, 72—13; *Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы из Старой Ладоги (Свод) // Новые источники по истории Северо-Запада. СПб., 1994. С. 210, 211, 212—217. Рис. 33, 34, 36.
- 83 *Янин В. Л.* Актовые печати древней Руси X—XV вв. Т. 1. С. 85. № 92; *Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы из Старой Ладоги (Свод). С. 194—197. Рис. 13.
- 84 *Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы из Старой Ладоги (Свод). С. 197.
- 85 *Казанский Н. Н., Кирпичников А. Н.* Печать византийского митрополита из Старой Ладоги // Церковная археология. Вып. 4. Материалы II Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848—1917). Санкт-Петербург. 1—3 ноября 1998 года. СПб., 1998. С. 115—125.
- 86 *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 56—62.
- 87 ПСРЛ. Т. 1. Ст. 445; Т. 2. Ст. 228; Российское законодательство X—XX вв. М., 1984. Т. 1. С. 212—223.
- 88 *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. С. 48.
- 89 ПСРЛ. Т. 9. С. XV; Т. 1. Ст. 349, 354; Т. 2. Ст. 522—523.
- 90 *Макаров Н. А., Чернецов А. В.* Сфрагистические материалы из Белоозера // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 235. № 24. Рис. 1, 23.
- 91 *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 58—59, 153.

- 92 *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 58—59.
- 93 *Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы... С. 193.
- 94 *Мусин А. Е.* Церковно-организационное строительство в Ладоге в XII—XIII вв. // *Ладога и Северная Европа.* СПб., 1996. С. 74—78.
- 95 Переписная оброчная книга Вотской пятины 1500 г. Первая половина // *Новгородские Писцовые книги.* СПб., 1868. Т. III. Ст. 957—960.
- 96 *Петренко В. П., Смирнов В. Н.* Каменная иконка Входа в Иерусалим из Старой Ладоги // РА. 1995. № 1. С. 204—206.
- 97 *Янин В. Л.* «Семисоборная роспись» Новгорода // *Средневековая Русь.* М., 1976.
- 98 Переписная оброчная книга Вотской пятины 1500 г. ... Ст. 960; *Кирпичников А. Н.* Посад средневековой Ладоги // *Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования.* Л., 1985. С. 172.
- 99 *Кирпичников А. Н.* Раннесредневековая Ладога (итоги археологических исследований) // *Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования.* Л., 1985. С. 21.
- 100 *Раппопорт П. А.* Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 58—59.
- 101 *Насонов А. Н.* Русская земля... С. 73.
- 102 *Спиридонов А. М.* Северное Приладожье и Прионежье в X—XV вв.: Автореф. канд. дис. М., 1986. С. 13.
- 103 *Куза А. В.* Новгородская земля // *Древнерусские княжества X—XIII вв.* М., 1975. С. 158; *Янин В. Л.* Грамота князя Святослава Ольговича 1137 г. // *Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород.* М., 1977. С. 81; *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 164.
- 104 НПЛ. С. 21; об этом см.: *Рыбаков Б. А.* Деление Новгородской земли на сотни в XIII веке // *Исторические записки.* М., 1938. Т. 2.
- 105 НПЛ. С. 38, 39, 328, 230, 472; об этом см.: *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962.
- 106 *Грамоты Великого Новгорода и Пскова.* М.; Л., 1949. С. 11, 12.
- 107 НПЛ. С. 325, 95, 337.
- 108 *Янин В. Л.* Я послал тебе бересту. М., 1975. С. 65—76.
- 109 *Арциховский А. В.* Новгородские берестяные грамоты из раскопок 1952 года. М., 1954. С. 52—54.
- 110 *Арциховский А. В.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1958—1961 гг. М., 1962. С. 52—54.
- 111 *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1956—1957 гг. М., 1963. С. 39—41.
- 112 *Арциховский Л. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1953—1954 гг. М., 1958. С. 68—71.
- 113 *Арциховский А. В.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1958—1961 гг. С. 55—57.
- 114 *Варенов А. Б.* Карельские древности в Новгороде (Опыт топографирования) // *Новгород и Новгородская земля. История и археология.* Новгород, 1997. Вып. 11. С. 94—105.
- 115 *Янин В. Л.* Печати ладожских наместников // *КСИИМК.* М., 1953. № 52. С. 111, 112; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 79—83.
- 116 *Шапов Я. Н.* Княжеские Уставы и Церковь в Древней Руси. XI—XIV вв. М., 1972. С. 43; *Он же.* Государство и Церковь в Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 70—71.
- 117 Памятники древнерусского канонического права // *РИБ.* СПб., 1888. Т. 6. № 69. С. 569—572; № 76. С. 603—604; № 108. С. 741—744; *Русский феодальный архив.* М., 1987. Ч. 1. № 44, 57.
- 118 НПЛ. С. 65.
- 119 *Житие преподобного отца нашего Антония, Дымския обители начальника.* СПб., 1874; *Филарет* (Гумилевский), архиепископ. Русские святые, чтимые всей Церковью или местно. Опыт описания их. СПб., 1882. Январь—март. С. 74—75; *Книга, глаголемая описание о Российских святых: Публикация и дополнения М. В. Толстого.* М., 1995. С. 40; *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Ст. 43—44; *Настольная книга священнослужителя.* М., 1978. Т. 2. С. 512; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871. С. 142, 143, 349; *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 142; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973. С. 72; *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и нагорное Обонежье. Исторический очерк. Тихвин, 1925. С. 13; *Белоброва О. А.* Житие Антония Дымского и время его составления // *Новгород в культуре Древней Руси.* Новгород, 1995. С. 128—135; *Макарий* (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. С. 321.
- 120 *Спиридонов А. М.* Локализация пунктов устава Святослава Ольговича 1136/1137 г. и становление погостов в Прионежье и Заволочье // *КСИА.* 1989. № 198. С. 16—21.
- 121 Сводный каталог славяно-русских книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984. № 181. С. 205—206.
- 122 *Никитин А. В.* Городище и могильник у деревни Крестцы // *КСИА.* 1974. № 139.
- 123 *Иоанисян О. М.* Деревянные храмы домонгольской Руси // *Успенская церковь в Кондопоге: Сборник статей по материалам конференции.* Кондопога; СПб., 1994—1996. С. 24—25.
- 124 *Макаров Н. А., Чернецов А. В.* Сфрагистические материалы из Белоозера // *Древности славян и Руси.* М., 1988. С. 235; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. III. Печати, зарегистрированные в 1970—1996 гг. М., 1998. С. 58—59. № 311.
- 125 *Спиридонов А. М.* Заселение центра Челмужского Петровского погоста // *Европейский север: история и современность.* Петрозаводск, 1990. С. 135—136.
- 126 *Кочуркина С. И., Спиридонов А. М.* Поселения эпохи средневековья // *Поселения древней Карелии.* Петрозаводск, 1988. С. 121—142.
- 127 *Смотри грамоту царя Ивана Васильевича старцу Феогносту на Терский наволок от 20 февраля 1575 г.: Материалы по истории Карелии XII—XVI вв.* Петрозаводск, 1941. С. 236—237. № 162.
- 128 *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские берестяные грамоты из раскопок 1953—1954 гг. М., 1958. С. 68—71.
- 129 *Амеросий* (Орнатский), архиепископ. История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 115—129; *Материалы по истории Карелии XII—XVI вв.* Петрозаводск, 1941. С. 99.
- 130 См.: *Спиридонов А. М.* Северное Приладожье и Прионежье в X—XIV вв.: Автореф. канд. дис. М., 1986.

- 131 ПСРЛ. Т. 1. Ст. 149; Материалы по истории Карелии. С. 65.
- 132 *Чистович И.* История Православной Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих Санкт-Петербургской губернии. СПб., 1856.
- 133 Там же. С. 14.
- 134 Там же. С. 46.
- 135 *Еллидинский Я. С.* Распространение христианства в Олонецком крае // ОЕВ. 1898. № 5; *Н. Ч.* Начало христианства в Олонецком крае // ОГВ. 1892. № 51—52.
- 136 *Шайжин Н. С.* Из прошлого Олонецкого края. Распространение христианства // ОН. 1911. № 10.
- 137 Очерки по истории Карелии. Петрозаводск, 1957. Т. 1. С. 59.
- 138 *Степанов А. Я.* На путях духовного восхождения. Религия и атеизм в Карелии. Петрозаводск, 1986.
- 139 *Журбин А. С.* Христианизация Карелии в XII—XVI вв. // Православие в Карелии. История и современность. Петрозаводск, 1987. С. 25—35.
- 140 *Кочуркина С. И.* Археологические памятники Корелы. Л., 1981; Корела и Русь. Л., 1986; Памятники Юго-Восточного Приладожья и Прионежья. Петрозаводск, 1989; Юго-Восточное Приладожье. Л., 1973; Сокровища древних велсов. Петрозаводск, 1990.
- 141 НПЛ. С. 26, 28, 39, 65.
- 142 *Чистович И.* История Православной Церкви... С. 17.
- 143 НПЛ. С. 292.
- 144 Там же. С. 360.
- 145 *Мейендорф И.,* протоиерей. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990. С. 86.
- 146 ГВНП. № 38. С. 67—68; НПЛ. С. 339.
- 147 НПЛ. С. 321.
- 148 *Кочуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990. С. 80.
- 149 *Амаросий* (Орнатский), архиепископ. История Российской иерархии. М., 1811. Т. III. С. 484—485. Попытка отнести образование монастыря ко времени правления архиепископа Иоанна (1388—1415) на основании недавно открытого «Сказания» (РГБ, Собрание Разумовского № 73, см. ТОДРЛ, № 49) вызывает у нас серьезные возражения. Об этом см.: *Охотина Н. А.* Валаамский монастырь конца XIV века—начала XV вв. Источниковедческое исследование: Автореф. канд. дис. М., 1993.
- 150 *Охотина Н. А.* Валаамский монастырь...
- 151 *Сорокин П. Е.* Возникновение Валаамского монастыря и формирование его топографии // Славяне и финно-угры. Археология. История. Культура. СПб., 1997. С. 186—195.
- 152 *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 37—87.
- 153 Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 47—55, 131.
- 154 *Рапов О. М.* Русская Церковь. С. 166—173.
- 155 Материалы по истории Карелии. С. 71.
- 156 ГВНП. № 8. С. 18—19.
- 157 НПЛ. С. 94, 335.
- 158 Софийская I летопись / ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 220.
- 159 НПЛ. С. 348.
- 160 Материалы по истории Карелии. С. 83.
- 161 *Шаскольский И. П.* Конфликт Новгорода со Швецией в 1337—1338 гг. // НИС. СПб.; Новгород, 1993. № 4. С. 61.
- 162 НПЛ. С. 348—350.
- 163 Там же. С. 350.
- 164 *Шаскольский И. П.* Конфликт Новгорода со Швецией... С. 69.
- 165 *Гадзяцкий С.* Карелы и Карелия в Новгородское время. Петрозаводск, 1941. С. 162.
- 166 *Чистович И.* История Православной Церкви... С. 34.
- 167 Материалы по истории Карелии. С. 83; *Кочуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия... С. 47.
- 168 *Жербин А.* Переселение карел в Россию в XVII в. Петрозаводск, 1956.
- 169 НПЛ. С. 387.
- 170 *Кочуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия... С. 82.
- 171 *Амаросий* (Орнатский), архиепископ. История Российской иерархии. Т. 3. С. 480; ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 233; Житие прп. Арсения Коневского. СПб., 1820.
- 172 *Сакса А. И., Янин В. Л.* Свинцовые печати из раскопок в Кореле // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10. С. 187—194.
- 173 Новгородская IV летопись. ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 426; НПЛ. С. 411—412.
- 174 *Насонов А. Н.* Русская земля... С. 76.
- 175 *Михайлов А. В.* Последний путь Василия Калики // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1997. Вып. 11. С. 315—320.
- 176 *Кузьмин С. Л.* Которский погост-локальный центр конца I—II тысячелетия в верховьях Плюсы // Материалы по археологии Новгородской земли. 1990. М., 1991. С. 153—168; *Селин А. А.* Ивангородская дорога. СПб., 1996; *Голубцов И. А.* Пути сообщений в бывших землях Новгорода Великого в XVI—XVII веках и их отображение на русских картах середины XVII века // ВГ. 1950. Т. 20. С. 271—302.
- 177 *Кузьмин С. Л.* Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995. С. 87—88; *Кузьмин С. Л.* Комплекс памятников в урочище Миложь в д. Сквородка в контексте древностей Верхнего Поплюсья I и II тыс. н. э. // С. 56—62. Рис. 5, 6.
- 178 *Белецкий С. В.* Начало Пскова. СПб., 1996. С. 80—81.
- 179 Там же. С. 84.
- 180 ПВЛ. С. 66, 71.
- 181 *Белецкий С. В.* Начало Пскова. С. 84, 86.
- 182 *Мусин А. Е.* Крест-тельник из Псковского Кремля (к характеристике корпуса древнейших русских крестов) // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994. С. 154—163.
- 183 ПВЛ. С. 66.
- 184 *Белецкий С. В.* Начало Пскова. С. 83—84.
- 185 НПЛ. С. 29.
- 186 *С. Белецкий* полагает, что храм во имя св. Димитрия Солунского был построен в 1132 г. См.: *Белецкий С. В.* «Яведова печать» // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1986. Вып. 6. С. 21—24.
- 187 Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 86.
- 188 Там же. С. 26, 96.



- 189 *Платонова Н. И.* Погосты и формирования системы расселения на Северо-Западе Новгородской земли по археологическим данным: Автореф. канд. дис. Л., 1989. С. 16, 18—19.
- 190 *Арицховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963. С. 42.
- 191 *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984—1989 гг.). М., 1993. С. 39—40.
- 192 *Насонов А. Н.* Русская земля... С. 120—121.
- 193 НПЛ. С. 17.
- 194 Там же. С. 54.
- 195 Там же. С. 78.
- 196 Там же. С. 349.
- 197 Там же. С. 81.
- 198 *Кирпичников А. Н., Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Новгородской земли // СА. 1982. № 3. С. 49.
- 199 *Трусман Г.* Введение христианства в Лифляндии. СПб., 1884. С. 174.
- 200 *Кирпичников А. Н., Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена... С. 51.
- 201 *Трусман Г.* Введение христианства... С. 254, 260.
- 202 Там же. С. 266.
- 203 *Рябинин Е. А.* Славяно-финно-угорские взаимодействия в финской земле // КСИА. 1981. № 166.
- 204 *Рябинин Е. А.* Новгород и Северо-Западная область Новгородской земли // Культура средневековой Руси. Л., 1974.
- 205 НПЛ. С. 323.
- 206 *Кирпичников А. Н.* Каменные крепости Новгородской земли. Л., 1984.
- 207 *Мусин А. Е.* Христианские древности Средневековой Руси IX—XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли): Автореф. канд. дис. СПб., 1997. С. 16.
- 208 *Рябинин Е. А.* К истории христианизации Водской земли Великого Новгорода // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000. С. 174.
- 209 Там же. С. 176—178.
- 210 *Рерих Н. К.* Некоторые древности Шелонской Пятины и Бежецкого конца. СПб., 1899.
- 211 *Насонов А. Н.* Русская земля... С. 119.
- 212 НПЛ. С. 40.
- 213 ГВНП М.; Л, 1949. № 81. С. 140—141.
- 214 Там же. № 80. С. 139—140.
- 215 *Носов Е. Н.* Новгородская волость Буйцы (историко-археологический комментарий) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3. С. 110—114.
- 216 *Насонов А. Н.* Русская земля... С. 89; *Поппэ А. В.* Учредительная грамота Смоленской епископии // Археологический ежегодник за 1965 год. М., 1966. С. 59—71.
- 217 *Носов Е. Н.* Грамота Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на р. Ловать (историко-археологический комментарий) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1988. С. 79—81; *Он же.* Новгородская волость Буйцы (историко-археологический комментарий) // ВИД. 1994. Вып. 25. С. 41—56; *Он же.* О грамоте Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на реке Ловать (К вопросу о сложении феодальной вотчины) // НИС. 1993. № 4. С. 27—39.
- 218 *Колосов В. И.* Стерженский и Лопастичский кресты. Тверь, 1890.
- 219 *Малыгин П. Д.* Древний Торжок. (Историко-археологические очерки). 1990. С. 13; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. Археологический отдел. М., 1888. С. 5—6.
- 220 Сведения о времени распространения христианства в местностях, входящих в пределы Тверской епархии // ТЕВ. 1895. № 14, 15.
- 221 *Мусин А. Е.* Христианизация Тверского края и проблемы образования Тверской епархии. (Историко-археологический аспект) // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. № 1. С. 256—260.
- 222 *Хохлов А. Н.* Работы на городище Медведь // АО. 1985. М., 1987. С. 112—113; *Иоанисян.* Деревянные храмы. С. 18—19.
- 223 *Иоанисян О. М.* Деревянные храмы... С. 26—27. Ил. 86.
- 224 *Мильков В. В.* Нетипичные элементы в средневековой погребальной обрядности новгородской земли // Новгород и новгородская земля. История и археология. Новгород, 1995. С. 82—91.
- 225 *Чердеев Косьма,* протоиерей. Биографии тверских иерархов. Тверь, 1859.
- 226 *Первухин Григорий,* протоиерей. О тверских иерархах. Тверь, 1901.
- 227 *Титов А.* Тверские епископы. Тверь, 1901.
- 228 *Евдокимов И.* Каталог преосвященных архиереев тверских. Тверь, 1882.
- 229 *Макарий (Булгаков),* митрополит. История Русской Церкви. М., 1872. Т. 4, кн. 1. С. 109.
- 230 *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV—XV вв. М., 1986. С. 41.
- 231 *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М., 1979. С. 15.
- 232 *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X—XIII вв. М., 1989. С. 205.
- 233 Там же. С. 56—62.
- 234 *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI—XV веков. М., 1964. С. 25.
- 235 ПСРЛ. Т. 1. Ст. 438.
- 236 *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи... С. 25.
- 237 *Колосов В. И.* Стерженский и Лопастичский кресты.
- 238 НПЛ. С. 44, 238.
- 239 Там же. С. 60.
- 240 *Малыгин П. Д.* Тверь и Новоторжско-Волоцкие земли в XI—XIII вв. // Становление европейского средневекового города. М., 1984. С. 149—158.
- 241 *Кучкин В. А.* Возникновение Твери и проблема тверского гостя в «рукописании Всеволода» // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1984. С. 227.
- 242 *Седова М. В.* О двух типах привесок-иконок Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 191—194.
- 243 *Макарий (Булгаков),* митрополит. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. С. 81—85.
- 244 НПЛ. С. 80, 304.
- 245 Там же. С. 80, 307.
- 246 ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 150.
- 247 *Первухин Григорий,* протоиерей. О тверских иерархах. С. 7.
- 248 ГВНП. № 4. С. 14.
- 249 *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X—XV веков. М., 1970. Т. 2. С. 61; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV веков. М., 1998. Т. 3. С. 83—85.

## ГЛАВА 7

### От Рюрика к Ярославу. Христианские древности Руси IX—XI вв.

Предварительное знакомство с письменными памятниками, отображающими раннюю историю христианства на Руси в связи с древнерусской историей является необходимым условием археологического исследования, посвященного христианизации Древней Руси. Источниковедческий анализ позволил нам выявить несколько хронологических этапов и возможные особенности распространения христианства на территории Восточной Европы. Представляется, что на ранних этапах существования христианской общины ее культура оказывается слабо выражена археологически и по многим параметрам совпадает с культурой языческого окружения. Однако это не избавляет исследователя от необходимости поиска тех инноваций в археологической культуре, которые можно прямо или косвенно связать с распространением христианства. Такой приоритетной для научного исследования культурной сферой являются погребальный обряд христианизируемого общества и его археологизированные останки. При этом стоит помнить, что в целом материальная культура такого общества находится в преемственной связи с предшествующей традицией, что создает дополнительные трудности для выявления собственно христианских памятников. Однако изучение эволюции археологической культуры Древней Руси способно уточнить наши представления о путях, этапах и особенностях распространения христианства на Руси и становления древнерусской Церкви.

С этой целью необходимо рассмотреть материалы археологических памятников, характеризующих погребальный обряд Древней Руси на рубеже I—II тысячелетий н. э. Цель нашего исследования остается прежней — выявить, насколько вещественные древности отражают эволюцию духовно-религиозной жизни, насколько они могут являться надежным источником по христианизации Древней Руси, и проследить, насколько возможно, особенности начального периода в истории Русской Церкви и древнерусской христианской культуры. Первый этап нашего исследования обнимает период IX—XI вв. и предполагает обобщение христианских древностей на всей террито-

рии Киевской Руси. Проблема выделения христианских древностей в археологическом материале Руси IX—XI вв. должна быть решена как поиск таких новаций, которые достоверно связаны с христианской культурой сопредельных территорий или могут быть в некоторой степени сопоставимы с ней. Прежде всего это относится к изображениям креста как основного церковного символа. При этом сам крест может иметь значение самостоятельного атрибута или же быть включенным в орнамент, однако не просто как декоративный мотив, а в качестве основного смыслового элемента. Таким же ярким выражением христианских новаций в культуре являются разного рода иконографические изображения. Эти элементы должны быть рассмотрены в окружающем их археологическом контексте, что даст исследователю непосредственную возможность проследить весь комплекс изменений, сопровождающий появление на Руси христианских древностей.

Примечательно, что с самого начала нашего исследования мы вынуждены обратиться к памятникам, находящимся на территории Новгородской земли. Первые достоверно христианские древности на территории древнерусского государства появляются, на наш взгляд, в Ладоге в третьей четверти IX в. Речь идет о находке так называемого фризского кувшина из кургана № 7 в урочище Плакун в Старой Ладоге, который происходит из раскопок Г. П. Гроздилова в 1952 г.<sup>1</sup> (рис. 14).

Курганный могильник в урочище Плакун является на сегодняшний день первой и единственной в Приладожье группой могильных памятников, которую определенно и надежно можно связать с норманнами. Скандинавский могильник датируется приблизительно 850—925 гг. и может быть поставлен в связь с Рюриком и его дружиной, призванной в 862 г.<sup>2</sup> Всего раскопано 15 погребальных сооружений, среди которых одно трупоположение в камере (№ 11), девять содержат остатки кремаций и в пяти насыпях погребений не обнаружено.

Курган № 7 был возведен над женским трупосожжением в ладье (найденно свыше 100 ладейных

заклепок, гвоздей и их обломков), в инвентарь которого входили два гончарных кувшина, представленных многочисленными фрагментами. В историко-археологической литературе кувшины получили название «фризских» или же Tatinger Kannen. Подобные кувшины были найдены в разных областях Балтийского региона как в погребениях, так и на поселениях, приблизительно в 40 пунктах (рис. 15)<sup>3</sup>. Сосуды имеют высоту 24–26 см, изготовлены на гончарном круге из хорошо отмученной глины, ручка массивная, с продольным пазом. Они характеризуются устойчивой формой и оригинальным орнаментом из оловянной фольги, в состав которого входит «мальтийский» крест. Массивный налепной носик кувшина, также покрытый оловянной фольгой, небольшим отверстием соединен со внутренней полостью сосуда. Очевидно, он служил для дозирования находящейся внутри жидкости. Такая конструкция не позволяла использовать сосуд в узко утилитарных целях. Если Д. Селлинг и В. Винкельман полагают, что сосуды производились в Дорестаде и бытовали в середине IX в. ограниченное время<sup>4</sup>, то И. Габриель датирует их концом VIII—началом IX в.<sup>5</sup> Удивительная похожесть кувшинов наводит на мысль, что они происходят из одной мастерской.

В кургане № 7 вместе с фрагментами кувшина были найдены бусы из рубчатой серебряной проволоки, что позволило датировать Г. Ф. Корзухиной курган IX в. Аналогичные бусы, которые сопутствовали рассмотренные кувшины, найдены в погребениях № 551 и III — 1932 могильника Бирка в Средней Швеции. Этот факт указывает на определенную синхронность этих погребений. Совстречаемость рубчатых бус и фризских кувшинов привела Г. Ф. Корзухину к мысли, что сосуд попал в Ладогу, предварительно побывав в Скандинавии. Однако Ладога имела самостоятельные контакты с Фрисландией<sup>6</sup>.

Необходимо обратиться к интерпретации этих сосудов. Датская исследовательница Д. Селлинг убедительно показала, что сосуды очень быстро оказались в погребениях, так как в быту не прижились из-за своей неординарной конструкции. Они не имеют следов длительного употребления. Это сводит к минимуму возможность их утилитарного использования. Отмечая изображения креста как христианского символа, надо сказать, что он применялся и в светской орнаментике. Но в этом отношении любопытен кувшин из погребения № 597 в Бирке. Под его носиком тоже изображен крест, в углах которого фигуры из ромба и треугольника, напоминавшие рыб. Рыба же, как известно, являлась одним из древнейших христианских символов.

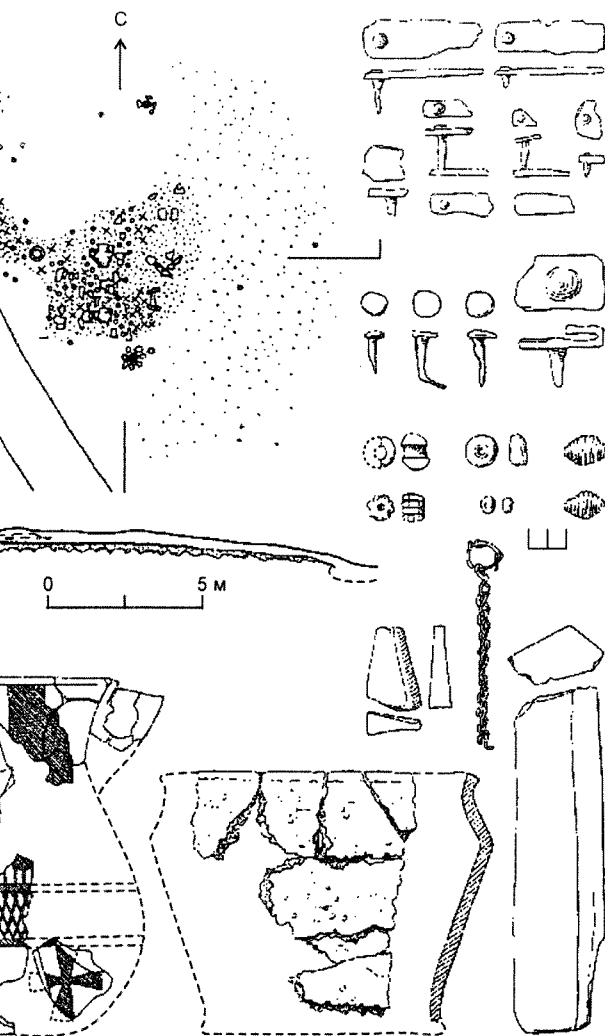


Рис. 14.

План и комплекс вещей кургана № 7 могильника Плакун в Старой Ладоге (Назаренко В. А. Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. М., 1985. С. 160. Рис. 2, 7; С. 164. Рис. 5, 1, 5, 9; Рис. 6; 14–16; С. 167. Рис. 7, 5, 6)

бения № 597 в Бирке. Под его носиком тоже изображен крест, в углах которого фигуры из ромба и треугольника, напоминавшие рыб. Рыба же, как известно, являлась одним из древнейших христианских символов.

Находки сосудов в важнейших религиозных центрах того времени (Дорестада (Фрисландия), Лоршский монастырь (Германия, р. Рейн), Бирка (Швеция)) могут говорить об изготовлении их церковными людьми для нужд Церкви и миссионерской деятельности. Об этом писали Д. Селлинг, Г. Янкун и, недавно, И. Херрман. Вопрос об их конкретном назначении является спорным. Д. Селлинг пишет, что они применялись как литургические сосуды для совершения мессы, так как «ценные металлические сосуды не посылались в такой сомнительный форпост миссионерской деятельности, как Бирка»<sup>7</sup>. Она же приводит мнение Листеля, что эти сосуды представляют со-



Рис. 15.

Распространение фризских кувшинов в Северной Европе в IX в. (Херрман И. Славяне и норманы в ранней истории балтийского региона // Славяне и скандинавы. М., 1986.)

бой кувшины типа *siges*, применявшиеся для омовения рук священником во время мессы<sup>8</sup>. Г. Янкун и И. Херрман считают, что кувшины использовались как тара для литургического вина<sup>9</sup>. Исследователи связывают эти сосуды непосредственно с миссией св. Ансгария, исходя из временного совпадения<sup>10</sup>. Впрочем, не все согласны с их литургическим предназначением, поскольку на основной территории Германии находки этих сосудов не стоят в какой-либо связи с церковными центрами и организациями<sup>11</sup>.

Много для понимания роли и значения этих кувшинов в жизни тогдашнего общества дает материал из могильника Бирка<sup>12</sup>. Все погребения, в которых найдены кувшины, находятся севернее крепости. Здесь располагается наиболее поздняя часть могильника, содержащая все безусловно христианские погребения (труположения в гробу типа Д I (по Г. С. Лебедеву), которые характеризуются наличием в погребальном инвентаре крестиков с расширяющимися концами)<sup>13</sup>. Из погребений с кувшинами следует отметить № 551 и 597 с наиболее выраженными христианскими признаками. В погребении № 551 отсутствует курган, и могила обозначена камнями. Отмечена юго-западная ориентировка погребенной, найдены гвозди от гробовища<sup>14</sup>. Погребение № 597 без кургана, но и без гроба, ориентировка западная. В обеих могилах погребальный инвентарь практически отсутствует. Любопытно камерное погребение № 854. Здесь фризский кувшин соседствует с молоточком Тора<sup>15</sup>.

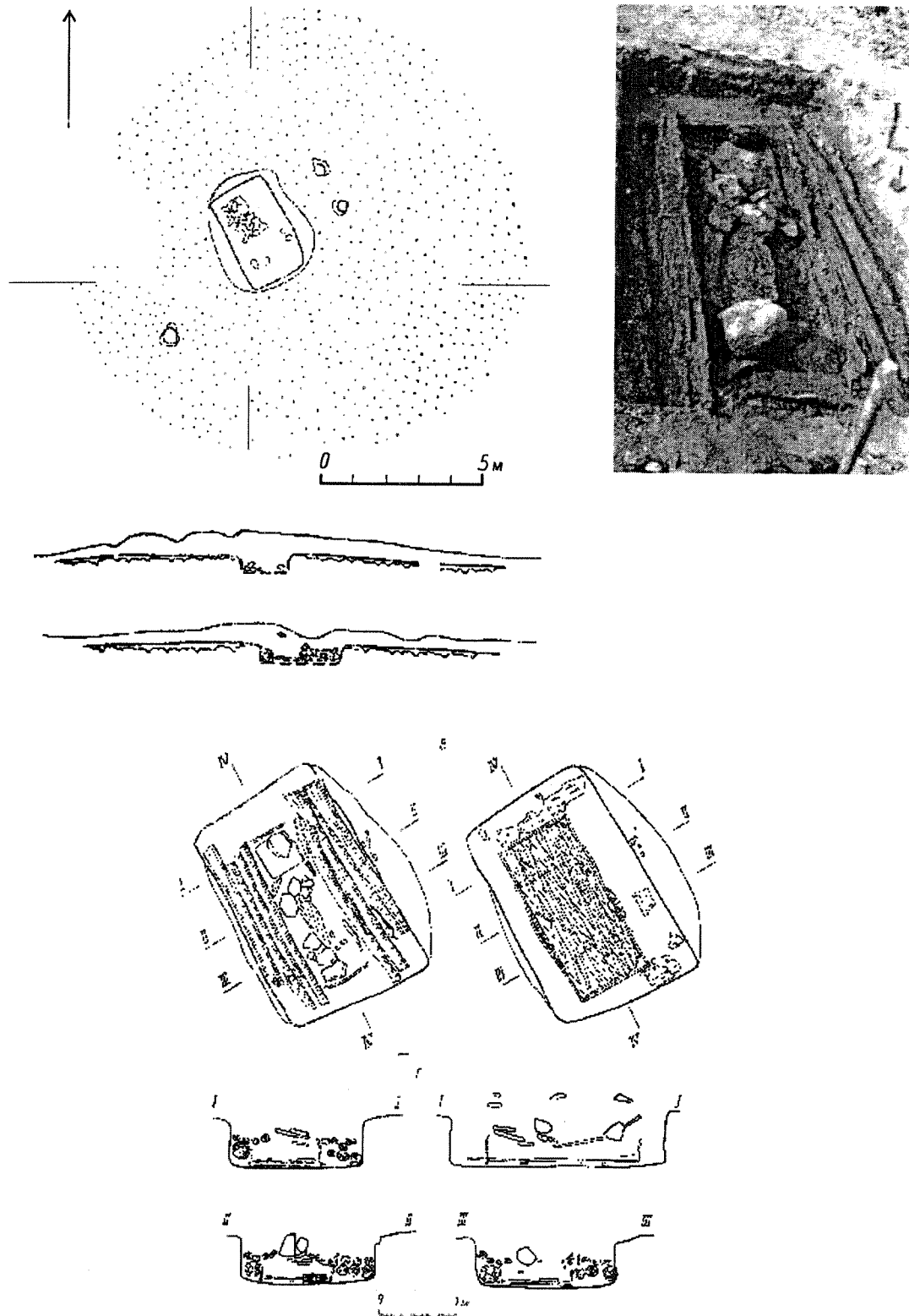
Однако погребения № 457, 754, 1158 и захоронение, найденное под городским валом (III — 1932), содержащие фрагменты рассматриваемых нами кувшинов, представляли собой трупосожжения. Такая же картина наблюдается и в Ладоге. Однако из этого не следует односторонний вывод, что само

погребение не может быть связано с инновациями христианской культуры. Погребальный обряд зависит, прежде всего, от тех, кто погребал, а не от тех, кого погребали. Христианские миссии делали первые успехи на севере. Новообращенные продолжали жить в среде своих сродников-язычников и вряд ли представляли собой сплоченную общину. Поэтому в последний земной путь провожали их язычники, которые хоронили их в соответствии с господствующими тогда в обществе представлениями о погребальном обряде. Г. Янкун приводит любопытный отрывок из жития св. Ансгария<sup>16</sup>. Женщина по имени Фридебург, живя в Бирке и будучи христианской, просила своих родственников влить ей в рот перед смертью несколько глотков вина вместо причастия. Вино хранилось в специальном сосуде. Археология представляет нам определенного рода иллюстрацию этого сюжета. Приведенный фрагмент объясняет, по наше-

му мнению, тот факт, что большинство кувшинов найдено в женских погребениях. На это обратила внимание Г. Ф. Корзухина<sup>17</sup>. Очевидно, большинство христиан того времени были женщины, которые, как всегда, более эмоциональны, чем мужчины, и более восприимчивы к такому учению, как христианство.

Таким образом, перед нами древнейшее археологическое свидетельство, подтверждающее начало христианизации населения Древней Руси и его знакомство с новой религией, хотя бы в лице скандинавов, несущих службу на Руси. Как мы видим, эти археологические свидетельства совершенно синхронны сообщению письменных источников о начале проникновения христианства в этот регион, вне зависимости от того, какое бы отождествление Рюрика здесь не предлагалось. Однако необходимо признать, что в свете предположенного отождествления Рюрика Новгородского и Рорика Ютландского, хотя и не всеми принимаемого<sup>18</sup>, христианские древности Северной Руси в середине IX в. получают принципиально новую интерпретацию, поскольку хорошо согласуются со сведениями жития св. Ансгария.

Считаем необходимым отметить, что одновременно с достоверными свидетельствами источников об инновациях христианской культуры в археологических материалах Северной Руси, здесь появляются древнейшие ингумации в их камерном варианте. Речь идет о камерном погребении в кургане № 11 того же могильника, которое со всей определенностью может быть датировано последней четвертью IX в.<sup>19</sup> (рис. 16). Такая датировка делает это погребение не только древнейшим на Северо-Западе Руси, но и среди древнерусских погребений по обряду ингумации вообще.



**Рис. 16.**

Фотография, план и разрез кургана № 11 могильника Плакун в Старой Ладoge (Кирличников А. Н., Сарабьянов В. Д. Ладoga — древняя столица Руси. СПб., 1996. С. 170; Назаренко В. А. Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладoga. Новые археологические открытия и исследования. М., 1985. С. 163. Рис. 4)

Погребение было совершено в деревянном ящике, на дне большой могильной ямы-камеры. Погребенный был положен головой на северо-запад на деревянном возвышении, наподобие небольшой кровати. Камеру закрывал настил из досок, на которых были сложены обломки каменных плит и камни, прикрытые сверху ладьей или ее частью. Насыщенность почвы влагой сохранила дерево, но совершенно уничтожила металлический инвентарь погребения. Дендрохронологический анализ спилов показал, что деревья были срублены между 880—900 гг.<sup>20</sup> Следовательно, само погребение можно датировать последней четвертью IX в. Типологически оно близко к камерным погребениям типа Е (по Г. С. Лебедеву), которые совершал высший слой раннефеодальной иерархии в Швеции, соприкоснувшийся с континентально-германскими традициями, но сохранивший дружинно-торговые атрибуты сожжения в ладье<sup>21</sup>. Возникновение этого обряда связывают с влиянием христианизации. Скандинавы заимствовали идею труположения как более репрезентативную и соответствующую высокому социальному статусу. Недавно появилась еще одна гипотеза, отрицающая связь плакунской камеры с камерным обрядом Бирки и предлагающая увидеть здесь прежде всего датские параллели (погребение в камере в гробу)<sup>22</sup>.

Однако здесь возникает ряд проблем, связанных с эволюцией и интерпретацией камерного обряда в Дании, который не так давно получил своего исследователя. Речь идет о работе С. Айзеншмидта, посвященной камерным погребениям средневековой Дании, которая интересна нам не только сводкой и анализом всех погребений этого типа в Ютландии, но и своим оригинальным выводом относительно генезиса камерной погребальной традиции. Обратимся вкратце к содержанию этой работы.

*Камерные погребения существуют в Дании примерно с 900 (Хедебю) по 1000 (Хернинг) г.*<sup>23</sup> Общее количество камерных могил составляет 103 в 52 некрополях. Основу для выделения собственно камерных погребений представляют не деревянные конструкции, которые могли не сохраниться, а размеры и состав погребального инвентаря. По мнению автора, камерными могилами можно считать погребальные ямы шириной не менее 1,2 м и длиной около 2 м<sup>24</sup>. При наличии двух способов сооружения камер — вертикально стоящие доски и горизонтально уложенные брусья — не представляется возможным выделить ни хронологические, ни типологические, ни региональные различия. Ориентировка погребенных в камерах преимущественно западная, что признается автором христианским признаком, однако имеющийся в могилах инвентарь противоречит мнению о христианской принадлежности погребений<sup>25</sup>.

Особый интерес представляют камерные погребения в храмах<sup>26</sup>. Единственное достоверно син-

*хронное строительству церкви камерное погребение находится в Еллинге, которое совершено в восточной части нефа непосредственно перед строительством церкви. Церковь в Хернинге была построена на месте камерного погребения всего лишь через несколько десятилетий после его совершения, а курган над захоронением был снесен. Совершение камерных погребений в церквях относится ко времени перехода от язычества к христианству, и показывает, что неосновательно считать все камерные погребения языческими. Камерные погребения характерны как для города, так и для села и не связаны с определенным типом поселений. В некоторых случаях камерные погребения выделяются в составе могильников топографически, однако не образуют отдельных кладбищ<sup>27</sup>. Инвентарь и обряд камер на Руси сближает их со средней Швецией и отличает от датских.*

Для выяснения вопроса о происхождении камерного обряда в Дании автор рассматривает камерные погребения эпохи Вендель V—VII вв. У саксов в Северной Германии они существуют в VII—VIII вв., однако ориентация погребенных здесь северная. Этот обряд появляется преимущественно на окраинах Франкской империи. По мнению автора, обычай пышных погребений, один из видов которых представляют камеры, возникает при столкновении общественно неравных культурных систем. Это побуждает верхушку культурно ниже стоящего населения подчеркнуть свой престижный социальный статус перед лицом инокультурного влияния. После снятия конфронтации культурных систем, когда задача выполнена, пышные погребения исчезают<sup>28</sup>. Как раз с X в. начинаются активная христианизация Дании и давление на нее Оттоновской империи. Европейское культурное влияние прослеживается в материальной культуре и моде высших социальных слоев, подвергающихся христианизации. Камерные погребения знати, возникающие как ответ на натиск христианской империи, демонстрируют ее твердость в языческой религии, социальную силу и значимость. Вместе с тем смена обряда связывается с религиозным сдвигом, вызванным переходом к христианству. Впоследствии камерный обряд трансформируется, из него исключается богатый инвентарь, и христиан тоже начинают хоронить в камерах<sup>29</sup>.

Таким образом, в Дании нет камер старше рубежа IX—X вв., в связи с чем камера могильника Плакун все-таки может быть сопоставлена с погребениями Бирки. Для понимания происхождения самого обряда важно, что датские камеры не могут быть выведены из германской погребальной традиции христианизируемой знати франков, аллеманов и тюрингов, которая хоть и представлена близкими по типу сооружениями, но заканчивается к концу VIII в., т. е. с окончанием эпохи христианизации этих племен и становлением церковной культуры на восточных землях Каролингской империи<sup>30</sup>. Между германскими камерами и их

датскими аналогиями существует ничем не заполнимый 100-летний разрыв. Спонтанное возникновение этого обряда связывается именно с процессом христианизации, хотя реализуется еще при господстве языческого мировоззрения. На наш взгляд, в работе С. Айзеншмидта совершенно не затрагиваются причины появления самого обряда ингумации, что немаловажно, поскольку погребения в камерах представлены исключительно труположениями. Гипотеза о самозарождении камерного обряда кажется нам весьма продуктивной, и в этом смысле появление труположений также должно рассматриваться как культурное влияние империи и, соответственно, как христианское влияние.

В Ладоге появление христианских древностей происходит в том же коллективе, где социальная верхушка практикует погребение по обряду ингумации в деревянной камере. Эти два явления совпадают во времени и пространстве. Учитывая, что погребения в камерах характерны для эпохи христианизации местной знати, а с началом собственно исторической жизни местной Церкви в Дании они исчезают, передавая последующей культуре лишь сам обряд труположения, стоит предположить, что ингумация в Северной Руси есть еще одно свидетельство влияния новой религиозной культуры в области погребальных древностей.

Мы уже отметили, что камерное погребение № 11 — первое известное и надежно датированное труположение в Древней Руси, что весьма важно для решения вопроса о причинах смены кремации ингумацией. Археологически засвидетельствованное появление ингумаций на Руси совпадает по времени с описанными в летописи событиями, в связи с которыми употребляется термин «погребение». Наконец, это первое камерное погребение на Руси, которое можно будет поставить в типологическую взаимосвязь с целой серией подобных срубно-камерных погребений Среднего Поднепровья, Тимерева, Гнездова, Пскова и Удрая.

Христианские древности следующего периода связаны с дружинными могильниками и некрополями так называемых открытых торгово-ремесленных поселений на важнейших речных путях того времени. Это прежде всего могильники Киева, Шестовиц, Гнездово и Тимерева. Лишь в кон-

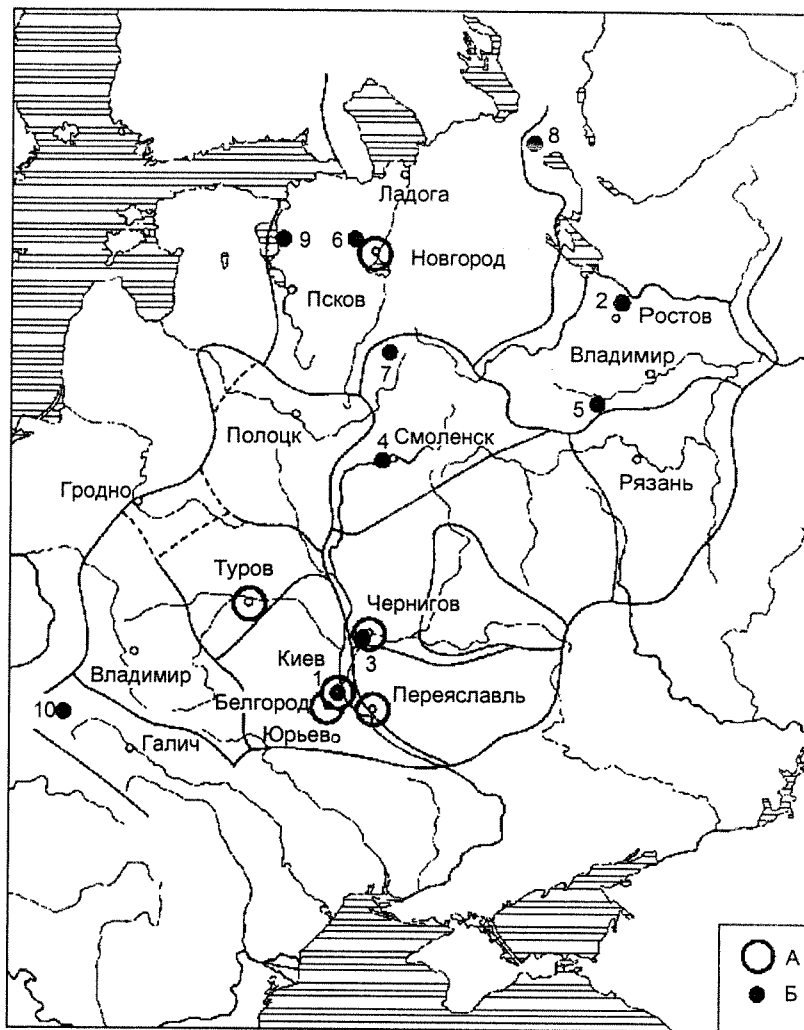


Рис. 17.

Карта находок крестов из листового серебра X—XI вв. а — епископские кафедры на Руси X—XI вв.; б — пункты находок крестов  
 1 — Киев; 2 — Шестовицы; 3 — Подгорцево; 4 — Гнездово;  
 5 — Тимерево; 6 — Васильки; 7 — Весь; 8 — Фелово; 9 — Удрай;  
 10 — Калихновщина; 11 — Озера

це X—начале XI в. предметы христианского культа снова появляются на территории Северной Руси, уже в связи с Новгородом и его округой.

В данном случае речь идет о *крестовидных подвесках из листового серебра*, которые в настоящее время найдены на территории Древней Руси в 12 пунктах в количестве 31 экземпляра (рис. 17, 18). Крестовидным подвескам из листового серебра была посвящена обстоятельная статья Н. Г. Недошивиной<sup>31</sup>. Исследовательницей было учтено 12 экземпляров из 4 пунктов. В настоящее время эта сводка представляется неполной. Расширилась география находок, увеличилось количество известных экземпляров. Не все они известны по изображениям, о некоторых сохранились только краткие упоминания в публикациях. К настоящему времени кресты найдены в 23 погребениях X—XI вв. и одном кладе конца XI в. Они представлены не только натальными крестиками, но и крестовидными

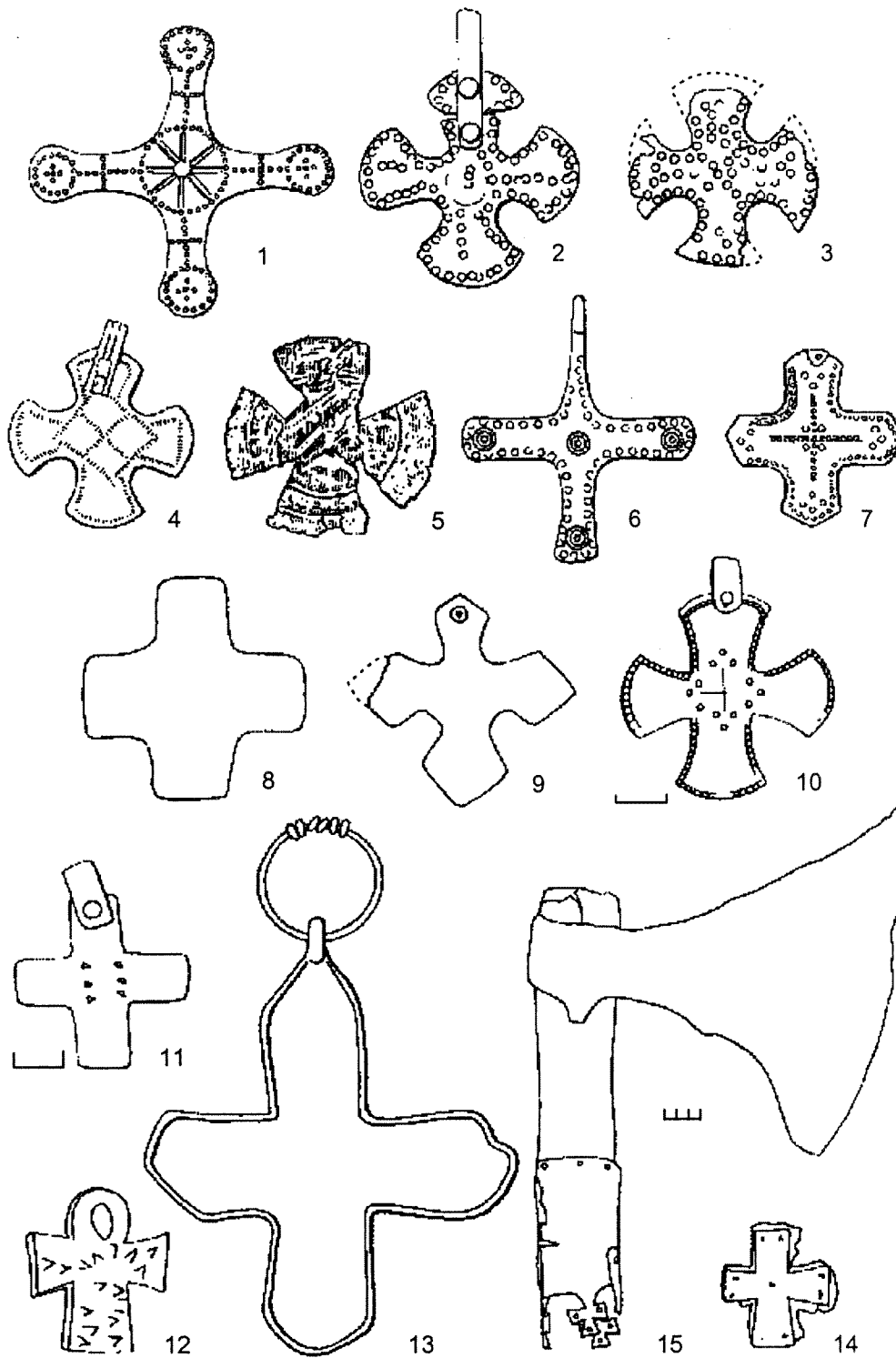


Рис. 18.

Сводная таблица крестов из листового серебра и крестовидных накладок X—XI вв.:

- 1 — Киев, № 110; 2 — Киев, № 125; 3 — Киев, № 125; 4 — Киев, № 124; 5 — Тимерево, № 459;  
 6 — Шестовицы, № 78; 7 — Гнездово, Заольшанская группа, № 27; 8 — Гнездово, Заольшанская группа, № 38;  
 9 — Гнездово, Заольшанская группа, № 5; 10 — Гнездово, Ц-301; 11 — Гнездово, Дн-4; 12 — Федово, № 26;  
 13 — Удрай, № 5; 14 — Удрай, № 1; 15 — Калихновщина, № 273/1



накладками, типологически близкими к исследуемым крестам.

На территории собственно Новгородской земли таких крестов найдено 6 экземпляров, древнейшие из которых происходят из погребений не старше первой половины XI в. Пять из них происходят из погребений в следующих могильниках:

1. Удрай II, Новгородская область.

Погребения № 1, 5 совершены в так называемой каменной насыпи, представляющей оригинальное земляное сооружение, вымощенное камнями (первая половина—середина XI в.)<sup>32</sup>. Крест из погребения № 1 представляет собой серебряную крестовидную накладку с расширяющимися концами размером приблизительно 30 × 30 мм. Накладка налагалась на дно или крышку несохранившейся деревянной чаши с бронзовыми оковками (см. рис. 18, 13). Само погребение было совершено в каменной насыпи. Могильная яма имела обкладку из валунов на подобие ящика. Ориентировка погребенной — северо-западная. Из инвентаря важно отметить овальноцифковые височные кольца, два милиарисия — подвески Василия II и Константина VII (977—1025), два дирхема: первый — 894—902 гг. и второй — 977—1011 гг., полые серебряные бусы с гроздевидными окончаниями, полые гладкие бусы и подковообразную спиральноконечную пряжку (рис. 19).

Погребение № 5 было центральным в каменной насыпи и совершено в деревянной камере. Над могилой фиксируется неопределенная столбовая конструкция. Среди инвентаря найден сломанный меч с клеймом рейнских мастеров, топор, поясной набор с сердцевидными накладками и деревянная чаша с бронзовыми оковками. Сам крест массивный, неправ-

ильной формы с прокованными концами и с ушком для подвешивания. Лопастии слегка расширяются, концы закруглены. Размеры 45 × 50 мм (см. рис. 18, 14).

2. Федово, Тверская область. Погребение № 26 — 2 экземпляра (XI в.)<sup>33</sup>.

А. Спицын указал, что крест оловянный, размеры приблизительно 17 × 20 мм (см. рис. 18, 12). Сам кресты происходят из безынварного грунтового погребения в составе могильника у подножия сопки.

3. Несколько особняком стоит находка боевого топора с крестообразными накладками на рукояти в местечке Калихновщина, в Северо-Восточном Причудье, курган № 271, погребение № 3 (см. рис. 18, 15).

Топор датируется XI—XII вв., погребение совершено до 1177 г., однако А. Спицын датировал его XI в.<sup>34</sup> Курган с каменной обкладкой. Погребение совершено на материке. При женском погребении найдены крученый и спиральный браслеты.

4. В местечке Озера, Лодейнопольский район Ленинградской области, в начале XIX в. был найден клад арабских монет, серебряный пластинчатый браслет, а также четырехконечный крестельник с треугольными оконечностями, украшенный пунсонным орнаментом в виде пирамидок, точек и кружочков. В ушке для подвешивания было кольцо из серебряной проволоки. Клад ныне хранится в ГИМ<sup>35</sup>. Несмотря на оригинальность его формы и орнамента, его все же можно условно отнести к крестам рассматриваемого типа.

Вне пределов Новгородской земли известно 25 экземпляров из 8 могильников. Находки рас-

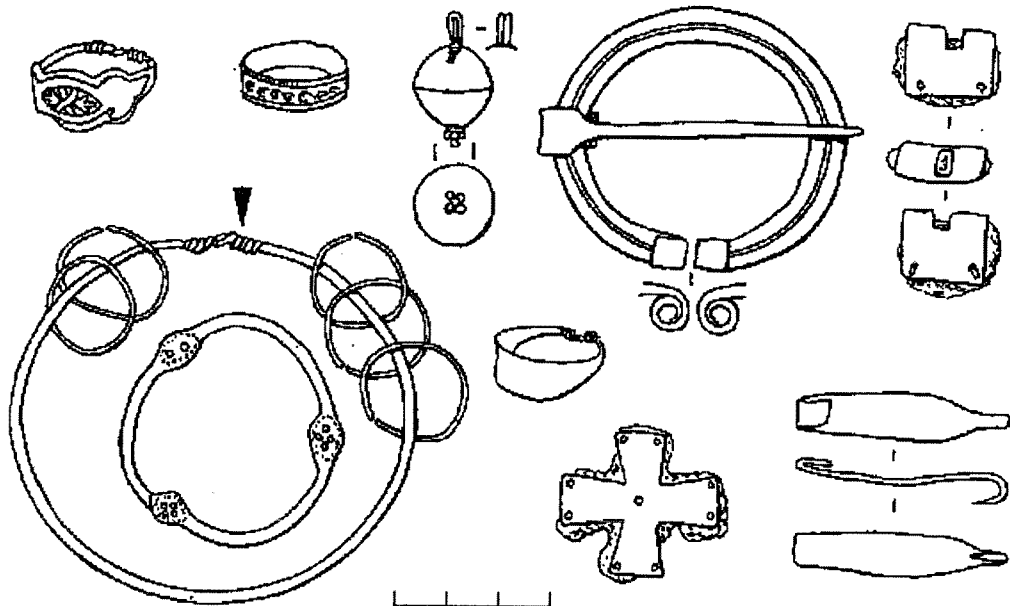


Рис. 19.  
Комплекс вещей из погребения № 1 в могильнике Удрай  
(Равдина Т. В. Погребения с монетами X—XI вв. на территории Древней Руси. М., 1988)

пределяются следующим образом:

5. Киев: усадьба Десятинной церкви, погребения № 14.

Здесь найдено 3 экземпляра «маленьких серебряных крестиков» (возможно, середина X в.). Погребение совершено в могильной яме в сосновом гробу. Западная ориентировка. Среди найденных вещей присутствует ожерелье, в котором есть сердоликовые граненные бусы, а также дирхем Исмаила ибн-Ахмада (892—907)<sup>36</sup>.

№ 110 — середина X в., датировка связана с находкой в погребении дирхема Ахмад ибн Исмаила (911—912)<sup>37</sup>. Форма крестика несколько отличается от остальных, представляя собой накладку с круглыми завершениями концов и розеткой в центре (см. рис. 18, 1). Погребение камерное, детское. Крестовидная накладка была найдена на груди усопшего. На одном из дирхемов процарапан крест с тремя перекладами. В погребении найден богатый инвентарь, представленный посудой, костяными изделиями, амулетами. Однако, по мнению некоторых исследователей, это погребение может быть датировано второй четвертью X в.<sup>38</sup> (рис. 20—24).

Усадьба Марра: № 117 — отсюда происходят 2 экземпляра (X в.)<sup>39</sup>. Судя по инвентарю, погребение камерное. В погребении был найден скелет лошади, меч, стрелы, шлем, копье, топор и конское снаряжение. М. К. Каргер считал, что в одном из сообщений информаторов инвентарь этого погребения перепутан с погребением № 125, в результате чего в его инвентаре и «оказались» крестики<sup>40</sup>.

№ 125 — здесь найдено 2 экземпляра, крестики 30 × 30 мм с расширяющимися концами, вписанными в круг и пунсонным орнаментом в виде точек, идущих по периметру (вторая четверть—середина X в.) (см. рис. 18, 2, 3)<sup>41</sup>. Погребение может быть камерным, в его инвентаре скорлупообразные фибулы, стеклянные бусы и дирхемы середины VIII в. (рис. 25).

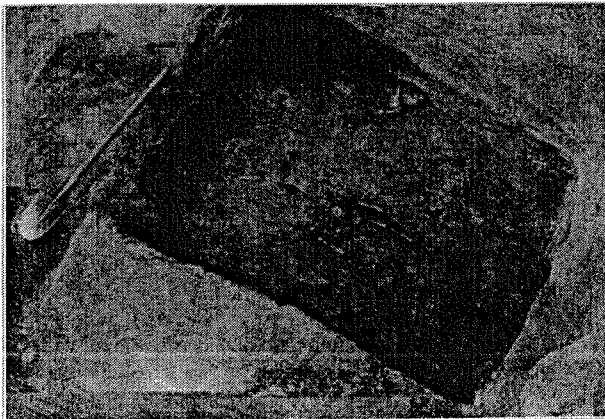


Рис. 20.

Раскопки могильной камеры № 110 на усадьбе Десятинной церкви в Киеве (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. I. С. 177. Рис. 26)

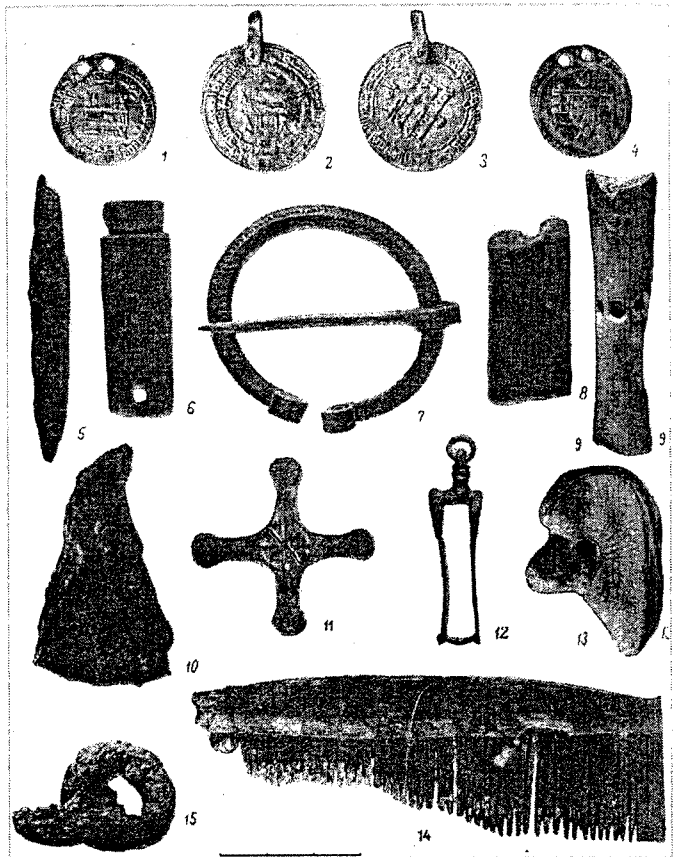


Рис. 21.

Вещи из погребения № 110 на усадьбе Десятинной церкви в Киеве (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. I. Табл. XVI. 1—4 — подвески-дирхемы; 6, 8 — миниатюрные оселки; 7 — бронзовая пряжка; 9 — костяная свистулька; 10 — миниатюрный топорик; 11 — крестообразная серебряная накладка; 12 — коромысло бронзовых весов; 13 — просверленная пяточная кость; 14 — костяной гребень; 15 — железное изделие)

Кирилловская улица: № 124 (середина X в.)<sup>42</sup>.

Погребение, судя по всему, камерное, в инвентаре скорлупообразные фибулы, круглая серебряная фибула с накладным орнаментом из рубчатой проволоки, серьги волинского типа, золотое колечко из рубчатой проволоки с завязанными концами, византийские серебряные монеты императоров Романа, Константина, Стефана и Константина периода 931—944 гг. (рис. 26). Крест аналогичен по форме крестам из погребения № 125, размеры 28 × 28 мм, точечный орнамент сделан зубчатый колесиком, в центре образует ромб (см. рис. 18, 4).

6. Тимерево: погребения № 417 и 459<sup>43</sup>.

Крестообразные подвески были вырезаны из серебряных арабских дирхемов второй половины X в. (997, 969—970 гг., соответственно), т. е. представляют собой кресты, вписанные в идеальный круг (см. рис. 18, 5). Курганы обнаружены на краю кладбища и могут датироваться X—началом XI в. Погребение № 417 совершено на горизонте, при нем



Рис. 22.

Костяная ложка из инвентаря погребения № 110 в Киеве (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1. Табл. XVII)



Рис. 23.

Набор астрагалов для игры из № 110 в Киеве (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1. Табл. XVIII)

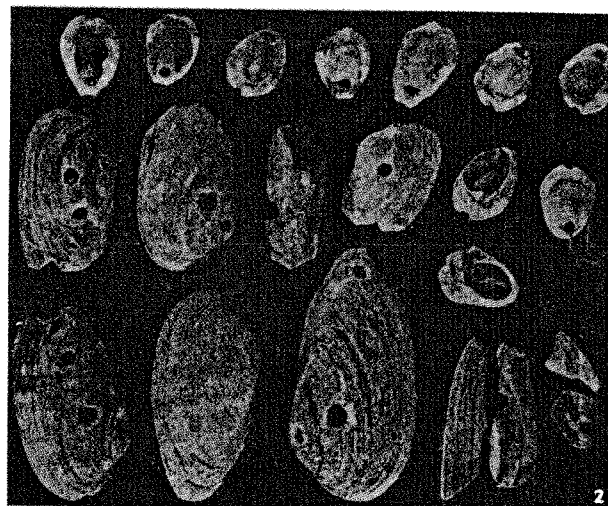
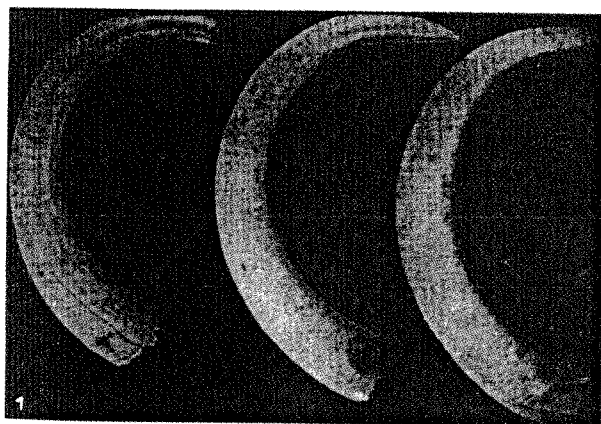


Рис. 24.

Вещевой комплекс из погребения № 110 в Киеве. 1 — кабаньи клыки; 2 — просверленные раковины улиток (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., Т. 1. 1958. Табл. XIX)

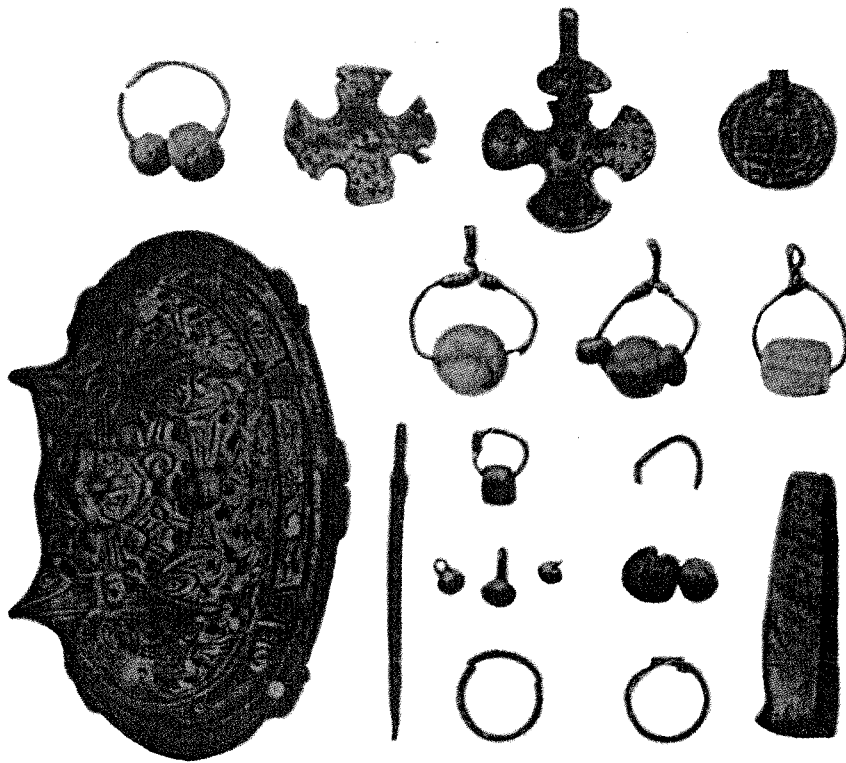


Рис. 25.  
Комплекс вещей погребения № 125 в Киеве (Каргер М. К. Древний Киев. Т. 1. М.; Л., 1958. Табл. XXIX)

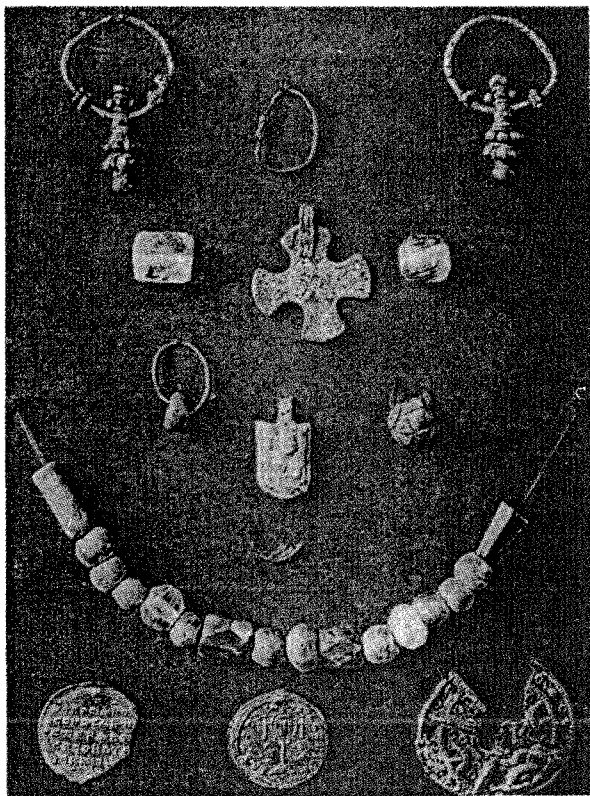


Рис. 26.  
Вещевой комплекс погребения № 124 в Киеве  
(Каргер М. К. Древний Киев. Т. 1. М.; Л., 1958. Табл. XXVIII. С. 209. Рис. 45)

топор и нож. Погребение № 459 совершено в яме, при нем серебряная витая гривна с бусинами глухого стекла, серебряный дровяный завязанный браслет, серебряный широкосерединый завязанный перстень с орнаментом «волчий зуб», нож, пружинные ножницы, серебряная ложка, деревянная чаша с серебряной блюдкой, обломок бронзовой чаши, деревянное ведро с железными обручами и дужкой (рис. 27).

7. Шестовицы, курган № 78<sup>44</sup>.

Вторая четверть—середина X в. Крест четырехконечный с узкими лопастями, в круглых завершениях которых следы циркульного орнамента. Размер 40 × 35 мм (см. рис. 18, б). Погребение совершено в яме, в инвентарь входят скорлупообразные фибулы, ажурная монетовидная привеска с изображением зверя, бусы, раковины каури, железные обручи от ведра, дирхемы 913—914 и 909—910 гг. (рис. 28—30). Согласно хронологии Ф. Андросюка это погребение датируется 900—950 гг.<sup>45</sup>

8. Гнездово: Заольшанская группа — курганы № 5, 27, 38 (середина—вторая половина X в.)<sup>46</sup>.

Все погребения совершены в ямах, в которых читается древесный тлен, ориентировка запад—юго-запад. Погребение № 5, возможно, сидячее, в его инвентаре нож, деревянная чаша, бусы, среди которых мозаичная черная с черно-бело-синими глазками. Погребения характеризуются очень скудным инвентарем (рис. 31—33). Кресты из погребений № 27 и 5 имеют подтреугольные завершения лопастей, последний с пунсонным орнаментом. Крест из погребения № 38 четырехконечный, с

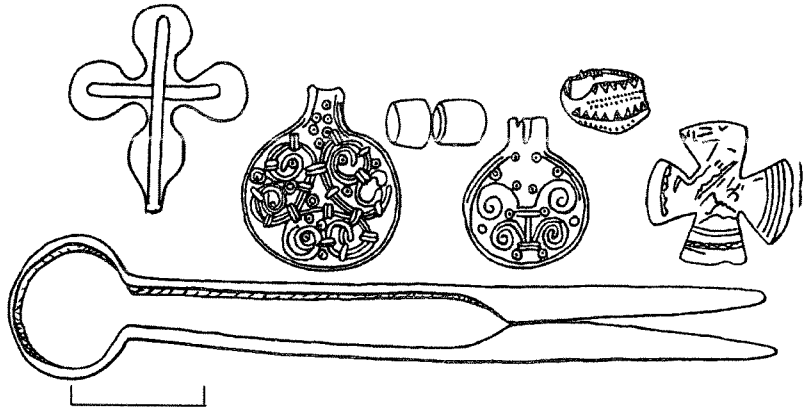


Рис. 27.

Комплекс вещей из погребения № 459 в Тимерево (Равдина Т. В. Погребения с монетами X—XI вв. на территории Древней Руси. М., 1988)

квадратными лопастями (см. рис. 18, 7—9).

Центральная группа — № 198<sup>47</sup>, 301 (970-е гг.)<sup>48</sup>, 97 (из сборов С. И. Сергеева «14 июля 1899 года»).

«Погребение» 14 июля представляет собой по своему инвентарю типичную камеру. Среди инвентаря меч, копье, наконечники стрел, умбон, наконечник ножен, стремяна, две овальные фибулы, фибула трехлопастная, гривна с пятью молоточками Тора, обрывки шелковой ткани, прошитой тонкими серебряными нитями и канителью, сломанная медная оправа гребня, две чашечки от весов, ведро. Найден скелет лошади. Из монет присутствуют дирхем с ушком: аш-Шаш, Ахмад ибн-Исмаил, 913 г., и монета Василия I и Константина VIII. Последняя монета не отмечена в каталоге погребений Древней Руси, составленном Т. Равдиной, хотя, впрочем, эта монета может происходить и из другого погребения<sup>49</sup>. Крестик серебряный, литой, имеет

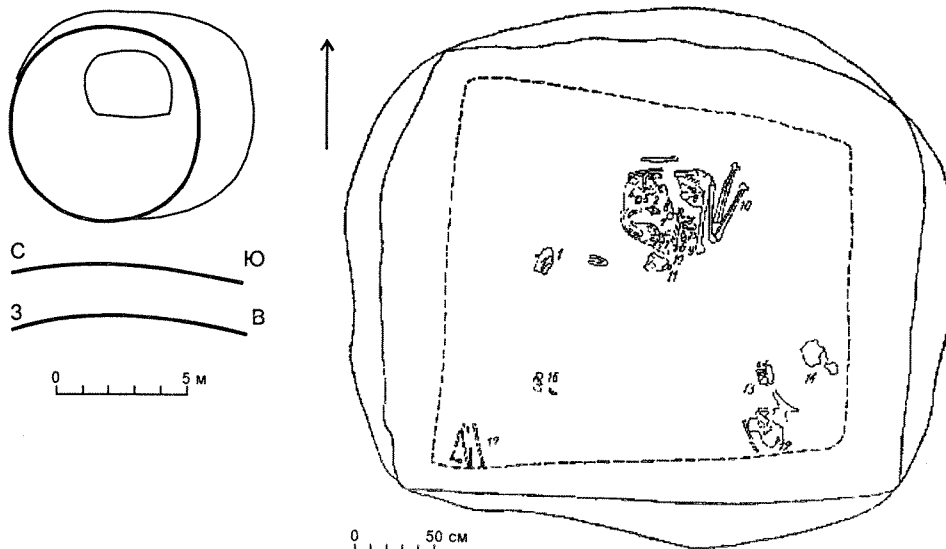


Рис. 28.

План погребения № 78 могильника Шестовицы: 1 — остатки ткани; 2—3 — фибулы; 4 — подковообразная фибула; 5 — серебряный крестик; 6—8 — подвески; 9, 15 — подвески-дирхемы; 10 — ожерелье; 11—13 — сосуды; 14 — кости животного; 16 — оковка ящика; 17 — обруч ведра (Блифельд Д. I. Давньоруськи пам'ятки Шестовицы. Київ, 1977. С. 160. Рис. 36)

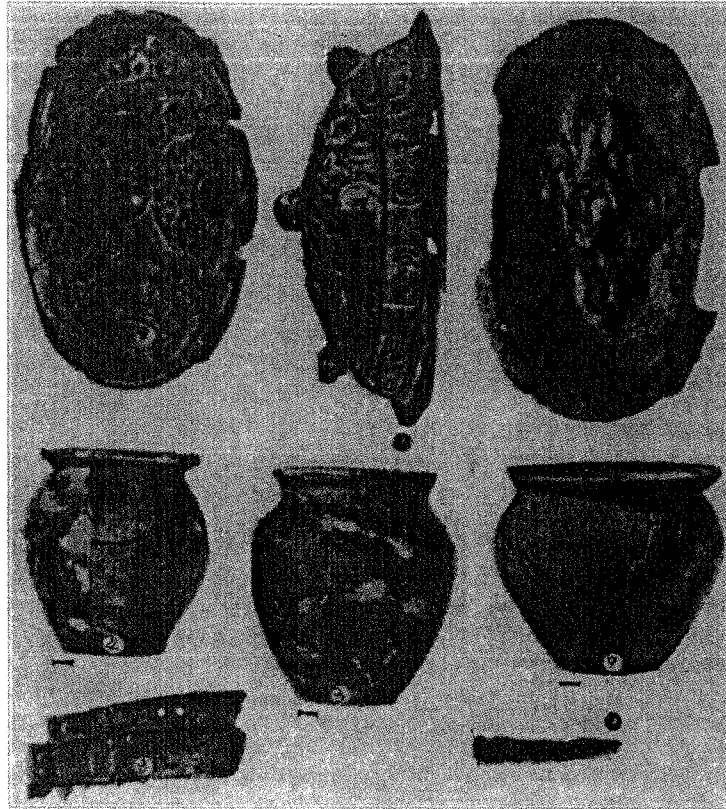


Рис. 29.

Вещи из погребения № 78 могильника Шестовицы  
(Блифельд Д. И. Давньоруськи пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977. С. 210. Табл. XXI); 1 — овальная фибула;  
2, 5, 6 — гончарные горшки; 3 — фрагмент костяного гребня; 4 — фрагмент металлического ножа

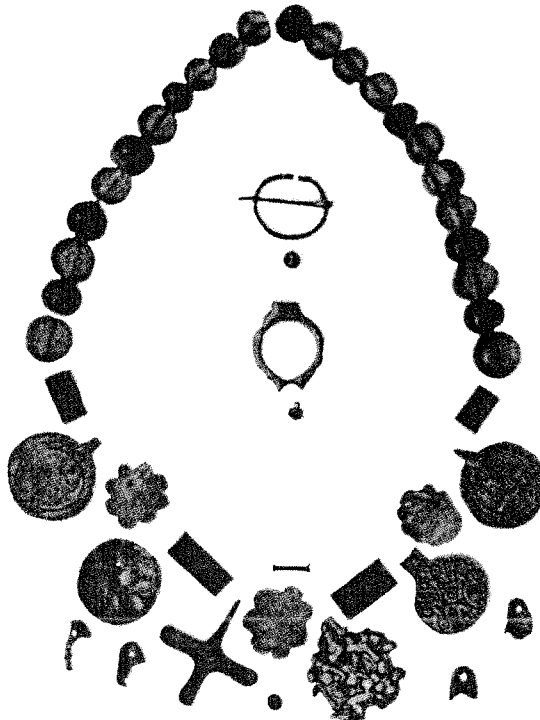


Рис. 30.

Подковообразная застёжка (1), перстень (2) и ожерелье с крестом (3) из погребения № 78 могильника Шестовицы  
(Блифельд Д. И. Давньоруськи пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977. С. 211. Табл. XXII)

расширяющиеся лопасти и рельефную окантовку по краям (рис. 34).

Погребение № 198 — камерное, крест, происходящий из ожерелья, несколько отличен по форме от остальных, имеет пунсонный орнамент, размеры  $40 \times 33$  мм (рис. 35). Погребение № 301 тоже камерное, крестик с расширяющимися концами, вписанными в круг, имеет пунсонный орнамент, размеры  $30 \times 30$  мм (см. рис. 18, 10). В погребении найден фрагмент равноплечной фибулы, остатки деревянного ведра, фрагмент овальной серебряной фибулы, следы деревянной чашечки (рис. 36).

Днепровская группа № 4 (дендродата 975 г.)<sup>50</sup> — крест литой, прямоугольный,  $30 \times 30$  мм, в центре орнамент «волчий зуб» (рис. 18, 11). Погребение является камерным. Среди инвентаря необходимо отметить меч с полукруглым навершием, ланцетовидное копье, двусоставные удила, стремена, ведро, боченковидные гирьки (рис. 37). Погребенный был облачен в кафтан.

9. Васильки Владимирской области (раскопки А. С. Уварова)<sup>51</sup>.

10. Могильник у деревни Вель, курган № 4.

Очевидно, речь идет о кресте интересующего нас типа, поскольку он обнаружен в комплексе со скандинавской овальной фибулой и назван серебряным<sup>52</sup>.

11. Кемский некрополь, Болтинская, курган № 9 (погребение № 1, вторая половина XI в.), грунтовая могила № 7 (XI в.)<sup>53</sup>, оба крестика вырезаны из серебряных западноевропейских динариев, что сближает их с находками из Тимерева.

12. Есть сообщение о находке в 1881—1882 гг. в подкурганной яме Подгорцевского могильника (Львовская область) парного захоронения с дружинным инвентарем (меч, кольчуга, ведро), в составе которого находились серебряные крестики. В обряде прослеживается великоморавское культурное влияние (золотая круглая пластинка во рту — «обол мертвых»)<sup>54</sup>.

Концы крестиков имеют самую различную форму: округлую, подтреугольную, прямоугольную. Наиболее характерны кресты с расширяющимися концами, вписанные в круг (Киев, Тимерево, Болтинская, Гнездо — 13 экз.); некоторые из них вырезаны из серебряных монет, представляющих идеальную заготовку для этого типа. Таким образом, форма лопастей позволяет нам выделить четыре типа. Однако при незначительных различиях чувствуется их несомненное иконографическое единство, которое еще больше подчеркивается схожей техникой изготовления и украшения. Это и позволяет объединить их в одну группу, что, на наш взгляд, гораздо важнее, чем их внешние различия.

Подобный тип крестов достаточно широко известен в Северной Европе и не так давно стал предметом исследования в диссертационном сочинении Й. Стеккера, которое было посвящено решению исследовательской проблемы: каким образом археология способна уточнить историю христианской



Рис. 31.

Гончарный сосуд из погребения № 27 Заольшанской группы Гнездо (Каменеца Е. В. Заольшанская курганная группа Гнездо // Смоленск и Гнездо (К истории древнерусского города). М., 1991. С. 156. Рис. 15; 9)

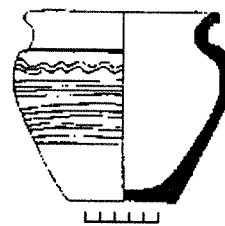


Рис. 32.

Гончарный сосуд из погребения № 38 Заольшанской группы Гнездо (Каменеца Е. В. Заольшанская курганная группа Гнездо // Смоленск и Гнездо (К истории древнерусского города). М., 1991. С. 153. Рис. 13; 9)

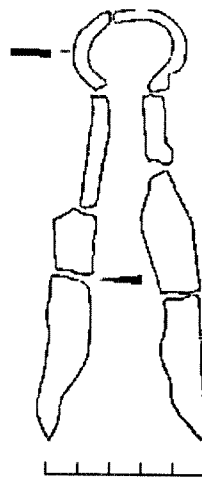


Рис. 33.

Ножницы из погребения № 27 Заольшанской группы Гнездо (Каменеца Е. В. Заольшанская курганная группа Гнездо // Смоленск и Гнездо (К истории древнерусского города). М., 1991. С. 144; 13)

миссии в Южной Скандинавии? Защита диссертации состоялась в 1995 г. в Университете Христиана Альбрехта в Киле (ФРГ), работа была опубликована в 1999 г. с дополнением находок 1994—1997 гг. Собственно кресты интересующего нас типа рассматривались в контексте всего корпуса христианских древностей на территории Дании и Швеции. Отметим, что в основу своей типологии 126 нательных крестов и Распятый эпохи викингов Й. Стеккер кладет не иконографические особенности, а именно



Рис. 34.

Крест из «погребения» № 97, сборы С. И. Сергеева «14 июля 1899 года» (Спицин А. А. Гнездовские курганы в раскопках С. И. Сергеева // ИАК. СПб., 1905. Вып. 15)



Рис. 35.

Крест и ожерелье из погребения Гнездово Ц-198 (Путь из варяг в греки и из грек... М., 1996. С. 53. № 277—284)

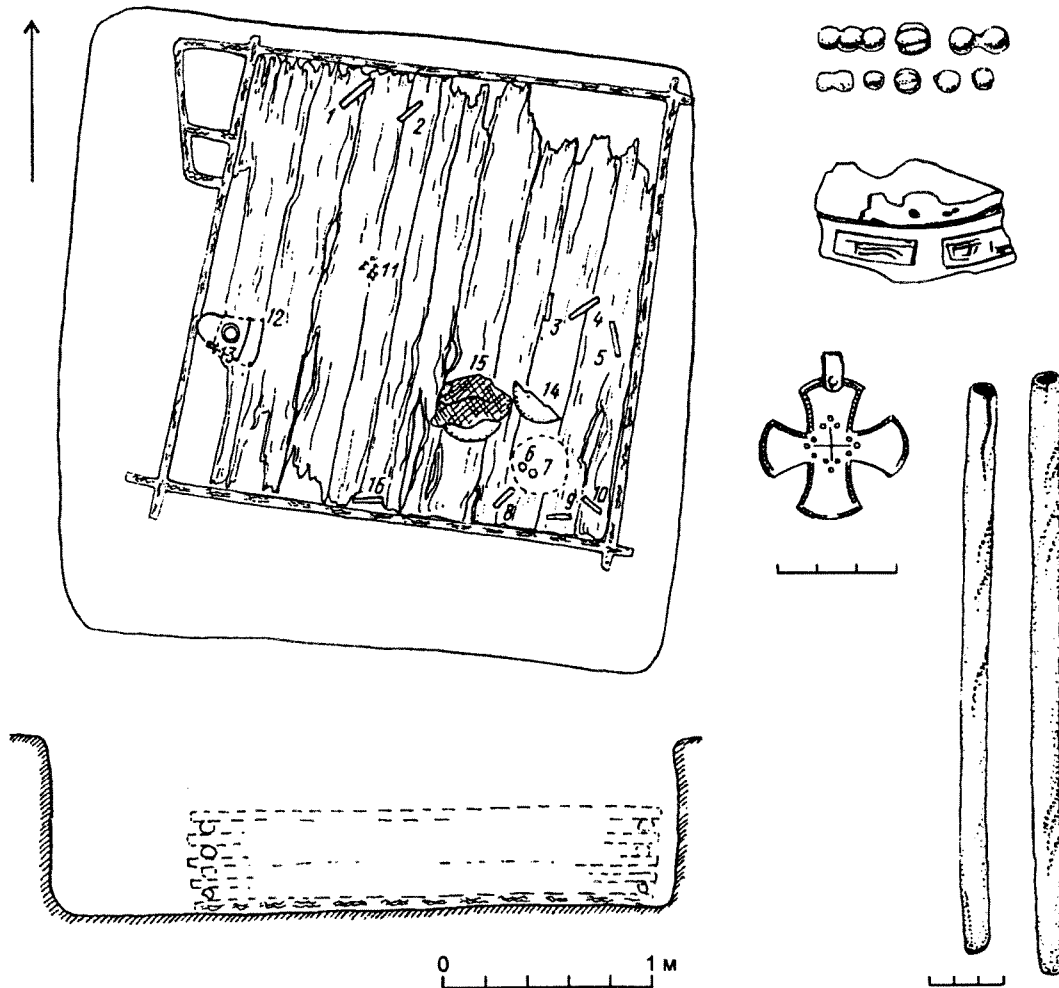


Рис. 36.

План, разрез и вещи из погребения Ц-301 из Гнездова: 1—10, 16 — свечи на полу камеры; 11— ожерелье; 12 — обручи и дужка ведра; 13 — круговой сосуд; 14 — крышка берестяной коробки; 15 — сверток тканей; 16 — стеклянные бусы; 17 — серебряный крестик; 18 — обломок овальной фибулы; 20 — восковые свечи (Авдусин Д. А., Пушкина Т. А. Три погребальные камеры из Гнездова // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 194. Рис. 1; С. 199. Рис. 4; 1, 2, 4, 16)



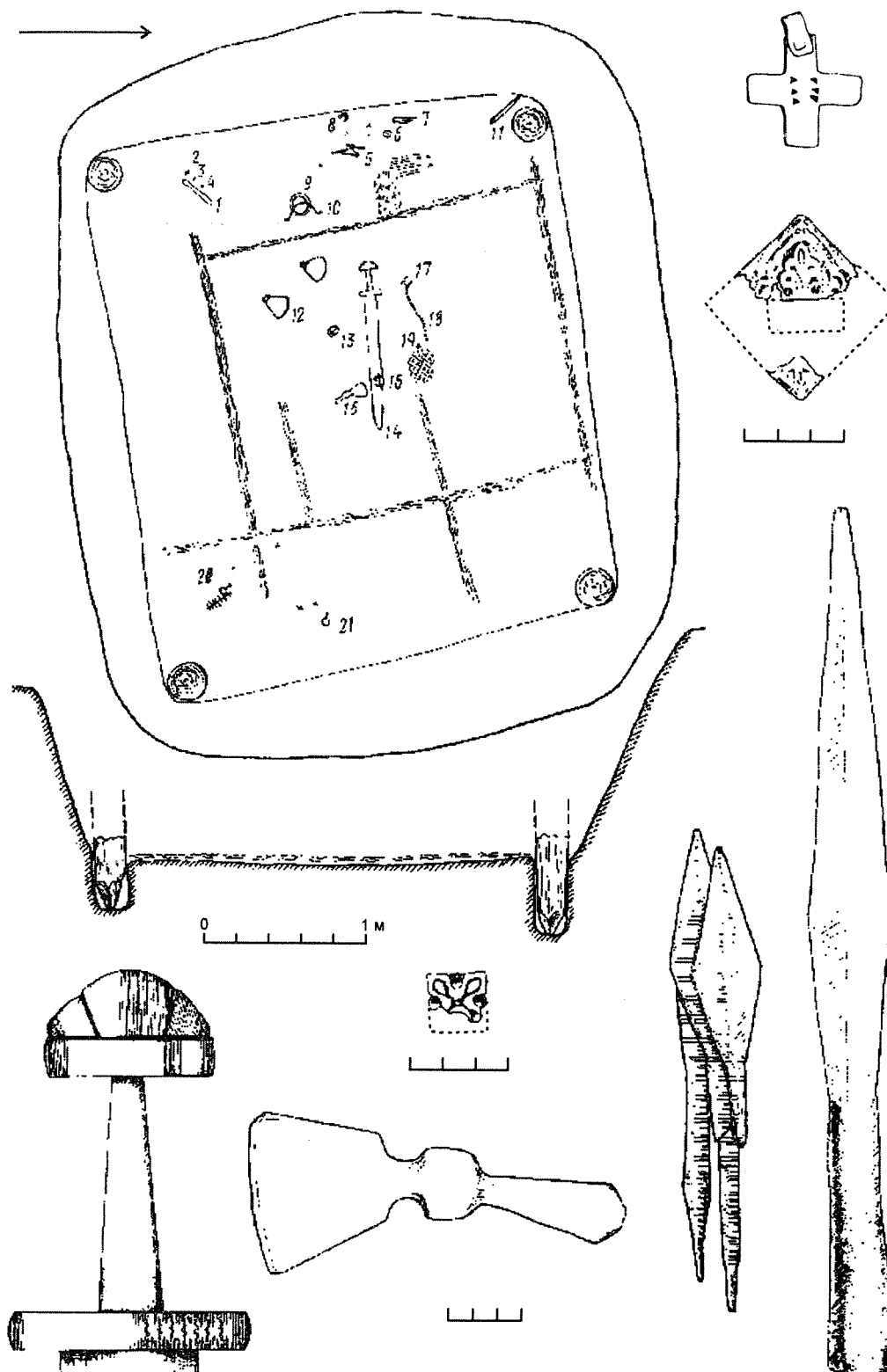


Рис. 37.

План, разрез и вещи из погребения Дн-4 из Гнездова: 1 — длинный оселок; 2—3 — гири; 4 — шип ледоходный; 5 — удила; 6 — пряжка; 7 — стрелы; 8 — пряжка в обломках; 9 — круговой сосуд; 10 — ведро; 11 — наконечник копья; 12 — стремена; 13 — пряжка; 14 — меч; 15 — топор; 16 — фибула подковообразная; 17 — подвеска-крестик; 18 — пуговицы; 19 — оселок в пятне сумки; 20 — кольцо со стержнем; 21 — кольцо железное; 22 — серебрянный крестик; 23, 24 — бронзовые бляшки; 25 — наконечник копья; 26 — наконечник стрелы; 27 — меч; 28 — боевой топор (Авдусин Д. А., Пушкина Т. А. Три погребальные камеры из Гнездова // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 197. Рис. 3; С. 199. Рис. 4; 7—9, 12, 14, 15)

форму креста в ее общем виде («латинский» или греческий крест), а также материал и технологию изготовления, в результате чего классификация является «технологико-типологической комбинацией»<sup>55</sup>. Следствием этого явился «индивидуализирующий» подход к исследуемому материалу, что позволило выделить 35 типов для 128 находок из 93 мест, при этом количество артефактов, составляющих тип, колеблется от 1 (для 17 (!) типов, т. е. для половины) до 12 (в среднем от 3 до 8 экз. на тип). При этом 22 находки происходят из 14 погребений, 36 — из 28 кладов, 25 — из культурного слоя 10 поселений и 45 — случайные находки<sup>56</sup>. В отличие от методики, предлагаемой Й. Стеккером, по сути дела не позволяющей сгруппировать материал в достаточно представительные группы, чтобы иметь возможность проследить территориальные, технические и стилистические связи внутри этих объединений, мы предлагаем в своем исследовании «генерализирующий» подход, основанный на сравнении иконографической формы.

Скандинавские кресты из листового серебра, имеющие аналогии в древнерусском материале, представлены четырьмя основными типами и найдены в 20 пунктах (в том числе в Бирке в погребениях № 480, 517, 703, 835, 968, 983)<sup>57</sup>. В типологии Й. Стеккера они занимают следующие позиции:

1.1.1. Кресты из листового металла, общая да-

та, вторая половина IX—X (трq 925/926, 991)—XI вв.<sup>58</sup> (рис. 38).

1.1.2. Литые кресты, X—XI вв.<sup>59</sup> (рис. 39).

1.2.1. Кресты из листового металла с простым (в том числе орнамент «елочкой») или штампованным орнаментом, общая дата для этого типа X—XI вв., однако некоторые варианты не выходят за пределы X в. Стоит отметить, что аналогии подвескам с таким пунсонным орнаментом найдены на городище Мангуп (Крым)<sup>60</sup> (рис. 40).

1.2.2. Кресты из листового металла, вписанные в круг, общая дата этого типа — первая половина—середина—вторая половина X в.<sup>61</sup> (рис. 41).

Й. Стеккер считает, что кресты типа 1.2.2 наиболее близкие к самому распространенному из древнерусских типов, тяготеют скорее к первой половине X в. При этом он указывает аналогии этому типу крестов на Британских островах среди англосаксонских реликвий VII—VIII вв. В первую очередь необходимо назвать крест св. Куберта (рис. 42), Wilton-крест (рис. 43) и Ixworth-крест (рис. 44), внутри которого заключен солид императора Ираклия (613—630)<sup>62</sup>. Если эти кресты, по мнению исследователей, появляются между 640—670 гг., то VII—VIII вв. датируются находки крестов такой же формы из погребения № 187 в Lechlade, Англия (рис. 45)<sup>63</sup>. Известны фибулы похожей формы с циркульным орнаментом из Трира (рис. 46)<sup>64</sup>, тем же временем датируется крестообразная фибула из Lindsey (рис. 47). Этот тип вполне определенно бытует до X в., о чем свидетельствует крест из серебряной фольги из клад в Gravesend (Англия трq 872 г.), а также подобный крест из аббатства Whitby того же времени (рис. 48)<sup>65</sup>.

Эти кресты традиционно связываются с миссией епископа Уно в Швеции (930-е гг.), которая может иметь английские истоки. Н. Г. Недошивина предположила в свое время, что кресты изготавливались в Средней Швеции и попадали на Русь вместе с их носителями варягами<sup>66</sup>, однако еще ранее Л. А. Голубева указала аналогии этим подвескам в изображениях крестов на престолах херсонских храмов VIII—IX вв.<sup>67</sup> Действительно, несмотря на широкий ряд аналогий, приведенный Й. Стеккером, мы должны отметить, что наиболее массовая серия таких крестов значительно старше древнерусских и скандинавских подвесок.

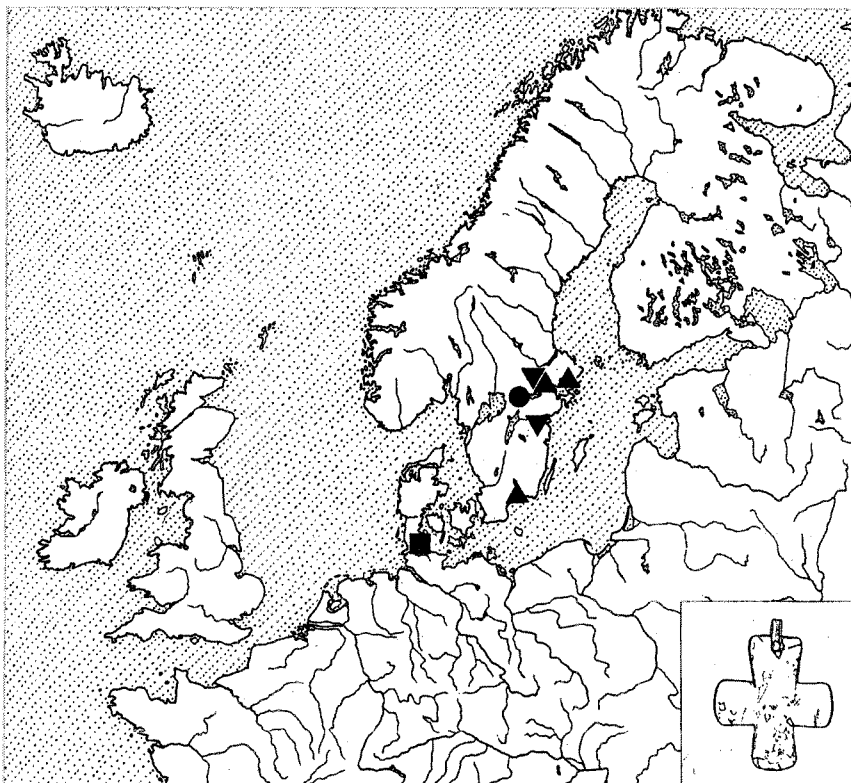


Рис. 38.

Кресты из листового металла, Южная Скандинавия, тип 1.1.1 (варианты А—D) по Й. Стеккеру (Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdanemark und Schweden. Stockholm, 1999)

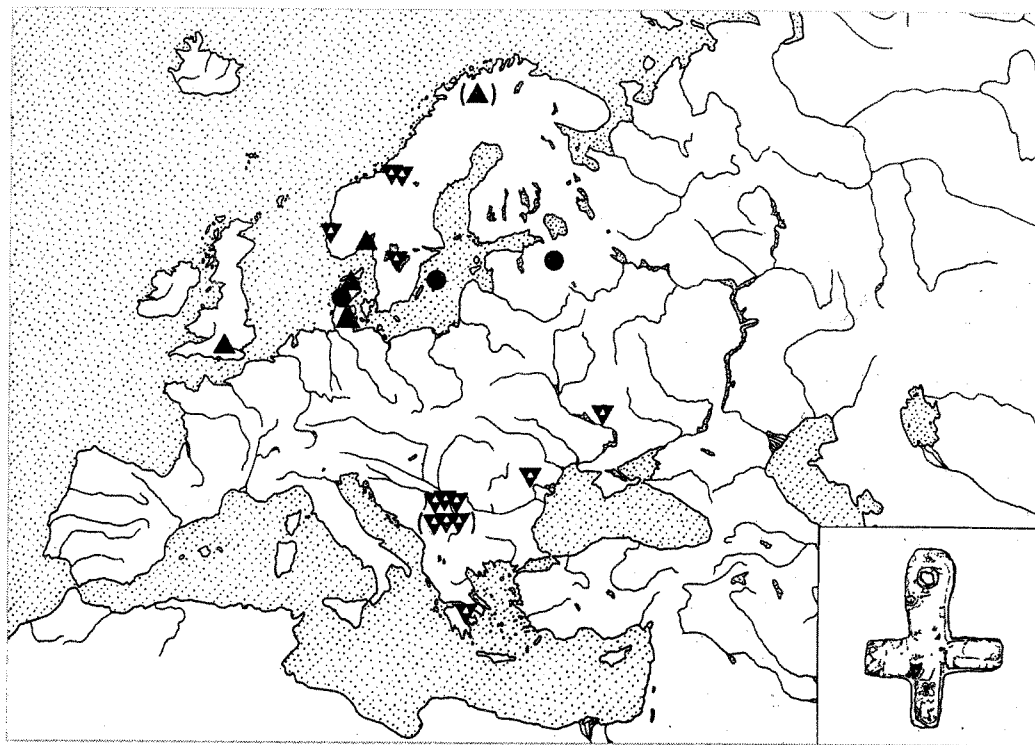


Рис. 39.  
Кресты литые, Южная Скандинавия, тип 1.1.2 (варианты А—В) по Й. Стеккеру

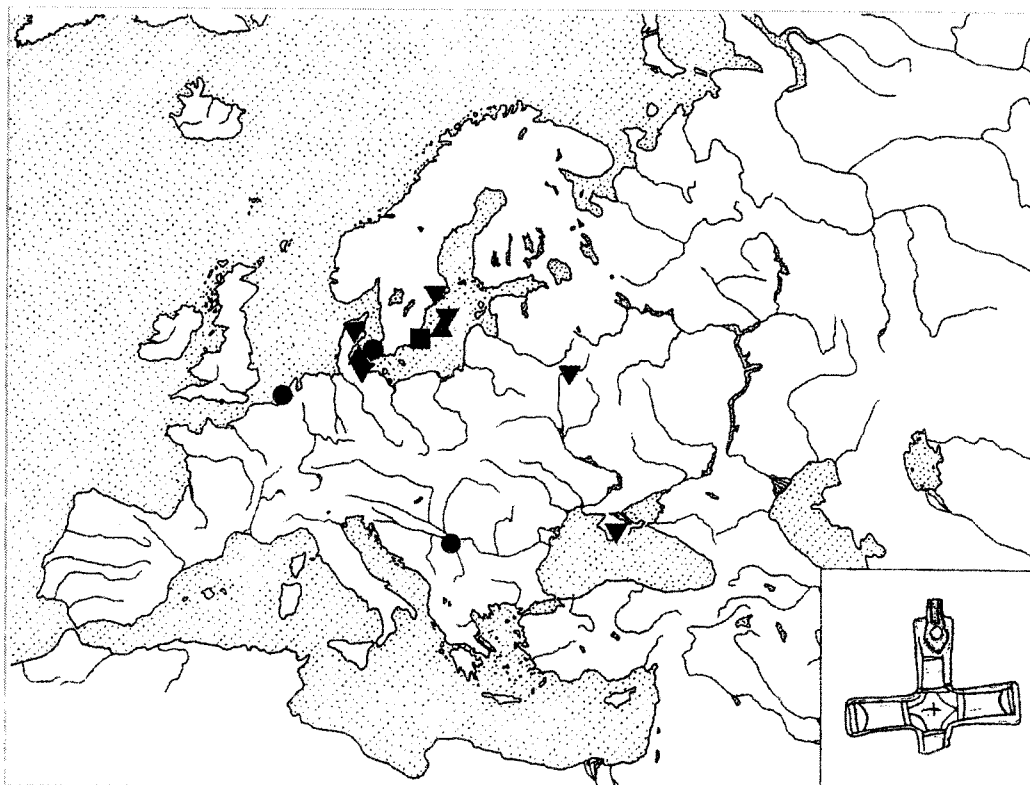


Рис. 40.  
Кресты из листового металла с простым или штампованным орнаментом, Южная Скандинавия, тип 1.2.1 (варианты А—D) по Й. Стеккеру

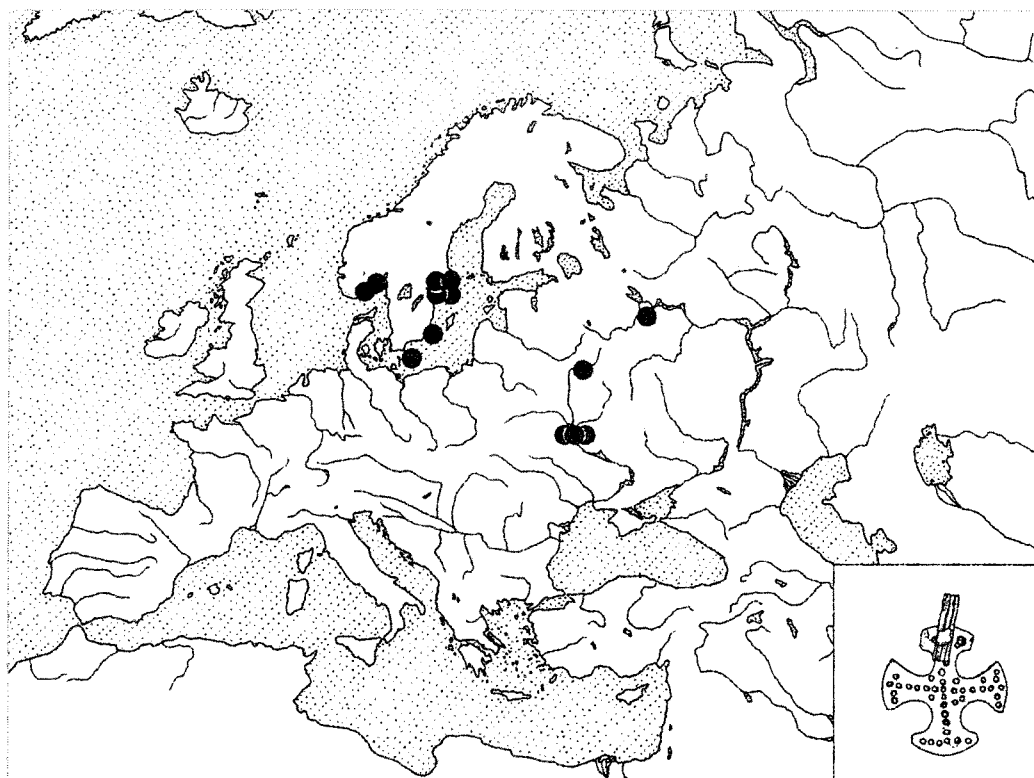


Рис. 41.

Кресты из листового металла, вписанные в круг, Южная Скандинавия, тип 1.2.2 по Й. Стеккеру



Рис. 42.

Крест св. Куберта, Англия, 640—670 гг.  
(*Bruce-Mitford R. L. S. The Pectoral Cross // The relics of Saint Cuthbert. Oxford, 1956. P. 308—325, Jessup R. Anglo-Saxon Jewellery. London, 1950*)



Рис. 43.

Wilton - крест, Англия, 640—670 гг.  
(*Bruce-Mitford R. L. S. The Pectoral Cross // The relics of Saint Cuthbert. Oxford, 1956. P. 308—325, Jessup R. Anglo-Saxon Jewellery. London, 1950*)



Рис. 44.

Ixworth — крест, Англия, 640—670 гг.  
(*Bruce-Mitford R. L. S. The Pectoral Cross // The relics of Saint Cuthbert. Oxford, 1956. P. 308—325, Jessup R. Anglo-Saxon Jewellery. London, 1950*)

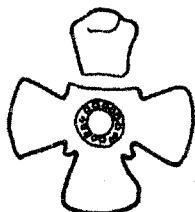


Рис. 45.

Крест из погребения № 187 в Lechlade, VII—VIII вв., Англия (*Geake H. The use of grave-goods in conversion-period England c. 600-850 A. D. York, 1995. 95. Fig. 4, 5*)

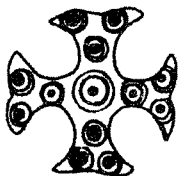


Рис. 46.

Фибулы с циркульным орнаментом из Трира, VII—VIII вв., Англия (*Bohner K. Die frankischen Altertumer des Trierer Land. Berlin, 1958. P. 163. Taf. 18, 9*)

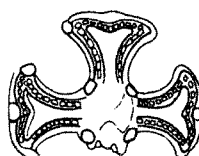


Рис. 47.

Крестообразная фибула из Lindsey, VII—VIII вв., Англия (*Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdanemark und Schweden. Stockholm, 1999*)

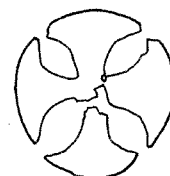


Рис. 48.

Крест из аббатства Whitby, Англия, IX—X вв. (*Anglo-Saxon Ornamental Metalwork 700-1100 in the British Museum: Catalogue of Antiquities of the later Saxon period. London, 1964. P. 59. Taf. 19, 20; 55. Taf. 39, 113*)

Непосредственно в древностях Византийской и Франкской империй конца IX—X вв. подобные кресты неизвестны. Между тем среди средиземноморских памятников этого и предшествующего времени крест, вписанный в круг, как один из древнейших изводов изображения креста, известный с конца IV в., продолжает существовать и в качестве декоративного мотива, и в качестве самостоятельного украшения<sup>68</sup>. То же стоит сказать и о таком важном элементе, присущем некоторым вариантам крестов из листового серебра, как пунсонный или точечный орнамент. С середины X в. в прикладном искусстве Византии появляется декоративная деталь, сопоставимая с пунсонным орнаментом, который характерен для наших крестов. Речь идет о крестчатом нимбе Христа, где ветви креста украшены двумя рядами точечного орнамента. Прежде всего речь идет о интронизационных диптихах Константина VIII (ок. 944) и императора Романа и Евдокии (ок. 950) (рис. 49), впоследствии этот мотив появляется и на византийских монетах, в частности Василия II и Константина VII (976—1025)<sup>69</sup>. Орнаментация и сама форма исследуемых крестов вполне может воспроизводить данный иконографический тип, возникший непосредственно в середине X в. Однако в целом необходимо признать, что непосредственные истоки крестов из листового серебра определить затруднительно, в связи с чем «англосаксонский след» в сложении их иконографии остается одним из возможных вариантов.

Учитывая экземпляры, найденные в Тимереве и Кемском некрополе, изготовленные из серебряных монет, очевидно, на месте, можно предположить, что единого центра изготовления таких крестов не существовало. Они должны были изготавливаться в местных христианских общинах по идеальным типам, существовавшим в общественном сознании. Такой тип крестов с расширяющимися концами господствует в древнерусской христианской культуре XI в., что, в частности, явствует из корпуса graffiti Софийского собора в Новгороде, где расширение лопастей креста передано в виде небольших треугольников на концах равноконечных прочерченных крестиков<sup>70</sup> (рис. 50).

Необходимо обратить внимание на взаимосвязь находок натальных крестов со всем комплексом погребального инвентаря (рис. 51, 52). Со всей очевидностью можно утверждать, что они связаны с военно-дружинной и торговой атрибутикой эпохи сложения древнерусского государства. Это находки оружия в погребениях: меч — 5 раз, топор (Киев, № 110, 117; Тимирево, № 417; Удрай II, № 5; Калихновщина, № 271; Гнездово, Дн-4, Ц-97); ведра и деревянные чаши с серебряными



Рис. 49.

Диптих. Коронация Романа II и Евдокии. Константинополь. 950-е гг. Слоновая кость (Париж. Национальная библиотека. Культура Византии. Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 543)

оковками — 5 раз (Гнездово, Дн-4, Ц-97, Ц-301; Киев, 122; Шестовицы, № 78; Удрай II, № 1), весы — 3 раза (Киев, 110; Удрай II, № 1, Гнездово), арабские и европейские монеты (Киев, № 14, 110, 124, 125; Шестовицы, № 78; Гнездово Ц-97; Тимерево, № 417, 450; Удрай II, № 1, 5; Кемский некрополь, № 9—17). Такое совмещение подтверждает тот факт, что христианство распространялось прежде всего среди военно-торгового и дружинно-административного слоя, создавшего древнерусское государство<sup>71</sup>. Элементы скандинавской культуры (прежде всего, овальные фибулы — 6 раз, подвеска в стиле Боре) очень часто коррелируют с раннехристианскими древностями. Нам представляется возможным в свете имеющихся данных положительно решить вопрос о роли варягов в христианизации Руси, в духе летописного известия 945 г. «Мнози бо беша варязи христиане...»<sup>72</sup>.



Рис. 50.

Кресты-graffiti, Софийский собор, Новгород, XI в.:

1 — Придел св. Иоанна Богослова (1050—1108); 2 — Придел св. Иоанна Богослова (1050—1108); 3 — Восточный алтарный столб (1050—1108); 4 — Мартирьева паперть, вторая половина XI—первая половина XII в.  
 (Медынцева А. А. Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. XI—XIV века. М., 1978. № 36, 39, 72, 165)

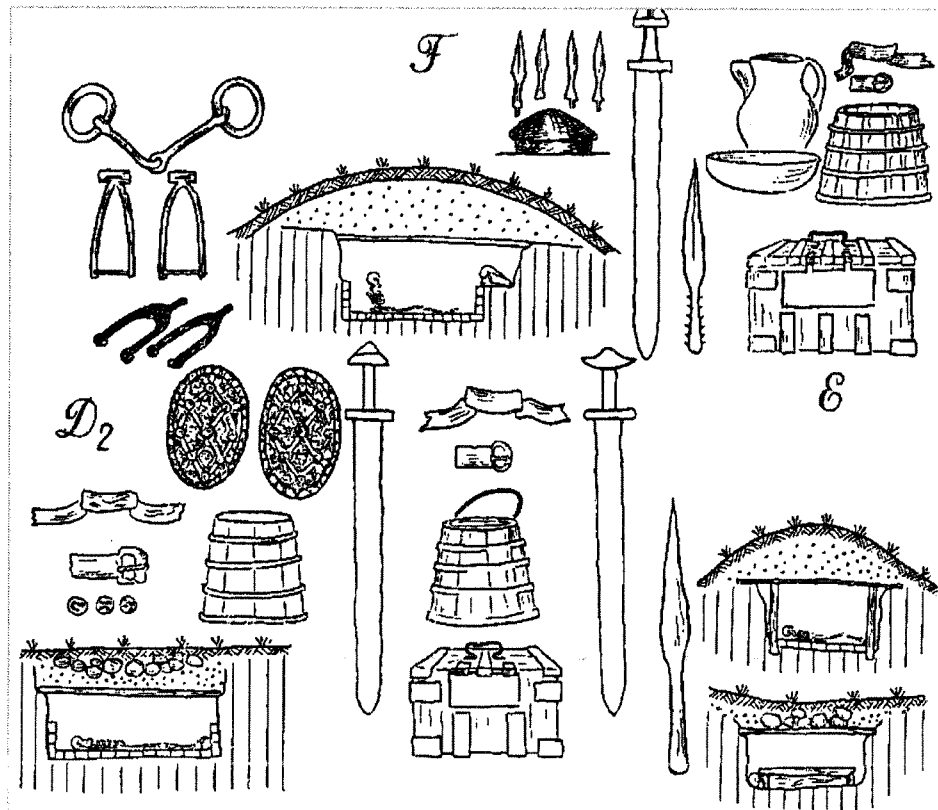


Рис. 51.

Типы погребений в камерах могильника Бирки (Лебедев Г. С. Эпоха викингов в северной Европе. Историко-археологические очерки. Л., 1985. С. 82. Рис. 21)

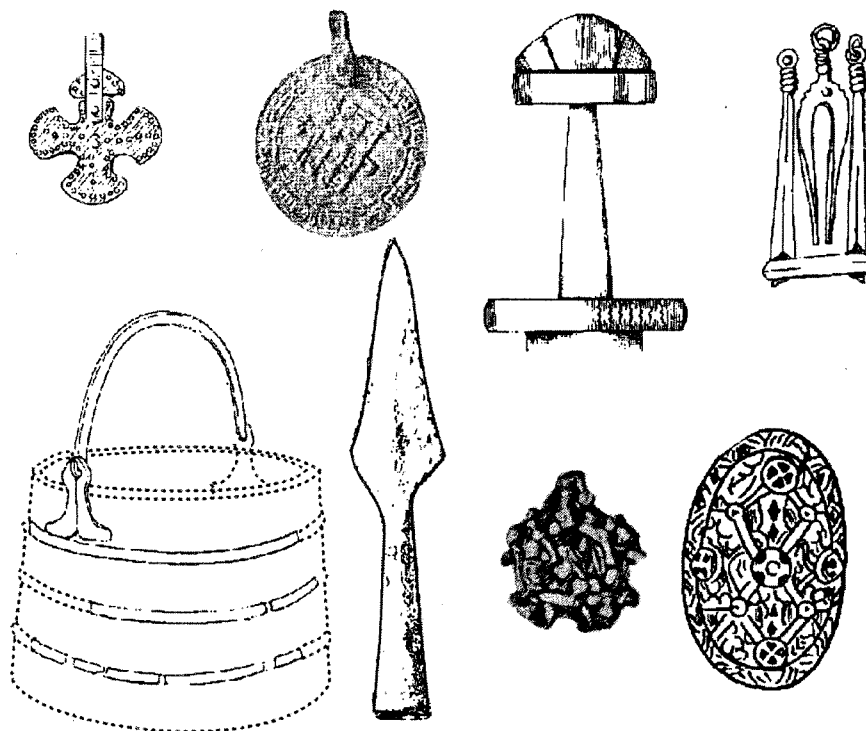


Рис. 52.

Типовой комплекс погребального инвентаря, характерный для захоронений с крестами из листового серебра

Любопытно сопоставить кресты из Тимерева и Кемского некрополя, вырезанные из серебряных монет. Очевидно, что сходные политико-географические условия, в которых оказывались древнерусские христиане (отрыв от основных церковных центров), порождали схожие пути удовлетворения духовных потребностей. Н. Г. Недошивина, исследовавшая крестовидные привески из листового серебра, предположила, что оба креста из Тимерева были специально изготовлены для погребения, чтобы соблюсти канон, существовавший в местной христианской общине. Очевидно, обычая постоянного ношения крестов не существовало и там<sup>73</sup>.

Во всех случаях, когда можно проследить положение крестов в составе погребального инвентаря, выясняется, что они были найдены в области груди, а если входили в состав ожерелья, то занимали в нем центральное место. Так, в погребении № 110 Киевского некрополя крестовидная накладка была положена непосредственно на грудь погребенного. Примечателен и тот факт, что практически все кресты происходят непосредственно из погребений. Учитывая определенные различия между «культурой жизни» и «культурой погребения», возможно вслед за Н. Недошивиной предположить, что часть крестов (Тимерево, Болтинская) изготавливались непосредственно для погребального ритуала.

*В любом случае представляется, что определенной стадийной аналогией крестам из листового*

*серебра являются кресты из золотой и серебряной фольги в погребениях франкской и аллеманской знати империи Меровингов (VI—VII вв.), а также в лангобардских захоронениях, характерные именно для эпохи христианизации (рис. 53—55). С началом существования регулярной церковной организации и прочного становления христианской культуры подобные кресты исчезают. Расположение крестов в погребениях (поверх усопшего, четыре по бокам, один в центре), а также маленькие дырочки на концах крестов свидетельствуют о том, что эти кресты нашивались на саван и в силу этого были характерны только для погребальной культуры<sup>74</sup>. Очевидно, религиозное сознание христианизуемой знати именно перед лицом смерти особым образом демонстрировало свою христианскую принадлежность.*

Вместе с тем отсутствие этого типа крестов в культурном слое торгово-ремесленных поселений подтверждает нашу мысль о специфической погребальной функции. Те кресты, которые входили в состав ожерелий и в повседневном быту являлись украшениями, подчеркивавшими христианский статус их владельцев, очевидно, исключались из живой культуры вместе с их владельцами. Это не предусматривало длительное функционирование предметов личного благочестия в системе раннехристианской культуры, что соответствует отсутствию глубоких традиций в местной общине эпохи христианизации.

С дружинными некрополями связана еще одна уникальная находка, относящаяся к христианской

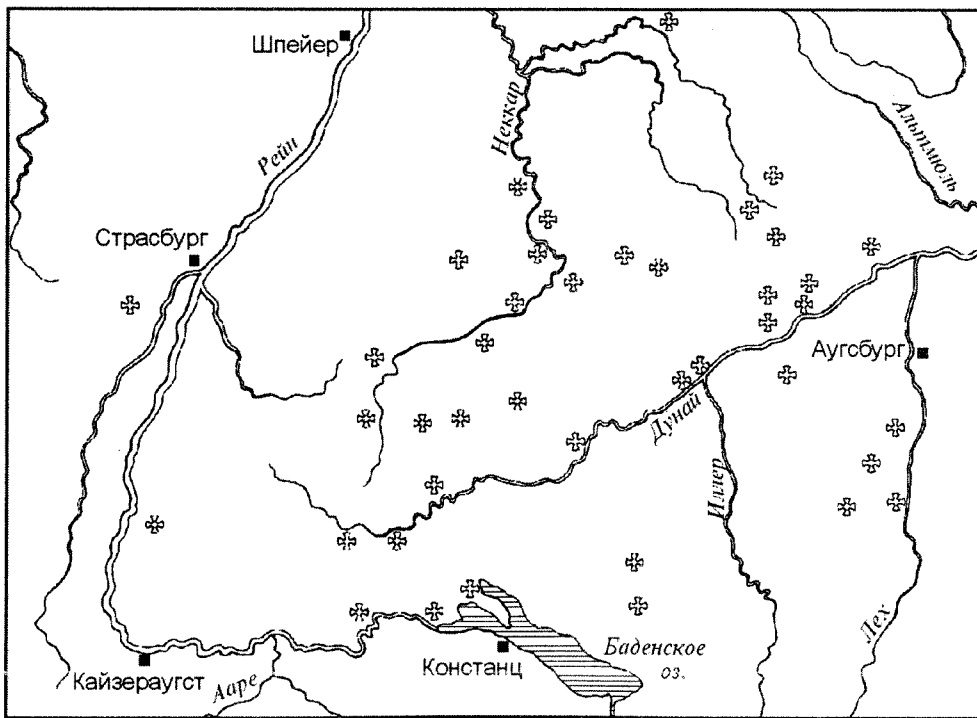
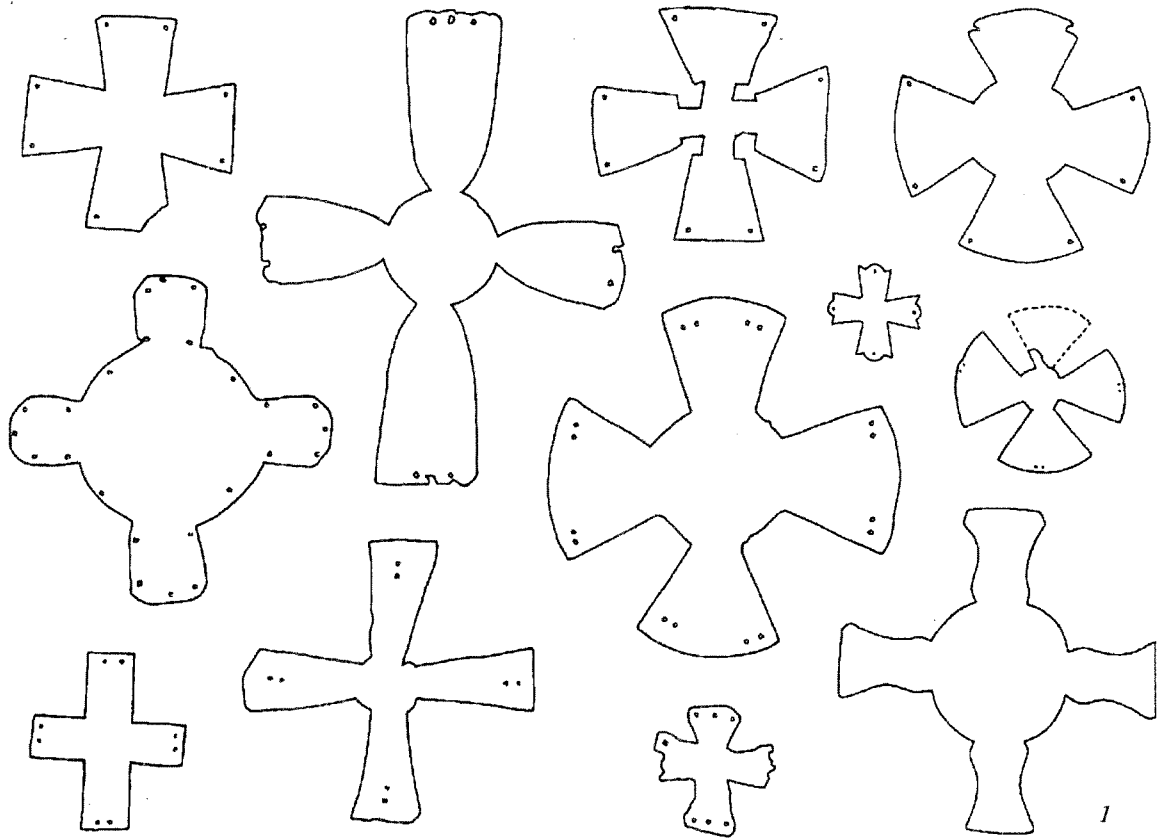
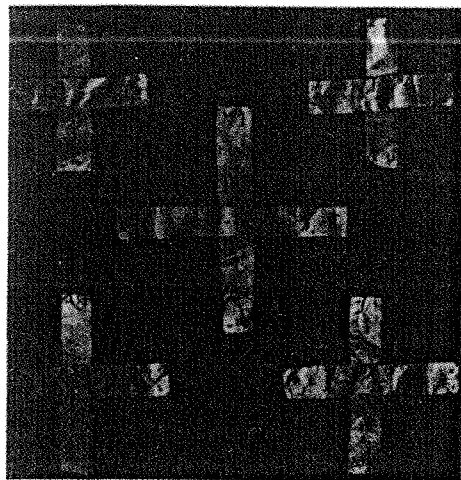


Рис. 53.

1 — типы крестов из золотой фольги в погребениях алеманской знати VI—VII вв.; 2 — распространение крестов из золотой фольги на территории племени алеманов (Muller-Wille M. *Death and Burial in Medieval Europe*. Stockholm, 1993. Fig. 14—15)





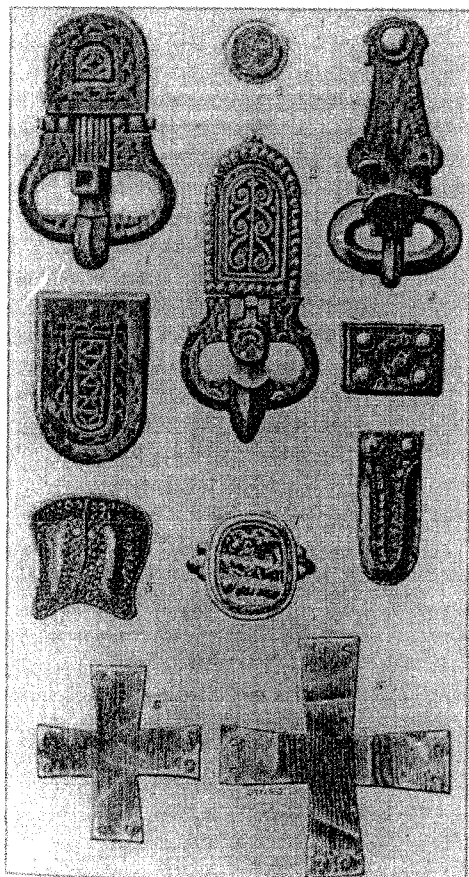
1



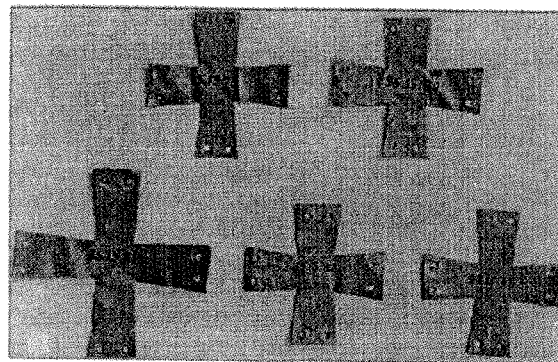
2

Рис. 54.

1 — кресты из золотой фольги на саване из погребения № 25 в Лаухайме (Баден-Вюртембург); 2 — камерное погребение с крестами из золотой фольги № 27 в могильнике Лаухайм (*Stork I. Zeugnisse des Christentum in Furstengraben von Lauchheim // Archaologie in Deutschland. 1993. Vol. 4. № 25, 27*)



1



2

Рис. 55.

1 — комплекс погребального инвентаря с нашивными крестами из погребения лангобардов (Куизи, Италия); 2 — кресты из лангобардского погребения в коллекции музея «Метрополитен» (США), происхождение неизвестно (*Vallet F. Une tomb de riche cavalier lombard decouverte a Castel Trosino // La noblesse romaine et les chef barbares du III au VII siecle. 1995. Tab. 4: 1, 7*)

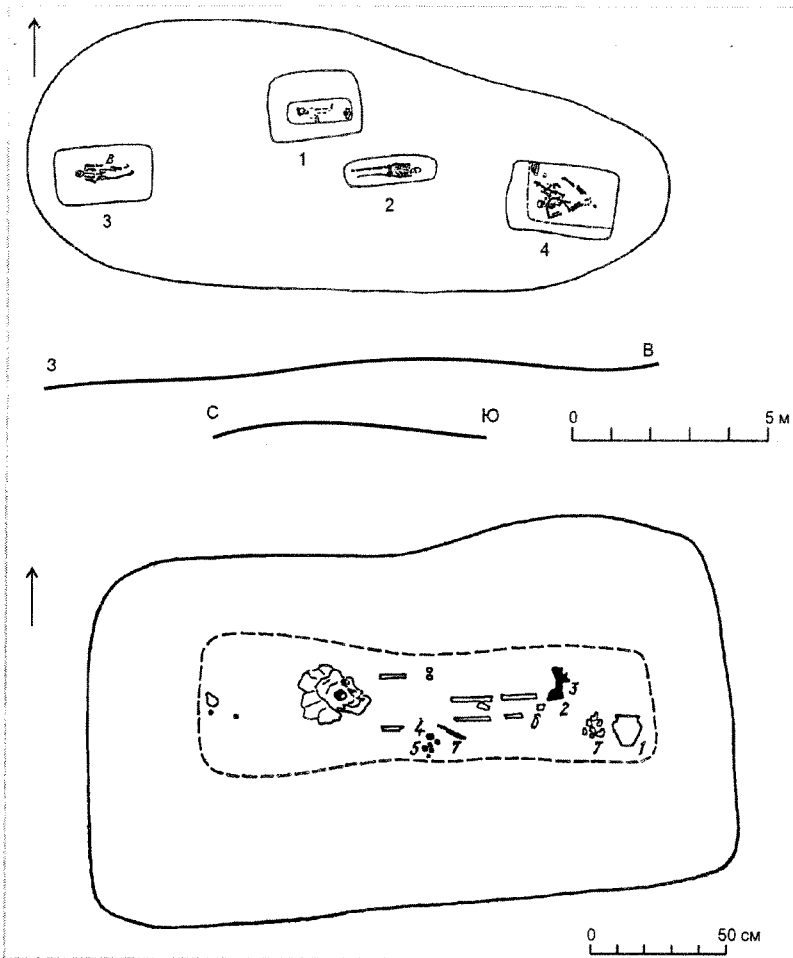


Рис. 56.

План раскопок кургана № 61 Шестовицкого могильника и план погребения № 1: 1 — сосуд; 2 — топор; 3 — костяная трубочка; 4 — печать; 5 — обломок кресала; 6 — дирхем; 7 — кости курицы; 8 — астрагалы (Блифельд Д. И. Давньоруськи пам'ятки Шестовици. Київ, 1977. С. 149. Рис. 27; С. 150. Рис. 28)

культуре. Речь идет о погребении № 1 кургана № 61 Шестовицкого могильника (раскопки Д. Блифельда, 1957 г. — рис. 56). В его инвентарь входила бронзовая печатка с изображением Иисуса Христа с нимбом и Евангелием и надписью «IC XC», в публикации почему-то названная перстнем (рис. 57)<sup>75</sup>. Могила, находившаяся в соседстве с еще тремя погребениями, перекрытыми одной курганной насыпью (фамильный склеп), представляла собой захоронение подростка в деревянном гробу, сложенном гвоздями. Ориентировка западная. На правом боку на уровне пояса и находилась печатка по соседству с астрагалом бобра и бабками для игры в кости (рис. 58). Возможно, вещи лежали в несохранившейся сумочке. Погребение датируется серединой X в. (дирхем аш-Шаш, Наср ибн-Ахмад, 935—936 гг.). Заманчиво сопоставить факт существования христианской печати, синхронной во времени подписанию договора князя Игоря с Византией 945 г., с самим договором, в котором принимали участие и русские христиане. Возмож-

но, это была личная печать, которая со смертью владельца была погребена вместе с ним. По мнению Д. Шепарда, иконографический тип Спасителя, представленный на печати, возникает после 945 г.; это позволило Ф. Андросуку датировать комплекс погребений кургана № 61 достаточно узким временем 945—970 гг.<sup>76</sup>

Появление рассмотренного типа крестов тесно связано с распространением нового обряда ингумации — погребения в камерах и могильных ямах, который в Северной Руси возникает в последней четверти IX в., а в Среднем Поднепровье его начало может быть датировано периодом 900—950 гг.<sup>77</sup> Все серебряные кресты происходят только из ингумаций, 11 из них найдены в ямных погребениях под курганами или без (Киев, Гнездово, Федово, Удрай, Владимирские курганы). Само возникновение ингумации, как мы уже видели, соотносится с появлением понятия «погребение» в летописном тексте. Рядовые ингумации Киевского некрополя, совершенные в «кърстах», вошедших в христианскую погребальную практику в X в., представляются древнейшими на Руси и должны рассматриваться как инновации в культуре эпохи христианизации.

Как о самых ранних погребениях по этому обряду, относящихся ко второй четверти—сердине X в., можно говорить о следующих могилах Киевского некрополя (нумерация М. К. Каргера): № 14, 30, 110, 112, 113, 117, 122, 124, 125<sup>78</sup>. Все погребения хорошо датированы арабскими монетами или скандинавскими овальными фибулами. Примечательно, что во всех случаях, когда можно проследить конструкцию погребального сооружения, выясняется, что они представляли собой гробы, сколоченные из сосновых досок (№ 14, 30, 122). В остальных случаях (№ 110, 117, 124, 125) можно говорить о камерных погребениях, где для погребения № 110 сруб зафиксирован раскопками, а для остальных камерный обряд реконструируется на основе состава погребального инвентаря. Ориентировка погребенных в могилах, где такое определение возможно, — западная. Весьма характерно, что все погребения Киевского некрополя, для которых возможно определить ранние даты, содержат христианские символы. Всего в Киевском некрополе возможно проанализировать 95 погребений в могильных ямах с гробовищами или без,

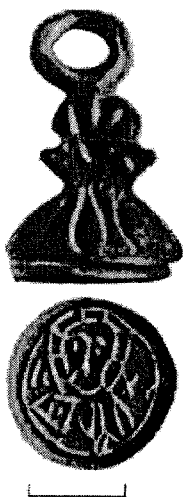


Рис. 57.

Печать с лицевым изображением Иисуса Христа из погребения № 61/1 Шестовицкого могильника (Блифельд Д. I. Давньоруськи пам'ятки Шестовици. Київ, 1977. С. 151. Рис. 29)

в целом же для него характерно безраздельное господство трупоположений: 115 ингумаций против 10 кремаций.

Особое внимание стоит обратить на погребение № 122, обнаруженное 23 июня 1908 г. раскопками археологической комиссии под руководством А. В. Милеева на усадьбе Десятинной церкви под развалинами средней апсиды (рис. 59)<sup>79</sup>. Женский костяк лежал в гробу, сколоченном десятью гвоздями. В состав погребального инвентаря помимо ожерелья из 19 бус и скандинавской фибулы, обращенной в подвеску, входила подвеска-имитация византийского солида Василия и Константина (869—877) из позолоченного серебра. Сознательно изготовленное подобие византийской монеты, несущей на себе характерное изображение христианских правителей с крестом и святого с нимбом, могло использоваться в качестве христианской святыни-иконки. Такая возможность подтверждается исследователями и на материале Юго-Восточного Приладожья X—XI вв.<sup>80</sup>

В целом перед нами погребение явно христианского облика, что подтверждается как дальнейшим существованием подобного обряда в христианском обществе, так и сопоставлением с материалами сопредельных территорий. Очевидно, это одно из самых ранних христианских погребений Древней Руси<sup>81</sup>. Погребение могло быть оставлено той частью дружины Аскольда и Дира, которая крестилась при патриархе Фо-

тии во время похода на Константинополь в 860—866 гг.<sup>82</sup>

Погребение № 14 под фундаментом Десятинной церкви в Киеве сопровождалось находкой трех равноконечных крестиков, вырезанных из круглой серебряной пластины<sup>83</sup>. Эти кресты идентичны находкам из Бирки. Погребение № 14 можно точно датировать: нижняя дата вычисляется на находке дирхема Исмаил ибн-Ахмада (892—907), верхняя постройка Десятинной церкви — 989 г. В целом же его можно отнести к первой половине X в. (крупные шарообразные и призматические сердоликовые бусы). Погребения Киева имеют прямые аналогии обряда в некрополях Херсонеса, Микульчиц и Бирки (рис. 60)<sup>84</sup>.

При этом необходимо отметить, что погребения христианского Херсонеса в могильных ямах имеют преимущественно восточную ориентировку и по объективным причинам совершены без гробов<sup>85</sup>. В целом же ориентировка погребенных в древнерусских некрополях непостоянна, а руки вытянуты вдоль туловища. Ряд погребений некрополя Десятинной церкви имеет аналогии с положением рук усопших, погребенных при Херсонесской «базилике на холме»<sup>86</sup>. Мы не настаиваем, что обряд киевских погребений генетически связан с некрополем Херсонеса или Средней Швеции, скорее всего речь должна идти о стадияльной и типологической близости, однако определенное влияние в этой области представляется возможным.

В это же время появляются камерные погребения, которых в Древней Руси к настоящему времени выявлено более 70. Это погребения в Киеве, Шестовицах, Чернигове, Тимерево, Гнездово, Пскове, Удрае, Рапти-Наволоке<sup>87</sup>. Полная сводка и анализ этой группы древнерусских могил — дело будущего, однако возможны наблюдения предварительного характера. Камеры определяются на

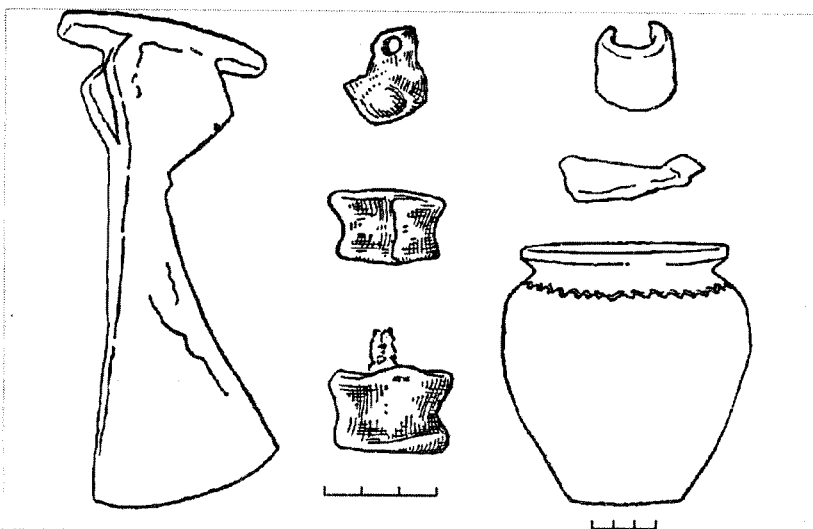


Рис. 58.

Вещи из погребения № 61/1 Шестовицкого могильника (Блифельд Д. I. Давньоруськи пам'ятки Шестовици. Київ, 1977. Табл. XVII. 2—4, 6, 7, 9, 19)

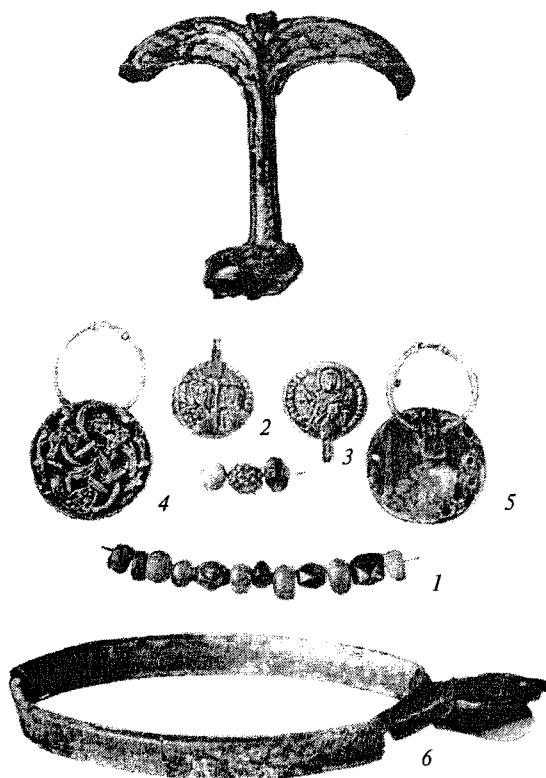


Рис. 59.

Вещевой инвентарь погребения № 122 в Киеве: 1 — сердоликовые, пастолвые и серебряные с зернью бусы; 2, 3 — имитация византийского солида императоров Василия и Константина (869—879); 4, 5 — серебряная фибула, превращенная в медальон; 6 — серебряный ободок деревянного ковши (Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1. Табл. XXVI. 2; а—е)

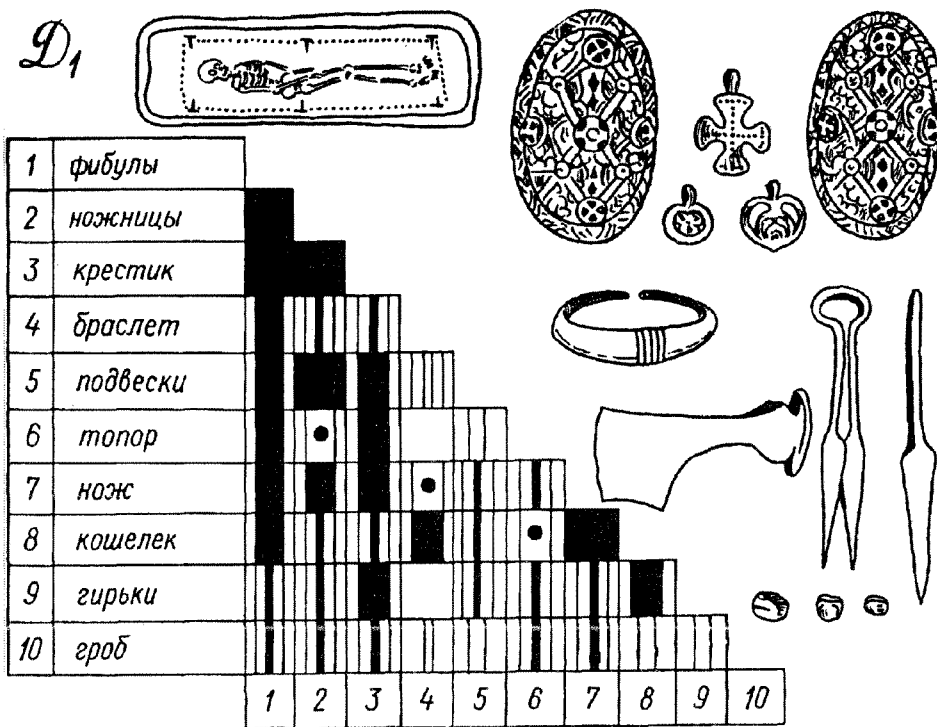


Рис. 60.

Комплекс вещей погребений типа Д могильника Бирка (Лебедев Г. С. Эпоха викингов в северной Европе. Историко-археологические очерки. Л., 1985. С. 76. Рис. 17)

основе ряда признаков (размеры, деревянные конструкции, ингумация, состав погребального инвентаря) или их сочетания. Согласно А. С. Грэнлунд (Швеция) камерные погребения выделяются не столько на основании наличия деревянных конструкций в могилах (они могут быть не прослежены), сколько на основании размеров могильной ямы и состава погребального инвентаря<sup>88</sup>. Исследуемые нами кресты из серебра известны в 12 камерных погребениях (Киев, № 110, 117, 124, 125; Гнездово, Дн-4, Ц-196, 301, № 97; Тимерево, № 459; Удрай, № 5; Шестовицы, № 78; Подгорцево).

К этому необходимо прибавить, что в 70—80 гг. X в. среди христианских древностей Киевской Руси наблюдается импульс, связанный с христианством Северной Европы. Речь идет о камерных погребениях в могильниках Гнездова, Ц-301, 306; Тимерева, № 100 и Шестовиц, № 42, которые датируются этим временем<sup>89</sup>. Характерным для этих погребений является присутствие в сопровождавшем инвентаре обожженных свечей. Погребение кургана Ц-306 (Гнездово) имеет дендродату 973 г. В восточной части камеры находились три крупных и три тонких восковых свечи и их обломки, одна из свечей совершенно расплавилась и превратилась в лепешку с отпечатком фитиля. На полу было найдено несколько капель воска (рис. 61). Камера № 100 Тимеревского могильника дала находку конусообразной свечи на уровне верхнего перекрытия. Арабские монеты 60—70 гг. X в. надежно датируют погребение. Курган № 42 из Шестовиц также представляет собой камеру (парное погребение с конем и набором дружинных вещей). На краю ямы обнаружены куски воска. Дата — середина—вторая половина X в., но находка обкладки луки седла в стиле Еллинг указывает на последнюю четверть X в. Гнездовская камера Ц-301 датируется по аналогии с вышеописанными 70—80 гг. X в. В юго-восточном углу — две восковые свечи, выступавшие на 5 см над настилом. Найдено еще девять тонких свечей с оплавленным краем и их обломки.

Аналогии этому элементу погребального обряда немногочисленны и представлены исключительно в Дании и Норвегии<sup>90</sup>. Там свечи находятся

на верхнем перекрытии камер. Размер и способ изготовления гнездовских свечей совпадает с находкой в Бьерингхой (Маменен, Дания): поперечник составляет около 3 см, а сами свечи изготовлены из свернутых неровных восковых полосок. Дата погребения — конец X в. Исследователи гнездовских камер уверенно полагают связь свечей с христианским погребальным культом, что подтверждается находкой крестика в той же могиле (Ц-301)<sup>91</sup> (см. рис. 36).

Учитывая захоронения в камерах, в инвентаре которых присутствуют погребальные свечи, можно утверждать, что до 20 % погребений по этому обряду является материализацией христианской культуры. Это очень высокий процент, учитывая, что в погребениях XI—XIII вв. количество захоронений с крестами едва ли превышает 3 %. Очевидно, что обычай помещения крестов в могилу был характерным лишь для раннего этапа христианизации Руси, а с началом существования регулярной церковной организации он исчезает.

Камерные погребения на Руси имеют ряд признаков, роднящих их с камерами в Дании, Бирке и Великой Моравии, однако, как представляется, эти связи не всегда имеют генетический характер. Скандинавские аналогии этого типа погребений в

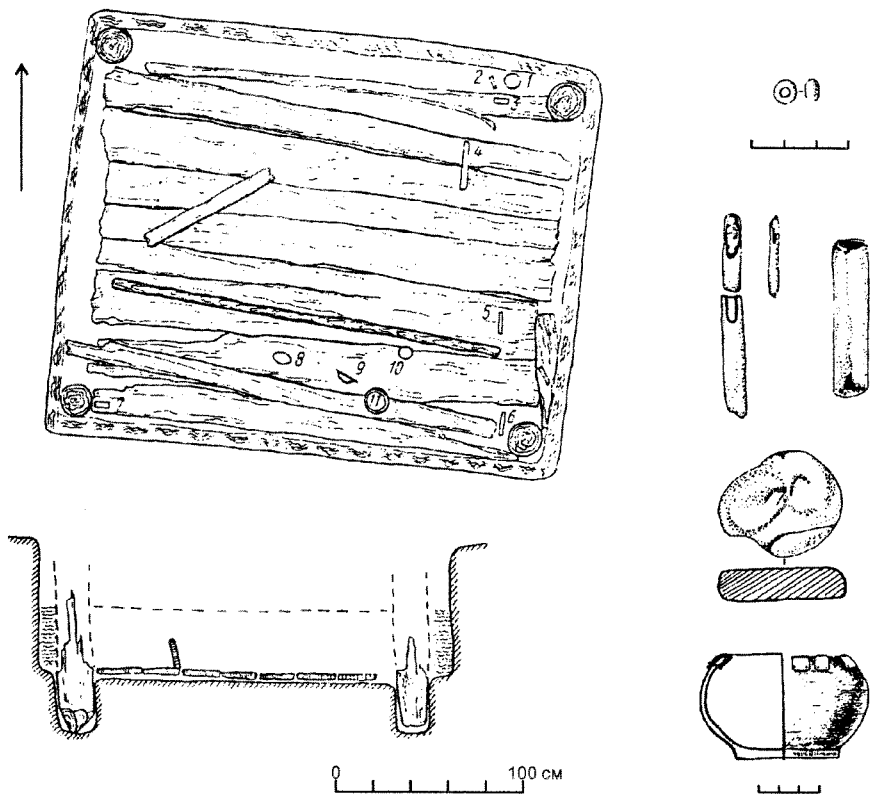


Рис. 61.

План, разрез и вещи из погребения Ц-306 из Гнездова (Авдусин Д. А., Пушкина Т. А. Три погребальные камеры из Гнездова // История и культура древнерусского города. М., 1989. С. 195. Рис. 2; С. 198. Рис. 4; 3, 5, 6, 10, 13): 1—7 — свечи на полу камеры; 8, 9 — обломки овальных фибул; 10 — деревянный точеный сосуд; 11 — круговой сосуд; 12 — стеклянные бусы; 13—15 — восковые свечи; 17 — деревянный точеный сосуд

ряде случаев подтверждены не только археологически, но в некоторых случаях и антропологически<sup>92</sup>. Однако попытки представить весь комплекс камерных погребений как могилы, характерные главным образом для «преуспевающих варягов (воинов и купцов) и их семей», представляются мало обоснованными<sup>93</sup>. Не исключая возможности погребения по этому обряду непосредственных выходцев из Скандинавии, заметим, что камерные погребения представляются нам, прежде всего, могилами княжеских дружинников, военной, служилой и торговой знати Древней Руси, которая создает свою собственную раннефеодальную культуру<sup>94</sup>. Собственно говоря, это и есть погребальный обряд той самой руси, которая существовала в восточнославянском обществе как элитный этносоциум, являя собой в социальном отношении страт, поскольку его положение в Древней Руси определялось исключительно исполнением определенных социальных функций. Участие в этом страте варяжских наемников обусловило присутствие в культуре скандинавских элементов. В целом поликультурный характер дружинных некрополей отражает процесс формирования этносоциальной группировки «Русь», явившейся верхушечным слоем древнерусского государства<sup>95</sup>. Как мы уже говорили, именно в этой среде началось широкое распространение христианства.

Предварительные наблюдения за конструкцией камер не позволили создать для них значимую типологию и хронологию. Большая часть камер должна быть признана подкурганной. Камерные погребения не составляют компактной группы в составе некрополей, располагаясь на окраинах (Заольшанская группа Гнездова, Тимерево), являясь вторичной погребальной традицией. Для этих могильников вообще характерно преобладание погребений по обряду кремации (Тимерево — 29 % ингумаций, Гнездово — 43 %) <sup>96</sup>, что, на наш взгляд, объясняется удаленностью этих поселений от центров христианизации и отражает менее сильное христианское влияние, чем в Киеве.

Обряд камер позволяет разделить их на пять типов: погребение воина, женщины, воина и женщины, воина и коня, воина, женщины и коня. Такой обряд мог быть вполне характерен для христианизируемой знати X в., которая, восприняв «индивидуальную эсхатологию», отказалась от кремации, но не от брачных традиций и социального престижа. Как мы уже отмечали, погребальный обряд зависит не столько от погребенного, сколько от погребавших. Христианин-дружинник погребался своими сотоварищами в соответствии с их представлениями о социальной репрезентативности могилы человека такого ранга, каков был умерший. Вместе с тем отсутствие строго оговоренных форм христианской культуры в христианизируемом обществе и специфика самого процесса христианизации, порождавшая особые

формы культуры этого периода, делали этот вариант погребального обряда вполне приемлемым для новой христианской общины.

Любопытно отметить, что момент, связанный с социальным престижем, мог явиться решающим для того или иного типа обряда. Н. А. Макаров предполагает следующую причину для возникновения курганного обряда в Кемском некрополе на фоне бескурганых могильников Белозерья. В сознании обитателей военной заставы скромный христианский обряд не соответствовал особому положению данного коллектива. Для выражения в погребальном обряде высокого социального престижа княжеских дружинников потребовалась реставрация репрезентативной курганной обрядности<sup>97</sup>. В качестве дополнительного аргумента можно привести археологические параллели к введению христианства в Великой Моравии<sup>98</sup>. Христианизируемая феодальная знать также практиковала камерный обряд погребения, известный в Каролингской Европе. Погребение в камере могло рассматриваться как допустимое отступление от нормы, быть своеобразной уступкой за отказ от кремации. Отмеченные нами элементы былинной традиции также свидетельствуют в пользу возможности существования христианской редакции камерного обряда.

Таким образом, камерный обряд погребения оказывается культурным явлением надрегионального порядка, которое характерно для европейских народов эпохи христианизации и связано непосредственно с переходом национальной элиты к новой религии. Именно в связи с ним в Древней Руси появляется обряд ингумации, который характеризует сложение новой христианской погребальной культуры.

*Стоит отметить, что единственная известная нам попытка осмыслить камерный обряд с точки зрения религиозного содержания принадлежит Ф. Андрощуку (Киев). Характеризуя камерные погребения как принадлежавшие этносоциальной общности, занимавшей лидирующее положение в элите древнерусского общества, исследователь пытается с помощью культурно-антропологического подхода реконструировать религиозные представления этого общественного слоя, касающиеся жизни и смерти<sup>99</sup>. В его представлении погребальную культуру этого этносоциума стоит охарактеризовать как культуру «живых мертвецов», которая целиком вписывается в рамки языческого мировоззрения, однако представляет очередной этап его эволюции под воздействием социально-политических и экономических факторов. Общественное преуспеяние этих людей, высокий политический ранг в древнерусском обществе, сопровождавшиеся стабильным и обеспеченным материальным положением при жизни, — все это предполагало, что загробная жизнь будет наполнена такими же благами. Отсюда и стремление к богатому и репрезентативному погребальному обряду, предполагавшему помещение в могилу нажи-*

тых при жизни сокровищ, оружия, бытовой утвари, средств передвижения, наконец, присутствие женщины. «Живые мертвецы» предполагали, что загробное существование будет столь же интенсивным, как и их земная деятельность.

Такая реконструкция представляется нам невозможной по целому ряду причин. Представление об инаковости загробного мира было свойственно всем религиозным системам, и восточнославянское язычество не составляло исключения. В этом смысле, весь погребальный инвентарь составлял принадлежность не столько посмертного бытия, сколько обряда перехода, предполагавшего некоторые временные затраты на переход из одного мира в другой. Одновременно религиозная концепция «живых мертвецов» должна была предполагать определенного рода общественный пессимизм, концентрированность внимания на себе самом без ориентации на будущее. Такая «апология смерти» плохо вписывается, на наш взгляд, в поступательное развитие древнерусского общества и государства с его жизнеутверждающей культурной доминантой, которая в полной мере проявит себя в XI—XII вв.<sup>100</sup> К тому же концепция «живых мертвецов» не учитывает наличие в погребальном обряде черт, присущих христианской культуре, которые проявляются как в самом обряде ингумации, так и в предметах христианской символики. Рецидивы камерного обряда в уже крещенном древнерусском обществе XI в. определенно свидетельствуют о его связи с новой религией. Формальная сторона этого варианта обряда Древней Руси находит, как мы уже видели, стадийные аналогии в культурах раннефеодальных христианизруемых обществ. Все это свидетельствует, по нашему мнению, что камерный обряд возникает как обряд христианизруемой древнерусской знати и в этом смысле представляет начальную форму погребального обряда христианской Руси, которая наследует у него прежде всего саму форму погребения — ингумацию.

В связи с этим есть смысл поставить вопрос о характере Десятинного некрополя в Киеве. Мы уже отметили, что погребения здесь имеют вполне христианский облик, сопоставимый с обрядом уже христианских территорий. Очевидно, что функционирование кладбища не усадьбе Десятинной церкви должно было бы прекратиться за некоторое время до ее строительства (989), а курганы должны были быть сnivelированы. Т. Равдина указывает, что в Киевском некрополе ни разу не встречены монеты позднее середины X в.<sup>101</sup> Следовательно, могильник должен был прекратить свое существование в третьей четверти X в.

Уже первые исследователи этих погребений Б. В. Фармаковский и С. П. Вельмин признавали могильник кладбищем христианской общины в Киеве до-Владимировой поры<sup>102</sup>. Фармаковский полагал, что князь Владимир Святой, начиная постройку Десятинной церкви, предназначавшейся служить усыпальницей для самого князя и его род-

ственников, избрал местом постройки древнейшее кладбище киевских христиан<sup>103</sup>. С. П. Вельмин считал некрополь под Десятинной церковью кладбищем умерших в ту эпоху, когда еще жили в народе языческие обряды и обычаи<sup>104</sup>. М. К. Каргер «не увидел» ничего христианского в материалах некрополя: «Никаких признаков христианского обряда... в погребениях киевского некрополя IX—X веков обнаружить не удалось. Все основные черты погребального обряда, как в рядовых захоронениях, так и в захоронениях знати, характеризуют киевский некрополь этого времени как языческий»<sup>105</sup>. Решив, что крестообразная накладка ни в коем случае не может служить христианским символом, и интерпретировав восьмиконечный крест на дирхеме как наметку для дробления монеты на восемь частей, ученый прошел мимо погребений с западной ориентировкой в гробах и явных христианских древностей.

Нам же представляется, что кладбище определенно связано с христианской общиной Киева. Очень вероятно, что оно могло быть заброшенным с конца 50—начала 60-х гг. X в. из-за языческой реакции при Святославе. Скептическое отношение Святослава к христианам известно из летописи<sup>106</sup>, их исключение из системы государственного управления может быть засвидетельствовано отсутствием упоминания о христианах в договоре 971 г. между Святославом и императором Иоанном Цимисхием<sup>107</sup>. Но наиболее яркое свидетельство о положении христиан и конце Святослава княжения дает нам отрывок Иоакимовской летописи, цитируемой у В. Н. Татищева<sup>108</sup>, который косвенно может быть подтвержден и соответствующими статьями ПВЛ<sup>109</sup>. Отрывок сообщает об убийствах христиан при Святославе, о разрушении в Киеве церкви свт. Николая, о посольстве в Киев с целью развернуть широкомасштабное гонение на христиан. Это могло привести к сворачиванию христианской жизни в Киеве, в том числе и к прекращению функционирования кладбища. Вместе с тем гонение носило ограниченный характер, что явствует как из письменного сообщения, так и из факта существования христианских древностей (свечи и кресты в погребальном обряде) 70—80-х гг. X в. В это время все они концентрируются севернее Киева (Гнездово, Тимерево).

М. Брайчевский, реконструируя историю утверждения христианства на Руси, предполагал три последовательные волны «антихристианского террора»: при Олеге (882), при Святославе (970) и при Владимире (983)<sup>110</sup>. Очевидно, что письменные и археологические подтверждения получает только второй, третий имеет лишь письменное свидетельство ПВЛ<sup>111</sup>, а первый весьма гипотетичен и опирается только на общие соображения.

Возвратимся к вопросу о кладбище на усадьбе Десятинной церкви. Нам представляется, что память о нем менее чем за четверть столетия не могла

исчезнуть. Тем более что легенда о возведении храма на месте гибели варягов-мучеников много древнее, чем археологические раскопки на церковной усадьбе<sup>112</sup>. В этом смысле имеет огромное значение и представляется глубоко символическим возведение князем Владимиром первой после Крещения русской Церкви на гробах первых русских христиан.

Представляется, что возможно в целом решить вопрос о месте камерных погребений и могил Киевского некрополя в генезисе и распространении обряда ингумации в Среднем Поднепровье и на Руси. Эти погребения, имеющие непосредственное отношение к культуре раннефеодальной знати на Руси, в своем большинстве имеют достаточно узкие даты (первая половина—середина X в.), что отличает их от массовых подкурганых ингумаций Русской земли, которые в целом широко датируются X или X—XI вв.<sup>113</sup> В настоящее время нет ни необходимой источниковой базы, ни источниковедческих возможностей, чтобы удревнить время появления массовой ингумации в этом регионе или сузить имеющиеся датировки. В любом случае обряд труположения в его камерном или грунтовым варианте прежде всего на территории Киева на данном этапе историко-археологических исследований представляется первичным по отношению к широкому распространению подкурганых ингумаций в Среднем Поднепровье. Вспомним в этой связи уже приведенные факты и предлагаемую логику исследования. Мы имеем свидетельства письменных источников о христианизации русов и славян в Поднепровье с первой половины IX в. Есть все основания предполагать необходимость материализации новых форм духовной культуры и их отображение в археологических материалах. Считаем нужным отметить характерные черты погребального обряда ранних камерных и безкамерных ингумаций, заключающиеся в присутствии в сопровождающем инвентаре христианских древностей или артефактов, связанных с культурой уже христианизированных регионов. С учетом вышеизложенного мы не без оснований полагаем, что ранние ингумации Среднего Поднепровья и являются воплощением новых форм раннехристианской культуры. При этом массовое распространение ингумации в этом регионе является вторичным по отношению к погребениям такого рода. Учитывая, что эти погребения связаны прежде всего с политической и культурной элитой древнерусского общества, появление труположения на окружающих территориях стоит рассматривать как подражание социально-перстижному обряду. Иными словами, становление новых форм обрядности происходит в рамках «социального мимесиса» (А. Тойнби). Мы не можем до конца исключить, что в ряде, если не в большинстве, случаев такое подражательное восприятие обряда происходит в рамках господства еще языческого миро-

воззрения. Однако эта обрядовая эволюция происходит под воздействием форм христианской культуры, а это и есть христианизация в собственном смысле этого слова. Таким образом, как изначальное появление обряда ингумации в Древней Руси, так и его массовое распространение необходимо рассматривать как *следствие христианизации*.

Находки крестовидных подвесок происходят преимущественно из дружинных некрополей и могильников ОТПП X в. на основных торговых путях. Исключение составляют экземпляры XI в. Прежде всего, это Федовский могильник, представляющий собой, очевидно, кладбище боярской патронимии. Могильники Калихновщина, Удрай II и Кемский некрополь характеризуют кладбища военных гарнизонов на периферии древнерусского государства и торговых перекрестках. В этих общинах продолжались дружинные традиции предшествующего времени<sup>114</sup>. Однако очевидно, что в XI в. камерный обряд и кресты из серебра вытесняются на северные окраины Новгородской земли.

С одной стороны, это свидетельствует о некотором запаздывании христианизации Северной Руси. С другой стороны, функции дружинных коллективов в системе социально-политических связей Древней Руси существенно изменились. Вместе с тем изменилось и направление и культурные формы христианизации: то, что раньше было характерно для древнерусских городов, а именно курганный обряд, камерные погребения и характерные для них предметы личного благочестия, стало обычным для сельских районов. На смену дружинно-общинному типу организации древнерусского духовенства, отмеченному нами по письменным источникам как характерная черта древнерусской церковной жизни, приходят епархиально-приходские структуры, которые приносят с собой новый тип предметов личного благочестия.

Следующее, второе поколение христианских древностей на Руси в X—XI вв. связано с *нательными крестами с так называемым грубым изображением распятого Христа*.

К настоящему времени нам известно 27 пунктов находок таких крестов на территории Древней Руси, представивших 46 экземпляра (рис. 62, 63).

Девять крестов происходят из культурного слоя Новгорода<sup>115</sup>: один (27-31-184) с Неревского раскопа из 27-го яруса (972—989) (см. рис. 63, 3), другой найден на Лубяницком (2-19-2) в слое второй четверти XI в., третий — на Ильинском раскопе (31-137) в слое 30—40-х гг. XI в. (рис. 63, 7; 64), четвертый (18-177, 30—60 гг. XI в.), пятый (Тр-X—16/17-1035), шестой (Тр-VI — 21-400, до 1049 г.) и седьмой (Тр-VIII—15-733) на Троицком раскопе, известна также и случайная находка обломка крестика (А 94-27), фрагмент подобного креста найден на Федоровском раскопе (ЗС6-18-469, усадьба Е, ярус ЗС6-12/5 — 1079—1135 гг.).







Рис. 63.

Сводная таблица крестов с Распятием в Европе: 1 — Микульчицы (Великая Моравия); 2 — Бирка (Швеция); 3 — Новгород; 4 — Шапчицы; 5 — Колодезная; 6 — Новогрудок; 7 — Новгород; 8 — Пески; 9 — Тимерево; 10 — Сигтуна (Швеция); 11 — Гочево; 12 — Саки; 13 — Юрьев; 14 — Сандегорда (Готланд); 15 — Орехово; 16 — Змейское

над головой, которое мы относим к серии имитаций интересующей нас в настоящий момент группы крестов с Распятием<sup>139</sup> (рис. 68). Крест происходит из слоя вместе с вещами второй половины XI—XII вв. Такое сочетание сравнительно поздней формы второй половины XI—XII в., архаичной иконографии и примитивной техники исполнения свидетельствует, на наш взгляд, о принадлежности этого экземпляра к памятникам переходного периода. Несмотря на повсеместное распространение крестов новых местных форм, старые традиции изображений продолжали сохраняться в религиозном сознании и повседневной культуре. Совмещение того и другого позволяло адаптировать новые веяния к устоявшимся иконографическим предпочтениям, восходящим к эпохе Крещения Руси.

В погребальных комплексах эти кресты соотносятся с характерными для данного региона курганными древностями: если для Могилевского Поднепровья это семилучевые височные кольца, то для Северной Руси это кольца проволочные, иногда с завитком, пластинчатые браслеты с сужающимися концами, проволочные крученые браслеты, широкосердцевидные перстни, крестопорезные бубенчики, золото и сребростеклянные бусы, ножи, европейские монеты и брактеаты. Все погребения датируются в пределах второй половины XI—начала XII в. (рис. 69).

В своих статьях, посвященных этому типу крестов, Н. Г. Недошина указала 30 экземпляров из 16 пунктов на территории Древней Руси, В. В. Седов — лишь 11 пунктов без учета количества находок (рис. 70)<sup>140</sup>. При внимательном рассмотрении весь корпус представленных крестов разбивается на два типа. На это обратила внимание Н. Г. Недошина, тогда как В. В. Седов рассматривает все кресты как однотипные.

Два ранних новгородских креста, крест из Новогрудка, Шапчиц и Колодезной (см. рис. 63, 3—5) можно выделить в отдельный I тип, для которого характерны небольшие размеры (35 × 25 мм), слегка расширяющиеся лопасти, стилизованная фигура Христа, об-

лаченная в колобиум с большим количеством складок. Фигура занимает все пространство Распятия. Голова поставлена прямо, над ней небольшой крестик. Нам представляется, что самые совершенные экземпляры этого типа крестов происходят из Новгорода и датируются, соответственно, последней четвертью X—второй четвертью XI в. Остальные кресты могут быть датированы второй половиной XI—началом XII вв. и представляют собой своеобразные «варварские подражания» новгородским экземплярам, изготовленные в местных условиях.

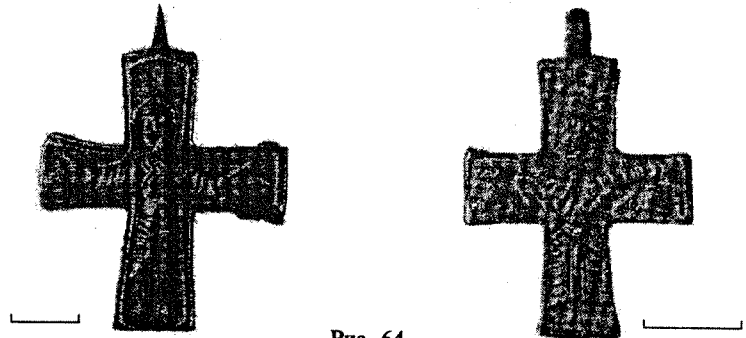


Рис. 64.

Кресты из культурного слоя Новгорода, конец X—начало XI вв.

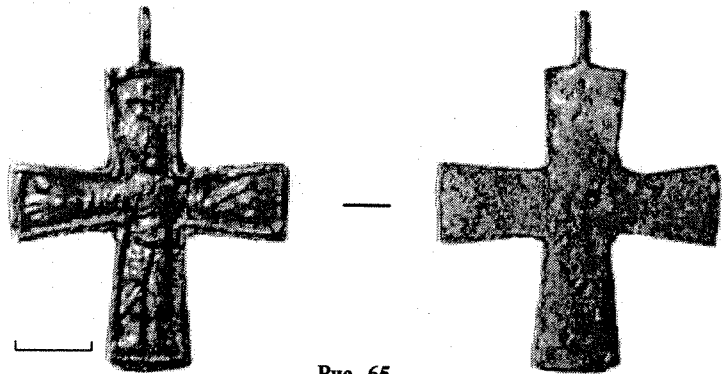


Рис. 65.

Крест из Псковского Кремля (Раскопки В. Д. Белецкого, 1991 г., ПК-91/В-11)

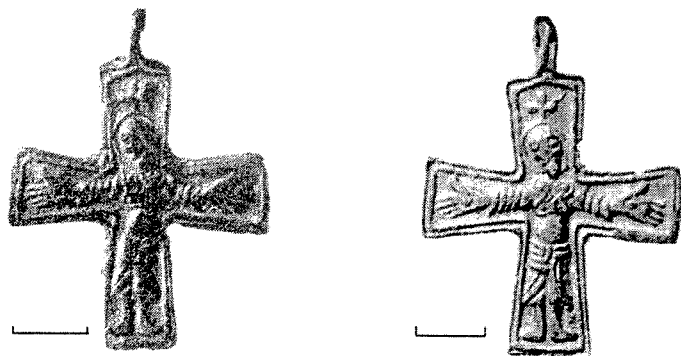


Рис. 66.

Крест с городища Князя Гора Новгородской области (Репников Н. И. Отчет о раскопках в Бежецком, Весьегонском и Демьянском уездах в 1902 годах // ИАК. 1904. № 6. С. 19. Табл. III, 17)

Рис. 67.

Крест с городища Князя Гора (Родень) Киевской губернии (Ханенко Б. И., Ханенко В. Н. Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Т. I. Табл. XVIII. 218)

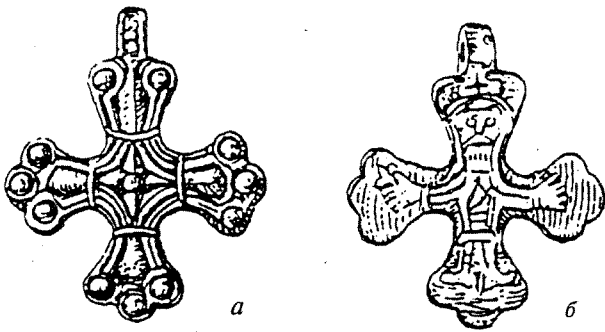


Рис. 68.

Крест «скандинавского типа» с гравированным изображением Распятия на оборотной стороне, вторая половина XI—XII в., Вышгород, раскопки Т. М. Молчановского 1935—1937 гг.: а — лицевая сторона; б — оборотная сторона (Довженко В. Й. Огляд археологічного вивчення древнього Вишгорода за 1934—1937 р. // Археологія. Київ, 1950. Т. III. С. 64—92. Табл. VII: 16, 17)

Основная часть крестов представляет II тип, для которого характерно более строгое стилистическое единство (см. рис. 63, 7—9, 11, 12, 15; 64—67). Для этого типа также характерны расширяющиеся лопасти и крестик над головой Христа, но он представлен Распятием большего размера (45 × 40 мм). Сама фигура занимает лишь срединную часть креста. Обычно одеяние Христа рассматривают как набедренную повязку, доходящую иногда до середины ног и расходящуюся к низу к виде треугольных фалд, однако целый ряд стилистических деталей позволяет рассматривать одежду Спасителя также как длинный колобиум с рукавами. Кисти рук Христа подчеркнута крупные, на запястьях спиралевидный орнамент, который скорее всего является рукавами одеяния. Характерной является крестовидная перевязь на груди, так же характеризующая одеяние как длинное и закрытое. Глаза Христа закрыты. Голова склонена вправо. Экземпляр из Орехова представляется одним из самых ранних на территории Древней Руси. Он происходит из погребения, датированного 980—1020 гг. (период В для приладожских курганов по О. Богуславскому), возможно самым началом этого периода<sup>141</sup>. Достаточно ранним выглядит и крест из Пскова (конец X—начало XI в.).

Тартуский крест заметно отличается своей формой, он имеет закругленные концы с парными выступами, характерные для новгородских крестов XII в.<sup>142</sup> Тело схематично передано одной линией, пальцы рук растопырены, на запястьях спиралевидный орнамент, в области плеч оригинальные завитки. Крестик отлит из серебра. Остальные экземпляры вылиты из

бронзы. Во всех случаях мы имеем дело с односторонними изображениями.

Одной из самых характерных особенностей исследуемых Распятий кроме фронтальности позы является крестовидная перевязь на груди, а также особенности трактовки одежды Христа, в частности расходящиеся фалды колобиума и его складки, переданные косой штриховкой. Вопрос об иконографии Распятия, которая в целом является нетрадиционной для круга произведений византийской культурной провинции, необходимо рассмотреть исторично и комплексно.

Для византийского прикладного искусства и миниатюры IX—XI вв. сосуществование длинного и короткого облачений Спасителя на кресте можно считать вполне характерным (миниатюры Хлудовской псалтыри, Veresford Hope Cross, Распятие на переплете Евангелия Venis Biblioteca Marciana № 101)<sup>143</sup>. Если длинный колобиум Христа в иконографии Распятия и нельзя назвать изначальным (в конце V—VI в. он сменяет набедренную повязку в сцене Распятия), в целом в XI в. он представляет собой уже архаичное явление: византийское искусство вновь переходит к изображению Христа в на-

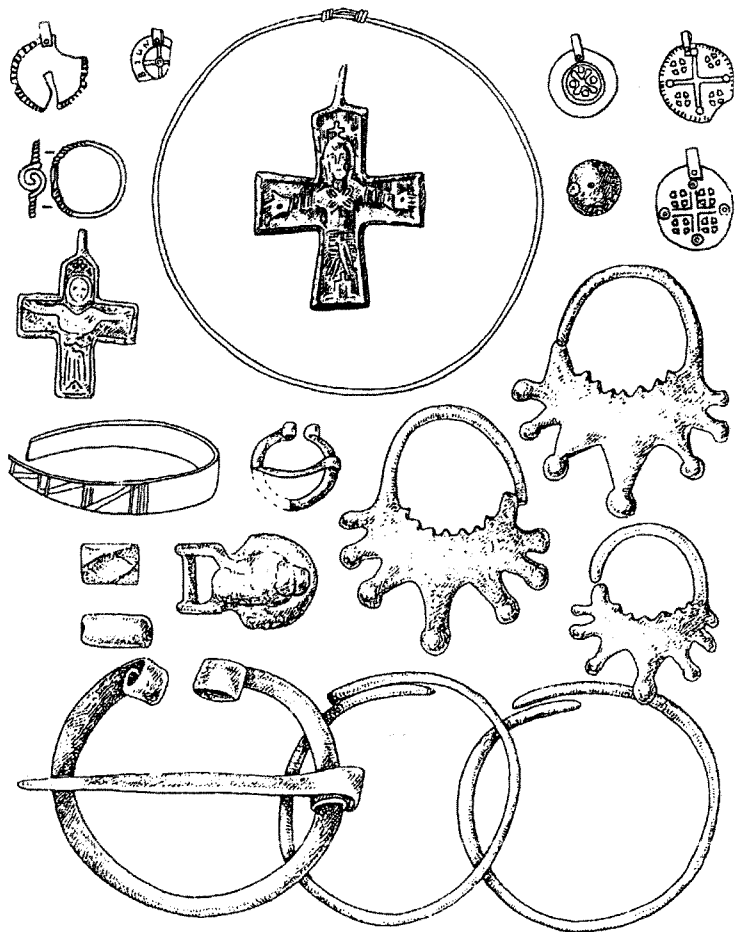


Рис. 69.

Типовой комплекс вещей из погребений с крестами с Распятием (по В. В. Седову и Т. В. Равдиной)

бедренной повязке и с преклоненной головой<sup>144</sup>. Не смотря на то, что происхождение, время и место создания миниатюр Хлудовской псалтири неизвестно, совершенно очевидно, что правы Н. Малицкий и А. Грабар, полагавшие, что выполненные в традициях палестинской и восточной иконографии вообще миниатюры исполнены в постиконоборческую эпоху, не ранее 843 г., возможно в первый период правления патриарха Фотия (858—867), однако в конце XII в. Псалтырь подверглась художественной переработке и миниатюры были переписаны — не исключено, что Распятие византийского типа могло появиться лишь в это время<sup>145</sup>. Однако миниатюра из Псалтири № 61 из монастыря Пантократора на Афоне (ок. 950) хотя и представляет Распятие в длинном колобиуме с клавами без рукавов, но уже при прямых руках, голова уже склонена вправо<sup>146</sup>. Примерно также, несколько более статично, представлено Распятие на фрагменте иконы из Синайского монастыря<sup>147</sup>. Там же, в монастыре св. Екатерины на Синае, хранится бронзовый крест-энколпион с инкрустацией серебром и чернью, где фигура Христа изображена фронтально в длинном колобиуме, однако голова уже также склонена вправо<sup>148</sup>. Это свидетельствует, что книжная миниатюра и свойственные ей новшества достаточно быстро становятся характерными для мелкой пластики и форм прикладного искусства. Новая иконография становится характерной и для латинского христианства. Так, латинская Псалтырь IX в. из собрания *Biblioteca Apostolica Vaticana* представляет заставку к «Te Deum» в виде т-образного креста, на которой фигура Христа с крестчатым нимбом представлена фронтально и облачена в колобиум, спускающийся чуть ниже колен, однако склоненная вправо голова и слегка опущенные в локтях руки свидетельствуют о новой иконографической стилистике, сложившейся в постиконоборческий период<sup>149</sup>. Однако именно в западной традиции фронтальная поза Христа удержалась в иконографии долее всего. На миниатюре из *Codex Aureus Epternacensis* из Германского национального музея в Нюрнберге (Hs. fol. 2156 142. fol. III R; ок. 1030) статичность позы Христа в колобиуме с длинными рукавами несколько изменена характерным изгибом правого бедра, склонением головы в ту же сторону и соответствующим изгибом рук. Известны Распятия начала XII в. из *Museo de Arte Cataluna* в Барселоне, собора в Брауншвейге, Лукки (Италия) в стиле *Volto santo*, где фронтальная поза не меняется, однако здесь присутствует длинная до пят препоясанная туника<sup>150</sup>.

Вместе с тем новый иконографический тип становится скоро основным в византийском искусстве. Характерная изогнутость вправо фигуры Распятого и набедренная повязка становятся его постоянными атрибутами. Однако такая эволюция происходит не сразу. На диптихе из слоновой кости с изображением двенадцатых праздников, изготовленном в Византии в конце X в. и, возможно, принадлежащем к так называемой группе императора Никифора (ГЭ

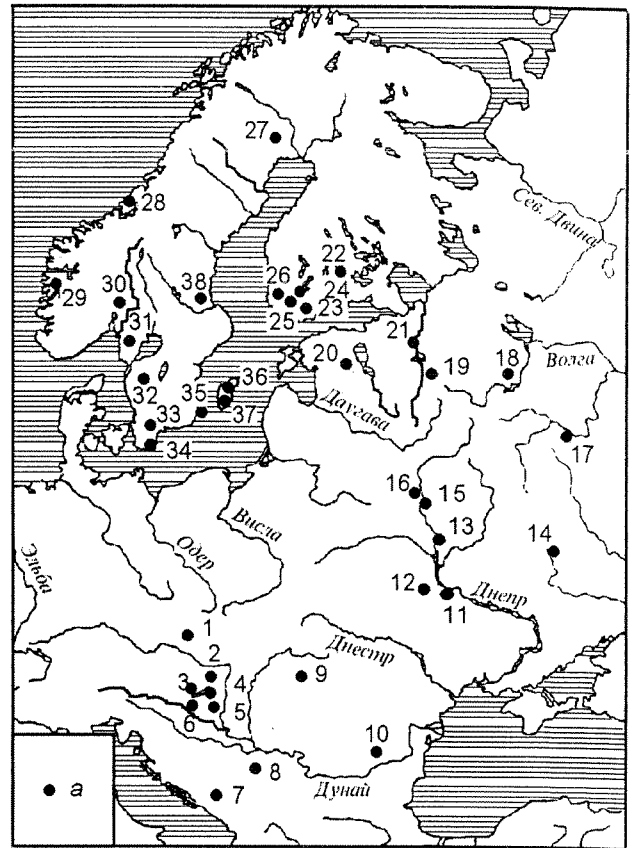


Рис. 70.

Распространение крестов с Распятием в Европе по В. В. Седову: а — пункты находок (Седов В. В. Об одной группе древнерусских крестов // *Древности славян и Руси*. М., 1988); 1 — Микульчицы; 2 — Ва; 3 — Немешань, Кестхей; 4 — Цеце-Меньедлусте; 5 — Цико; 6 — Майш; 7 — Бугойно; 8 — Ритопек; 9 — Янкафалва; 10 — Румыния; 11 — Родень—Княжа гора; 12 — Новгород Малый; 13 — Любеч; 14 — Гочево; 15 — Шапчицы; 16 — Колодезная; 17 — Старая Рязань; 18 — Глиники; 19 — Демян—Княжа Гора; 20 — Юрьев—Тарту; 21 — Новгород; 22 — Юоненнурми; 23 — Вирусмяки; 24 — Таскула; 25 — Хейникала; 26 — Унтала; 27 — Унна Сайва; 28 — Тронхейм; 29 — Берген; 30 — Хукоен; 31 — Квилле; 32 — Вестергетланд; 33 — Аспинге; 34 — Иоханникус; 35 — Рьд—Глемминге; 36 — Сандлегарда; 37 — Лилла Клинтегарда; 38 — Аллменнинге

№ ω 13), сцена Распятого изображена еще достаточно традиционно: несмотря на изображение набедренной повязки, вместо колобиума само тело помещено фронтально, руки распростерты горизонтально, а наклон головы передан ее легким поворотом вправо<sup>151</sup>. Только в XII столетии, когда страстная тематика в Византии становится особенно популярной, современный тип Распятого становится безраздельно господствующим именно в том иконографическом варианте, который наиболее характерен для восточнохристианской иконографии<sup>152</sup>.

Несмотря на это, мы все же не можем до конца исключить византийские истоки иконографического типа Распятого, представленного на древнерусских крестах XI в., хотя в искусстве Византии крестовидная перевязь на груди Спасителя



Рис. 71.

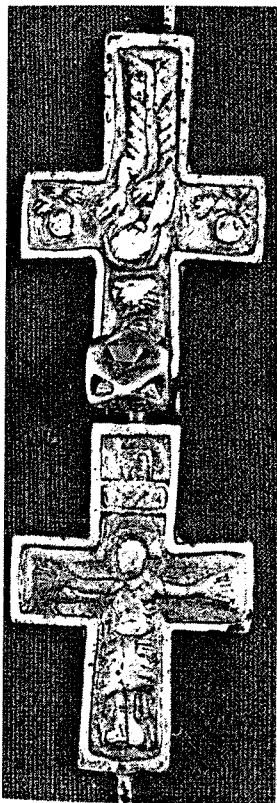
Миниатюра со сценой Распятия из Евангелия Равулы, конец VI в., Сирия  
(Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийской и русской. СПб., 1892)

практически неизвестна. Данная черта характерна для сирийского и коптского искусства. Наиболее древние образы представлены в миниатюре Распятия Евангелия Равулы (после 586)<sup>153</sup> (рис. 71). Некоторые черты этой сирийской традиции прослеживаются и в Россанском кодексе, и в изображении Распятия на крышке деревянного реликвария со святынями из Палестины (ок. 600), который ныне хранится в Museo Sacro в Ватикане<sup>154</sup>. Крестовидные перевязи в сцене Распятия встречены на серебряном блюде сирийской работы, найденном в конце XIX в. около села Григорьевское Соликамского уезда Пермской области<sup>155</sup> (рис. 72). На блюде кроме Распятия чеканены также образы Воскресения и Вознесения, а также сцена отречения апостола Петра и пребывание Даниила во рву львином. Обычно блюдо, которое, как полагают, изготовлено сирийским мастером-несторианином в сасанидском Иране, датируется VII—VIII вв. Несколько особняком стоит мнение В. Стасова, который, в силу примитивизации иконографических сюжетов, изображенных на блюде, а также некоторой палеографической близости существующих здесь надписей к эпиграфике сирийско-несторианских надгробных памятников, обнаруженных в конце XIX в. в Семиречье (Средняя Азия), датировал блюдо XIII—XIV вв. и приписывал ему среднеазиатское происхождение<sup>156</sup>.

Единственным известным исключением является миниатюра Распятия, выполненная для Евангелия Gr.Qu.66 (Государственная библиотека в Берлине, Фонд прусского культурного наследия), традиционно относимого к памятникам Чикого-Карахиширской группы, выделяемой на основе характерного почерка и особых чернил<sup>157</sup>. Миниатюра, помещенная в тексте Евангелия от Луки (л. 254 об.), представляет собой воплощение архаичной иконографии, где фигура Христа в колониуме до колен, фланкированном клавами, изображена фронтально, а руки у локтей привязаны. У изображенных рядом распятых разбойников руки также привязаны, однако здесь присутствуют уже известные нам по Евангелию Равулы и крестовидные перевязи. А. Саминский, указывая на стилистическую близость миниатюр в духе позднекомниновского маньеризма искусству Константинополя накануне 1204 г., предположил его связь с продолжением традиций столичной школы, которые продолжались в эмиграции. Само Евангелие, по его мнению, было создано незадолго до 1256 г. (вместо традиционной даты 1219 г.) выходящем из Константинополя в Никее или Фессалониках<sup>158</sup>. Однако исследователь совершенно не обратил внимание на архаичную иконографию памятника, восходящую к сиро-палестинскому искусству. Поскольку рукописи Чикаго-Карахишир-

ской группы имеют преимущественно провинциальное происхождение и традиционно связываются к Кипром и Палестиной, то такая иконография хорошо вписывается в контекст их создания. В этом смысле можно говорить о влиянии константиновского искусства на стилистику провинциально-византийской миниатюры. Однако для нас наиболее важным является факт сохранения подобной традиции изображения Распятия в Византии вплоть до первой половины—середины XIII в.

Присутствие такого иконографического типа в культуре вполне могло повлиять на восприятие характерных элементов изображения в виде крестовидной перевязи христианизированной культурой Восточной и Северной Европы или же, по крайней мере, способствовать их закреплению в культурной традиции. Некоторая связь иконографии Распятия на древнерусских крестах с изображениями Христа на византийских энколпионах может быть дополнительно прослежена, на наш взгляд, и на примере одного из крестов-реликвариев Государственного Русского музея (М-4157, 9,4 × 4,3 × 1 см) с изображением Распятия и образа Божией Матери Агиосоритисса, происхождение которого неизвестно<sup>159</sup>. Несмотря на сильную



**Рис. 73.**  
Энколпион с Распятием и образом Божией Матери в типе Агиосоритисса, XI—XII вв., Византия (М-4157 — Древнерусское искусство. Новые поступления ГРМ (1977—1987): Каталог выставки. Л., 1989. С. 24. № 20)

потертость экземпляра и утрату некоторых деталей, которые могли произойти в результате получения вторичных отливок при изготовлении последовательной серии отливок, в качестве характерных черт иконографии Распятия можно отметить статичность изображения, фронтальность фигуры, большие грубые кисти рук и достигающий колен колобиум. Нижние полы хитона как будто слегка расходятся в стороны, образуя небольшой угол. При этом складки нижней части колобиума Христа, как и ризы Богоматери, переданы косыми линиями, сопоставимыми с характерными чертами изображения Распятия на ранних древнерусских крестах (рис. 73). На этом энколпионе располагается и *tabula ansata*, которая, как мы предполагаем, впоследствии трансформируется в изображение крестика над головой Христа. Таким образом,



**Рис. 72.**

Серебряное блюдо из Пермской области, VII в., Сирия (Восточное серебро. Атлас серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской империи. СПб., 1909. Табл. XV. № 318)

определенные параллели иконографии древнерусских крестов с Распятиями можно проследить и в искусстве византийского мира.

Вместе с тем мы должны признать, что такая иконографическая трактовка Распятия, где наиболее характерными чертами являются фронтальность позы Христа и крестовидная перевязь, становится характерным почти исключительно для искусства англосаксонского мира<sup>160</sup>. В качестве некоторых аналогий можно привести знаменитое каменное Распятие из Monasterboice (Louth), Ирландия, иконография которого в исследовании сопоставляется с миниатюрами Евангелия Равулы или же с континентальным влиянием (рис. 74)<sup>161</sup>. Длинное одеяние Христа, рукава которого переданы спиралевидными линиями, известно и на сцене Распятия на бронзовой пластинке из Национального музея в Дублине конца IX—начала X в.<sup>162</sup> (рис. 75).

Однако среди памятников Британских островов непосредственным образом присутствуют Распятия интересующего нас времени, которые имеют аналогичную древнерусским крестам нагрудную перевязь. Прежде всего стоит отметить Распятие на каменном кресте из Thorton Steward (Wensleydale), который В. Коллингвуд датирует IX—началом XI вв., однако не касается при этом вопроса об истоках его иконографии<sup>163</sup> (рис. 76). К этому же типу Распятий с крестовидной перевязью относится изображение на фрагменте выносного креста из St. Vituskirche (Hemer, Kr. Iserlohn), которое датируется П. Пиппером от време-

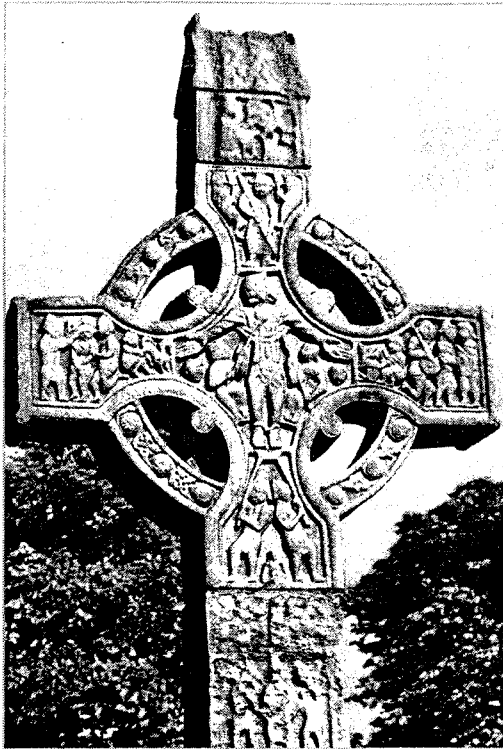


Рис. 74.

Фрагмент креста со сценой Распятия из Монастербойса (Ирландия), IX в. (L'art Irlandais. La nuit des temps. V. 19. Pl. 86)

ни Каролингов до XII в. (рис. 77)<sup>164</sup>, и Распятие на епископском жезле из Lismore (XI в.)<sup>165</sup> (рис. 78). Как мы видим, ни одна из приведенных аналогий не является достаточно полной, общим здесь является лишь присутствие в изображении крестовидной перевязи на груди, которая в каждом случае изображается достаточно индивидуально. Лишь на крестах из Thorton Steward и Kirkburton грубые изображения больших ладоней кажутся иконографически близкими к древнерусским Распятиям.

Подобные кресты достаточно широко представлены в Южной Скандинавии и в силу этого стали объектом исследования Й. Стеккера, представляющего собой наиболее полную и обстоятель-

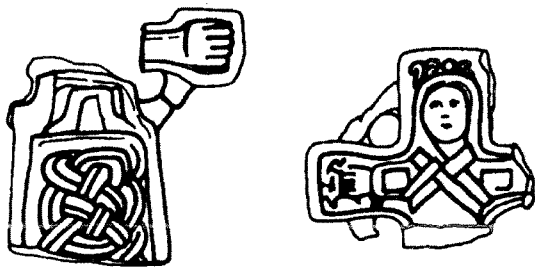


Рис. 76.

Распятие на каменном кресте из Thorton Steward (Wensleydale), IX—X вв., Англия (Collingwood W. Northumbrian crosses of the pre-norman age. London, 1989. P. 104, 105. Fig. 129)



Рис. 75.

Бронзовая накладка с Распятием из Национального музея в Дублине, Ирландия, VIII в. (L'art Irlandais. La nuit des temps. V. 19. Pl. 54)

ную сводку подобных крестов в Фенно-Скандии. Они в целом синхронны древнерусским и бытуют со второй половины X до конца XI вв.<sup>166</sup> Большинство крестов являются случайными находками или происходят из кладов второй половины XI—XII в., что затрудняет определение всего хронологического промежутка их бытования. По своим стилистическим особенностям они близки ко II типу древнерусских крестов, однако среди них есть двусторонние изображения. С. Фуглезанг интерпретировала двусторонние изображения с точки зрения развитой богословской символики: на оборотной стороне предположительно помещалось изображение Богоматери или Христа-Эммануила, что связывается с богословскими спорами о бесстрастии Божества<sup>167</sup>. В соответствии со своим «индивидуализирующим» подходом Й. Стеккер, не различая двусторонних изображений от односторонних, выделил среди ранней серии крестов с Распятием несколько типов:

2.1.1. Кресты с резным или гравированным Распятием, XI в.<sup>168</sup> (рис. 79). По нашему мнению, эти кресты представляют не столько самостоятельный тип, сколько серию имитаций профессионально изготовленных литых крестов с Распятием.

2.1.2. Кресты с Распятием низкого рельефа и расширяющимися концами. Этот тип в полной мере соответствует древнерусским крестам с «грубым изображением Распятия», XI в.<sup>169</sup> (рис. 80).

2.1.3. Кресты с Распятием низкого рельефа и прямыми ветвями. Общая дата этого типа — X—



XI вв., однако отметим, что Й. Стеккер в данном случае в поисках истоков Распятой типа Лила-Клинтегорода привлекает слишком широкие аналогии с византийскими крестами и включает сюда и Распятия с крестовидной перевязью, которые стоит выделить в отдельный иконографический тип (2.1.2)<sup>170</sup> (рис. 81).

2.1.4. Кресты с Распятием из листового металла. Й. Стеккер датирует эту группу в целом X—XI вв.<sup>171</sup>, однако, по нашему мнению, они бытуют после 991 г. Это одна из самых неудачных попыток классификации, поскольку в один тип объединены заведомо непохожие кресты (рис. 82).

2.1.5. Кресты с «абстрактным» изображением Распятой датируются X—началом XI в. и ставятся в связь с германской и франкской иконографией Распятой<sup>172</sup>, однако, на наш взгляд, они весьма близки к типу 2.1.3 (рис. 83).

Таким образом, дробная классификация Й. Стеккера не дает ничего принципиально нового для уяснения генезиса, распространения и значения в культуре рассматриваемого типа крестов. Более того, они предстают перед исследователем как набор разнородных и разнохарактерных явлений, что затрудняет понимание их роли и значения в процессе христианизации Северной и Восточной Европы. Предлагаемый нами «генерализирующий» подход, напротив, позволяет рассматривать все известные экземпляры крестов как связанные одним иконографическим типом и в силу этого выполняющие сходные функции в раннефеодальной культуре.

Отметим еще одну особенность взглядов Й. Стеккера на взаимоотношение процесса миссионерской деятельности и его материального воплощения. Характеризуя Распятия северно-европейского круга древностей, он связывает присутствие разных иконографических типов распятого Христа с различием богословских подходов к пониманию крестной смерти Христа. В его изложении это пред-

стает в виде наличия в христианской традиции двух теологем, обозначенных как *Christus vivus* и *Christus mortuus*, которые и вызвали к жизни два различных по динамике и содержанию изображения. Понятно, что речь идет о двух иконографических типах, первый из которых подчеркивает торжество Божественной жизни в Воскресении Христовом и изображает Христа на кресте живым (к этой теологеме примыкают и изображения Христа во славе как Царя царствующих), а второй, отображая смысл патристической антиномии «Бог умер», подчеркивает искупительное значение крестной смерти в совершении Нового завета, изображая Распятого в «сени смертной». При этом первый иконографический тип (и, соответственно, теологема) представляется более архаичным и характерным для христианской Европы уже с VIII—IX вв., второй — свойственный Византии и закрепляющийся в иконографии лишь с XI—XIII вв.<sup>173</sup> В качестве характерной черты методологии его работы вновь отметим, что здесь анализ иконографии, отдельно взятой для Западной и Восточной Церквей, предваряет знакомство с собственно литургическими и богословскими текстами латинского христианства, раскрывающими взгляды церковных писателей на Божественное и царское достоинства Христа. Речь идет о популярных в IX в. латинских переводах Диатессарона Татиана Сирийца (II в.), произведения *De laudibus sancte crucis* Рабана Мавра (ок. 810), *Heliand*, сделанного при дворе Людовика Благочестивого (822—840) и Книге Евангелий Готфрида Вейзенбургского (868), а также об образе Христа в поэзии скальдов. Именно здесь Христос предстает как *Rex Regum*, что в иконографическом типе Распятой в процессе художественного творчества и должно было отобразиться как *Christus vivus*.

Соглашаясь в целом с отмеченными в работе региональными и хронологическими особенностями иконографии, считаем все же своим долгом заметить следующее. Различия в понимании смысла празднования Пасхи между малоазиатской-эллинстической традицией (Пасха воскресная) и синопалестинско-семитской традицией (Пасха крестная) хорошо прослеживаются по материалам литургическо-календарных споров о дне и обстоятельствах празднования главного христианского праздника еще во второй половине II в.<sup>174</sup>

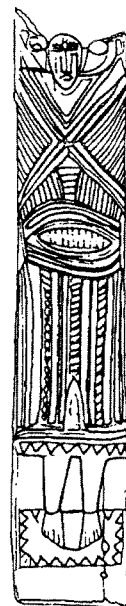


Рис. 77. Распятие на фрагменте выносного креста из St. Vituskirche (Hemer, Kr. Iserlohn), IX—XII вв. (Piepper P. Der Kruzifixus von Hemer. Kunstchronik. 12. 1959. S. 156—158. Abb. 1)

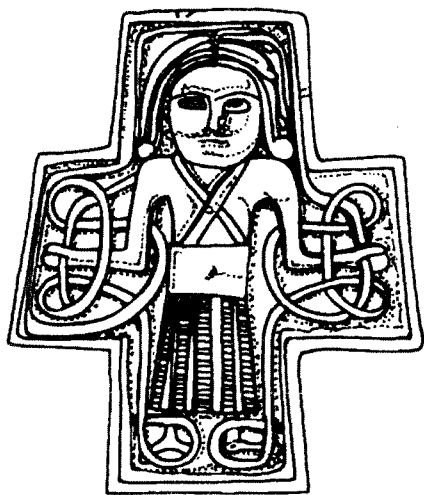


Рис. 78.

Распятие на епископском жезле из Lismore, XI в., Англия (Irish Art in the Romanesque Period (1020—1170). London, 1970. Abb. S. 26)

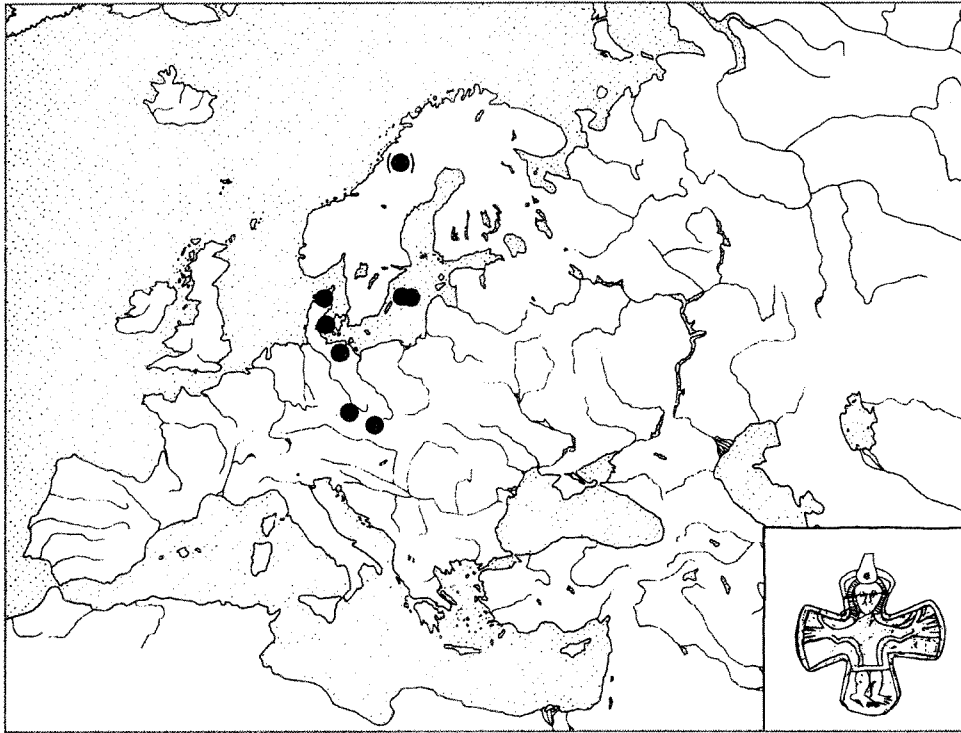


Рис. 79.

Кресты с резным или гравированным Распятием, Южная Скандинавия, тип 2.1.1 по Й. Стеккеру  
(*Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdanemark und Schweden. Stockholm, 1999*)

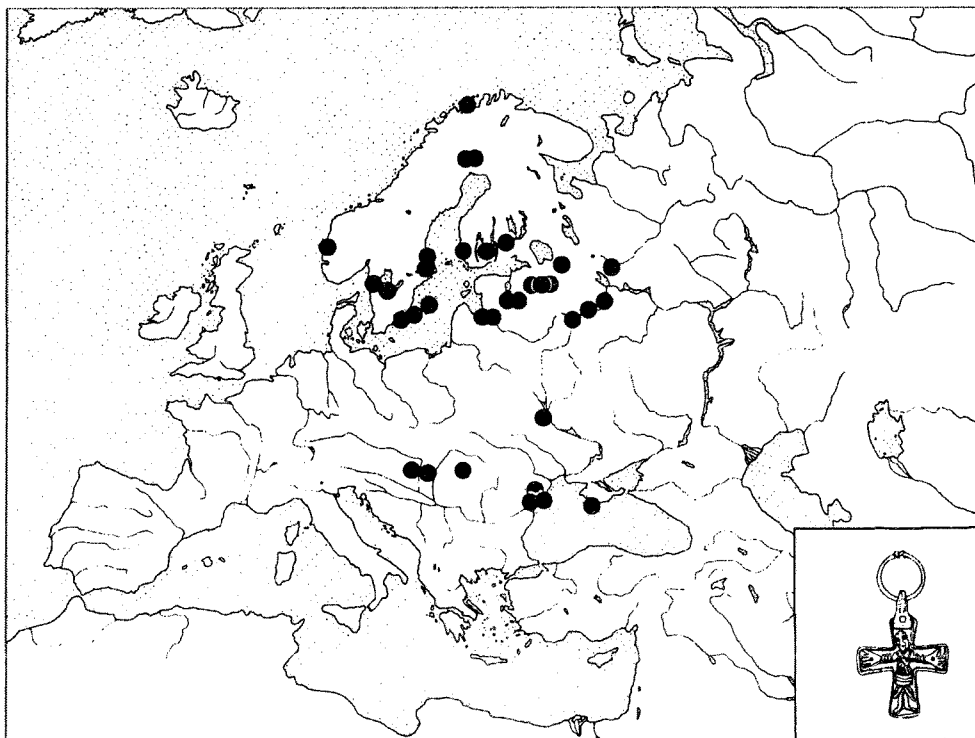


Рис. 80.

Кресты с Распятием низкого рельефа и расширяющимися концами, Южная Скандинавия, тип 2.1.2 по Й. Стеккеру

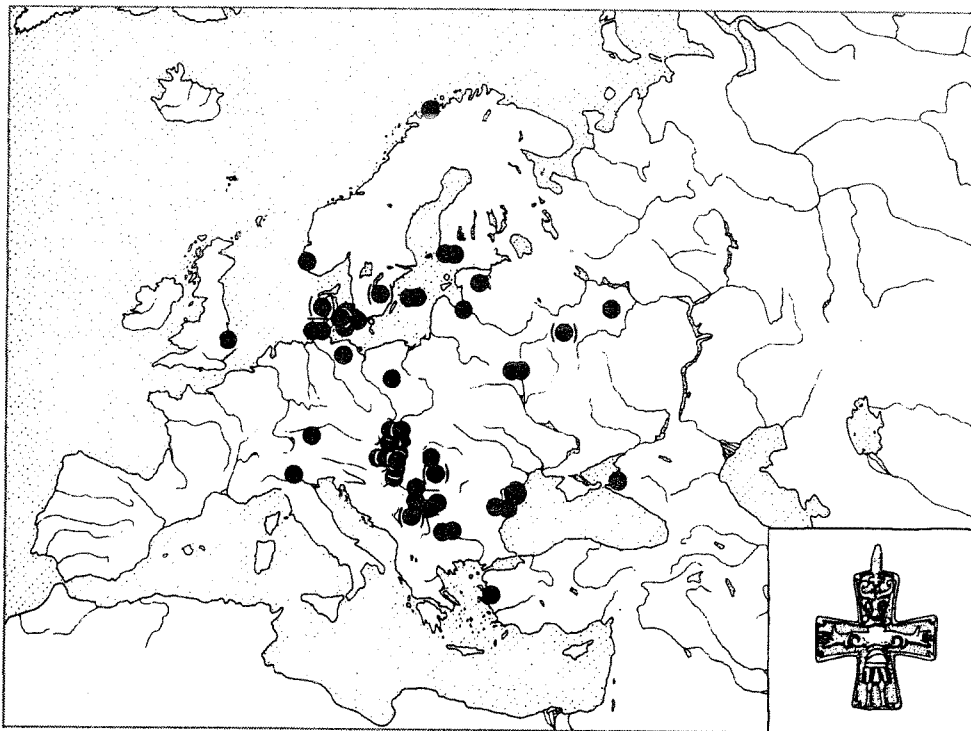


Рис. 81.  
Кресты с Распятием низкого рельефа и прямыми ветвями, Южная Скандинавия, тип 2.1.3 по Й. Стеккеру

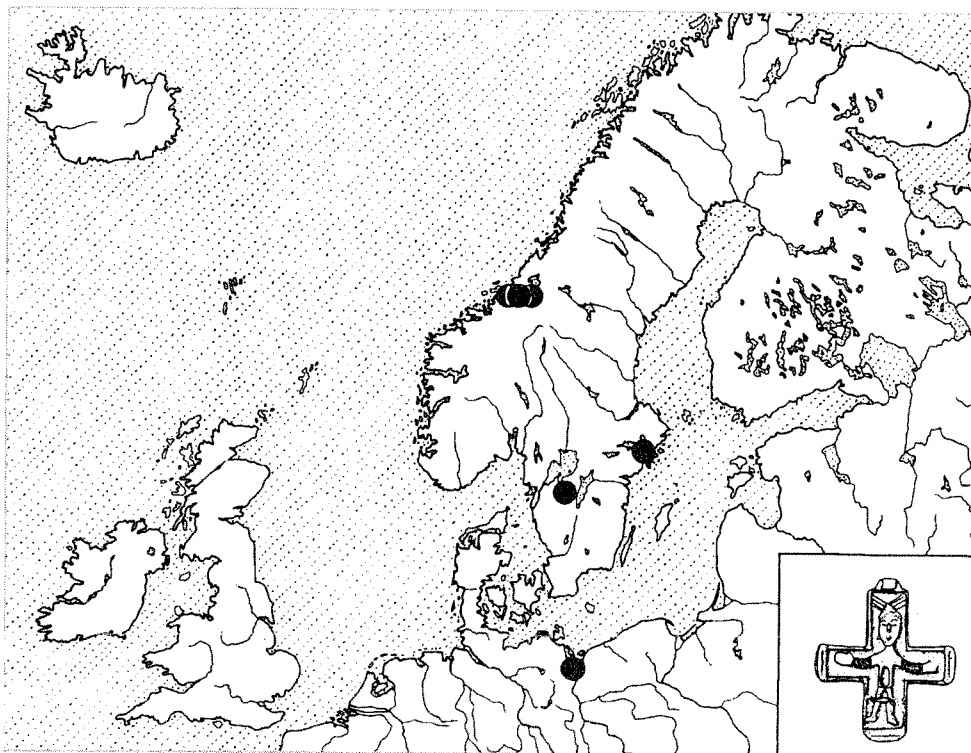


Рис. 82.  
Кресты с Распятием из листового металла, Южная Скандинавия, тип 2.1.5 по Й. Стеккеру

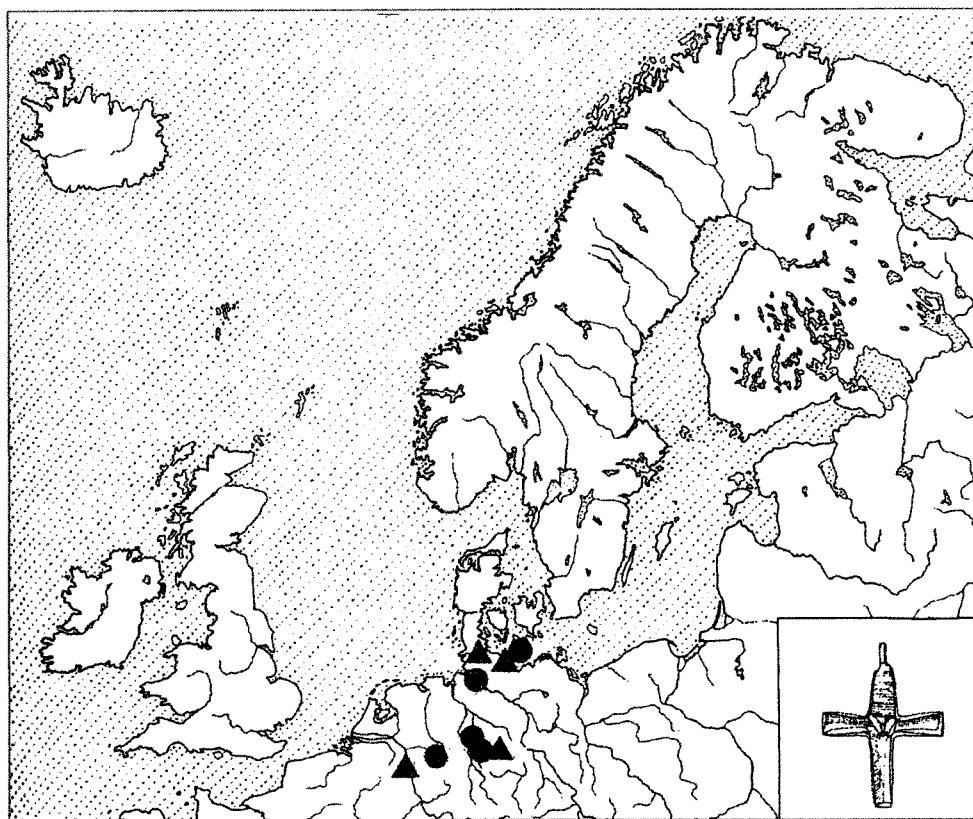


Рис. 83.

Кресты с «абстрактным» изображением Распятия, Южная Скандинавия, тип 2.1.6 по Й. Стеккеру

Следовательно, разница богословских подходов есть нечто присущее церковной истории на всем ее протяжении. Однако мы не имеем достаточных оснований утверждать, что влияние той или иной богословской концепции безусловно влияло на построение иконографической формы на всем временном промежутке ее существования. Мы вполне допускаем, что знание христианской доктрины позволяло однозначно трактовать символику увиденного изображения. Однако мы сомневаемся в том, что в отношении всякого артефакта, несущего на себе христианскую иконографию, можно утверждать, что мастер сознательно имел в виду те или иные богословские взгляды, которые и старался воплотить в своем произведении. Если в отношении высокохудожественных шедевров, представляющих собой вершины христианского искусства, еще можно утверждать, что они воплощают собой определенные богословские концепции, присутствующие в сознании заказчика, контролирующей церковной инстанции или самого мастера, то в отношении местных ремесленных произведений это сделать затруднительно. Скорее всего мастер просто копировал виденные им образцы без какой-либо особенной богословской рефлексии. В конце концов, иконографические изводы, представляющие воплощением той или иной богословской рефлексии, оказываются значительно старше, чем окончательная формулировка конкретной теологемы. Влияние возникавших

в истории Церкви богословских мнений или догматов влияло скорее на восприятие формы, а также на ее детализацию и стилистику, чем на построение ее иконографических основ.

Перед нами стоит вопрос о месте изготовления и среде бытования исследуемых крестов. Нам представляется очевидным, что крестики не отливались в одной форме или в одной мастерской, но изготавливались в разных местах по своеобразным «идеальным» моделям. В стилистическом аспекте, несомненно, общим для крестов является тяготение к изделиям скандинавских мастеров, особенно в трактовке черт лица и фигуры, на что исследователи обращали внимание<sup>175</sup>. Европейские ученые (М. Стенберг), проанализировав Распятия, найденные в Северной Европе, предположили местом возникновения этого типа крестов Скандинавию. Вместе с тем, отметив некоторые черты византийского влияния, они не исключают возможности их изготовления скандинавскими ремесленниками в Новгороде или даже Киеве<sup>176</sup>. Б. Салин высказал предположение, что исследуемые кресты являются подражанием византийским энколпионам<sup>177</sup>. П. Пурхонен (Финляндия) подвергла сомнению этот факт, аргументируя это тем, что в Новгороде энколпионы появляются лишь в конце XI в.<sup>178</sup> Однако исследовательнице остались неизвестными находки на территории Древней Руси «сирийских» энколпионов первой

половины—конца X в. с гравированным изображением, в частности, на селище в Гнездове (рис. 84)<sup>179</sup>, а также недавние открытия в Ладого (1974, раскопки В. П. Петренко)<sup>180</sup> и Угличе (2001, раскопки С. В. Томсинского)<sup>181</sup>, которые и могли оказать влияние на соответствующие изделия скандинавских мастеров. Стоит отметить, что корпус этих ранних «сирийских» энколпионов, происходящих с древнерусской территории, который продолжает активно пополняться, в некоторых случаях принципиально меняет наши представления о времени, этапах, путях и особенностях распространения христианства в Древней Руси. Эти «сирийские» энколпионы также относятся к первому поколению христианских древностей на Руси, являя собой его «импортную» составляющую, в отличие от местных изделий, характеризующих непосредственное развитие предметов личного благочестия на территории Древней Руси. В плане возможного влияния византийских энколпионов на сакральные изделия североевропейских мастеров стоит обратить внимание на соответствие формы крестов, а также на крест на груди одной из фигур гнездовского энколпиона, который соотносится с нагрудным крестом у Богоматери на Распятии из Мариа-Таскула<sup>182</sup> (рис. 85). Относительные аналогии ранним крестам исследуемого типа представлены среди великоморавских крестиков с Распятиями середины—второй половины IX в.<sup>183</sup> (см. рис. 63, 1).

Вместе с тем Кейллебург указал на несомненное влияние англосаксонского прикладного искусства, которое читается в стиле исследуемых изображений<sup>184</sup>. Совсем недавно, в развитие предложенной идеи, Й. Стеккер связал эти кресты, как и рассмотренные выше кресты из листового серебра, с деятельностью английской церковной миссии в Южной Скандинавии, рассматривая их как прямой духовный импорт из Англии. Английская миссия в Швеции середины X в. (930-е), связанная с епископом Уно, представлена такими типами крестов, как типы 1.2.2; 1.1.1 A; 1.2.1 D; 1.2.2., 1.2.5. Впрочем, выводы о жесткой зависимости появления тех или иных крестов в археологических материалах Южной Скандинавии

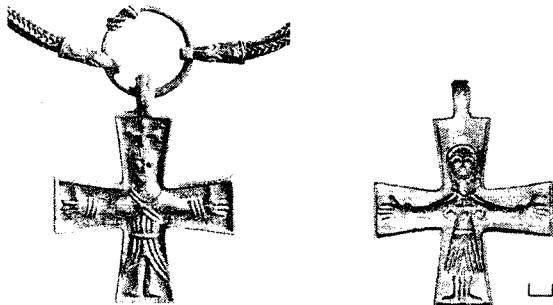


Рис. 85.

Распятие из Мариа-Таскула (Финляндия), XI в. Лицевая и оборотная сторона (Седов В. В. Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. 1989. № 189)

от миссионерской деятельности Й. Стеккер так и не довел до своего логического конца. В ряде случаев он признает существование некоторых типов крестов следствием обычного культурного влияния (типы 1.1.1 A; 1.2.1 C—D; 1.2.2; 1.2.5; 1.4.4; 2.1.2; 2.1.3; 2.1.5; 3.2.2; 2.1)<sup>185</sup>.

В отечественной науке попытка решения вопроса о происхождении этих крестов принадлежит В. В. Седову. Исследователь, отмечая вполне справедливо, что зарубежным исследователям остались совершенно неизвестными древнерусские находки, считает: «Имеются все основания полагать, что древнерусские крестики исследуемого типа ведут свое происхождение от византийско-подунавских... а в Фенно-Скандии крестики рассматриваемого типа появились в XI веке из Древней Руси»<sup>186</sup>.

Впоследствии В. В. Седов конкретизировал свое положение о подунавских истоках этого типа с помощью солидной сводки находок в Великой Моравии и на Балканах<sup>187</sup>. Игнорируя вековой хронологический разрыв, на который указала Н. Г. Недошивина<sup>188</sup>, В. В. Седов предположительно считает: «Из Великой Моравии, нужно полагать, кресты рассматриваемого типа распространились в древнерусских землях — находки X века до сих пор обнаружены только на территории Древней Руси»<sup>189</sup>. На наш взгляд, Н. Г. Недошивина более осторожно оговаривает древнерусское происхождение указанных крестов, говоря об их изготовлении по привозным образцам. Она полагает, что связь с великоморавскими экземплярами чисто внешняя. Утверждая древнерусские истоки этого типа крестов, В. В. Седов указывает на их находки в Среднем и Нижнем Подунавье в XI—XII вв., которые найдены с вещами общерусских типов<sup>190</sup>. Тот же самый аргумент он выдвигает и в отношении крестов, происходящих из Фенно-Скандии<sup>191</sup>. Вместе с тем В. В. Седов оговаривается, что некоторые находки рассматриваемой группы крестов выполнены местными мастерами (например, кресты из Трондхейма с чертами стиля Ригенрике) (рис. 86). Несомненно, по В. В. Седову, лишь то, что корни этих предметов культа находятся не в Византии, а на Руси, и какая-то часть этих крестов привезена была в Скандинавию из Восточной Европы<sup>192</sup>.

Как уже было сказано, В. В. Седов не дифференцировал кресты на основе их стилистических и иконографических особенностей. Необходимо



Рис. 84.

Энколпион с Гнездовского селища, конец X—начало XI вв. (Путь из варяг в греки и из грек. М., 1996. С. 57. № 344)

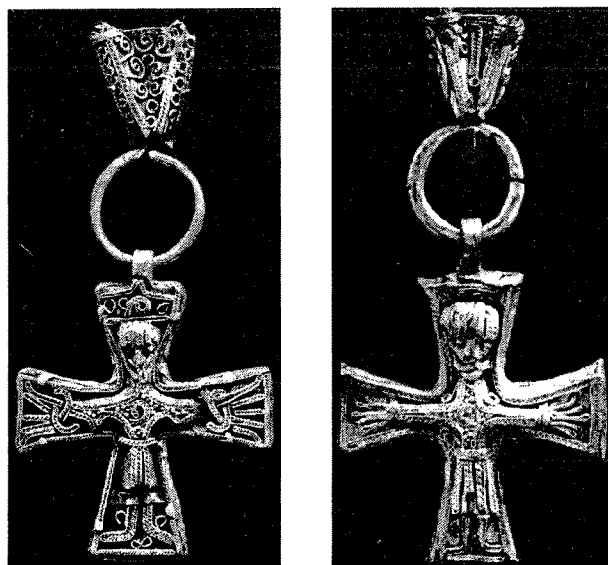


Рис. 86.

Кресты из Трондхейма (Норвегия), конец X—первая половина XI в. (*L'art scandinave. La nuit des temps. Vol. 28. Pl. 72—73*)

отметить, что сведения о находках данного типа крестов в Европе во второй статье значительно пополнились по сравнению с первой. Однако и они не исчерпывающие. Еще одно Распятие происходит из погребения № 660 могильника Бирки (рис. 63, 2, 87, 1, 2)<sup>193</sup>. Известны три Распятия из кладов в Дании, среди которых есть и одностронние изображения<sup>194</sup>. Не подтверждается мнение В. В. Седова о том, что на Руси имеются крестики более ранние, чем североевропейские. Распятие из могильника Бирки, стилистически близкое двум новгородским крестам конца X в., датируется по погребальному комплексу 950—960 гг.

Факт древнерусского происхождения крестов с Распятиями В. В. Седов использовал в своей статье, посвященной находкам предметов древнерусского происхождения в Карелии и Финляндии, в качестве аргумента о сильном православ-

ном русском влиянии в Финляндии в XI—XII вв.: из древнерусского языка заимствовано даже само слово «крест» — финское *kristi*<sup>195</sup>. Однако это не исключает возможность европейского христианского влияния в Юго-Западной Финляндии. Все найденные в Финляндии кресты тяготеют ко II типу, который появляется лишь в XI в. Вместе с тем среди финских крестов есть Распятие из погребения в Хейникалла, уверенно датированное самым началом XI в.<sup>196</sup>, что в целом синхронно появлению крестов этого типа на Руси (Псков, Новгород, Приладожье).

Обобщая вышесказанное, мы предлагаем следующую картину появления и распространения данного иконографического типа крестов. Древнейшие нательные кресты с Распятием действительно представляются связанными с великоморавской миссией святых Кирилла и Мефодия 60-х гг. — второй половины IX в., которые, очевидно, являлись крещальными символами местного населения (рис. 63, 1; 88). Они оказали определенное влияние на сопредельные регионы, в частности на Баварскую архиепископию. Ее миссия среди западных славян в начале X в. прослеживается как по письменным, так и по археологическим источникам. Известна целая серия крестов этого времени со стилизованным изображением Распятия, которые принято считать крестильными дарами Баварской миссии: все они отлиты в близких формах и известны в погребениях Бернхардстале, Тунау (Гарс на Кампе) и Моравии (рис. 89, 90)<sup>197</sup>. Возможно, именно моравские прототипы послужили стимулом и образцом для подобных предметов личного благочестия, связанных с деятельностью западных миссионеров.

После падения Великой Моравии в начале X в. под ударами пришедших с Урала венгров подобные кресты здесь неизвестны, однако погребение № 660 в Бирке, где было найдено самое древнее из исследуемых распятий, характеризуется рядом особенностей, свидетельствующих о том,

что погребенный здесь человек долго жил на Востоке, на Руси, или же имел тесные контакты с этим регионом. Об этом свидетельствует, в частности, то, что Распятие украшено зернью и филигранью — техника эта в Скандинавии считается заимствованной у восточных славян. Предположительно, этот нательный крест мог быть изготовлен в среде скандинавов Древней Руси по великоморавским образцам предшествующей эпохи, но в характерном стиле северных антропоморфных изображений, и в целом может считаться

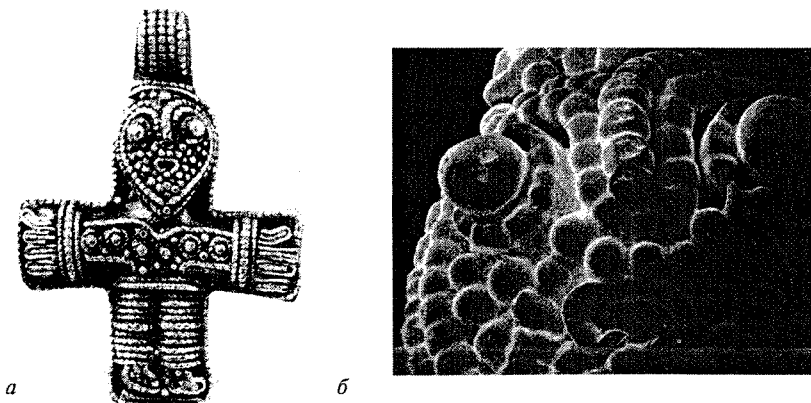


Рис. 87.

а — Распятие из погребения № 660 могильника Бирка в Средней Швеции, 950—960-е гг. (*L'art scandinave // La nuit des temps. Vol. 28. Pl. 74*); б — деталь Распятия, 20-кратное увеличение под электронным микроскопом (*Duczko W. The filigree and granulation work of the Viking Period // Birka. Stockholm, 1985. Vol. V. P. 56. Fig. 62*)

репликой великоморавских образцов. В этом случае хронологический разрыв значительно сокращается со 100 до 50—40 лет (т. е. жизни одного-двух поколений). Однако, строго говоря, великоморавские образцы могли стать известны в Северной Европе и через Оттоновскую империю. Представляется очевидным, что именно они породили традицию нательных крестов с Распятиями в Средней Европе, которые получили широкое распространение в X—XI вв. вне видимых связей с древнерусской или скандинавской традициями. Впрочем, в данном случае можно говорить о влиянии на происхождение этого иконографического типа и византийских энколпионов IX—X вв., которые должны были стоять у истоков великоморавских и других средневропейских крестов<sup>198</sup> (рис. 91, 1, 2). Очевидно, крестик над головой Христа, присутствующий на некоторых из интересующих нас Распятий, представляет, судя по всему, рудимент *tabula ansata* — таблички, прибитой ко кресту над головой Иисуса, с «написанием вины Его» (Мф. 27:37; Мк. 15:26; Лк. 23:38; Ин. 19:19—22).

В Средней Европе кресты схожих иконографических типов происходят из различных регионов. На территории Польши (Вроцлав) найдена имитация подобных крестов, датируемая второй половиной X в.<sup>199</sup> (рис. 92). Близкий по иконографии крест X—XI вв. найден в Либице над

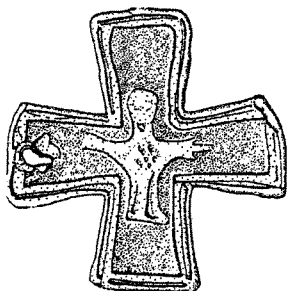
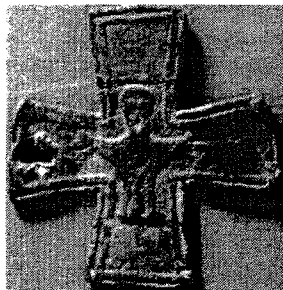


Рис. 89.

Крест из Тунау, Австрия, IX в. (*Harreither R., Pillinger R. Frühes Christentum am Österreichischen Donaulimes. Ausstellung im Niederösterreichischen Landesmuseum für Frühgeschichte im Schloss Traismauer. 8 Mai bis 1 November 1999. Wien, 1999. S. 87. Taf. 19. № 34*)

Цидлиной (Чехия)<sup>200</sup> (рис. 93). Серия крестов с Распятием, различных по стилистике и технике исполнения, но совместно бытующих на протяжении XI в., происходит из Венгрии (*Feldebroy, Pfarrkirche; Umgebung von Pecs; Arad-Foldvarpuszta*)<sup>201</sup> (рис. 94—96). Схематичное изображение Распятия X в. найдено и в Стариграде—Ольдебурге<sup>202</sup> (рис. 97). Несмотря на принципиальные различия в стилистике, иконографии и технике, распространение этих крестов на сопредельных территориях не может рассматриваться просто как стадийные явления в процессе христианизации раннесредневековых обществ или как свидетельство конвергенции в их культурном развитии. Представляется, что истоки этих явлений могут

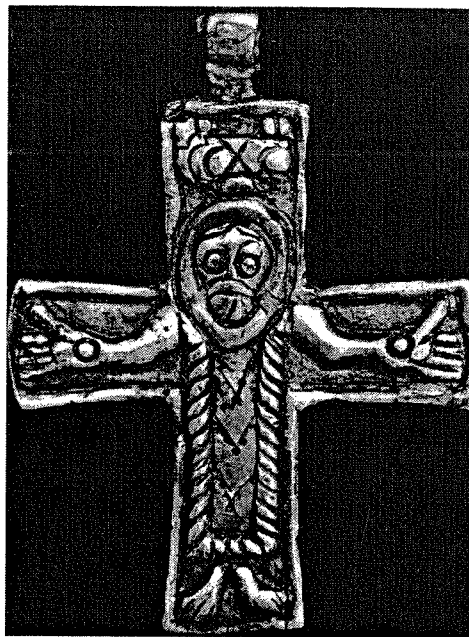


Рис. 88.

Крест из Великой Моравии, IX в. (*Dekan J. Moravia Magna. Bratislava, 1976*)

восходить к одной традиции, которая по мере своего развития подвергалась разнохарактерным влияниям и претерпевала изменения под воздействием местных факторов как объективного (эстетические предпочтения местного общества, употребление наиболее передовых технологий при изготовлении имитаций), так и субъективного характера (способность конкретного ремесленника к точности воспроизведения при изготовлении копий).

На территории Древней Руси в конце X в., в Новгороде, в местной христианской общине, существовавшей здесь до крещения города и, возникшей, возможно, во время правления посадников Ярополка (977—980), что хронологически соответствует 27-му ярусу Неревского раскопа (972—989), также появляются вылитые из меди нательные крестики I типа, продолжающие иконографические традиции, представленные в Распятии из Бирки<sup>203</sup>. Таким образом, ранний тип исследуемых крестов, как и предполагал В. Седов, возникает в Древней Руси и может быть опосредованно связан с великоморавскими прототипами. Это положило начало изготовлению подобных Распятий как в среде восточного славянства, так и среди скандинавов, связанных с

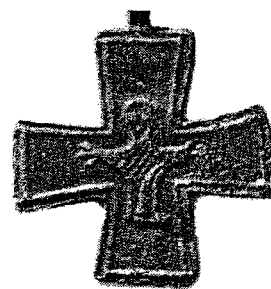


Рис. 90.

Крест из Бернхардстале, Австрия, IX в. (*Harreither R., Pillinger R. Frühes Christentum am Österreichischen Donaulimes. Ausstellung im Niederösterreichischen Landesmuseum für Frühgeschichte im Schloss Traismauer. 8 Mai bis 1 November 1999. Wien, 1999. P. 87. Taf. 19. № 35*)

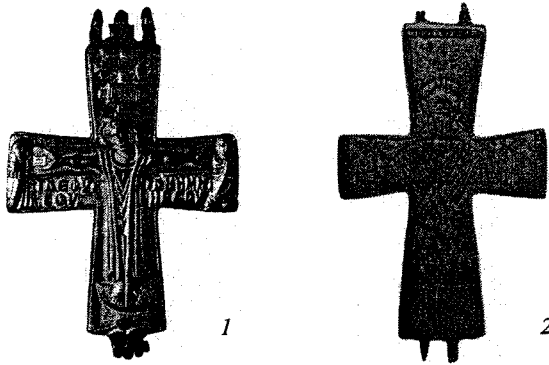


Рис. 91.

Византийские энколпионы из Средней Европы IX—X вв.:  
1 — Citta del Vaticano, Musei e Gallerie Pontificie. № 1102;  
2 — Oroshaza (Венгрия), Budapest, Magyar Nemezeti  
Muzeum. № 1893.75.1348 (Europas Mitte um 1000: Katalog.  
Stuttgart, 2000. S. 50, 362. № 02.03.32; 16.04.04)

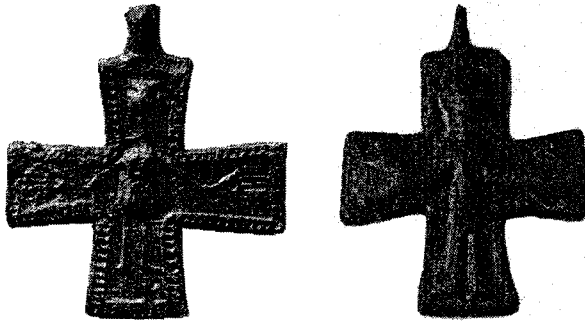


Рис. 92.

Распятие из Броцлава  
(Польша), вторая половина  
X в. (Wroclaw, Zbiory Kate-  
dry Archeologii Uniwersytetu  
Wroclawskiego. № 165d/78 // Eu-  
ropas Mitte um 1000:  
Katalog. Stuttgart, 2000.  
S. 186. № 07.06.14)

Рис. 93.

Распятие из Либицы  
над Цидлиной (Чехия), X—  
XI вв. (Narodni museum  
Praha, № 24/80 // Europas  
Mitte um 1000: Katalog.  
Stuttgart, 2000. S. 296.  
№ 12.02.06)

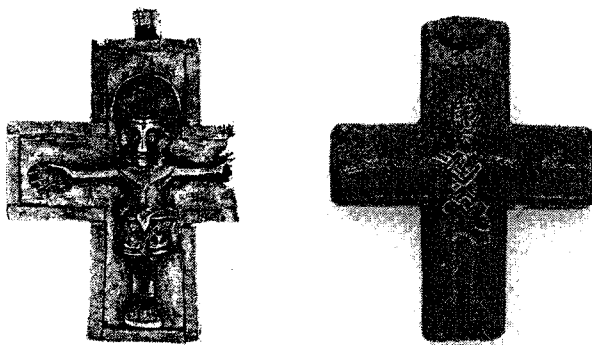


Рис. 94.

Распятие из Feldebro  
(Pfarrkirche, Венгрия), XI в.  
(Budapest, Magyar Nemezeti  
Muzeum. № 60.4B // Eu-  
ropas Mitte um 1000: Katalog.  
Stuttgart, 2000. S. 361.  
№ 16.04.02)

Рис. 95.

Распятие из Umgebung von  
Pecs (Венгрия), XI в.  
(Budapest, Magyar Nemezeti  
Muzeum. № 1867.51.IV.1 // Eu-  
ropas Mitte um 1000.  
Katalog: Stuttgart, 2000.  
S. 362. № 16.04.05)

Древней Русью. Можно выделить целую серию крестов, где местные мастера пытались копировать с помощью подручных средств и привычной

техники гравированных изображений новый тип крестов с Распятием, ставшим популярным в Северной Европе (крест из Национального музея в Копенгагене, № 9090, Норвегия, XI в., крест из Национального музея в Копенгагене, № 75/1967, Хаагеруп, Саллинг, XI в.) (рис. 98, 99).

Однако в конце X в. в скандинавском христианском искусстве прослеживается англосаксонское влияние. Ярким его проявлением может служить Еллингский камень, имеющий дату 963—985 г. (рис. 100)<sup>204</sup>. Фигура распятого Христа здесь весьма близка изображениям на исследуемых крестах II типа. В конце X—первой четверти XI в. подобные Распятия, выполненные в соединении стилей Мамен и Райнгерики появляются в Северной Норвегии (Трондхейм) (см. рис. 86)<sup>205</sup>. Началом XI в. можно датировать распятие из Клинтегорды, Готланд (рис. 101)<sup>206</sup>, которое, как удалось достоверно установить А. А. Песковой, является подражанием византийским энколпионам<sup>207</sup>. Указанные экземпляры объединяет особенность рук Христа, что на Готландском Распятии изображено буквально. Одновременно ощущается и влияние двусторонних византийских энколпионов конца X—XI в., идущее через Древнюю Русь из освобожденной византийцами Малой Азии.

Очевидно, что влияние англосаксонского искусства может быть связано с английским духовенством, которое с 946 г. находилось в окружении трех просветителей Норвегии: Хакона Доброго, Олава Трюггвассона и Олава Святого<sup>208</sup>. При этом английское влияние заключалось не только в стилистических особенностях изготовления в Северной Европе произведений, но и в распространении свойственных англосаксонскому искусству иконографических черт, прежде всего крестовидной перевязи на груди у Христа. Учитывая «русские эпизоды» в судьбе обоих Олавов, было бы соблазнительно связать появление этого типа крестов на Руси с конкретными историческими деятелями и временем их пребывания в Древней Руси. Олав Харальдсон (995—1030), будучи норвежским конунгом в 1015—1028 гг., достоверно оказывается на Руси не ранее 1029 г., когда кресты с Распятием уже имеют широкое хождение в древнерусских землях. Однако его бывшая невеста Ингигерд, дочь Олава Шведского и сестра его жены Астрид, становится женой Ярослава Мудрого около 1019 г.<sup>209</sup> Приезд скандинавской принцессы мог сопровождаться не только сопребыванием здесь носителей подобных Распятий, но и способствовать распространению моды на такую иконографию на Руси. Олав Трюггвассон (968—1000) действует в окружении князя Владимира в первой половине 980-х гг. и не теряет связей с Древней Русью и в последствии<sup>210</sup>. Очевидно, что начало бытования подобных крестов на Руси приходится как раз на время жизни здесь Олава, сына Трюгтви (977—987), который, кстати, до своего крещения на островах Сьюлинг в 993 г.



принимает оглашение в Византии у епископа Павла<sup>211</sup>. Тот факт, что византийскому искусству вплоть до XIII в. также оказываются нечужды иконографические особенности Распятия, характерные для англосаксонского искусства, способствовал их закреплению в культуре христианизируемых обществ Восточной и Северной Европы. Конкретный механизм такой адаптации был связан с деятельностью исторических лиц, подобных Олаву, принадлежавших как византийской, так и европейской культуре и выполнявших таким образом коммуникативную функцию.

Исследователи уже отмечали, что подобные кресты распространяются с запада, из Норвегии в Финляндию<sup>212</sup>. Однако они скоро завоевали популярность на большом пространстве Северной и Восточной Европы, где и подверглись местным стилистическим изменениям. В этом случае бесполезно было бы искать единое место изготовления этого типа крестов в XI в. Можно лишь отметить, что важнейшим источником их распространения на Руси был Новгород как проводник северного влияния вообще — именно в Новгородской земле сосредоточена треть крестов этого типа. Вместе с тем в могилевское Поднепровье эти кресты могли попадать и по Двинско-Днепровскому пути. Этот регион характеризуется самостоятельными связями со Скандинавией именно по этой водной системе, о чем свидетельствуют находки некоторых скандинавских изделий, в частности, вместе с указанными крестами<sup>213</sup>. Сам факт находок нескольких крестов, отлитых в одной форме, может быть понят как осознанная попытка местного воспроизведения скандинавских образцов.

Непосредственно из Древней Руси рассматриваемые кресты могли попасть в Причерноморье: в Аланию, Херсонес и Диногетию (Румыния). В последнем случае мы имеем уникальное соединение процессионного креста с гравированным изображением святого и «креста с грубым изображением Распятия», которое археологически датируется рубежом XI—XII вв.<sup>214</sup> Оба креста были спаяны друг с другом и, очевидно, подвешивались в храме или в домашних условиях. Через Диногетию, где стоял воинский гарнизон, проходил торговый путь, и сам крест мог попасть туда или с русскими купцами, или с наемниками — варягами (рис. 102).

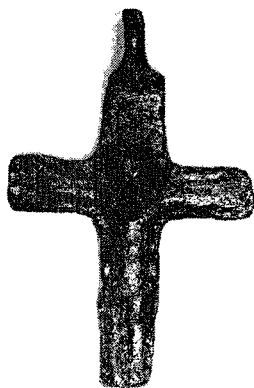


Рис. 97.

Распяtie из Стариграда — Ольдебурга (ФРГ), X в. (Schleswig, Archäologisches Landmuseum. № Old.12.12.079 // Europas Mitte um 1000: Katalog. Stuttgart, 2000. S. 188. № 07.06.17)

Подводя итог, можно сказать, что в некотором смысле мы имеем дело с «вещами-гибридами», сочетавшими разнокультурные традиции, выраженные местным стилистическим языком. Однако здесь гибридизация, понимаемая как особая качественная характеристика раннефеодальной культуры и появившаяся ранее всего в ювелирном ремесле, выступает в несколько иной плоскости. В рассмотренных Распятых мы видим совместное религиозное творчество как восточного, так и западного христианства, проявившееся во взаимодействии различных ремесленных и иконографических традиций. Перед нами предстает процесс христианизации славян и скандинавов в материализованном виде, одновременно проходивший в одинаковых социально-экономических условиях при сходных системах мировосприятия. Единство религиозно-культурного символа — Распятия — обеспечило вхождение святыни, изготовленной в другом регионе, в иную систему ценностей и его воспроизведение в местных условиях. Любопытно отметить, что в появлении раннего типа исследуемых крестов на Руси пусть опосредованно, но принимали участие просветители славянства равноапостольные Кирилл и Мефодий, которые утверждали христианство в Моравии и с деятельностью которых связывается появление упомянутых нами великоморавских крестов второй половины IX в. Вместе с тем факт находок на территории Древней Руси Распятых, изготовленных в характерной манере северных мастеров, свидетельствует об определенном участии западных христиан в христиани-



Рис. 96.

Распяtie из Arad-Foldvarpuszta (Румыния), XI в. Budapest, Magyar Nemzeti Muzeum. № 1898.13.21 // Europas Mitte um 1000. Katalog. Stuttgart, 2000. S. 362. 16.04.06)



Рис. 98.

Крест из Национального музея в Копенгагене, № 9090, Норвегия, XI в.

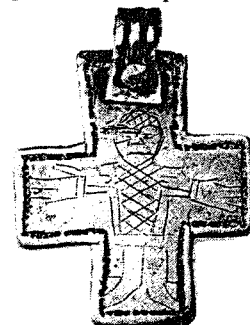


Рис. 99.

Крест из Национального музея в Копенгагене, № 75/1967, Хагеруп, Саллинг, XI в.

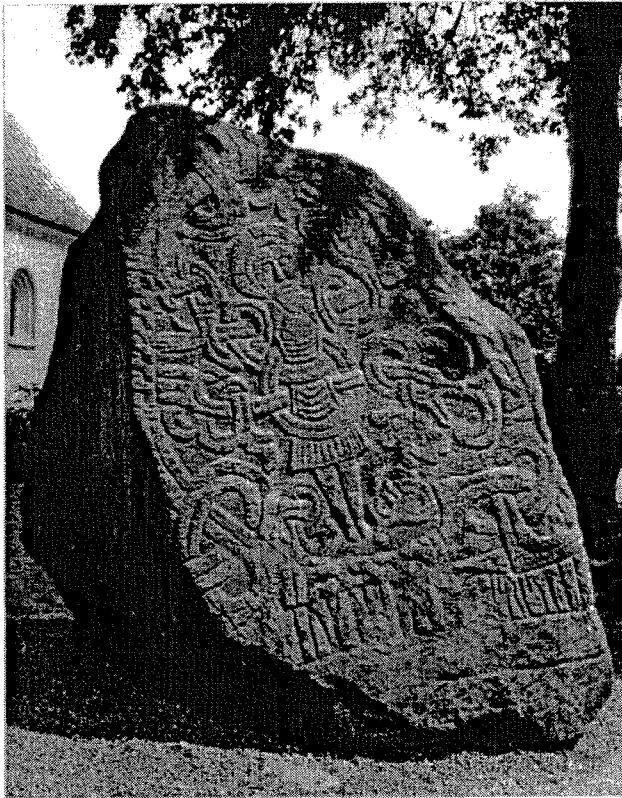


Рис. 100.

Еллингский камень, Дания, 960—980-е гг. (*L'art scandinave. La nuit des temps. Vol. 28. Pl. 60*)

зации восточного славянства, об известной роли скандинавов в принятии Русью новой религии<sup>215</sup>.

Обращение к географии находок крестов с Распятием на Руси дает нам представление о некоторых изменениях в процессе распространения христианства. Значительная часть их сосредоточивается в древнерусских городских центрах, которые связаны уже с новой системой государственной власти рубежа X—XI вв. Это Новгород, Псков, Киев, Старая Рязань, Новогрудок. Единственный экземпляр связан с Тимеревским селищем и отмечает финальную стадию существования торгово-ремесленных поселений. Наиболее примечательными являются находки Распятий в сельских погребениях Древней Руси (Рог, Саки, Христово, Гочево, Орехово, Шапчицы, Колодезная, Глинники). В этом видится принципиальное изменение географии распространения христианизации, увеличение ее масштабов, проявившееся в переносе центра тяжести христианизации с города в село, в среду земледельческого населения Древней Руси. Этот вывод подкрепляется фактом находок крестиков из листового серебра (середина XI в.) в древнерусской провинции, что также свидетельствует о процессе христианизации деревни. Крест из городища у деревни Пески на реке Явони указывает на христианский контингент, контролирующий «Серегерский» торговый

путь с верхней Волги к Новгороду по Явоне и Поле<sup>216</sup>. Столь же характерны кресты на городищах Юрьева, Заречье, Родень, в могильниках городища Медведь (Посады) и Жовнино — летописный Жельнь, куда в 1116 г. князь Ярополк Владимирович переселил жителей покоренного Друцка. Таким образом, кресты с изображением Распятия оказываются характерными для воинских гарнизонов, контролирующих пути сообщения Древней Руси и охраняющих ее южные и северные границы. Примечательно, что большинство находок и концентрируется на этих внутренних путях, соединяющих различные регионы Древней Руси. Кресты из серебра были характерны прежде всего для памятников, расположенных по пути «из варяг в греки». Часть крестов с Распятием отмечают колонизационные маршруты на Северо-Западе и Северо-Востоке Новгородской земли (Чудь, Заволочье, Приладожье). Вместе с тем география находок христианских древностей в XI в. свидетельствует об изменении систем социальных связей, сложившихся к этому времени. Роль христианства в стабилизации новых государственных структур эпохи князя Владимира в настоящее время представляется вполне доказанной<sup>217</sup>.

Изложенный выше процесс смены поколений христианских древностей позволяет положительно решить вопрос о возможности использования византийских монет-привесок в качестве христианских символов и предметов личного благочестия. В качестве основных символов на монетах изображается крест и/или христианские правители Византии. В силу малочисленности находок эти монеты-привески вряд ли могли активно участвовать в денежном обращении и могут рассматриваться как свидетельство христианизации<sup>218</sup>. Однако в древнерусскую эпоху география находок византийских монет существенно расширяется по сравнению с предшествующим временем, в любом случае монеты являются отличным индикатором для определения международных связей Древней Руси и приводящих в нее культурных влияний, которые в этом случае должны рассматриваться как влияния христианской византийской культуры<sup>219</sup>. Известный церковный археолог и дипло-

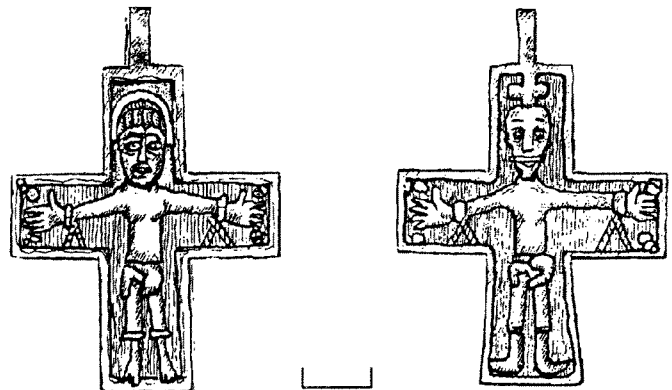


Рис. 101.

Распятие из Клинтгорды, Готланд, трп 1066 г.

мат XIX в., архимандрит Антонин (Капустин), путешествуя на Афон в 1859 г., замечает по поводу предполагаемой древности одной из описываемых им христианских святынь, относимой преданием ко времени равноапостольного царя Константина, следующее: «На Востоке все выпукло-битые монеты последних лет византийского царства слынут за Константиновы (т. наз. Константинаты), вследствие чего и носятся с благоговением на груди вместе с крестом, тогда как на истинные монеты Константиновы никто и внимания не обращает»<sup>220</sup>. В данном случае нам важно это церковно-этнографическое наблюдение архимандрита, подтверждающее, что византийские монеты могли использоваться как предметы личного благочестия.

Ряд византийских источников свидетельствует о монетах как крестильных дарах и императорских дипломатических подарках. Прежде всего речь идет о сочинении императора Константина Багрянородного «О церемониях византийского двора», где речь идет о царских дарах, которые получили княгиня Ольга и ее посольство во время посещения Константинополя 9 сентября в среду и 18 сентября в воскресенье, очевидно, в 957 г.<sup>221</sup>

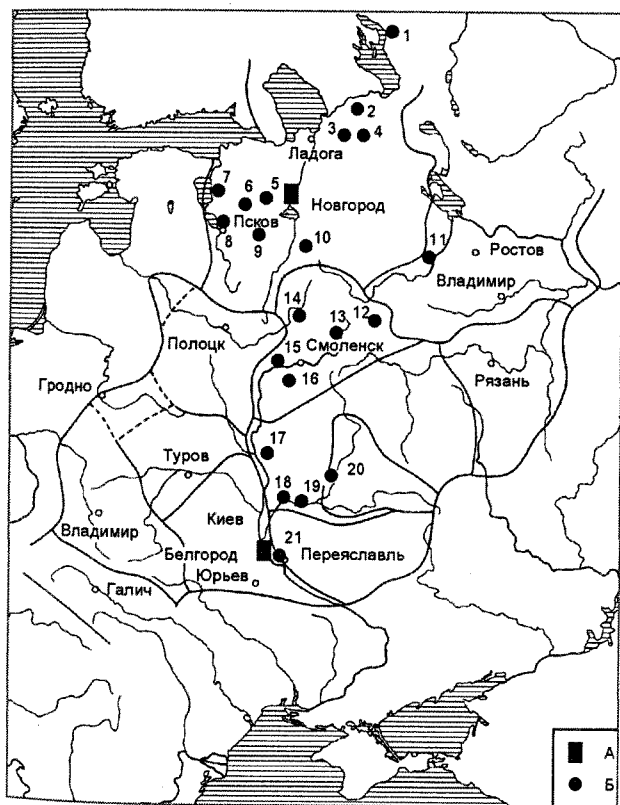


Рис. 103.

Распространение византийских монет в погребениях Древней Руси X—XI вв.: а — христианские общины на Руси до 988 г.; б — пункты находок: 1 — Челмужи; 2 — Шангеничи; 3 — Залощик; 4 — Ригачева; 5 — Удрай; 6 — Которск; 7 — Павлов погост; 8 — Кривицы; 9 — Поддубье; 10 — Федово; 11 — Посады; 12 — Никольское; 13 — Харлапова; 14 — Саки; 15 — Гнездово; 16 — Яново; 17 — Заужелье; 18 — Шестовицы; 19 — Чернигов; 20 — Кветунь; 21 — Киев (карта диссертации)

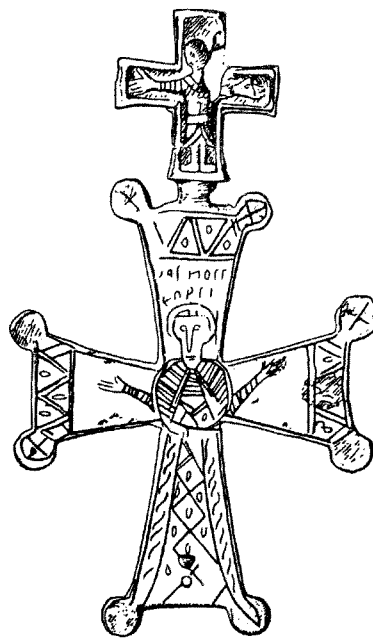


Рис. 102.

Двойной крест из Диногетии, Румыния, XI—XII в. (Christian art in Romania. Vol. 2. Bucharest, 1981. P. 145. Pl. 58)

По подсчетам академика Г. Литаврина, 9 сентября были розданы суммы от 3 до 30 милиарисиев 112 персонам общим количеством 1800 милиарисиев, а 18 сентября только 1080 милиарисиев 105 персонам, при этом суммы даров колебались от 6 до 20 милиарисиев<sup>222</sup>. Если М. Левченко рассматривал эти суммы как дары, Д. Айналлов — как ругу, а В. Пашуто — как посольское и месячное довольствие, то Г. Литаврин видит здесь обычное во время званных обедов приношение гостям от императора в знак его благорасположения и великодушия, а величина дарений 9 сентября ставится в непосредственную связь с поспраздненством Рождества Пресвятой Богородицы (8 сентября)<sup>223</sup>. Таким образом, монеты, розданные на императорском приеме имели прежде всего символическую и меморативную функции.

С этой точки зрения необходимо рассмотреть известные в погребениях монеты-привески. Всего на территории Древней Руси учтено 49 монет в 43 погребениях из 26 некрополей, большая часть которых опубликована Т. В. Равдиной<sup>224</sup> (рис. 103). Часть погребений с рассмотренными монетами-подвесками относится к христианской дружинной культуре X в. и происходит из дружинных некрополей:

Киев, № 94, — Константин Багрянородный (в составе инвентаря: коромысло от весов, набор бронзовых гирек), № 122 — подвеска — имитация солида Василия I и Константина, № 124 — два милиарисия подвески Константина VII, Романа I, Стефана и Константина (в данном случае в погребении обнаружен крест из серебра), все погребения по обряду ингумации, № 124, возможно, камерное;

Гнездово, курган без номера 1880-х гг., бронзовая монета Льва VI, курган 24 августа 1899 г. — милиарисий Василия I и Константина, курган № 47, где найдено погребение, по обряду трупосожжения — солид Феофила, Михаила II и Константина, Ц-208, также трупосожжение — Лев VI, Золь — 25, милиарисий Льва VI;

Шестовицы, № 83, — милиарисий Льва VI;

Чернигов, Черная могила (погребение по обряду кремации), — солид Василия I и Константина.

Однако большинство погребений происходят из курганных некрополей Новгородской земли и датируются концом X—XI в., соседствуя в инвентаре с обычным для этой местности набором вещей (рис. 104):

Залющик (Ленинградская область, р. Паша), курган № 2, — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Посады (Тверское Поволжье), курган № 4, — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Ригачева (Ленинградская область, р. Паша); № 1, — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Удрай II (Новгородская область), № 3, — милиарисий Константина VII и Романа II;

Яново (Смоленская область) — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Харлапова (Смоленская область), № 8, — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Челмужи (Заонежье, Карелия), № 5, — милиарисий Василия II и Константина VIII, Константина VII и Романа II, Иоанна Цимисхия;

Шангеничи (Ленинградская область, р. Оять), лес, № 14, — милиарисий Василия II и Константина VIII;

Кветунь (Брянская область) — милиарисий Константина Багрянородного;

Заужелье (Гомельская область), № 147, — милиарисий Константина VII и Романа II;

Никольское (Смоленская область), № 1, — милиарисий Константина VII и Романа II;

Саки (Смоленская область) № 55, — милиарисий Константина VII и Романа II (из этого погребения происходит крест с Распятием);

Федово (Тверская область) № 34, — милиарисий Иоанна Цимисхия;

Поддубье (Псковская область, р. Шелонь) № 32, — милиарисий Иоанна Цимисхия;

Плешково (Тверское Поволжье) I-2, 1981, — милиарисий Льва VI;

Павлов погост (Псковская область) курган № 2, — милиарисий Иоанна Цимисхия;

Кривовицы (Псковская область), № 1, — милиарисий Иоанна Цимисхия;

Которск-XI (Псковская область) № 6, — милиарисий Василия II и Константина VIII.

В отечественной литературе лишь погребения с византийскими монетами, происходящие из Юго-Восточного Приладожья, были рассмотрены О. И. Богуславским достаточно подробно на предмет их возможной связи с христианизацией<sup>225</sup>. В основном это милиарисии Василия II и Константина VIII, которые происходят из женских ингумаций, где они занимают центральное место в ожерельях. Поступление монет в Приладожье, за исключением случайных находок, относится к последней четверти X в. и синхронно попаданию в мужские комплексы поясных наборов из Подунавья. Очевидно, именно воины, участвовавшие в походах князя Владимира в 980-е гг., принесли домой эти первые христианские медальоны.

Есть основания выделить серии монет, принадлежащие определенным императорам. При этом фиксируются пять основных серий с 4 монетами и более — 4 монеты Василия I и Константина (869—877); 8 монет Льва VI и Александра (886—913); 10 монет, связанных с Константином VII Багрянородным (913—959), в том числе 6 монет времени его совместного царствования с Романом II (945—959); 5 монет Иоанна Цимисхия (969—976); 10 монет Василия II и Константина VIII (976—1025). Большинство выделенных серий соответствуют не только известной из летописи активности русско-византийских контактов, но и событиям христианизации — 866, 912, 945, 957, 988 гг. Это дает основание рассматривать монеты в погребении как своеобразные «крестильные дары», которые рассматривались их владельцами как предметы личного благочестия. Большинство монет происходят из погребений по обряду трупоположения, лишь незначительная часть представляет собой кремации, что, как мы писали выше, не противоречит ранним этапам становления христианской общины.

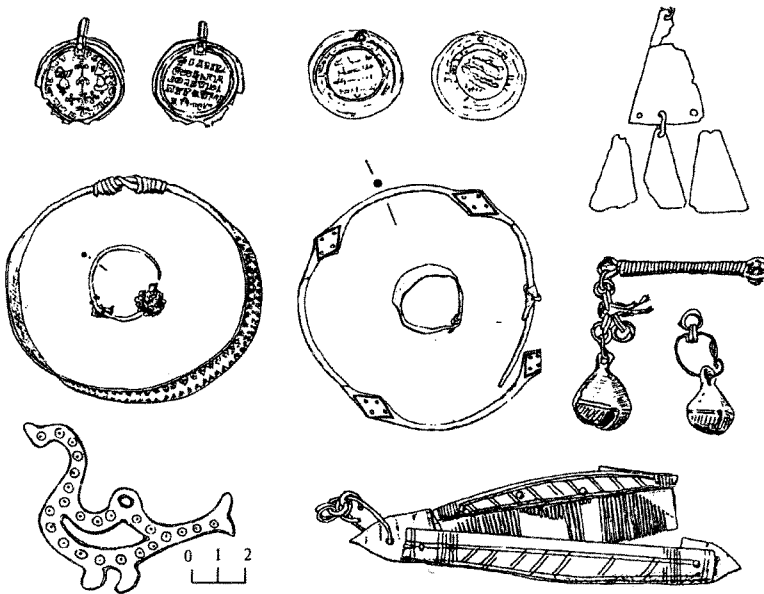


Рис. 104.

Типовой комплекс вещей погребения с византийскими монетами на примере могильника Которск (по С. Кузьмину и В. Соболеву)

Территориальное распространение монет соответствует их хронологии — более ранние монеты характерны для дружинных некрополей на «пути из варяг в греки», тогда как монеты второй половины X—начала XI в. характерны для сельских погребений. Это можно было бы объяснить естественным распространением и развитием древнерусской погребальной культуры, однако в дальнейшем византийские монеты в качестве привесок вообще не встречаются — распространение монет-привесок объясняется, прежде всего, их функциональным использованием.

Этот тип христианских древностей также вытесняется в XI в. на древнерусскую периферию. Параллели в судьбах византийских монет-привесок и крестов из серебра свидетельствуют об их схожей функции в раннехристианской культуре, которая была характерна для дружинных кругов X в. Таким образом, в число христианских древностей Руси IX—XI вв. кроме фризских кувшинов, крестов из листового серебра и крестов с Распятями могут быть на законном основании включены и византийские монеты, которые конкретизируют наши представления о начальных этапах развития христианской культуры на Руси.

#### Примечания

- 1 Корзухина Г. Ф. Курган в урочище Плакун близ Старой Ладого // КСИА. 1971. № 125. С. 59—64; Назаренко В. А. Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладога. Л., 1985. С. 156—169.
- 2 Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Русь и варяги // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 194.
- 3 Херрман И. Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 104; Gabriel I. Hof — und Sakralkultur sowie Gebrauchs — und Handelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigrad / Oldenburg. Berlin, RGK 69. 1988. 134f. Notes 107—109. Fig. 12.
- 4 Arbman H. Schweden und das Karolingische Reich. Stockholm. 1937; Selling D. Wikingerzeitliche und fruhmittelaltliche Keramik in Sweden. Stockholm, 1955. С. 47, 54; Jankun H. Hathabu, ein Handelsplatz Wikingerzeit. Neumunster. 1963. С. 196; Winkelmann W. Liturgisches Gerasch der Missionszeit aus Paderborn. Zur Verbreitung und Deutung der Tatinger Kannen // Paderbornensis Ecclesia. München; Paderborn; Wien, 1972. 43 ff.
- 5 Gabriel I. Hof — und Sakralkultur sowie Gebrauchs — und Handelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigrad / Oldenburg. Berlin, RGK 69. 1988. 134 f. Notes 107—109.
- 6 Давидан О. И. К вопросу о происхождении и датировке ранних гребенок Старой Ладого // АСГЭ. 1968. № 10. С. 162—168.
- 7 Selling D. Wikingerzeitliche und fruhmittelaltliche Keramik... С. 55.
- 8 Ibid. С. 55.
- 9 Jankun H. Hathabu... С. 195; Херрман И. Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона. С. 104.
- 10 Jankun H. Hathabu... С. 196; Selling D. Wikingerzeitliche und fruhmittelaltliche Keramik... С. 59.
- 11 Ring E., Wieczorek A. Tatinger Kannen aus Mainz // Arch. Korrb. 1979. Vol. 9. P. 360.
- 12 Arbman H. Birka. Die Graber. Text T. 1. Tafeln T. 2. Upsala, 1940—1941 (№ 457, 551, 597, 854, 1158, III-1932).
- 13 Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 76.
- 14 Arbman H. Birka. Т. 1. С. 173—174.
- 15 Ibid. Т. 1. С. 326, 330.
- 16 Jankun H. Hathabu... С. 190.
- 17 Корзухина Г. Ф. Курган в урочище Плакун... С. 68.
- 18 Hellmann M. Die Politisch-kirchliche Grundlegung der Osthalfte Europas // Handbuch der europäischen Geschichte. 1. Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter. Stuttgart, 1976. P. 925; Russ H. Das Reich von Kiev // Handbuch der Geschichte Ruschland. 1. Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum. Stuttgart, 1981. P. 269.
- 19 Назаренко В. А. Могильник в урочище Плакун. С. 162, 168.
- 20 Там же. С. 165.
- 21 Лебедев Г. С. Эпоха викингов... С. 80—82.
- 22 Михайлов К. А. Южноскандинавские черты в погребальном обряде Плакунского могильника // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10. С. 52—60.
- 23 Eisenschmidt S. Kammergraber der Wikingerzeit in Alt-danemark // Universitatforschungen zur prahistorischen Archäologie. Bonn, 1994. Band 25. С. 12.
- 24 Eisenschmidt S. Kammergraber. С. 24.
- 25 Ibid. С. 36—38.
- 26 Ibid. С. 38—41.
- 27 Ibid. С. 67.
- 28 Ibid. С. 73.
- 29 Ibid. С. 89—91.
- 30 Muller-Wille M. Death and Burial in medieval Europe. Stockholm, 1993. S. 28, 39.
- 31 Недошивина Н. Г. Средневековые крестовидные подвески из листового серебра // СА. 1983. № 4. С. 222—225.
- 32 Платонова-Зелевская Н. И. Отчет об археологических раскопках Лужского отряда Ильменской экспедиции ИА АН СССР в 1981 г. // Архив ИА РАН. Р. 1. № 8740, 8740 А, 8740 Б; Платонова Н. И. Отчет о полевых исследованиях в Ленинградской и Новгородской областях в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р. 1. № 10653, 10653 А, 10653 Б.
- 33 Ширинский-Шихматов А. А. Федовский могильник // Труды II областного тверского Археологического съезда 1903 г. Б/м., 1906. С. 53—62.
- 34 Спицын А. А. Гдовские курганы в раскопках В. Н. Глазова // МАР. 1903. № 29. С. 56.
- 35 Корзухина Г. Ф. Русские клады IX—XIII вв. М.; Л., 1954. С. 17, 102—103.
- 36 Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1958. Ч. 1. С. 142—143.
- 37 Там же. С. 174—177.
- 38 Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000 ліття освячення. Київ, 1996. С. 43.
- 39 Каргер М. К. Древний Киев. С. 190—191.
- 40 Там же. С. 190.
- 41 Там же. С. 208—210.
- 42 Там же. С. 210—211.
- 43 Ярославское Поволжье X—XI вв. М., 1963. С. 37. Рис. 21, 12.
- 44 Блитель Д. І. Давньоруськи пам'ятники Шестовиці. Київ. 1977. С. 160—163, 210, 211. Табл. XXI, XXII.

- 45 *Андошук Ф. О.* Топография та хронологія Шестовицького могильника // *Археологія*. 1995. № 3. С. 115—122.
- 46 *Каменецакая Е. В.* Заольшанская курганная группа Гнездова // *Смоленск и Гнездово*. М., 1991. С. 164, 167, 168. Рис. 12; 1—3.
- 47 Путь из варяг в греки и из грек: Каталог выставки. М., 1996. С. 53. № 277—284.
- 48 *Авдусин Д. А., Пушкина Т. А.* Три погребальные камеры из Гнездова // *История и культура древнерусского города*. М., 1989. С. 193—196, 203, 204. Рис. 4, 2.
- 49 *Спицын А. А.* Гнездовские курганы в раскопках С. И. Сергеева // *ИАК*. СПб., 1905. Вып. 15. С. 6—74; *Равдина Т. В.* Погребения с монетами X—XI вв. на территории Древней Руси. М., 1988. С. 42; *Булкин В. А.* «Курган 97» из раскопок С. И. Сергеева в Гнездове // *Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья*. Л., 1982.
- 50 *Авдусин Д. А., Пушкина Т. А.* Три погребальные камеры. С. 196—200, 233. Рис. 4, 7.
- 51 *Уваров А. С.* Меряне и их быт по курганным раскопкам // *Труды I АС*. М., 1871. С. 830.
- 52 Там же. С. 827.
- 53 *Макаров Н. А.* Население Русского Севера в XI—XIII вв. М., 1990. С. 151, 160.
- 54 *Моця А. П.* Погребальные памятники южнорусских земель в IX—XIII вв. М., 1990. С. 101, 106.
- 55 *Staecker J.* Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdanemark und Schweden. Stockholm, 1999. S. 79.
- 56 *Ibid.* S. 26.
- 57 *Arbman H.* Birka. Die Gräber. Text T. 1. Tafeln T. 2. Upsala, 1940—1941; *Staecker J.* Bremen-Canterbury-Kiev-Konstantinopel? Auf Spurensuche nach Missionierenden und Missionierten in Altdanemark und Schweden // *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts*. Band 1. Stuttgart, 1997. S. 62—65.
- 58 *Staecker J.* Rex regum et Dominus dominorum... S. 82—84. № 11 (найден с керамикой X—XI вв.), 53с (найден с монетой 1120 г.), 61, 113а (найден с монетой 991 г., но в действительности он близок к кресту типа 1.2.2, найденному в *Vastmanland Ostjädga*, 113в, 115). Здесь и далее номера даются по каталогу Й. Стеккера.
- 59 *Staecker J.* Rex regum et Dominus dominorum... S. 85—87. № 5—9, 10а, 10в, 20, 24а, 24в, 62, 72.
- 60 *Ibid.* S. 87—91. № 15 (найден с керамикой XI в.), 27 (найден с монетой 1066—1087 гг.), 32 (найден с монетой 1059 г.), 59 (найден с монетой 949—950 гг., однако он типологически ближе к типу 1.2.2), 66, 73 (найден с монетой 991 г.), 95.
- 61 *Staecker J.* Rex regum et Dominus dominorum... S. 91—96. № 42 (trq 962—973 Skjeppinge Grund Bronholm), 57 (найден с монетой 953—954 гг., *Kastlosa gard*), 91, 93 (trq 923 Бирка 517), 97 (trq 911 Бирка 835), 99.
- 62 *Ibid.* Abb. 20, 21, 22; *Bruce-Mitford R. L. S.* The Pectoral Cross // *The relics of Saint Cuthbert*. Oxford, 1956. P. 308—325; *Jessup R.* Anglo-Saxon Jewellery. London, 1950.
- 63 *Geake H.* The use of grave-goods in conversion-period England. P. 600—850 A.D. York, 1995. Vol. 95. Fig. 4, 5.
- 64 *Bohner K.* Die frankischen Altertümer des Trierer Land. Berlin, 1958. P. 163. Taf. 18, 9.
- 65 *Anglo-Saxon Ornamental Metalwork 700—1100 in the British Museum. Catalogue of Antiquities of the later Saxon period*. London, 1964. Vol. 59. Taf. 19, 20; Vol. 55. Taf. 39, 113.
- 66 *Недошивина Н. Г.* Средневековые крестовидные подвески... С. 224.
- 67 *Голубева Л. А.* Киевский некрополь // *МИА*. 1951. № 11. С. 111.
- 68 *Rice D. T.* Art Byzantin. Paris, 1959. Pl. 9, 23, 29, 71; *Manafis K. A.* Sinai Treasures of the Monastery of Saint Catherins. Athens, 1990. P. 49. Fig. 12.
- 69 *Rice D. T.* Art Byzantin. Paris, 1959. Pl. 96, 97.
- 70 *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. М., 1978. С. 25—138.
- 71 *Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси // *Древняя Русь*. М., 1975. С. 272.
- 72 ПВЛ. С. 39.
- 73 *Недошивина Н. Г.* Крестовидные подвески... С. 224
- 74 *Muller-Wille M.* Death and Burial in medieval Europe. S. 21. Fig. 14.
- 75 *Билфельд Д. И.* Давньорусские памятники Шестовици. С. 150—155. Рис. 29.
- 76 *Андошук Ф. О.* Топография та хронологія Шестовицького могильника. С. 119.
- 77 Там же. С. 115—122; *Церква Богородиці Десятинна в Києві*. С. 43; *Моця А. П.* Погребальные памятники... С. 69—70, 74.
- 78 *Каргер М. К.* Древний Киев. С. 142, 143, 146, 147, 174—176, 205, 206, 208—211.
- 79 Там же. С. 205—206.
- 80 *Богуславский О. И.* Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья (к проблеме распространения христианства на Северо-Западе Руси) // *Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе*. СПб.; Псков, 1995. С. 90—91.
- 81 *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов... С. 255.
- 82 *Рапов О. М.* Русская Церковь в IX—XII вв. Принятие христианства. М., 1989. С. 77—90.
- 83 *Каргер М. К.* Древний Киев. С. 142—143.
- 84 *Poulik J.* Dve velkomoravske rotundy v Mikulcicich. Praha, 1963. P. 33. Fig. 14; *Arbman H.* Birka. Die Gräber. Text. T. 1. Tafeln T. 2. Upsala, 1940—1941.
- 85 *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес. Очерки истории материальной культуры // *МИА*. М.; Л., 1959. № 63. С. 260.
- 86 *Беляев С. А.* «Базилика на холме» в Херсонесе и «церковь на горе» в Корсуни, построенная князем Владимиром // *Византино-руссика*. М., 1994. № 1. С. 27—29.
- 87 *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения в Гнездове // *Смоленск и Гнездово*. М., 1991. С. 207.
- 88 Там же.
- 89 *Авдусин Д. А., Пушкина Т. Н.* Три погребальные камеры из Гнездова. Ц-301, Ц-306, С. 193, 196; *Недошивина Н. Г., Фехнер М. В.* Погребальный обряд Тимревского могильника // *СА*. 1985. № 2. С. 109; *Билфельд Д. И.* Давньоруськи памятники... № 42. С. 138—142.
- 90 *Авдусин Д. А., Пушкина Т. Н.* Три погребальные камеры из Гнездова. С. 202.
- 91 Там же. С. 204.
- 92 *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения. С. 211; *Кольчатов В. А.* Камерные гробницы Шестовицкого могильника // *Тезисы докладов V Всесоюзной конференции по изучению скандинавских стран и Финляндии*. М., 1971. Ч. 1; *Алексеева Т. И.* Антропологическая дифференциация славян и германцев в эпоху средневековья и отдельные вопросы

- этнической истории восточной Европы // Расогенетические процессы этнической истории. М., 1974.
- 93 *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения... С. 216, 217.
- 94 *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов... С. 255; *Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Археологические памятники Древней Руси IX—X вв. Л., 1978. С. 141.
- 95 *Петрухин В. Я.* О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространение названия Русь в свете данных погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд... М., 1990. С. 207—216.
- 96 *Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения... С. 202; *Недошивина Н. Г., Фехнер М. В.* Погребальный обряд... С. 101—115.
- 97 *Макаров Н. А.* Население Русского Севера... С. 43.
- 98 *Ширинский С. С.* Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М., 1978.
- 99 *Андрошук Ф. О., Осадчий Р. М.* Про культурный тип та конструктивно-ритуальні особливості камерних поховань південної Русі за матеріалами Києва та Чернігова // Археологія. 1994. № 3. С. 103.
- 100 *Лихачев Д. С.* Стилеформирующая доминанта древнерусского домонгольского искусства и литературы // Средневековая Русь. М., 1976. С. 131—134.
- 101 *Равдина Т. Н.* Погребения с монетами... С. 74.
- 102 Там же. С. 202—203.
- 103 Там же. С. 202.
- 104 Там же. С. 203.
- 105 *Каргер М. К.* Древний Киев. С. 203.
- 106 ПВЛ. С. 30.
- 107 Там же. С. 34—35.
- 108 *Татищев В. Н.* История Российская. М., 1962. Т. 1. С. 110—111.
- 109 *Рапов О. М.* Русская Церковь... С. 189.
- 110 *Брайчевский М.* Утверждение христианства на Руси. Киев, 1988. С. 80, 102, 109.
- 111 ПВЛ. С. 39.
- 112 *Филарет* (Гумилевский), архиепископ. Богослужение Русской церкви домонгольского времени. М., 1847. С. 3.
- 113 *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII веках. М., 1984; *Русанова И. П.* Курганы полян X—XII вв. // Свод археологических источников. Е1-24. М., 1966; *Моця А. П.* Население Среднего Поднепровья IX—XIII вв. (по данным погребального обряда). Киев, 1987; *Он же.* Погребальные памятники южнорусских земель в IX—XIII веках. Киев, 1990.
- 114 *Алешковский М. Х.* Курганы русских дружинников XI—XII вв. // СА. 1960. № 1.
- 115 *Седова М. В.* Ювелирные изделия Великого Новгорода X—XV веков. М., 1981. С. 49—50. Рис. 13; 2—4.
- 116 *Мусин А. Е.* Крест-тельник из Псковского Кремля (к характеристике корпуса древнейших русских крестов) // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994. С. 154—163.
- 117 *Репников Н. И.* Отчет о раскопках в Бежецком, Весьегонском и Демьянском уездах в 1902 годах // ИАК. 1904. № 6. С. 19. Табл. III, 17.
- 118 *Монгайт А. Л.* Старая Рязань // МИА. М., 1955. № 49. С. 187. Рис. 138, 23.
- 119 *Ханенко Б. И., Ханенко В. Н.* Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Т. 1. Табл. XVIII. 218.
- 120 *Гуревич Ф. Д.* Древний Новогрудок. Л., 1981. Рис. 69, 3.
- 121 *Седова М. В.* Ювелирные изделия. С. 50; *Седов В. В.* Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. М., 1984. № 179. С. 35.
- 122 *Дубов И. В.* Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья. Л., 1982. С. 179. Рис. 42, 11.
- 123 *Гончаров В. К.* Археологичні розкопки в Києві у 1955 р. // Археологія. Київ, 1957. Т. X. С. 122—135. Рис. 4, 2.
- 124 *Башенькин А. Н.* Работы Северорусской экспедиции у д. Пугино на р. Суде // АО. 1995. М., 1996. С. 27—28.
- 125 *Гендуне Ю. О.* О раскопках в Корчевском уезде Тверской губернии и Лихвинском уезде Калужской губернии // Архив ИИМК РАН. Д. ИАК. № 1906/30.
- 126 *Самоковасов Д. Я.* Атлас гочевских древностей. М., 1915. Табл. XVI, 16.
- 127 *Риер Я. Г.* Изучение курганов в Могилевском Поднепровье // СА. 1976. № 2. С. 188—191. Рис. 8, 9; *Соловьева Г.* Раскопки славянских памятников XI—XII веков в Гомельской области // АО. 1968. М., 1969. С. 351—352; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. Табл. XL, VI.
- 128 Переписка и сборы А. К. Жизневского // Архив Тверского областного краеведческого музея. Ф-1. № 260.
- 129 *Ляудански Л.* Археологичні досьледи у Смоленщчыны // Працы сэкцыі Археалогіі Беларускай АН. 1932. Т. III. Табл. VII—X. С. 109—110.
- 130 *Равдина Т. Н.* Погребения с монетами... Табл. 8, 23.
- 131 *Плетнев В. А.* О остатках древности и старины в Тверской губернии. Тверь, 1903. С. 387—392.
- 132 *Крупейченко И. И.* Раскопки у д. Орехово в 1977 г. // Архив ИИМК РАН. Р-1. № 7026, 7026 А.
- 133 *Хохлов А. Н.* Отчет об охранных работах археологической экспедиции КГОМ в г. Калинин и в Калининском районе Калининской области // Архив ИА РАН. Р-1. № 14824/1988.
- 134 *Моця О. П.* Населення південно-руських земель IX—XIII ст. (за матеріалами некрополів). Київ, 1993. С. 85. Рис. 32; *Дяденко В. Д.* Давньоруський могильник біля с. Жовнино Черкаської обл. // Матеріали XIII конференції ІА АН УРСР. Київ, 1972. С. 316—318; *Моця О. П., Дяденко В. Д.* Жовнинський могильник XI—XIII ст. // Археологія. № 54. 1986. С. 82—91.
- 135 *Кузнецов В. А.* К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. 1959. № 2. С. 110. Рис. 13, 1.
- 136 *Недошивина Н. Г.* Об одном типе крестовидных подвесок Древней Руси // Проблемы археологии Евразии: Труды ГИМ. М., 1990. Вып. 78. С. 102—106.
- 137 *Schmidhelm M.* Ein depotfund aus Tartu // ESA. IV. 1929. S. 265. Fig. 25.
- 138 *Довженко В. Й.* Огляд археологічного вивчення древнього Вишгорода за 1934—1937 р. // Археологія. Київ, 1950. Т. III. С. 64—92. Табл. VII:16,17; *Шовкопляс Г. М.* Вишгород і його замовчувані дослідники // Археологічні дослідження в Україні 1994—1996 років. Київ, 2000. С. 181—185. Рис. 1—5.
- 139 Сердечно благодарю А. А. Пескову за указание на эту находку.
- 140 *Недошивина Н. Г.* Об одном типе крестовидных подвесок... С. 102; *Седов В. В.* Об одной группе древнерусских крестов // Древности славян и Руси. М., 1986. С. 64.
- 141 *Богуславский О. И.* Южное Приладожье во второй половине I—начале II тысячелетия н. э.: Автореф. канд. дис. СПб., 1991. С. 8, 9.

- 142 Седова М. В. Ювелирные изделия. С. 55. Рис. 16; 7, 18; 3, 4.
- 143 Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской Псалтири. Греческий иллюстрированный кодекс IX века. М., 1977; Dalton O. M. Byzantine art archeology. N. Y. Fig. 302, 303; Rice D. T. Art Byzantin. Paris, 1959. Pl. 191.
- 144 Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийской и русской. СПб., 1892. С. 322, 327.
- 145 Малицкий Н. В. Черты палестинской и восточной иконографии в византийской псалтири с иллюстрациями на полях типа Хлудовской // СК. 1927. С. 49—63; Grabar A. L' iconoclasm byzantin. Paris, 1957.
- 146 Ziehr W. Das Kreuz. Symbol und Wirklichkeit. Stuttgart, 1997. S. 63.
- 147 Ibid. S. 82.
- 148 Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 века: Каталог выставки. СПб., 2000. С. 39. Рис. 6.
- 149 Ziehr W. Das Kreuz. Symbol und Wirklichkeit. Stuttgart, 1997. S. 45.
- 150 Ibid. S. 87.
- 151 Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 века: Каталог выставки. СПб., 2000. С. 78.
- 152 Belting H. Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Berlin, 1981. S. 142—198; Kalavrezou-Maxeiner I. Byzantine Icons in Steatite. Byzantine Vindobonensia. Bd. 15/1. Wien, 1985. P. 136—137. Pl. 26—27. № 45.
- 153 Покровский Н. В. Евангелие... С. 325. Рис. 165; Dalton O. M. Byzantine art and archeology. P. 448, 544.
- 154 Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 века: Каталог выставки. СПб., 2000. С. 38. Рис. 4.
- 155 Серебряное сирийское блюдо, найденное в Пермском крае // МАР. СПб., 1894. № 22; Смирнов Я. И. Восточное серебро. Атлас серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской империи. СПб., 1909. Табл. XV. № 318.
- 156 Стасов В. В. Серебряное восточное блюдо Императорского Эрмитажа. СПб., 1904; См.: Слуцкий С. С. К семиречинским несторианским надписям // Древности восточные: Труды Восточной комиссии ИМАО. М., 1891. Т. 1, вып. 2; Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане // Записки Восточного отделения ИРАО. Т. VIII, вып. 1—3. СПб., 1893.
- 157 Саминский А. Л. Пути Константинопольской живописи времен Латинской оккупации по миниатюрам Евангелия (Gr. Qu. 66) Государственной библиотеки в Берлине (Фонд Прусского культурного наследия) // Древнерусское искусство. Рус. Византия. Балканы. XIII век. СПб., 1997. С. 114—138; Фонкич Б. Л. К вопросу о кодикологическом изучении рукописей Чикаго-Карахиширской группы // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983. С. 300—302.
- 158 Саминский А. Л. Пути Константинопольской живописи времен Латинской оккупации по миниатюрам Евангелия (Gr. Qu. 66)... С. 134.
- 159 Древнерусское искусство. Новые поступления (1977—1987): Каталог выставки. Л., 1989. С. 24—25. № 20.
- 160 Collingwood W. Northumbrian crosses of the pre-norman age. London, 1927. P. 102, 105. Fig. 125, 129.
- 161 L' art irlandais. T. 2 // La nuit des temps 19. P. 212—213, 86, 87.
- 162 Ibid. Fig. 54.
- 163 Collingwood W. G. Northumbrian Crosses of the pre-norman age. London, 1989. P. 104, 105. Fig. 129.
- 164 Piepper P. Der Kruzifixus von Hemer. Kunstchronik. 12. 1959. S. 156—158. Abb. 1.
- 165 Irish Art in the Romanesque Period (1020—1170). London, 1970. Abb. P. 26; Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 127—134. Благодарю Й. Стекера, указавшего мне некоторые из необходимых аналогий.
- 166 Staecker J. Bremen-Canterbury-Kiev-Konstantinopel? Auf Spunsuche nach Missionierenden und Missionierten in Altdanemark und Schweden // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts. Band I. Stuttgart, 1997. S. 65—69; Purchonon P. The crusifix from Maaria-Taskula-on the iconografie and stilistic Aspects of a Group of crusifix pendants // ISKOS. 4. Helsenki, 1984. С. 64—69.
- 167 Kivikoski E. Die Eizenzeit Finland. Helsenki. 1978. С. 141. Taf. 127. Abb. 1146; Fuglesang S. H. Crucifixion iconografy in Viking Scandinavia / Proceedings of the VIII Viking Congress. Arhus. 1977. P. 73—94.
- 168 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 124—127. № 21, 28в (найден с монетой 1048 г.) Hagerup, 74, 87.
- 169 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. № 53a (после 1120 г.) Jochanishus, 54, 56, 65, 78a (найден с монетой 1083 г.) Sandegorda, 11, 116a (найден с монетой 1083 г.) Allmanninge.
- 170 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 134—143. № 2, 3, 33, 34, 40 (найден с монетой 1050 г.), 43, 49, 81 (найден с монетой 1047 г.) Lilla Clintegarda, 86, 117.
- 171 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 145—148. № 63 (монета 1056 г.) Stommen ВестГотланд, 94 Бирка № 660.
- 172 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 149—150. № 34.
- 173 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhanger als Ausdruck der Mission in Altdanemark und Schweden. Stockholm, 1999. S. 245—285.
- 174 Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. II. С. 428—435.
- 175 Седова М. В. Ювелирные изделия... С. 49.
- 176 Stenberger M. Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit. Stockholm, 1947. Т. 1. S. 180.
- 177 Salin V. Nagra crusifix och Kors statens Hutorik Museum // Svenska fornminnesforeninges tictskrift. 1893. S. 277—279.
- 178 Purchonon P. The crusifix from Maaria-Taskula... S. 67.
- 179 Асташова Н. И. Энкалпион из Гнездова // СА. 1974. № 3.
- 180 Петренко В. П. Отчет о работах Княщинского отряда Старолужской экспедиции в 1976 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1976. № 46, 47, 48; САЭ-1976/ЛП1-640, кв. И4, 13 штых, 240—260 см.
- 181 Томсинский С. В. Серебряный крестик-энколпион из раскопок 2001 г. в Угличе // Ладога и ее соседи в эпоху средневековья. СПб., 2000 (в печати).
- 182 Kivikoski E. Die Eizenzeit Finland. Рис. 1146.
- 183 Dekan J. Moravia Magna. Bratislava, 1976. Fig. 124, 126.
- 184 Purchonon P. The crusifix from Maaria-Taskula... S. 67.
- 185 Staecker J. Rex regum et Dominus dominorum. S. 384—385.
- 186 Седов В. В. Об одной группе древнерусских крестов. С. 63—67.



- 187 Там же. С. 65.  
 188 Там же. С. 105—106.  
 189 *Недошивина Н. Г.* Об одном типе крестовидных подвесок... С. 105.  
 190 *Седов В. В.* Об одной группе древнерусских крестов. С. 65.  
 191 Там же. С. 66.  
 192 Там же.  
 193 *Arbman H.* Birka. T. 1. S. 231. T. 2. Taf. 97; 1, 2.  
 194 *Purchonon P.* The crusifix from Maaria-Taskula... S. 64.  
 195 *Седов В. В.* Об одной группе древнерусских крестов. С. 35.  
 196 *Purchonon P.* The crusifix from Maaria-Taskula... S. 65.  
 197 *Friesinger H. I.* Tin Vierteljahrhundert Grabungen in Thunau (Gars am Camp) // *Archaologie Osterreichsw.* 2/1. 1991. S. 6—22; *Harreither R., Pillinger R.* Fruhes Christentum am Osterreichischen Donaulimes. Ausstellung im Niederosterreichischen Landmuseum fur Fruhgeschichte im Schloss Traimauer. 8 Mai bis 1 November 1999. Wien, 1999. S. 66. № 34, 35.  
 198 В качестве примера можно привести два различных по технологии изготовления и иконографии энколпиона, найденных на территории Средней Европы. Citta del Vaticano, Musei e Gallerie Pontificie. № 1102; Oroshaza (Ungarn), Budarest, Magyar Nemezeti Muzeum. № 1893.75.1348 // *Europas Mitte um 1000.* Katalog. Stuttgart, 2000. S. 50, 362. № 02.03.32; 16.04.04.  
 199 Wroclaw, Zbiory Katedry Archeologii Uniwersytetu Wroclawskiego. № 165d/78 // *Europas Mitte um 1000.* Katalog. Stuttgart, 2000. S. 186. № 07.06.14.  
 200 Narodni museum Praha. № 24/80 // *Europas Mitte um 1000.* Katalog. Stuttgart, 2000. S. 296. № 12.02.06.  
 201 Budarest, Magyar Nemezeti Muzeum. № 60.4B; 1867.51.IV.1; 1898.13.21 // *Europas Mitte um 1000.* Katalog. Stuttgart, 2000. S. 361, 362. № 16.04.02; 16.04.05; 16.04.06.  
 202 Schleswig, Archaologisches Landmuseum. № Old. 12.12.079 // *Europas Mitte um 1000.* Katalog. Stuttgart, 2000. S. 188. № 07.06.17.  
 203 *Мусин А. Е.* Об особенностях христианизации Новгородской земли // *Новгород и Новгородская земля. История и археология.* Новгород, 1989. С. 44—46.  
 204 *Клиндт-Енсен О.* Искусство и художественный стиль // *Славяне и скандинавы.* М., 1986. С. 140.  
 205 *Wilson D., Klind-Jensen O.* The Viking art. New York, 1966. T. LXIV. С. 133, 141.  
 206 *Purchonon P.* The crusifix from Maaria-Taskula... S. 64; *Stenberger M.* Die Schatzfunde Gotlands... T. 2. Taf. 89.  
 207 *Пескова А. А.* Крест с Распятием из Лилла Клинтегорда (о. Готланд) и его византийский прототип // *Ладога и ее соседи в эпоху средневековья.* СПб., 2000 (в печати).  
 208 Сага о Хаконе Добром // *Круг земной.* М., 1995. С. 74; *Гуревич А. Я.* «Круг земной» в истории Норвегии // *Круг земной.* М., 1995. С. 625.  
 209 *Джаксон Т. Н.* Четыре норвежских конунга на Руси. М., 2000. С. 63—64, 73.  
 210 Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты. Переводы. Комментарии. М., 1987. С. 65—66; *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские сани о восточной Европе (середина XI—середина XIII вв.). Тексты. Перевод. Комментарий. М., 2000. С. 240.  
 211 *Джаксон Т. Н.* Четыре норвежских конунга на Руси. М., 2000. С. 43—49.  
 212 *Stenberger M.* Die Schatzfunde Gotlands... S. 140.  
 213 *Петренко В. П.* О бронзовых «фигурках викингов» // *Исторические связи Скандинавии и России.* Л., 1970. С. 263—261.  
 214 *Christian art in Romania.* Bucuresti, 1978. T. 2. P. 144, 145.  
 215 *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в древнерусском христианстве // *Введение христианства на Руси.* М., 1987.  
 216 *Носов Е. Н.* Новгородская земля IX—XI вв. Историко-археологические очерки: Автореф. докт. дис. СПб., 1992. С. 13.  
 217 Там же.  
 218 *Янин В. Л.* Денежно-весовые системы русского средневековья. М., 1956; *Кропоткин В. В.* Клады византийских монет на территории СССР. М., 1962; *Равдина Т. В.* Погребения с монетами X—XI вв. на территории Древней Руси. М., 1988.  
 219 *Даркевич В. П.* Международные связи // *Древняя Русь. Город. Замок. Село.* М., 1985. С. 394.  
 220 *Антонин* (Капустин), архимандрит. Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. С. 84.  
 221 *Голубинский Е. Е.* История русской Церкви. М., 1997. Т. 1, ч. 1. С. 99—102.  
 222 *Литаврин Г. Г.* Состав посольства Ольги в Константинополь и «дары» императора // *Византийские очерки: Труды советских ученых к XVI международному конгрессу византистов.* М., 1982. С. 74.  
 223 *Литаврин Г. Г.* Состав посольства Ольги в Константинополь... С. 89—90.  
 224 *Равдина Т. Н.* Погребения с монетами... С. 134.  
 225 *Богуславский О. И.* Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья (к проблеме распространения христианства на Северо-Западе Руси) // *Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе.* СПб.; Псков, 1995. С. 90—91.

## ГЛАВА 8

### «...Нача вера хрестьяньска плодится и расширяти...» Христианские древности в погребальных памятниках Новгородской земли XI—XIV вв.

Вторая половина XI в. традиционно считается особым рубежом, за которым начинается новая эпоха в истории Древней Руси. Правление триумвирата Ярославичей породило центробежные тенденции в социально-политическом развитии Киевской Руси. «Держание своей отчины», закрепленное на Любечском снеме 1097 г., предполагало и некоторую степень культурной обособленности региональной жизни. В это время развитие церковной и религиозной жизни на Руси также озна-

меновалось новым этапом, характеризующимся самостоятельными тенденциями. Самостоятельная канонизация местных русских святых в 1072—1109 гг., замещение епископских должностей выходцами из Киево-Печерского монастыря, которые были природными русичами, повсеместное распространение монастырского и храмового строительства — все эти процессы должны были получить соответствующее отражение в развитии материальной культуры древнерусского христианства.

Действительно, в погребальных памятниках Новгородской земли XI—XIV вв. представлено новое, третье поколение христианских древностей, которое характерно прежде всего для территории Древней Руси и имеет местное происхождение. В его оформлении уже используются чисто декоративные и орнаментальные мотивы, характеризующие эстетические предпочтения древних русичей. В археологических материалах культурного слоя древнерусских поселений эти предметы личного благочестия встречаются начиная со второй половины—конца XI в.<sup>1</sup> Это соответствует новому этапу древнерусской истории, выделяемому на основании письменных источников.

Исследуемая выборка крестов и иконок весьма разнообразна: она представлена 131 предметом христианского культа из 112 погребений, представляющих все регионы Новгородской земли. В ее составе можно выделить 17 типов крестов, 10 типов иконок и 3 типа змеевиков. При этом лишь 7 типов крестов представлены группами от 2 до 9 экземпляров. Среди иконок можно выделить 6 групп, представленных двумя и более находками. Отсутствие унифицированных типов предметов личного благочестия этого времени в Новгородской земле свидетельствует, на наш взгляд, об интенсивности и самобытности местной христианской культурной жизни. Предварительный анализ письменных свидетельств и косвенных археологических данных о христианизации Новгородской земли выявил факт поступательного распространения христианства в XII в. практически на всех исследуе-



Рис. 105.

Крест «скандинавского типа» на цепочке с подвесками из погребения могильника Челмужи (Карелия) (1000-летие русской художественной культуры. М., 1988. С. 181. № 244)

мых территориях. В связи с этим мы позволим себе рассмотреть выявленные древности не по отдельным регионам, а по обобщающим типам с тем, чтобы впоследствии иметь возможность охарактеризовать культурную регионалистику в ее сравнительном аспекте.

Самую многочисленную группу составляют настоящие кресты «скандинавского типа» (Алехов-

щина, № 1<sup>2</sup>; Беседа<sup>3</sup>; Деревяницы, № 74<sup>4</sup>; Карбола, № 5<sup>5</sup>; Кеккомьяки, № 1, 3<sup>6</sup>; Левоча, № 5<sup>7</sup>; Патреева гора, № 1<sup>8</sup>; Тяглино, № 19<sup>9</sup>; Челмужи, № 5 (рис. 105)<sup>10</sup>; Шангеничи — село, № 2, 3<sup>11</sup>). Они характерны в основном для финно-угорских окраин Новгородской земли (рис. 106). За единственным исключением, представленным погребением из могильника Карбола, все кресты происходят из

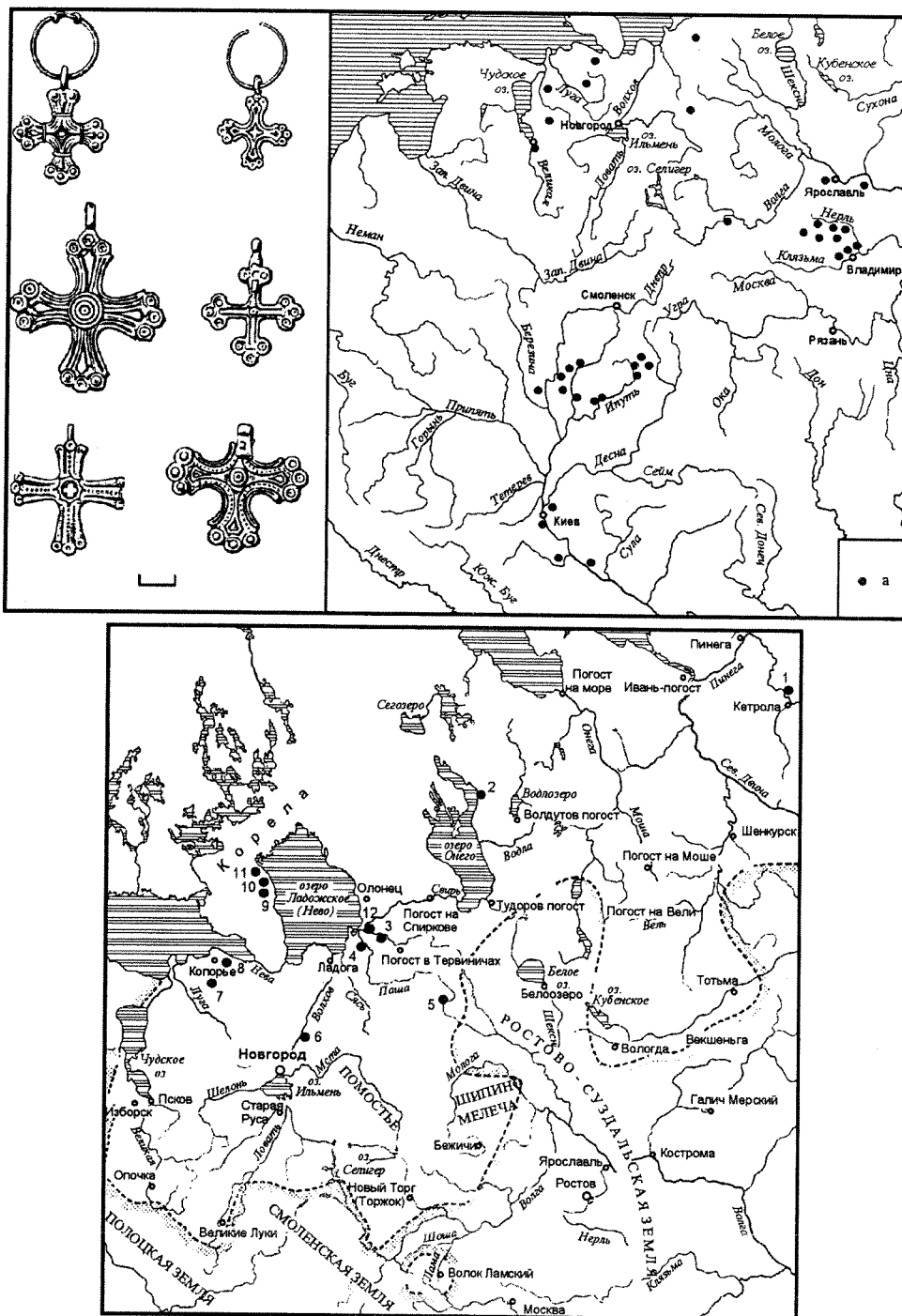


Рис. 106.

Кресты «скандинавского типа» и их распространение в Древней Руси (Фехнер М. В. Крестовидные подвески «скандинавского типа» // Славяне и Русь. М., 1968. С. 210—214) и в погребениях на территории Новгородской земле: 1 — Карбола; 2 — Челмужи; 3 — Алеховщина; 4 — Беседа; 5 — Левоча; 6 — Деревяницы; 7 — Патреева Гора; 8 — Тяглино; 9, 10 — Кеккомьяки; 11 — Каукола; 12 — Шангеничи

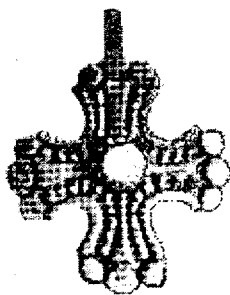


Рис. 107.

Серебряный крест из Гнездовского кладе 1993 г. (Путь из варяг в греки и из греки: Каталог выставки. М., 1996. С. 49. № 171)

погребений по обряду трупоположения. Кресты «скандинавского типа» совершенно отсутствуют в культурном слое Новгорода, однако есть в Пскове и Ладоге<sup>12</sup>. Погребальный инвентарь, сопровождающий эти предметы личного благочестия характерен для сельских некрополей Новгородской земли. Это провололочные загнутоконечные височные кольца, полые подвески — уточки с лапками, цепочки с набором подвесок — ложечка, коньки смоленского типа, дровые и пластинчатые браслеты, бутылковидные пронизки, игольники. Дата погребальных комплексов в целом конец XI—XIII вв., однако большинство из них датируется концом XI—первой половиной XII в.

Совершенно уникальна находка крестика, близкого к «скандинавскому типу», в Гнездовском кладе 1993 г., который датируется по сопровождающим вещам 950-ми гг.<sup>13</sup> (рис. 107). Он несколько отличается по внешнему виду от более поздних экземпляров этого типа — в центре имеется сквозное отверстие. Учитывая крест из серебра из погребения Ц-198 (Гнездово) (см. рис. 35), пунсонный орнамент которого характеризуется кругом из точек в центре и тремя точками на концах креста<sup>14</sup>, стоит предположить, что кресты «скандинавского типа» ведут свое непосредственное происхождение от серебряных крестов X в., принадлежащих к первому поколению.

В свое время В. Петрухин предположил, что эти кресты имеют византийские прототипы<sup>15</sup>, однако нам представляется, что указанные им экземпляры датируются более поздним временем, чем X в. М. В. Фехнер посвятила этому типу крестов обстоятельную статью, в которой доказывала случайность наименования А. А. Спицыным этих крестов «скандинавскими» и отстаивала их древнерусское (даже северо-западное) происхождение<sup>16</sup>. Большинство экземпляров действительно происходит с территории Северной Руси и Северной Европы. Кроме Новгородской земли на остальной территории Древней Руси пункты находок этих крестов сосредоточиваются в верховьях рек Днепра, Сожа и Ипути, а также среди курганов Владимирского ополья, т. е. на территориях, где, по нашему мнению, активно проходили процессы феодализации и христианизации. Целая серия крестов «скандинавского» типа представлена в могильниках Белозерья<sup>17</sup>. В целом выводы М. Фехнер остаются в силе, однако на территории Новгородской земли нет погребений с этими крестами старше конца XI в. Как известно, исследовательница датировала начало распространения этих крестов концом X в., основываясь на фактах погребений по обряду трупосожжения в

курганах у деревни Кабанское и Паны (Владимирское ополье). Наиболее позднюю традицию использования этого типа крестов представляют карельские могильники XIII—XIV вв.

Кресты с эмалью представлены преимущественно экземплярами с парными выступами на концах (Большие поля, № 55<sup>18</sup>; Бегуницы, № 1<sup>19</sup>; Нередица<sup>20</sup>; Новая, № 29/2<sup>21</sup>) (рис. 108). Дата погребальных комплексов — XII—XIII вв. При этом погребение Бегуницкого могильника, крест которого несколько отличается по форме от остальных, может быть датировано концом XI—началом XII в. Необходимо отметить погребение жальничного могильника Большие Поля, погребальный инвентарь которого распадается на две хронологические группы. Одна из них надежно датирует погребение 1238—1281 гг., а вторая относится ко времени до 1116 г. и представляет собой комплекс вторичного использования. В нее, по мнению Ю. Лесмана, и входит рассматриваемый крест<sup>22</sup>. А. Спицын писал, что эмалей на кресте не было<sup>23</sup>. Однако подобный тип крестов бытует и в XIII в. Очевидно, он мог принадлежать и к основному погребальному комплексу.

Существует сводка и попытка осмысления этих крестов, принадлежащая В. А. Мальм<sup>24</sup>. По ее мнению, производство крестиков могло быть связано со Средним Поднепровьем, однако в конце XII в. они в массовом количестве появляются на территории Латвии<sup>25</sup>. В настоящее время факт их производства в Киеве с конца XI в. подтвержден обнаружением мастерской по производству таких крестов на Подоле в процессе археологических раскопок<sup>26</sup>. В целом время бытования крестов — XII в., а в XIII в. они постепенно выходят из употребления. Такие кресты встречены на Рюриковом городище и в Новгороде в слоях начала XII в.<sup>27</sup>

Крестики с тремя шариками на концах, в средокрестии которых также помещены шарики, происходят из погребений, комплексы вещей которых датируются XII в. (Гайгово, № 2, 3<sup>28</sup>; Деревяницы, № 76<sup>29</sup>; Мютаюля, № 2 (вторая половина XII в.)<sup>30</sup> — рис. 109). В Новгороде такие кресты бытуют с начала XII в. до начала XIII в.<sup>31</sup> Ю. М. Лесман, не разделяя в своем исследовании кресты с одним шариком на концах и кресты с тремя шариками, датирует их достаточно широко в пределах 1025—1268 гг.<sup>32</sup>

Вместе с тем кресты с шариками на концах составляют отдельную, достаточно многочисленную и весьма представительную группу. Датировка комплексов в целом не выходит за пределы XII в., хотя некоторое количество должно быть отнесено ко второй половине этого столетия или даже к началу XIII в. В Новгороде кресты бытуют с середины XI по середину XII в.<sup>33</sup> Это курганы в могильниках Плещевицы, № 5<sup>34</sup>; Хрепле, № 37<sup>35</sup>; Которск, № 10<sup>36</sup>; Котино, № 1<sup>37</sup>; Раглицы, № 56; Чемерево, № 1<sup>38</sup>; Кабожа, № 46<sup>39</sup>; Нестеровичи,

№ 2  
ных  
ниш  
коль  
почк

Кр.  
С. 1

№ 2<sup>40</sup>. Этот тип крестов происходит из инвентарных комплексов с решетчатыми привесками, лунницами, серебряными проволочными височными кольцами, трапециевидными подвесками и цепочками с привесками (см. рис. 109).

*Крест с квадратом в средокрестии и с шариками на концах* встречен только дважды (Волковицы, Конезерье) в погребениях XII—XIII вв.<sup>41</sup>, поэтому говорить о характерном комплексе погребального инвентаря затруднительно (рис. 110).

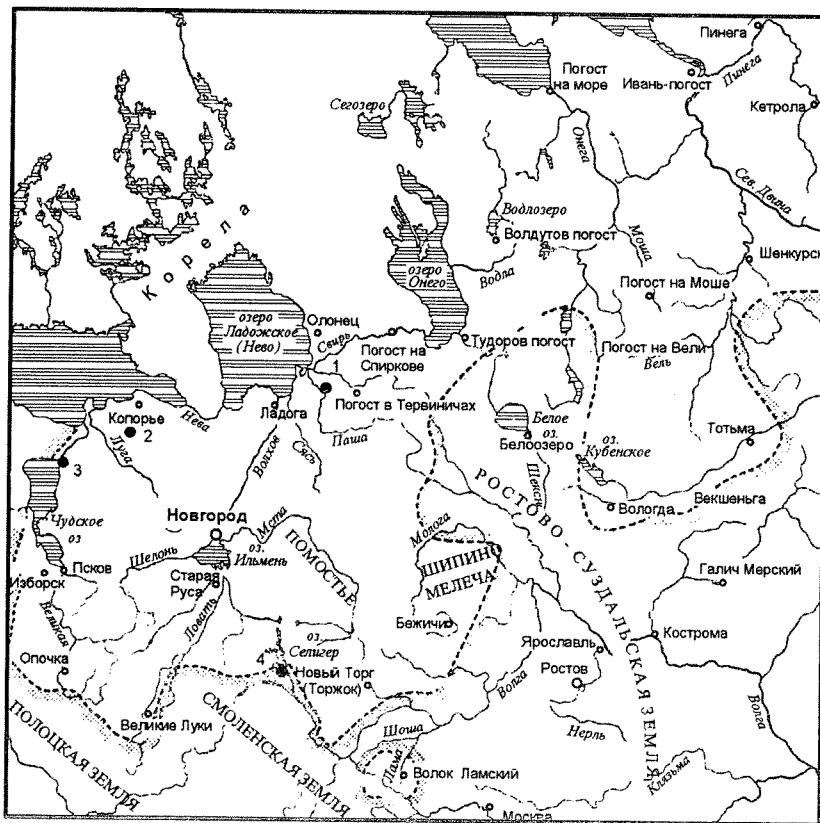
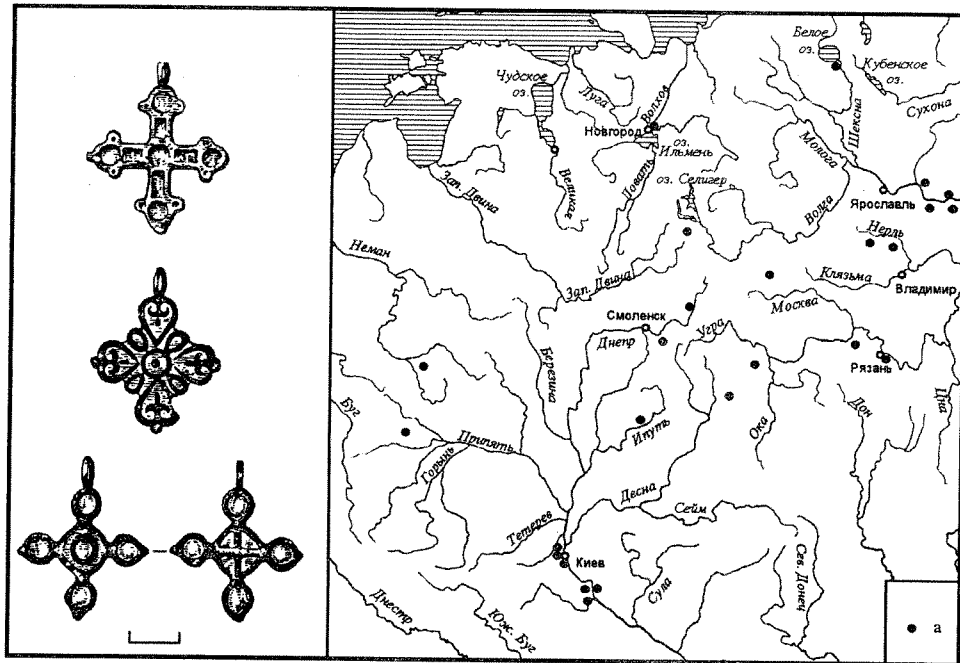


Рис. 108.

Кресты с эмалью, их распространение в Древней Руси (Малыш В. А. Крестики с эмалью // Славяне и Русь. М., 1968. С. 113—117) и в погребальных памятниках Новгородской земли: 1 — Новая; 2 — Бегуницы; 3 — Большие Поля; 4 — Песочная

*Кресты с парными острыми выступами на концах* (Залахтовье, № 46; Кабожа, № 33; Боково, № 21/2, 42, Ганьково, № 4/1) датируются XII в.<sup>42</sup> Комплексы, из которых они происходят, характеризуются цепочками, трапециевидными подвесками, проволочными височными кольцами и конь-

ками «смоленского типа» (см. рис. 109). В культурном слое Новгорода они датируются концом XI—началом XII в.<sup>43</sup>

*Кресты с пальметтообразными ветвями* характерны в основном для Карельских могильников (Кекомьяки, Лепясенмяки, Ресола)<sup>44</sup>, но есть

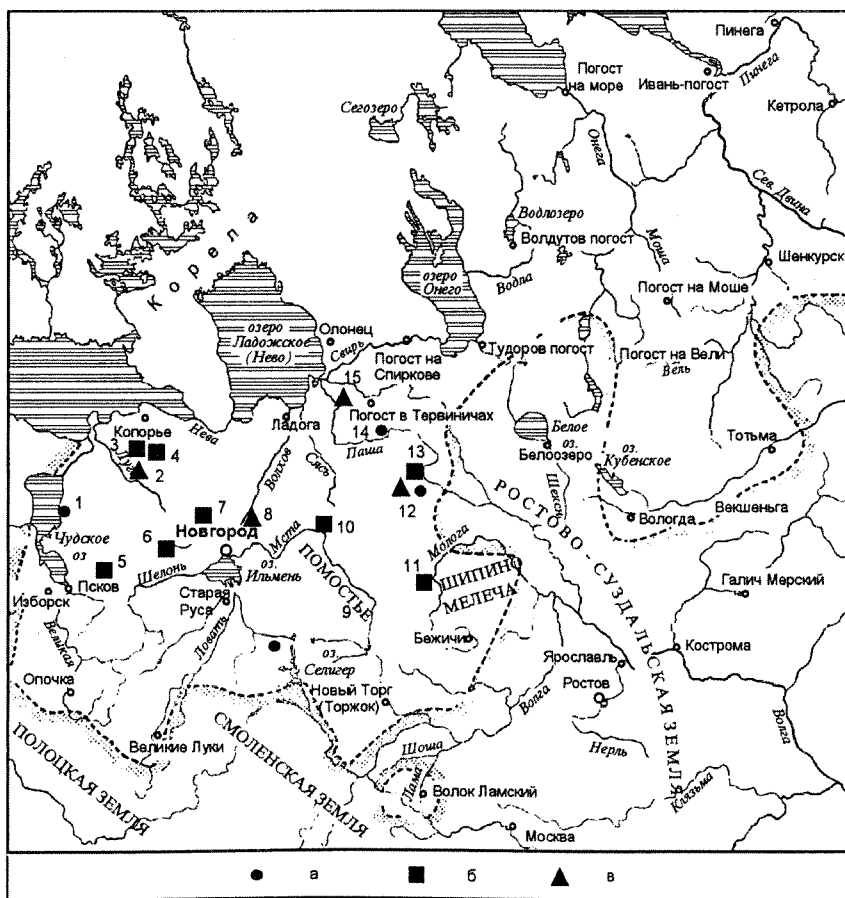
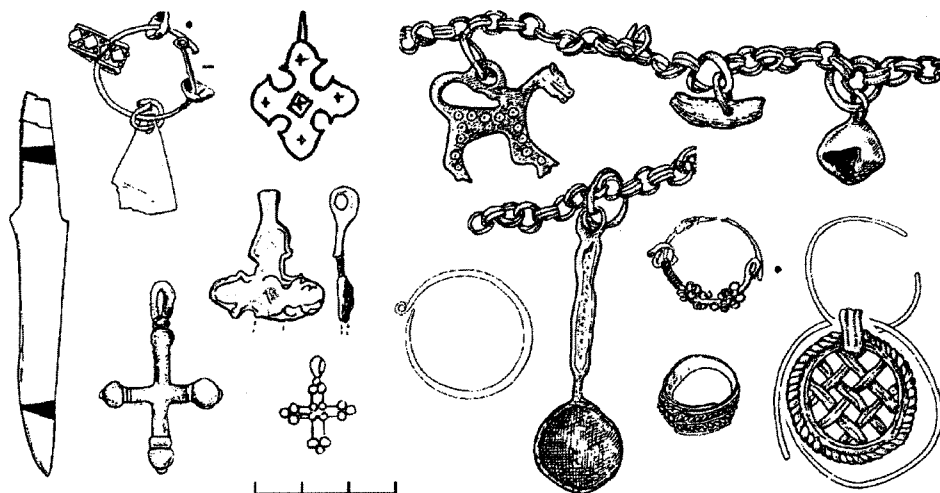


Рис. 109.

Распространение крестов с шариками на концах на территории Новгородской земли. Типовой комплекс вещей для крестов с шариками на концах и для крестов с парными острыми выступами: *а* — кресты с острыми выступами на концах; *б* — кресты с одним шариком; *в* — кресты с тремя шариками: 1 — Залахтовье; 2 — Мютакюля; 3 — Плешевицы; 4 — Котино; 5 — Которск; 6 — Хрепле; 7 — Раглицы; 8 — Деревяницы; 9 — Боково; 10 — Нестеровичи; 11 — Чемерево; 12 — Кабожа; 13 — Кабожа; 14 — Ганьково; 15 — Гайгово

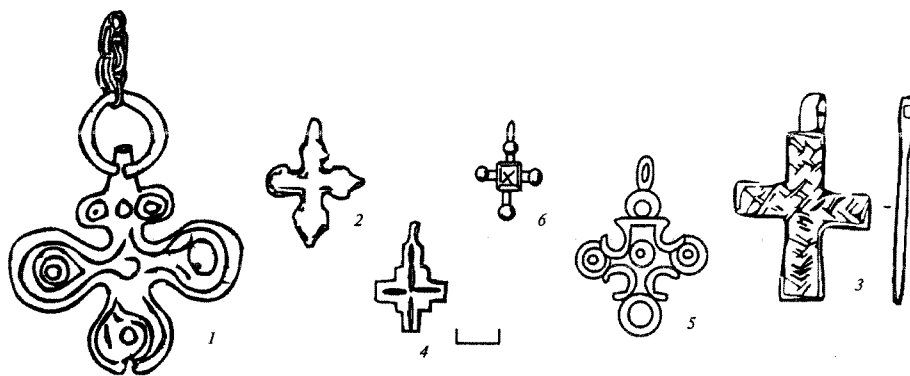


Рис. 110.

Индивидуальные типы крестов в погребальных памятниках Новгородской земли:  
1 — Межно; 2 — Каукола; 3 — Конезерье; 4 — Плещевицы; 5 — Шахнова; 6 — Волковицы

и на Ижорском плато (Глядино) и Тверском Поволжье (Песочная)<sup>45</sup> (рис. 111). Погребения датируются XII—XIII вв. Аналогии карельским крестам происходят из Прибалтики, в частности из Восточной Эстонии, что отражает известные по другим источникам связи местного населения<sup>46</sup>. Не исключено, что кресты могут быть связаны своим происхождением с миссионерской деятельностью Западной Церкви, которая в середине XIII в. простиралась на Восточную Прибалтику.

**Кресты с многогранным средокрестием** также характерны для карельских могильников (Каппелинмяки, Суотаниеми)<sup>47</sup>. Аналогии им существуют в культурном слое Новгорода конца XIII—начала XIV в.<sup>48</sup> (рис. 112).

Из кургана № 6 могильника Межно происходит **крестовидная подвеска, изготовленная из завершения булавки прибалтийского типа**. Само погребение можно датировать XII в.<sup>49</sup> Оригинальное использование бытового предмета из-за

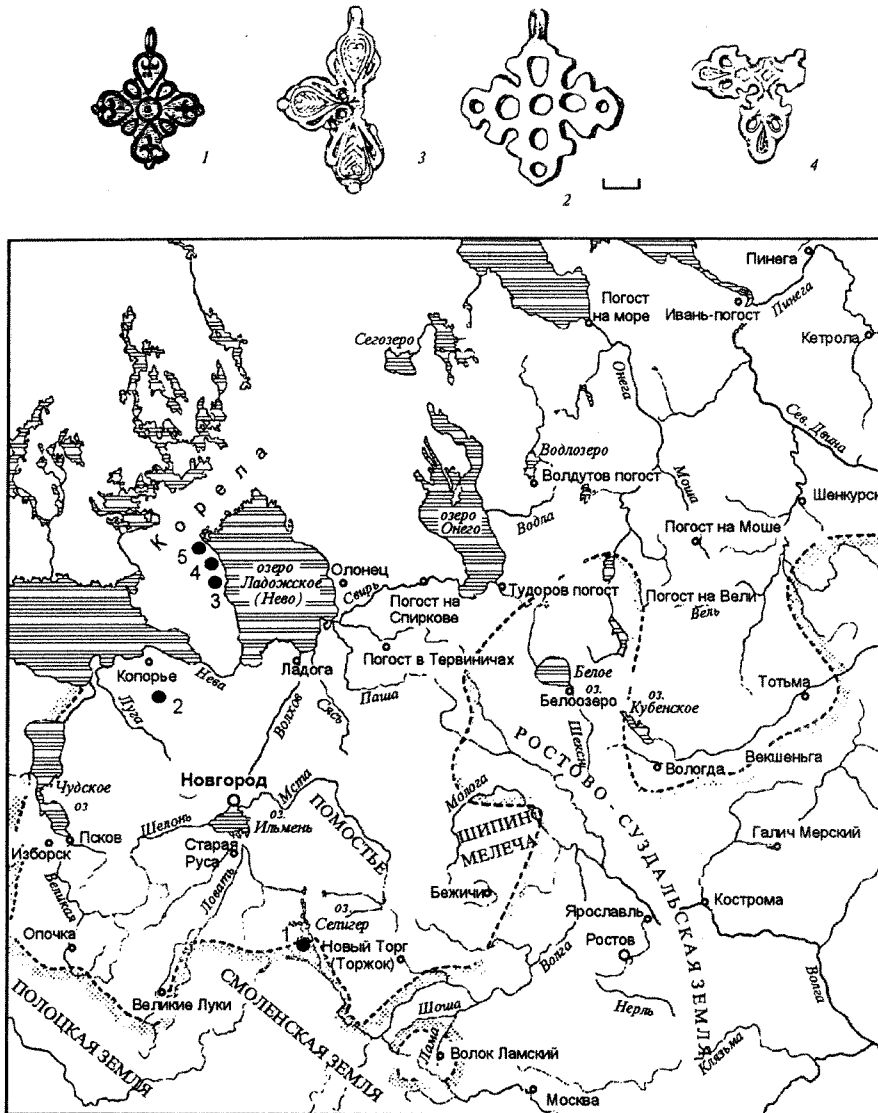


Рис. 111.

Кресты с пальметообразными завершениями лопастей в погребальных памятниках Новгородской земли: 1 — Песочная; 2 — Глядино; 3 — Кеккомьяки; 4 — Лепясенмяки; 5 — Ресола

его крестообразной формы в качестве привески должно рассматриваться, на наш взгляд, как свидетельство христианизации (см. рис. 110).

**Кресты, представленные единичными экземплярами**, происходят из могильников Плещевицы, Вопша, Чежовицы, Озера, Конезерье, Шахнова, в целом датируются XII—XIV вв. и имеют аналогии в культурном слое Новгорода<sup>50</sup> (см. рис. 110).

**Энколпионы и подражания им** достаточно редки в сельских погребениях (Косицкое-III, Ресола, Которск, в тверском Поволжье — Благовещенское, Избрижье, Лопица)<sup>51</sup> (рис. 113). Погребение с энколпионом в Косицком-III представляет собой впускное трупоположение в сопку, раскопанное Н. Богословским. Этот энколпион имеет точную аналогию в собрании Ханенко<sup>52</sup>, которая датируется издателями XII—XIII вв. и происходит из Житомира Волынской губернии. На лицевой

стороне изображено Распятие с надписью «ІС ХС ЦРЬ СЛВЫ», в округлых концах энколпиона погрудные изображения святых. Центр обратной стороны занимает изображение архангела. Развитая иконография и совершенство формы позволяют предположить местом изготовления энколпиона Южную Русь. В Новгороде аналогичных энколпионов нет, за исключением одного, происходящего с Дмитриевского раскопа и имеющего более утяжеленные формы и более развитую иконографию. Экземпляр датируется XIV в.<sup>53</sup> В связи с этим энколпион из Косицкой сопки можно датировать XIII в. Не исключено, что энколпион мог попасть на территорию Новгородской земли вместе с переселенцами из Южной Руси после монгольского нашествия, и впускные погребения в сопке могли принадлежать им.



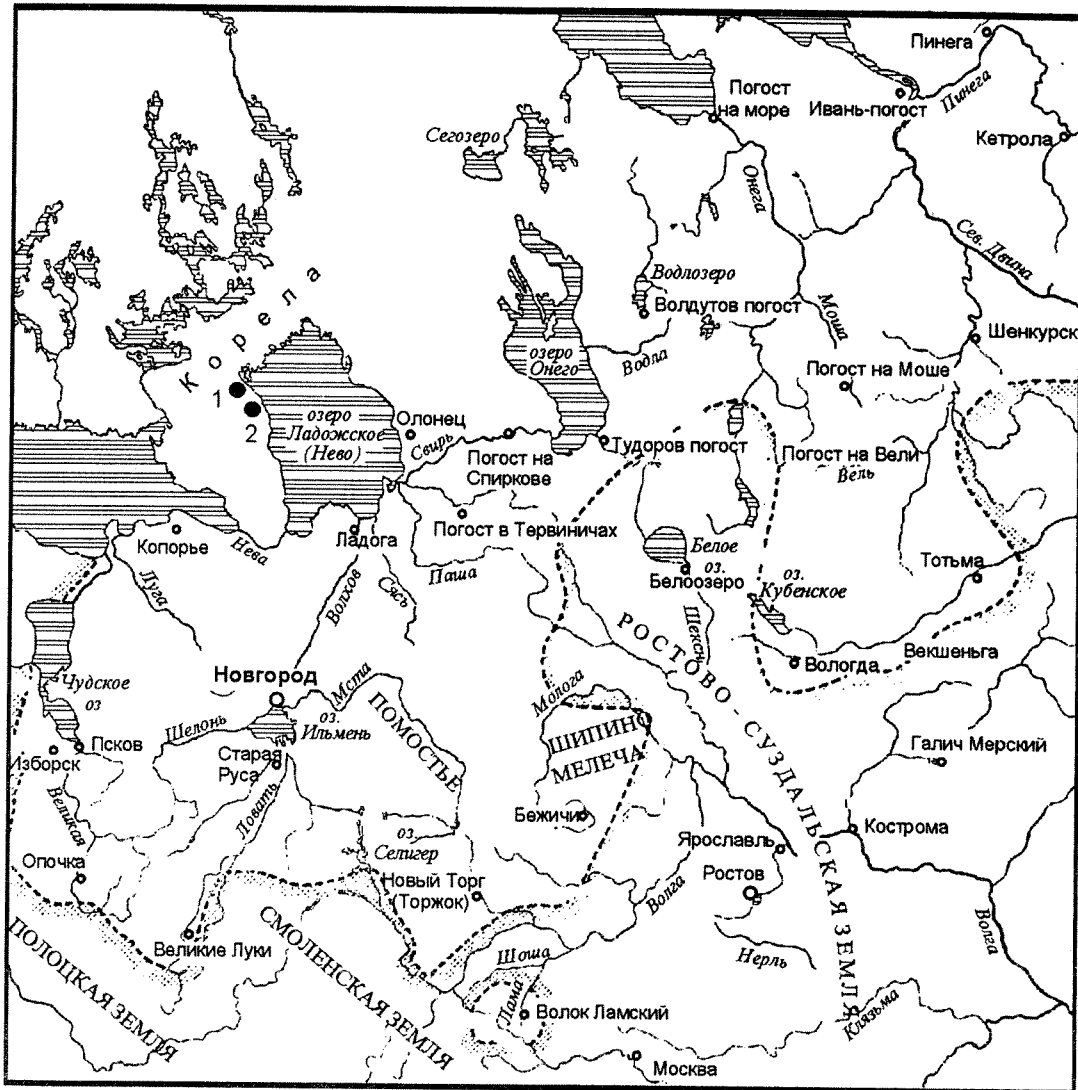
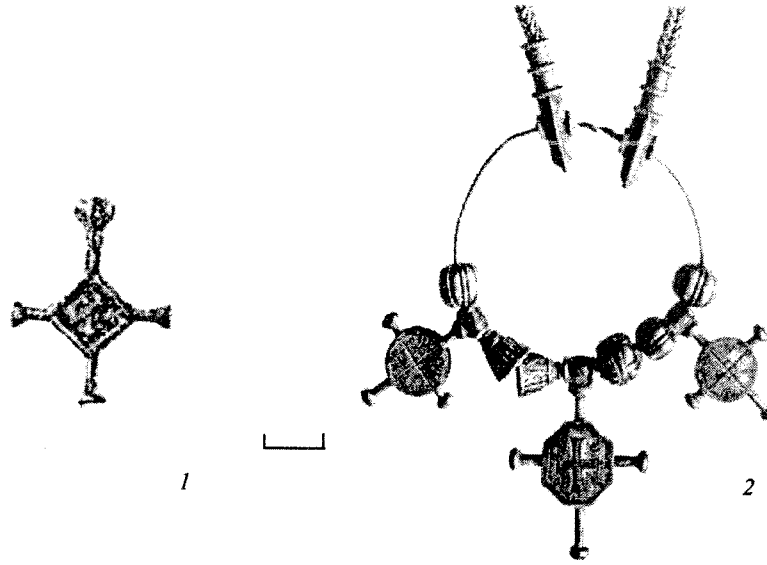


Рис. 112.  
Кресты с многогранным средокрестием: 1 — Капелинмяки; 2 — Суотаниеми

КС  
по-  
о-  
ая  
яют  
иона  
л-  
я-  
о-  
а-  
с  
ати-  
мог  
те-  
н-  
ия в

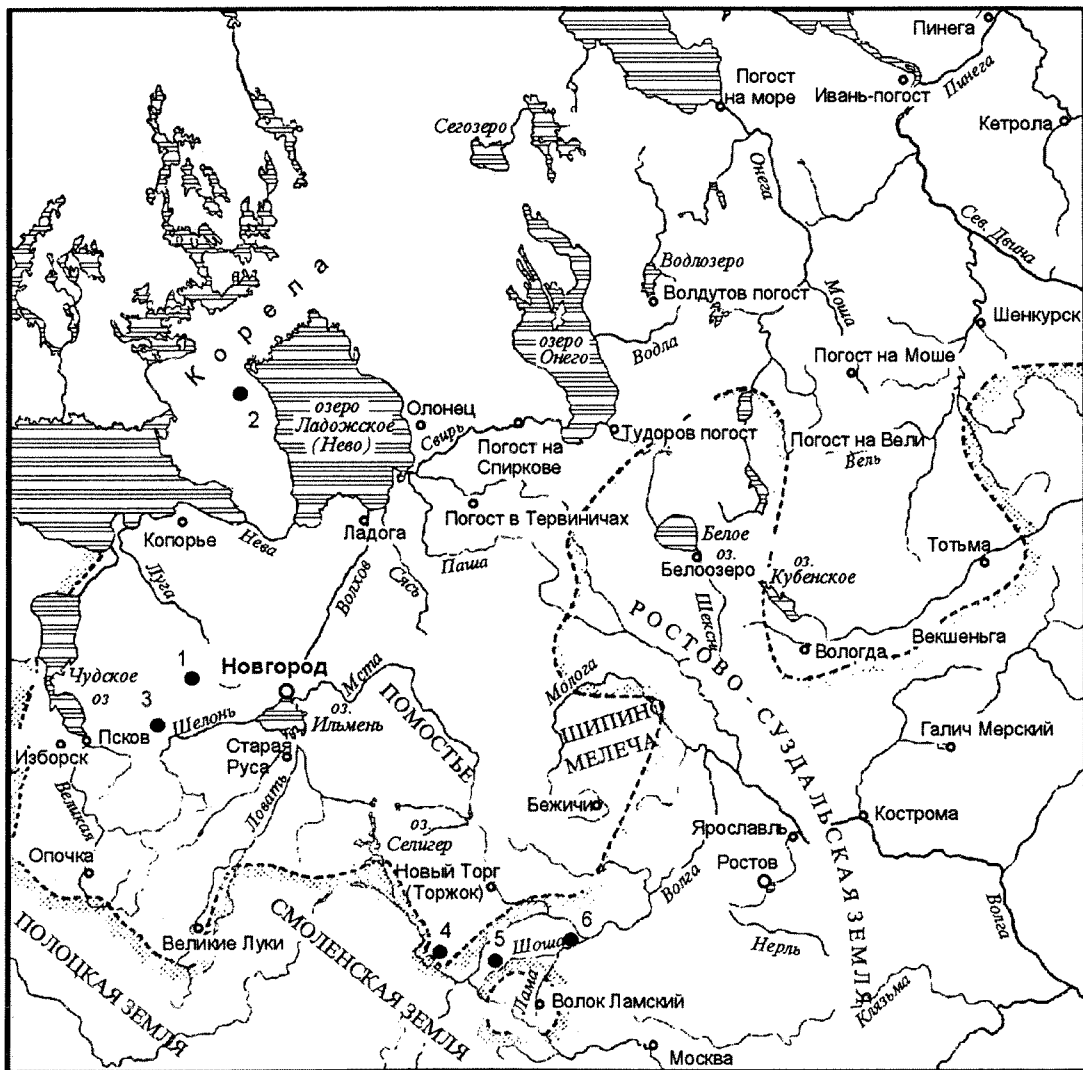
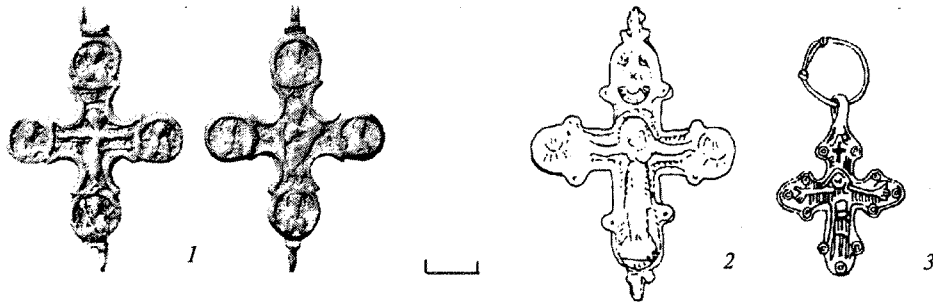


Рис. 113.

Энколпины в погребальных памятниках Новгородской земли:  
 1 — Косицкое; 2 — Ресола; 3 — Которск; 4 — Благовещенское; 5 — Избрижье; 6 — Лопица  
 (Ханенко Б. И., Ханенко В. Н. Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Табл. II. Рис. 37—38)

У  
Р  
ю  
р  
ч  
ль  
ш  
М  
р  
с  
по

Среди иконок необходимо выделить *иконки с Успением Божией Матери* (Которск-III, № 8; Раглицы, № 26)<sup>54</sup> (рис. 114). Погребения датируются второй половиной XII в. Это достаточно распространенный тип предметов личного благочестия, связанный своим происхождением с религиозной жизнью Северо-Восточной Руси. Обобщающие работы по этим образкам принадлежат М. В. Седовой<sup>55</sup> (рис. 115), и они могут рассматриваться как паломнические реликвии, связанные с Успенским собором во Владимире — центром почитания Владимирской иконы Божией Матери.

Примечательно, что в обоих из указанных погребений иконки входят в состав сложного ожерелья, включающего в себя фиолетовые и голубые стеклянные бусы и круторогие замкнутые лунницы. В погребениях иконки соседствуют с овальнощитковыми и проволочными височными кольцами. Очевидно, распространению этих образков в Новгородской земле способствовали активные социально-политические контакты Новгорода и владимирских князей этого времени. То же надо сказать и об *иконках с изображением Спасителя* (Которск, № 9, 19) и с двумя святыми

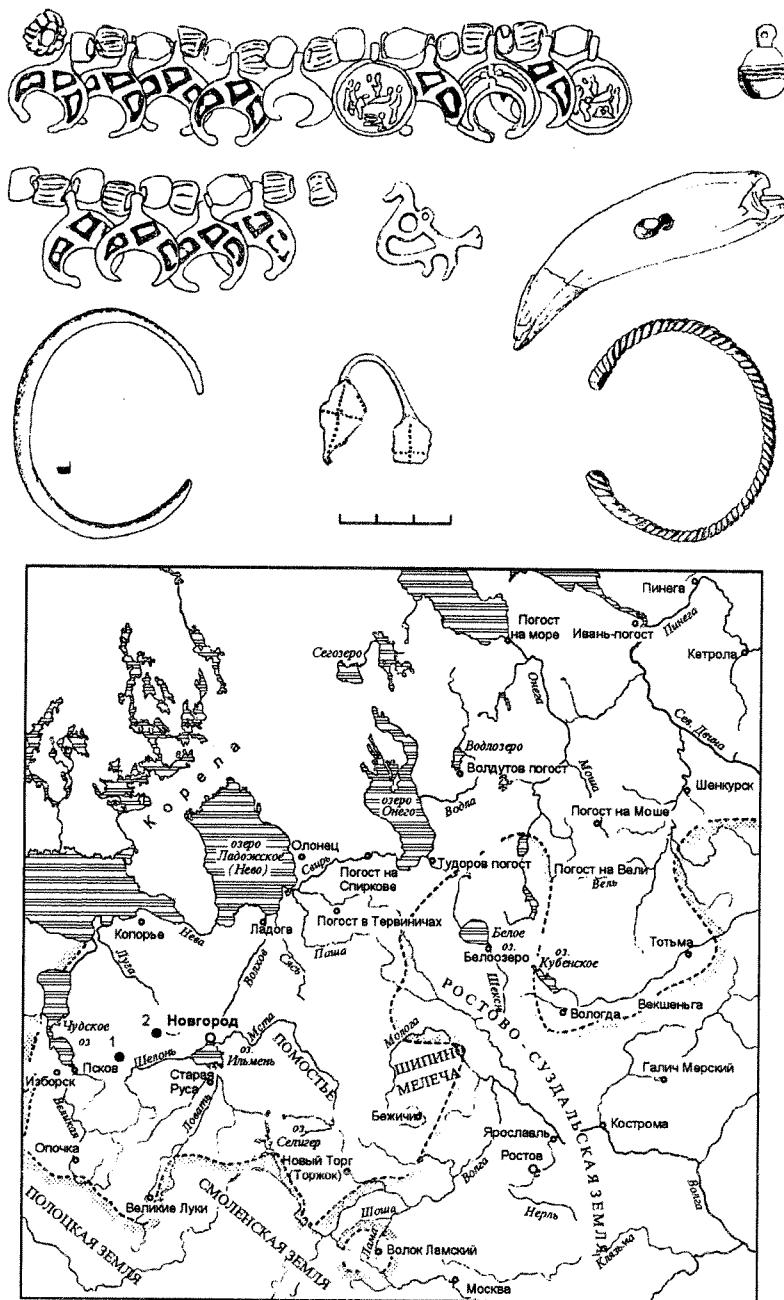


Рис. 114. Типовой комплекс вещей из погребений с иконками с изображением Успения Божией Матери (по С. Кузьмину и В. Соболеву) и их распространение в Новгородской земле: 1 — Которск; 2 — Раглицы

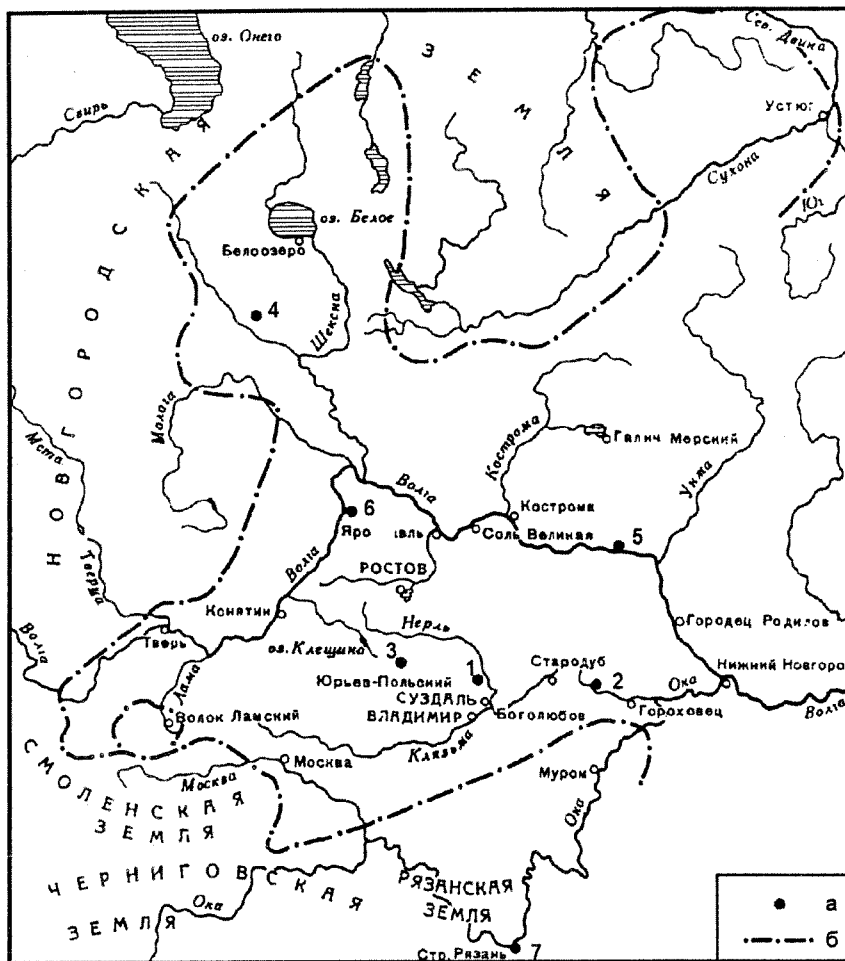


Рис. 115.

Распространение иконок с изображением Успения Божией Матери в Ростово-Суздальской Руси (Седова М. В. Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской земле // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 272—279): а — места находок; б — границы Ростово-Суздальской Руси: 1 — Суздаль; 2 — Пировы Городища Владимирской области; 3 — Ненашевское Юрьев-Польского района Владимирской области; 4 — Мятино и Зворыкино Белозерского района Вологодской области; 5 — Студенец Ивановской области; 6 — Кирьяново Ярославской области; 7 — Старая Рязань

(Раглицы, № 26), которые датируются XII в. и известны как в культурном слое Новгорода<sup>56</sup>, так и в могильниках Белозерья<sup>57</sup> (рис. 116).

Для Новгородской земли характерны *иконки с изображением святого*, которые в культурном слое Новгорода датируются уже концом XI в.<sup>58</sup> Они происходят из погребений Хрепле, № 37; Которск, № 5; Куреваниха, № 2<sup>59</sup>, которые возможно датировать XII в. (см. рис. 116). Иконка из погребения в Куреванихе, возможно, имеет своим прообразом доселе неизвестную византийскую печать с изображением святого. Наиболее характерный сопровождающий эти иконки инвентарь — ромбоштитковые височные кольца и трапециевидные подвески.

Соблазнительно связать *иконки с образом Божией Матери «Знамение»*, которые найдены в Волосковичах, Мютаколя, № 2 и Кеккомьяки, № 6<sup>60</sup>,

с культом Знаменской иконы, распространявшимся в Новгороде во второй половине XII в.<sup>61</sup> Однако подобные иконки присутствуют и в погребальных древностях Северо-Восточной Руси<sup>62</sup>. Медальон из Кеккомьяки имеет аналогии в прикладном искусстве домонгольской Руси, в частности среди вещей, представленных в рязанских кладах<sup>63</sup> (рис. 117).

В двух случаях встречены *иконки с полукруглым навершием, изображающие Божию Матерь и святителя* (Дубровна, № 18; Патья, № 23)<sup>64</sup>, которые в Новгороде встречаются с XIV в., хотя некоторые аналогии этому типу существуют и в более раннее время<sup>65</sup> (см. рис. 117). Поздняя дата погребений с этими иконками — XIII—XIV вв. — не исключена, учитывая, что одно из них относится к карельским могильникам, а другое является жальничным.

Уникальна *подвеска с изображением св. вмч. Георгия на коне с копьем в руках* (Никольское, Коллекция МАЭ, № 2778/6). Сопровождающий подвеску инвентарь датируется XII в., а сама она имеет аналогии этого же времени как в слоях Новгорода, так и в земле вятичей<sup>66</sup> (рис. 118).

*Ряд подвесок несет на себе изображение ангелов* (Яскелево, Мозолево)<sup>67</sup>, аналогии которым происходят с Троицкого XI раскопа в Новгороде и пока не опубликованы. Определенная аналогия

представлена подвеской XIII в. (14-13-987) из Новгорода<sup>68</sup> (рис. 119).

В трех погребениях встречены *амулеты-змеевики* XII—XIII вв. и их имитации (Лихарева горка, № 48<sup>69</sup>; Сварец, № 7<sup>70</sup>; Которск, № 10<sup>71</sup>) (рис. 120). Имитация змеевика с архангелом Михаилом из Которска имеет аналогии на Троицком раскопе Новгорода в слоях второй половины XII—начала XIII в.<sup>72</sup> Иконка из Сварца с изображением Распятия имеет прямую аналогию в Новгороде (20-28-630), которая является здесь самой древней.

Особый интерес представляет змеевик с изображением Крещения Господня из Лихаревой горки. На территории Древней Руси такая композиция представлена еще несколькими экземплярами, происходящими в основном с южных территорий (Киев, Чернигов). На иконке Спасителю,

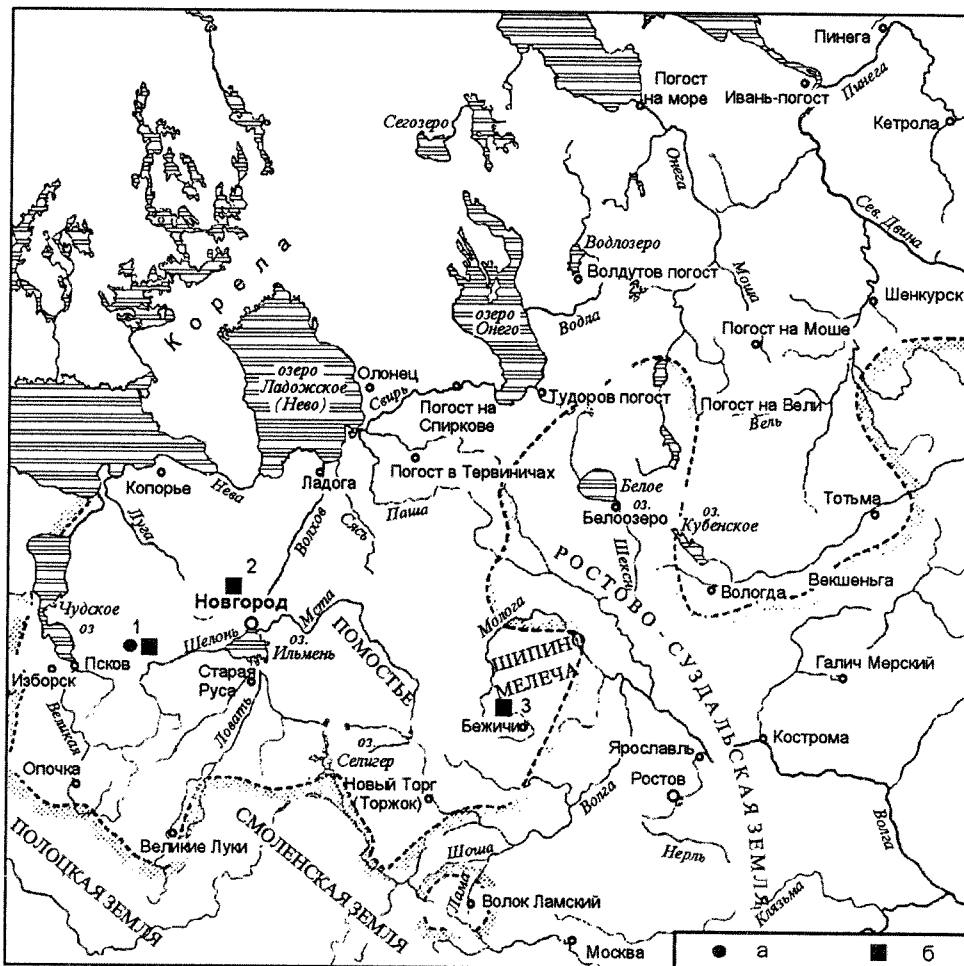
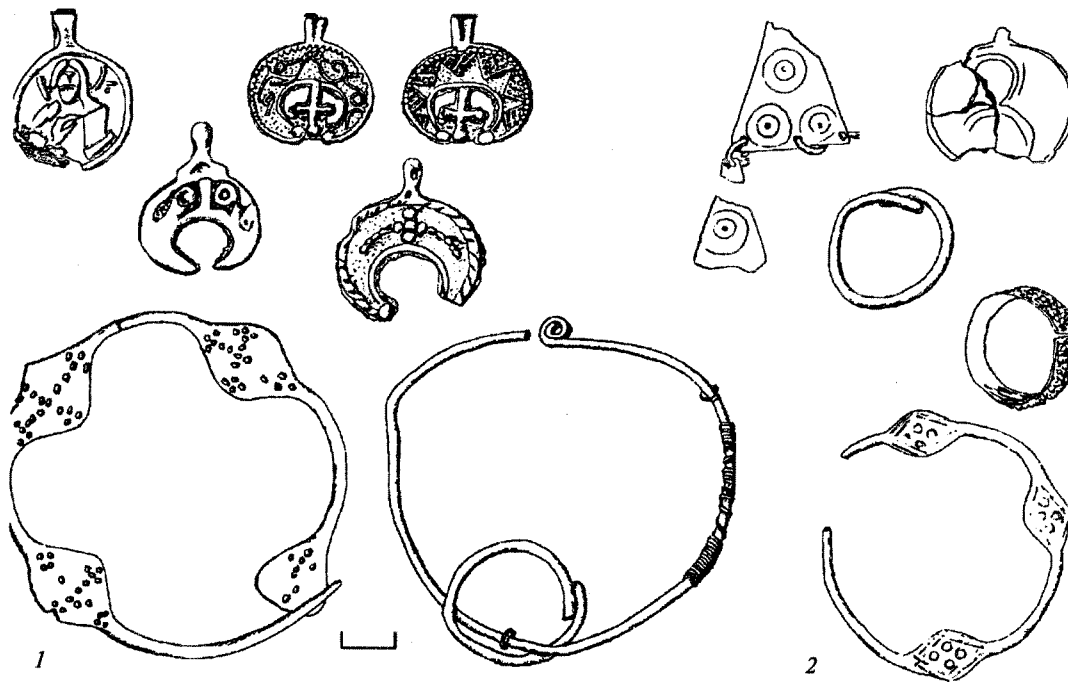


Рис. 116.

1 — Типовой комплекс вещей из погребений с иконками со святым; 2 — типовой комплекс вещей из погребения с иконками со Спасителем (по С. Кузьмину и В. Соболеву): а — место находки иконки со Спасителем; б — места находок иконок со святым: 1 — Которск; 2 — Хрепле; 3 — Куреваниха

руки которого воздеты в стороны, Предтеча пред-  
стоит слева, ангел справа, их фигуры разделены  
шестиконечными крестами. Воды Иордана  
практически не читаются. Змеиная композиция  
на обратной стороне представлена 11 змеями  
(III тип по И. Толстому, III тип II версия по  
А. С. Орлову)<sup>73</sup>. В новом каталоге Т. В. Николае-  
вой и А. В. Чернецова этот тип значится под но-  
мером 27<sup>74</sup>. Под номером 28 в каталоге значатся  
два змеевика, происхождение которых неизвестно<sup>75</sup>.  
В сцене Крещения фигура Христа согнута в коле-

нях влево, руки не простерты в сторону, а правая  
согнута и прислонена к бедру, левая слегка вытя-  
нута вперед. Предтеча предстоит справа, а не сле-  
ва — здесь изображен ангел. Внизу волнистыми  
линиями показан Иордан. Змеевидная компози-  
ция имеет 13 голов. По мнению издателей, здесь  
мы имеем дело с двумя вариантами композиции,  
причем второй вариант вторичен и зеркально ото-  
бражает первый<sup>76</sup>. Змеевики в погребениях вооб-  
ще исключительно редки и подчеркивают связь  
погребенных с городской культурой.

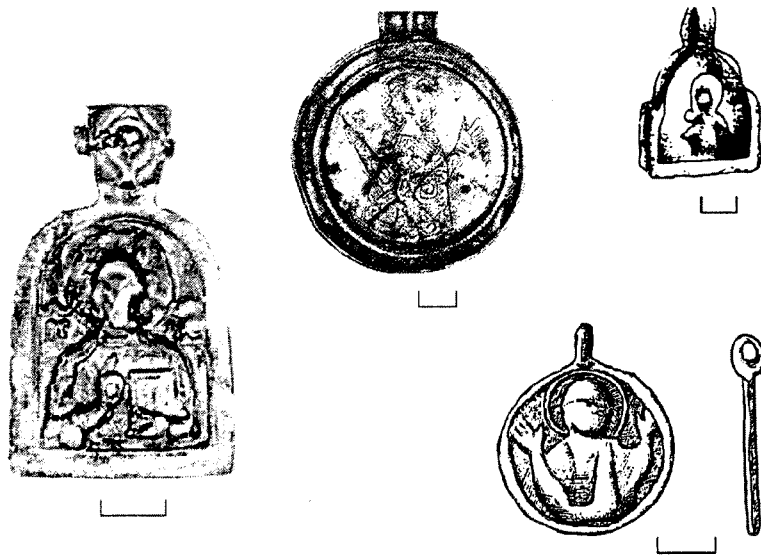


Рис. 117.

Иконки из погребений Новгородской земли: 1 — Мютякюля (Седов В. В. Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. № 189. 1984); 2 — Волосковичи; 3 — Кеккомьяки; 4 — Патья; 5 — Дубровна

ки-л  
ген  
изс  
Про  
Твег  
на  
жи  
ляет  
вто  
не  
с го  
ка Х  
зап  
изу  
каль  
тели  
пре  
бен

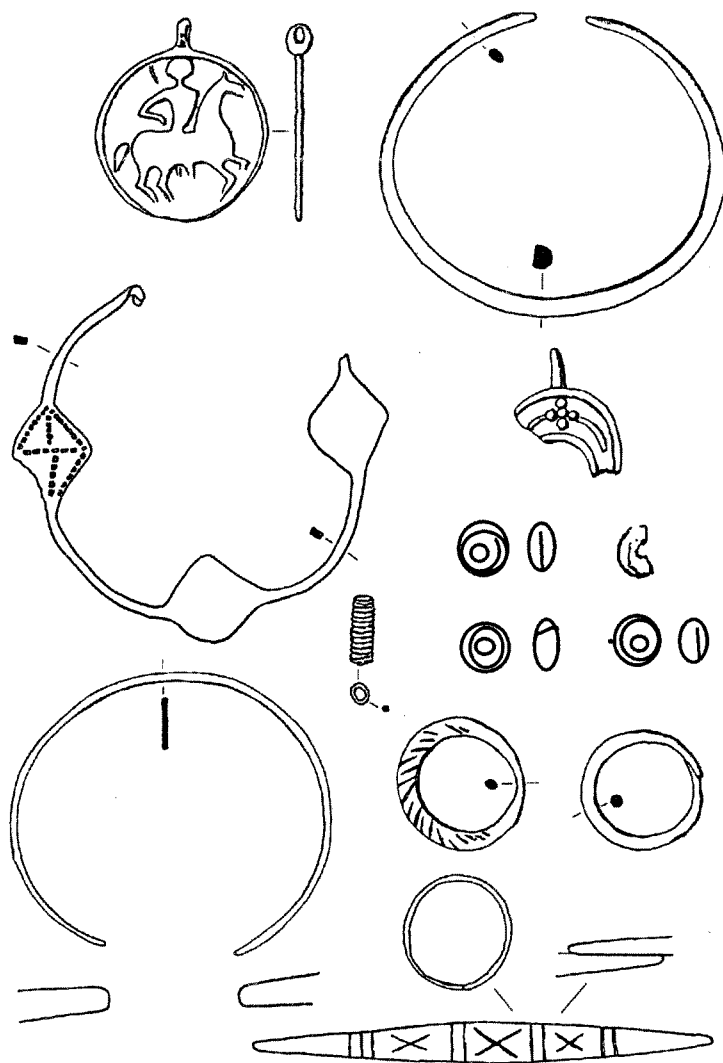


Рис. 118.

Комплекс вещей из разрушенного погребения с иконкой вмч. Георгия, с. Никольское Лужского района Ленинградской области (по В. Соболеву) Отдел археологии МАЭ, коллекция № 2778

Благодаря находке западноевропейской иконки-литика в тверском Поволжье удается уточнить генезис древнерусских змеевиков с «зеркальным» изображением Крещения Господня (см. рис. 120, Л). Происхождение иконки неизвестно, ее номер в Тверском музее — № 1113, ЗБ, № 134<sup>77</sup>. Рельефная иконка-литик из стеклянной пасты, предположительно венецианского происхождения, представляет сцену Крещения, детально совпадающую со вторым типом змеевиков (№ 28 каталога А. В. Чернецова и Т. В. Николаевой), однако исполненную с гораздо большим изяществом. Датируется иконка XIII—XIV вв. Очевидно, именно произведение западноевропейского искусства стояло у истоков изучаемого типа змеевиков. В этом случае «зеркальной» является та композиция, которую издатели каталога считали изначальной и которая и представлена находкой из Лихаревой горки.

Абсолютное большинство определимых погребений с христианскими древностями принадлежат

женщинам, возраст которых не всегда фиксируется (85 из 109). Чаще всего предметы личного благочестия встречаются в подкурганых или жальничных погребениях. В грунтовых могильниках христианские символы сравнительно редки. За единственным исключением (Карбола) христианские древности происходят из погребений, совершенных по обряду ингумации.

В ряде случаев (Которск, Раглицы, Капелляки) зафиксировано использование нескольких христианских символов в составе погребального инвентаря, однако письменные источники и данные этнографии позволяют рассматривать их одновременное использование как вполне церковную традицию. В восьми случаях (Челмужи, Кабожа, Левоча, Чемерово, Деревяницы, Шахнова, Алеховщина, Пески, Которск) предметы личного благочестия соседствовали в инвентаре с привесками (ложечка, зуб, конек, зооморфные привес-

ки, клык животного), которые принято рассматривать как языческие амулеты. Мы считаем более разумным рассматривать их как амулеты «христианские», характеризующие определенные суеверные представления в рамках становящегося церковного мировоззрения. За исключением погребения в Деревяницах (№ 74) и Которске (№ 8) (здесь амулеты-клыки имеют широко представленные аналогии в культурном слое Новгорода) все остальные комплексы происходят из финно-

угорских окраин Новгородской земли, где обилие привесок весьма характерно для женского костюма. Не отрицая сакрального характера этих предметов, мы допускаем, что с определенного времени в ношении этих украшений начинает преобладать декоративный момент. В случаях совмещения крестов и привесок (иконки в таких наборах отсутствуют) христианские символы всегда занимают срединное или центральное место, что оттеняет их преобладающий смысл.

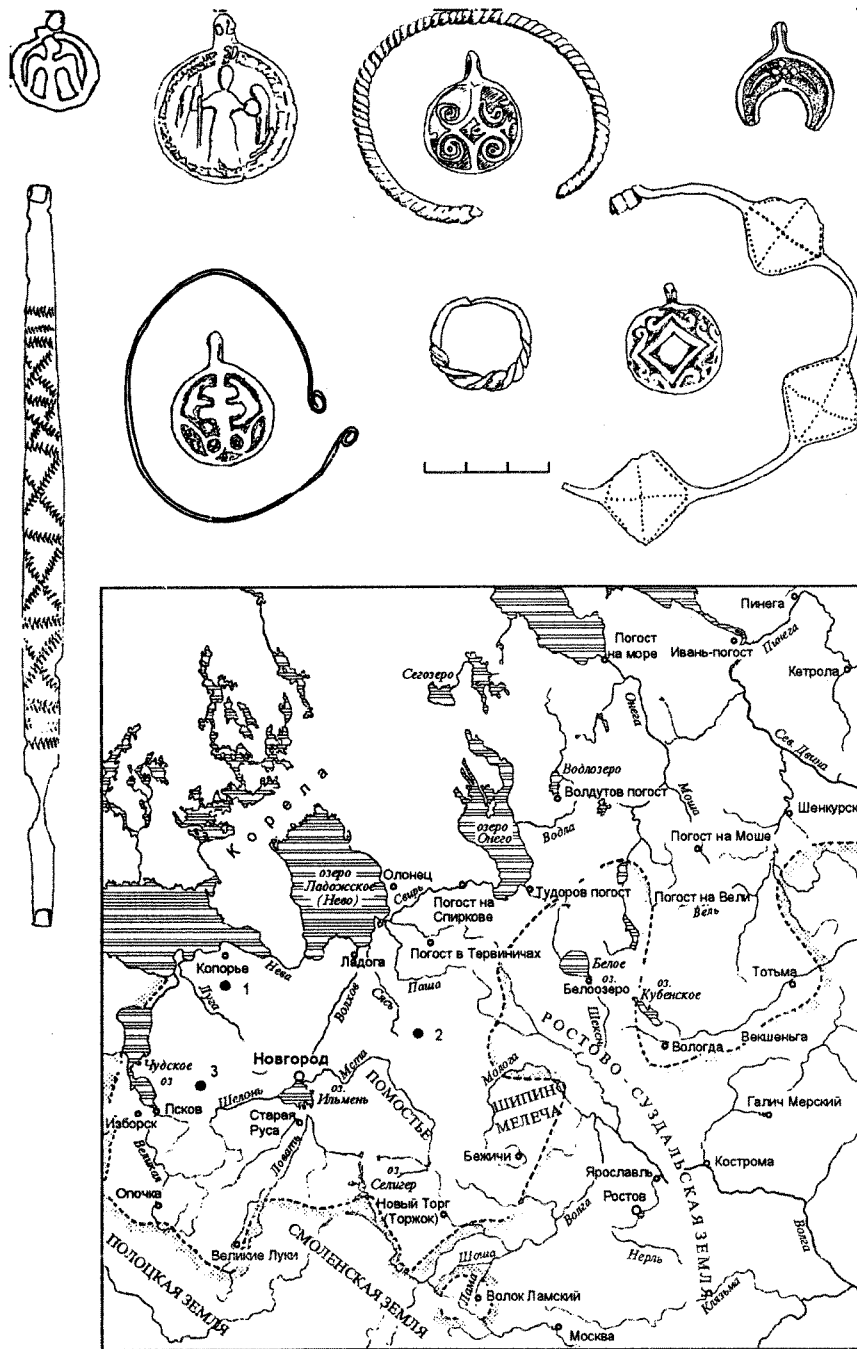


Рис. 119.

Типовой комплекс вещей из погребений с иконками с изображениями ангелов:  
1 — Яскелево; 2 — Мозолево; 3 — Которск



Все предметы личного благочестия синхронизируются в захоронениях с характерными для исследуемых территорий типами курганных древностей: пластинчатыми браслетами, проволочными и ромбоштитковыми височными кольцами, полыми подвесками, игольниками, пронизками, цепочками с наборами стандартных привесок, денария-

ми и т. п. В этом смысле инвентарь в погребениях с христианскими древностями не отличается от состава вещей в захоронениях без таковых. Однако в целом погребения с предметами личного благочестия богаче по составу инвентаря, наличие монет и изделий городского ремесла в комплексах свидетельствует о более активных внешних кон-

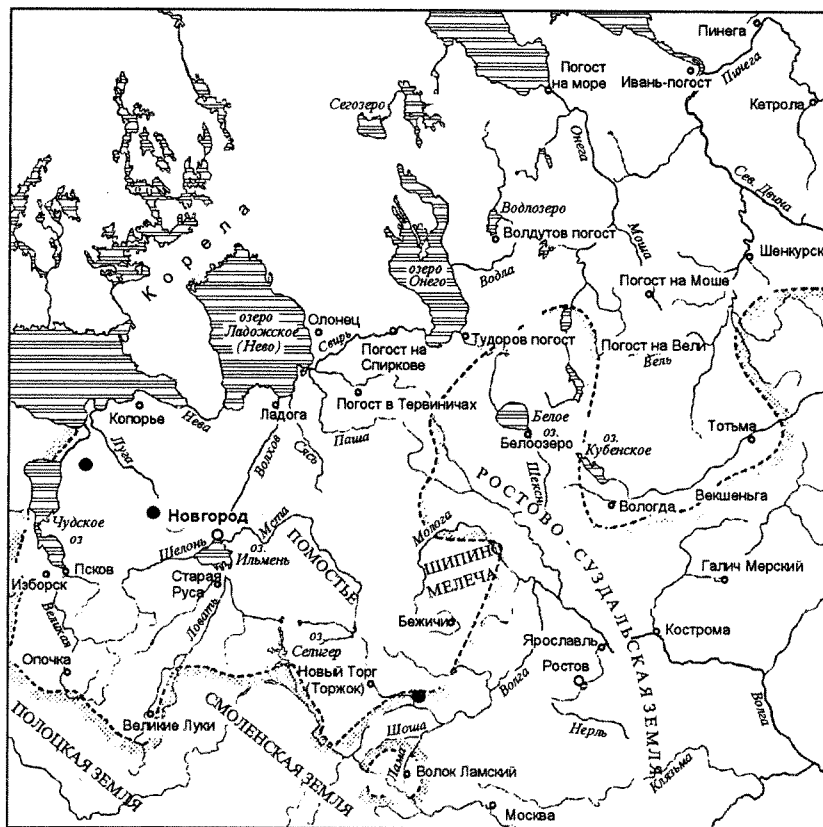
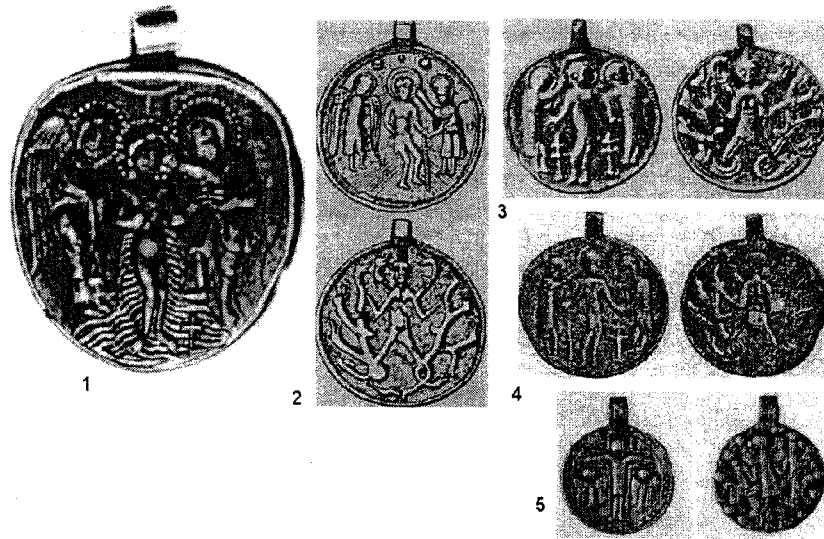


Рис. 120.

Змеевики из погребений Новгородской земли: 1 — западноевропейская иконка-литик из Твери (Попов Г. В., Рындина А. В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М., 1979. С. 527); 2 — змеевик со сценой Крещения Господня из Государственного Эрмитажа (Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 71. Табл. XIII. 1, 2, 3, 4); 3 — змеевик из собрания Д. Прозоровского; 4 — змеевик из ГРМ № 4168 — аналогия найденному в Лихаревой горке; 5 — змеевик из Сварца

тактах представителей оставившего погребение коллектива.

Это же наблюдение распространяется и на все древнерусские погребения с монетами, среди которых процент погребений с предметами личного благочестия выше среднего по всей Русской земле. Т. В. Равдина учла 603 погребения с монетами в 237 могильниках<sup>78</sup>. Общее количество монет — 1301, которые распределяются следующим образом: восточные — 552, византийские — 48, древнерусские — 20, европейские — 640, без определений — 20, брактеатов — 19.

Среди этих погребений может быть выявлено 32 комплекса с христианскими символами, представленных в 23 могильниках и содержащих 82 монеты, между которыми 7 византийских, 24 арабских, 43 европейских и 8 брактеатов. Примечательно отсутствие древнерусских монет в погребениях с христианской символикой (таблица).

Совстречаемость монет в комплексах представлена следующим образом: погребений, содержащих только европейские монеты, — 10, арабские — 11, византийские — 2, брактеаты — 2, араб-

ские и европейские — 3, арабские и брактеаты — 1, византийские и европейские — 2. Вместе с тем наблюдаются некоторые закономерности в совстречаемости монет и христианских древностей. Крестовидные подвески из листового серебра сопутствуют арабским дирхемам (Тимерево; Киев, № 14, 109, 125; Удрай, № 5; Гнездово, № 97; Шестовицы), византийским милиарисиям (Киев, № 124) или их совместному сочетанию (Удрай, № 1). Лишь в трех случаях арабские дирхемы находят с иным типом крестов (Левоча — крест «скандинавского типа», Пустошь Кубасова — крест с тремя шариками на концах и четырьмя в средокрестии, Шахново — крест с круговыми завершениями концов). При анализе погребального инвентаря указанных трех захоронений становится очевидным, что время чеканки монет отстоит от времени погребения на 150 лет и более. При совстречаемости дирхемов с подвесками из листового серебра время чеканки практически синхронно времени погребения. Подвески из листового серебра характерны для открытых торгово-ремесленных поселений и дружинных некрополей, время

Могильники	Количество погребений	Византийские монеты	Европейские денарии	Арабские дирхемы	Бактеаты
1. Алеховщина	1		3	1	
2. Бегуницы	1		1		
3. Болтинская	3		7		
4. Варнакушка	1		1		
5. Гайгово	1		9		
6. Гнездово	1			1	
7. Гочево	1				8
8. Деревяницы	1		1		
9. Киев	4	2		4	
10. Кабожа	2		6	4	
11. Левоча	1			1	
12. Мозолево	1		1		
13. Новая	1		3		
14. Озера	1		1		
15. Патреева гора	1		1		
16. Пустошь Кубасова	1			1	
17. Савинские горки	1		4	2	
18. Саки	1	1	2		
19. Тимерево	2			2	
20. Удрай	2	1		3	
21. Челмужи	1	3	3		
22. Шахново	1			2	
23. Шестовицы	2			3	
ВСЕГО: 23	32	7	43	24	8

функ  
нем  
Руси  
ки, л  
благо  
в ед  
ребр  
рисие  
став  
и ви  
отно  
ния  
рова  
ранн  
выте  
стар  
вом

Е  
таких  
XI—  
XII  
древн  
Болти  
Моз  
моств  
вае  
ток  
л  
мон  
мета  
ную  
В сл  
врем  
верш  
ховщ  
Е

боле  
скими  
чем э  
шем  
Под  
ходит  
став  
1676  
в дан  
32 ком  
сост  
чае  
если  
ны, г  
лекс  
всег  
ется  
общ  
ном  
вать  
ценно  
ния  
ях п  
ней р  
хеолог

функционирования которых совпадает со временем обращения дирхема на территории Древней Руси. Крест с грубым изображением Распятия (Сакки, № 55) представляет предмет христианского благочестия переходного времени — в погребении в единственном случае европейское монетное серебро встречается вместе с византийским милиарисием. Комплекс Челмужи, № 5, также представляет собой любопытное сочетание европейских и византийских монет, поскольку в культурном отношении является погребением группы населения Юго-Восточного Приладожья, когда-то участвовавшей в европейской торговле и попавшей в раннюю волну христианизации, а впоследствии вытесненной на периферию, но сохранившей как старое наследие, так и возможность участия в новом денежном обращении.

Европейские денарии встречаются с крестами таких типов, которые если и возникают на рубеже XI—XII вв., то активно бытуют лишь в середине XII в., судя по находкам из культурного слоя древнерусских поселений и городов (Бегуницы, Болтинская, Варнакушка, Гайгово, Деревяницы, Мозолево, Новая, Патреева гора). Совстречаемость денариев и христианской символики указывает на определенный хронологический промежуток денежного обращения от времени чеканки монеты до времени ее депозитации вместе с предметами XII в., а также на определенную социальную среду, в которой эти предметы бытовали. В случае совстречаемости денариев и дирхемов время чеканки последних отстоит от времени совершения погребений на 150 и более лет (Алеховщина, Кабожа, Савинские горки(?)).

Вместе с тем следует обратить внимание на более высокий процент погребений с христианскими древностями среди погребений с монетами, чем этот же самый процент по отношению к общему числу исследованных погребений. Если для Подмосковья на 1000 раскопанных курганов приходится 36 с христианскими древностями, что составляет 3,6 %<sup>79</sup>, в Костромском Поволжье на 1676 комплексов — 51, что составляет 3,5 %<sup>80</sup>, то в данном случае на 603 погребения приходится 32 комплекса с христианскими древностями, что составляет 5,31 %. Таким образом, в данном случае процент превышает обычный почти вдвое, а если его соотнести с погребениями Водской пятины, где на 7146 погребений приходится 41 комплекс с христианскими древностями, что составляет всего 0,57 %<sup>81</sup>, то и в десять раз. Это представляется следствием более высокой внешней активности общины как в экономическом, так и в культурном отношении, которая позволяла аккумулировать как материальные, так и духовно-религиозные ценности. Однако сама закономерность появления предметов христианского культа в погребениях продолжает оставаться подчиненной внутренней религиозной психологии, неподвластной археологическому изучению.

Распространение христианских древностей на территории Новгородской земли раскрывает конкретные механизмы христианизации, осуществлявшейся через систему социальных и экономических связей города и деревни. Эти связи не только служили средством воцерковления русского села, но и способствовали материализации христианского мировоззрения его жителей. В этом смысле примечательна концентрация предметов личного благочестия в погребениях Которского погоста, лежащего на пересечении стратегических дорог из Новгорода на Псковщину и в Причудье. Здесь процент погребений с предметами личного благочестия приближается к 20 %. Аналогичная ситуация прослежена на материалах погребений могильника Нефедово (Белозерье), община которого занимала ключевые позиции на пути в Заволочье<sup>82</sup>. Положение общины на пересечении торговых путей, по которым христианские символы поступали в деревню, благоприятствовало тому, что количество предметов личного благочестия в быту местного населения было значительным. Однако само их использование обуславливалось особенностями религиозного сознания пограничья христианского мира, требовавшего подчеркнутости религиозного статуса.

В этом смысле замечательно, что в погребениях центральных районов Новгородской земли христианские древности немногочисленны, несмотря на то что они встречаются в культурном слое поселений. Так, на поселениях Удрай I А и Удрай III А найдены крест-энколпион (НГОМЗ А 101/3) и крестик с пирамидкой из трех шариков на концах (НГОМЗ А 101/158), однако в курганных могильниках Удрай II и Удрай III, соотносимых с этим поселением, предметы личного благочестия не встречены ни разу<sup>83</sup>.

Та же картина наблюдается и при сравнительном изучении бытовых и погребальных комплексов Новгорода, доступных нашему изучению. В некрополе Софийского собора XI—XVI вв. нательные кресты не встречены ни разу<sup>84</sup>. В Юрьевом монастыре янтарный крестик и крест из яшмы зафиксированы только в социально-престижных погребениях № 1, принадлежавшему одному из малолетних сыновей Ярослава Всеволодовича, и № 6, где, очевидно, был погребен Дмитрий Мирошкинич, т. е. в двух из восьми погребений<sup>85</sup>. Наиболее масштабное кладбище XII—XIII вв., раскопанное в самом Новгороде, — это прицерковное кладбище при храме святых Бориса и Глеба в Новгородском кремле, где исследовано около 300 погребений<sup>86</sup>. Однако в этих погребальных комплексах христианские древности не встречены ни разу, что, на наш взгляд, вполне соответствует нормам канонического права в области погребального обряда Древней Руси. Вместе с тем ряд элементов убора (штампованные бляшки на черепахах, представляющие собой остатки диадим, погребения № 282, 285—287) присущи и сельским погребени-

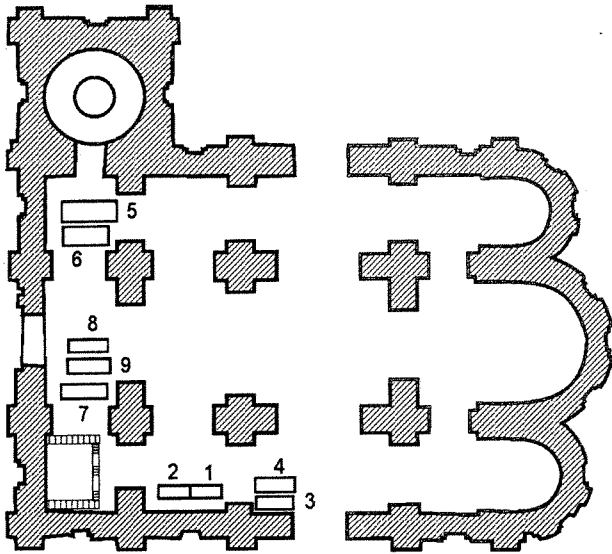


Рис. 121.

План Георгиевского собора Юрьева монастыря и его некрополя: погребения 1, 2 — Изяслава и Ростислава Ярославичей; 3 — Феодора Ярославича; 4 — Феодосии-Евфросинии; 5 — Мирошки Нездича; 6 — Дмитра Мирошкинича; 7—9 — монашеские (Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988)

ям Новгородской земли (Хрепле, № 2, 5, 44; Бор, № 56). Подобные начельные венцы говорят об определенном единстве материальной культуры города и деревни. Однако в том же могильнике Хрепле в погребениях присутствуют предметы личного благочестия.

Таким образом, разница между некрополями, где предметы личного благочестия входят в состав погребального инвентаря, и теми, где это не имеет место, заключается не в разной степени христианизации города и деревни, а в разных типах церковной культуры, которая сопровождается различными типами личного благочестия. В конце концов, здесь сказывается разная степень охвата города и села монастырской культурой, тесно связанной с соблюдением норм церковного права, которая только с XIII в. становится на Руси обязательной и преобладающей.

Очевидно, именно монашеские погребения Новгорода представляют нам наиболее скрупулезное исполнение канонов монастырского типика в отношении погребения. Однако и здесь допускались определенные новации в обряде. Раскопки М. К. Каргера в Юрьевом монастыре позволяют нам сравнить этот обряд с уже известным описанием иноческого погребения из Студийского устава ГИМ № 330, с которым мы познакомились выше. Необходимо прокомментировать некоторые моменты монашеского погребального облачения с археологической точки зрения (рис. 121, 122). Очевидно, под аналавом, который в современной практике употребляется лишь при пострижении в Великую схиму, имеется в виду современный параман. Примечательно указание на способ его изготовления, которое содержится в его втором названии — «плетцы». Очевидно, параман XII—XIII вв. представлял собой кожаные плетеные ремешки с изо-

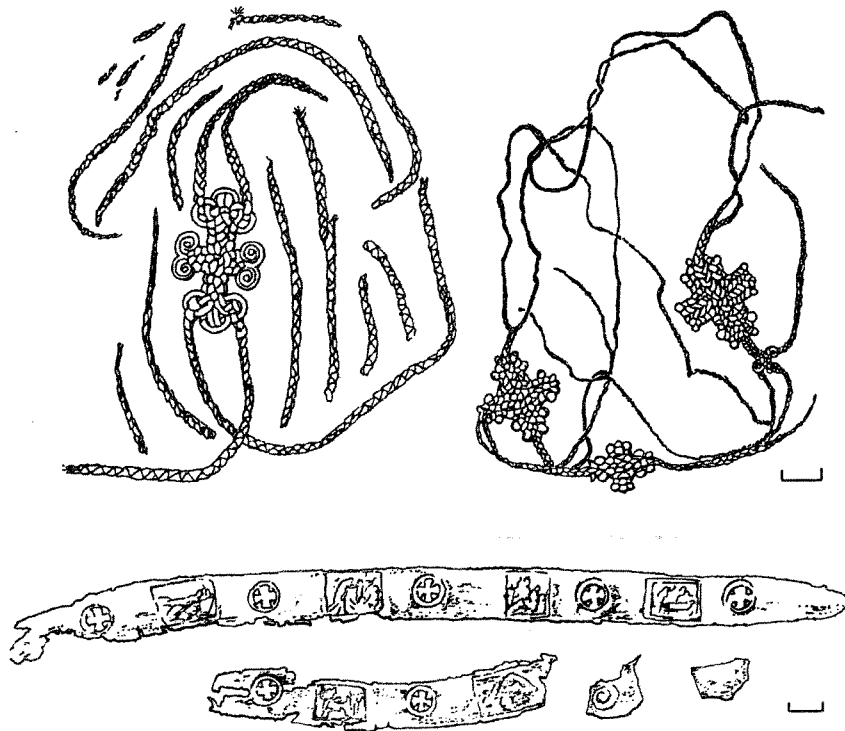


Рис. 122.

1 — параманд из погребения княгини Евфросинии; 2 — параманды из погребений № 8 и 9; 3 — иноческий пояс из погребения княгини Евфросинии (Каргер М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // СА. 1946. № 8)

бражением креста, как это явствует из материалов раскопок М. К. Каргера в Георгиевском соборе Юрьева монастыря. Сам М. К. Каргер не идентифицировал находки как параманы, а писал о «плетеных кожаных крестах на кожаных витых шнурках», хотя и отнес их к особенностям монашеского погребения. Такие параманы найдены в погребениях № 4, 8 и 9<sup>87</sup>. Вообще же, к монашеским погребениям в соборе следует отнести кроме этих трех еще погребение № 7, при котором сохранился кожаный иноческий пояс с тисненными изображениями двенадцатых праздников и херувимов и архангелов в круглых медальонах, а также железная цепь в пять звеньев, может быть, от вериг<sup>88</sup>. Как известно, сам М. К. Каргер атрибутировал это погребение новгородскому посаднику Семену Борисовичу, убитому в 1230 г., предположив, что железная цепь в погребении являлась железными оковами<sup>89</sup>. Такая атрибуция вызвала справедливую критику В. Л. Янина, указавшего на вериги и пояс как принадлежности монашеского облачения<sup>90</sup>. Само погребение № 7 он предположительно относит игумену монастыря Савватию (1194—1226), а могилы № 8 и 9 соотносит с захоронениями других настоятелей монастыря, Кирика и Исая<sup>91</sup>.

Пояс, как мы видели, упоминается в чине погребения Студийского устава и встречен в погребении № 4<sup>92</sup>. Погребальные сандалии-плесницы возможно отождествить с находками кожаных туфель в погребениях № 4, 5 (?), 7<sup>93</sup>. Фрагменты ткани поверх скелетов сопоставимы с паполомой уставной статьи. Примечательно, что монашеские погребения № 8 и 9 совершены в долбленых колодах и обернуты берестой, что роднит их с целым кругом погребений из числа курганных древностей<sup>94</sup>. С одной стороны, это доказывает допустимость использования бересты в церковном погребении (некоторые погребения древнерусских святых при их обретении оказались обернутыми в бересту — свт. Никита Переяславский, свт. Василий Рязанский), с другой — демонстрирует степень влияния местных обычаев на монастырский устав и раскрывает процесс включения архаичных элементов местной культуры в формирующуюся культуру древнерусского христианского общества. В любом случае подобные «отступления» от чина устава, сложившегося в Греции и предусматривавшего простой одр для погребения, но никак не колоду, не могут рассматриваться как канонический криминал. Общемонашеские установления претерпели изменения под влиянием местной древнерусской традиции погребения в «кърстах», которая была характерна для русского погребального обряда.

Остается еще рассмотреть упоминавшееся «возглавице», поскольку оно является археологической реалией древнерусских погребений. Н. А. Макаров, указывая 50 случаев использования каменных подушечек в саркофагах и погребениях древне-

русских городов, и интерпретирует их как аскетическую редакцию погребального обряда, характеризующую монашеские идеалы погребенных<sup>95</sup>. Как мы видели в соответствующей статье Студийского устава, возглавице действительно составляет часть монашеского ритуала погребения, однако нигде не сказано о том, что возглавие должно быть каменным. Нам представляется, что функция возглавия на одре все же чисто утилитарная — поддерживать голову усопшего в естественном положении. Примечательно, что небольшие валуны или даже россыпь камней, положенные в изголовье покойному, встречены в курганных погребениях Ижорского плато<sup>96</sup>.

Разнообразие исследуемых типов крестов в сельских погребениях Новгородской земли связывается нами с отсутствием регламентации их ношения на церковном уровне — они являлись исключительно *предметами личного благочестия*.

Несмотря на то что предметы личного благочестия являются в основном произведениями городского ремесла, наблюдается определенная избирательность их проникновения в сельскую среду, что формирует здесь церковную культуру в XII—XIII вв. несколько отличающуюся от культуры христианского города. Например, для сельских комплексов практически не характерны каменные и янтарные крестики, которые, по нашим наблюдениям над материалами коллекций Новгородской Археологической экспедиции, составляют *четвертое поколение христианских древностей* и после 1125 г. начинают количественно преобладать над ювелирными изделиями. В XI в. христианская культура города и деревни демонстрирует большее единство.

Основное количество погребений с крестами может быть датировано XII в., возможно второй половиной—концом этого столетия. Особенно это характерно для Северо-Запада Новгородской земли<sup>97</sup>. В это время в декоре ювелирных украшений становится популярным мотив креста, что Ю. М. Лесманом сопоставляется с уменьшением процента крестов из цветного металла среди подвесок и уменьшением их размеров<sup>98</sup>. По мнению исследователя, это соответствует усилению христианизации русской культуры, когда проходит период неофитства, предусматривающий демонстрацию нового религиозного статуса, и христианские символы начинают восприниматься на бытовом уровне. Мы в целом согласны с подобным выводом, что в это время начинается новый период древнерусской христианской культуры. Однако, по нашим наблюдениям, с этого времени в Новгороде входят в обиход янтарные и каменные крестики, хотя Ю. Лесман утверждает обратное — число янтарных крестиков во второй трети XII—XIII в. уменьшается по сравнению с более ранним и поздним временем<sup>99</sup>. Возможно, в связи с массовым бытованием каменных и янтарных крестов в городе бронзовые нательные кресты в большем

количестве попадают в деревню. В XIII в., по мере укрепления церковной культуры на христианизируемых территориях и распространения христианства «вширь», традиция погребения с христианскими символами прекращается, что опять же соответствует каноническим нормам погребения. Однако с началом христианизации новых регионов Новгородской земли отмеченная нами ситуация снова повторяется (Водская земля, Северо-Западное Приладожье).

Необходимо обратить внимание на связь распространения христианских древностей с возникновением древнерусской погребальной культуры в ее археологически уловимых формах и процессом сложения церковной организации на территории Новгородской земли. Представляется очевидным, что христианские древности характерны практически исключительно для ингумаций, которые археологически зафиксированы как в подкурганном, так и в бескурганном вариантах. При этом необходимо отметить синхронность в распространении предметов личного благочестия и обряда ингумации, которая хорошо согласуется с данными письменных источников.

В предшествующей главе мы попытались проследить взаимосвязь между распространением христианских древностей и появлением обряда ингумации в Древней Руси. В связи с анализом христианских древностей, происходящих с территории Новгородской земли, обратимся к проблеме эволюции форм погребальных сооружений и способа погребения на Северо-Западе Руси на рубеже тысячелетий. В развитии погребальных памятников Новгородчины определенно наметился полувековой хронологический разрыв между традицией возведения сопки и длинных курганов и появлением древнерусской курганной культуры. Речь идет о том, что если длинные курганы и сопки в целом не выходят в своей датировке за пределы X в. (то же относится и к круглым курганам с сожжениями), то наиболее ранние древнерусские курганы и жальники датируются второй половиной—третьей четвертью XI в. Отчасти разрыв может быть заполнен открытием грунтовых могильников при сопках, суммарно датированных XI—XII вв., однако здесь необходимо объяснить сам переход к труположению.

Вопросы формирования древнерусской погребальной культуры в Новгородской земле привлекали исследователей с самого начала изучения погребальных памятников данного региона, инспирированного массовыми раскопками графа А. С. Уварова древнерусских курганов во Владимирско-Суздальском ополье в 1850-е гг. Огромные по масштабам раскопки Л. К. Ивановского позволили А. А. Спицыну создать типологию погребальных памятников Северо-Запада Новгородской земли и линейно-эволюционную схему изменения их во времени. Для XI—XII вв. для Ижорского плато ему представлялись наиболее

характерными сидячие погребения на материке, которые к XIII—XIV вв. начинают совершаться в подкурганных ямах. Одновременно с этим типом погребений существуют ингумации в ямах под курганами с западной ориентировкой. Жальничные погребения («клетки» Л. К. Ивановского) эволюционируют непосредственно из курганов с каменной обкладкой, содержащих ингумации в ямах.

Полевая документация раскопок Л. Ивановского оставляла желать много лучшего. Поэтому лишь гораздо более тщательные раскопки Г. Р. Шмидта и В. Н. Глазова позволили уточнить А. А. Спицыну эволюцию погребальных сооружений этого региона<sup>100</sup>. Труположения на материке XI в., по его мнению, заменяются ингумацией в подкурганных ямах к концу XII в. К XIV в. этот обряд господствует, тогда же начинают появляться жальники. Исчезновение жальничного обряда связывалось исследователем со специальными церковными распоряжениями — известными грамотами новгородских архиепископов св. Макария и Феодосия 1534 и 1548 гг. в Водскую пятину, запрещающими хоронить мертвецов по курганам и «коломищам» и требовавшими захоронения на погосте. Выявилось также региональное отличие погребального обряда: в Северо-Восточном Причудье практически отсутствовали сидячие погребения.

А. Спицын тогда же попытался впервые связать памятники древнерусского времени с предшествующей погребальной традицией. Он предположил, что сопки сменились курганами с кремациями и ингумациями, а с принятием христианства те и другие перерождаются в жальники<sup>101</sup>. Впоследствии А. А. Спицын поддержал гипотезу Н. К. Рериха о резком переходе от сопки к жальникам в Южном Приильменье, которая основывалась на отсутствии в данном регионе курганов с трупосожжениями и труположениями<sup>102</sup>. По мнению Н. К. Рериха, такой переход осуществился в результате ранней христианизации<sup>103</sup>. Вместе с тем А. А. Спицын отметил наличие древнерусских курганов в других местностях Новгородской земли.

Открытие в начале века целого пласта грунтовых захоронений при сопках еще более осложнило вопрос о преемственности между памятниками второй половины I тысячелетия и древнерусской эпохи — уже А. А. Спицын увидел в них реальную альтернативу древнерусским курганам<sup>104</sup>. Увеличение числа известных памятников еще более определенно поставило вопрос об их включенности в процесс изменения обрядности на рубеже тысячелетия<sup>105</sup>.

Существующие ныне подходы к происхождению древнерусской курганной культуры в Северной Руси были подразделены Г. С. Лебедевым на две гипотезы: позитивную и альтернативную<sup>106</sup>. Первая из них, связанная с именами П. Н. Третьякова и В. В. Седова, выводит древнерусскую кур-

ганную культуру из круглых курганов с трупосожжениями VIII—X вв., которые, в свою очередь, выводятся из кургатур сопки и длинных курганов<sup>107</sup>. Вторая гипотеза, которой придерживались И. И. Ляпушкин и М. И. Артамонов, выделяет пласт круглых курганов с сожжениями как непосредственный исток древнерусской курганной культуры, исключая вместе с тем сопки и длинные курганы из славянского этногенеза<sup>108</sup>.

Обе они были критически осмыслены Г. С. Лебедевым, причем были продемонстрированы их слабые стороны (хронологические казусы, возможность неславянской интерпретации некоторых групп памятников). Г. С. Лебедев указал на общие несовершенные методологические принципы обеих гипотез, которые вытекают из тезиса о соответствии археологической культуры этносу, не находящего всеобщего подтверждения.

В то же время в отечественной науке наметился переход от этнологической парадигмы к системно-культурной археологии, отражавшей аспекты и формы связей человечества иного рода, чем материалы языка. При этом Г. С. Лебедев обратил внимание на открытые торгово-ремесленные поселения и их могильники, которые непосредственно предшествуют появлению древнерусской погребальной культуры. Здесь, по его мнению, происходили сплав различных элементов культуры, формирование качественно новых этнических и социально-культурных отношений. Упадок и трансформация торгово-ремесленных поселений соответствовал появлению древнерусской погребальной культуры в археологически уловимых формах. Таким образом, процесс формирования древнерусской погребальной культуры определялся более сложными факторами, чем простая преемственность в погребальной традиции, здесь сказывалось воздействие не только культурологических, но и идеологических процессов.

Нам кажется, что вопрос о переходе к трупоположению в среде восточного славянства и соседнего с ним финно-угорского мира может быть успешно решен лишь в контексте распространения христианских древностей и христианского погребального обряда на территории Древней Руси. Как мы видели, на Северо-Западе Новгородской земли христианские древности, представленные их первым поколением, появляются в первой половине XI в. вместе с обрядом ингумации в его камерном и грунтовом вариантах. Курганный обряд погребения в Полужье и Поплюсье возникает здесь не ранее третьей четверти XI в.<sup>109</sup>, т. е. является вторичным по отношению к собственно христианским формам культуры в виде грунтовых погребений.

При этом ранние подкурганые ингумации также сопровождаются предметами личного благочестия. В Древней Руси нет ни одного поучения, которое бы касалось норм погребального обряда и осуждало бы его курганную форму. Можно

предположить, что настоящее положение дел считалось нормальным. Сама курганная насыпь, несмотря на то что она характерна для языческих погребальных памятников, не может считаться исключительно языческим атрибутом, поскольку возникает вне связи с предшествующей погребальной традицией. Это результат своеобразного творчества новокрещеного народа, воплощающий в себе общую идею мемориального сооружения, как это происходит в третьей четверти XI в. на Северо-Западе Новгородской земли. Как мы уже упоминали, в ряде случаев грунтовые погребения предшествуют курганному обряду.

Если воспользоваться логикой развития обряда, общепринятой в археологической науке, то стоит допустить обращение местных жителей в язычество. Однако это противоречит данным письменной истории и всему поступательному ходу развития древнерусской христианской культуры. Возможно, что языческие переживания в 70-х гг. XI в., связанные с движением волхов в Киеве, Новгороде и на Белоозере, и оставили свои следы в археологических материалах<sup>110</sup>. Однако такие следы носят кратковременный характер, а курганная традиция существует три столетия.

Само же появление ингумаций, вне зависимости от того, совершены они в могильной яме или на горизонте, мы предлагаем рассматривать как однозначное свидетельство христианизации. Само трупоположение непременно связано с комплексом идей «индивидуальной эсхатологии», в который входит и воззрение на погребение как место временного пребывания усопшего до момента воздаяния. В этом смысле трупоположение в его чистом виде диаметрально противоположно идее *rite du passage*, характерной для языческих погребений, что, конечно, не исключает присутствия элементов этой идеи и в христианских представлениях о загробной жизни. Учитывая сообщение Титмара Мерзебургского о том, что в XI в. славяне не имели представлений о воскресении и воздаянии<sup>111</sup>, стоит признать, что ингумация отвечает именно этим двум инновациям в сознании славянского общества. Сказанное не означает, что любое трупоположение переходного периода X—XI вв. стоит рассматривать обязательно как погребение христианина. Однако очевидно, что оно возникает под влиянием христианской традиции, является инновацией в культуре, связанной с христианизацией, быть может, в результате социальной подражательности («социального мимесиса» по терминологии А. Тойнби) в области престижной погребальной практики христианизируемой знати. Не исключено, что определенные эсхатологические идеи под влиянием христианства проникали и в славянскую мифологию, однако наши знания о древнерусском язычестве не позволяют прийти к каким-либо определенным выводам<sup>112</sup>.

Непосредственный археологический материал свидетельствует, что когда в некрополе, функцио-

нирующем долгое время, можно проследить процесс смены обрядов (Гнездово, Тимерево, Юго-Восточное Приладожье, Причудье), то самые ранние ингумации всегда оказываются связанными с привнесенной инокультурной традицией, происходящей с уже христианизированной территории. Нельзя оставить без внимания и тот факт, что становление древнерусской погребальной культуры проходило в тесной связи с этнокультурными процессами, с их ассимиляционными проявлениями, которыми характеризовалось формирование древнерусской народности в условиях славянского расселения на территории, населенной финно-угорскими племенами. Эти вопросы ставились в работах В. В. Седова<sup>113</sup>, Е. А. Рябина<sup>114</sup>, Н. В. Хвоцинской<sup>115</sup>, их историография подробно разобрана Е. Н. Носовым<sup>116</sup>.

Процесс аккультурации аборигенного чудского населения в условиях плотного славяно-русского расселения необходимо отражался и в археологическом материале, характеризующем погребальный обряд. Считается общепринятым, что такое отражение заключается, прежде всего, в восточной и меридиональной ориентировке погребенных, хотя сам обряд трупоположения заимствован чудскими племенами при контактах со славянами. У славян же был ими заимствован и курганный обряд. Значительное число черт материальной культуры перешло к древнерусскому населению непосредственно от финно-угров (зооморфные подвески-украшения, орудия труда в погребениях)<sup>117</sup>. На наш взгляд, принципиально важным является наблюдение Н. В. Хвоцинской, что в Восточном Причудье в формировании культуры древнерусского времени самое широкое участие приняло население культуры длинных курганов<sup>118</sup>, несмотря на то что часть исследователей отрицает финскую этническую принадлежность этого населения. Характерная ландшафтная приуроченность длинных курганов к песчаным возвышенностям и озерным почвам, исключая заметную роль в хозяйстве земледелия<sup>119</sup>, еще больше подкрепляет мнение о принадлежности этого типа памятников аборигенному чудскому населению<sup>120</sup>. Непосредственно к длинным курганам примыкают круглые курганы с сожжениями и часть грунтовых могильников с кремацией (урочище Кобылья Голова, озеро Съезжее). Вместе с тем тяготение сопки к мореной зоне, даже в местах чересполосного их распространения с длинными курганами, позволяет связать их с типом хозяйства, основанном на подсечном земледелии<sup>121</sup>, и в целом со славянской колонизацией Новгородской земли и, собственно, районов Полужья, Верхнего Поплюся, Мсты и Ловати, т. е. мест, отмеченных государственной деятельностью княгини Ольги в середине X в.<sup>122</sup> и заселенных во время, этому предшествующее. Процесс славяно-чудских контактов в IX—X вв. получил археологическое выражение в появлении «курганов на

стыке ландшафтов», т. е. памятников, обладающих сопочными чертами, но тяготеющих к длиннокурганной природной среде<sup>123</sup>.

Вместе с тем в археологической литературе уже поднимался вопрос о том, что сопки, в результате своей малочисленности, не могут быть памятниками всего населения данного социума<sup>124</sup>. В сопках могут быть похоронены лишь отдельные представители насыпавшего их населения — представители феодализирующейся социальной верхушки славянской общины. Проблема массовых захоронений культуры сопки может быть решена с учетом недавно открытых грунтовых могильников с трупосожжениями у подножия ряда сопочных насыпей (Старая Ладога), поверхностных захоронений, сохранившихся в дерновом слое (Которск), а также грунтовых могильников вне связи с сопками, но имевших ярко выраженный славянский характер в материальной культуре<sup>125</sup>. В любом случае мы имеем дело с археологически выраженной общинной структурой, сопоставимой со славянской патронимией.

Очевидно, что культура всей общины непосредственно ориентировалась на культуру ее старшины. В свою очередь главы патронимии могли ориентироваться на культурный стереотип, выработанный княжеской верхушкой общества и его дружинным окружением. Необходимо отметить, что часть дани с окрестных племен Северо-Запада собирала непосредственно княжеская администрация, в состав которой входили и норманны, что засвидетельствовано текстом «Саги об Олаве Трюггвасоне» конца X в.<sup>126</sup> Попавший в плен к эстам, Олав встречает в этой стране своего дядю, Сигурда Эйриксона, который приехал из Хольмгарда как посланец Вольдмара конунга для сбора податей. Очевидно, этому кругу лиц, контролировавших также Лужский путь, или их непосредственным потомкам в двух первых поколениях и принадлежат погребения в так называемой каменной насыпи могильника Удрай II<sup>127</sup>. Именно их погребальная традиция, определенно связанная с христианством, представляется первичной для обряда ингумации в Верхнем Полужье. Очевидно, вслед за военно-торговой верхушкой тогдашнего общества новую религию начали принимать общинная старшина и сама община на рубеже X—XI вв. Именно этим, очевидно, следует объяснить появление целого пласта грунтовых могильников, топографически связанных с сопками<sup>128</sup>. В. Я. Конецкий наметил двуединый подход к оценке появления такого рода погребальных древностей:

а) переход от сопки к грунтовым могильникам в конечном счете определялся причинами социального характера;

б) появление новых явлений в погребальных обрядах отражает, прежде всего, изменения в идеологии<sup>129</sup>.

Однако он оправдывается в данном случае лишь частично. Кардинального разрушения общинного



стройка не происходит. Индивидуализация сознания, выходящего за рамки общинного, в конечном итоге способствует принятию индивидуумом новой религии. Через систему общественных связей это приводит к смене мировоззрений господствующего в общине слоя, который является в данном социуме непререкаемым авторитетом, и через это к смене идеологии всей общины. Совершенно очевидно, что никакого существенного разрыва в традиции археологические материалы не зафиксировали. Ситуация Деревяницкого могильника, когда сопка была предварительно нивелирована, может служить косвенным указанием на то, что погребальные памятники-сопки служили языческими храмами, которые первый новгородский епископ Иоаким «раскопа». Новые христианские святыни — места погребения христиан в ознаменование победы новой религии — приурочивались к местам прежнего культа — «идеже стояше кумиры». Это говорит лишь о расхождении мировоззренческих традиций, но отнюдь не социальных.

Очевидна несовместимость такого разрыва. Более того, погребения Федовского могильника ориентированы в ущерб западной ориентировке непосредственно на сопочные насыпи<sup>130</sup>. Это может свидетельствовать о прямом продолжении общинной традиции. Вместе с тем на материалах грунтовых могильников намечается дальнейшее разложение родовой общины. Так, на территориях Деревяницкого, Федовского и Староладажского могильников выявляются сгустки погребений XI в., образующие несколько ядер, разделенных свободными промежутками<sup>131</sup>.

Причину этого исследователи видят в том, что община, оставившая данный памятник, состояла из нескольких достаточно независимых друг от друга коллективов. Их возможно соотносить с большими семьями патриархального типа. Просматривается также дальнейшая индивидуализация сознания и существенное выделение индивидуума из состава всего коллектива: наличие гробовищ и погребального инвентаря в одних погребениях начиная уже с XI в. и отсутствие их в других, яркая индивидуализация сопутствующего инвентаря и украшений, положение рук погребенных. Закономерно, что одновременно с грунтовыми могильниками поднимается вопрос и о жальниках XI—XII вв.<sup>132</sup> Разумеется, речь не идет о жальниках Ижорского плато и Северо-Восточного Причудья, где подобные погребальные сооружения датируются XI—XVI вв. и представляют собой заключительный этап эволюции курганного обряда<sup>133</sup>. Комплексы XI—XII вв. исследованы в пределах почти всего жальничного ареала — от восточных районов Новгородской земли и реки Ловать до Верхнего Полужья<sup>134</sup>. Примечательно, что в некоторых местах они предшествуют курганной традиции, как это произошло в могильнике Удрай II.

Примечательно, что в самом Новгороде и его ближайших окрестностях погребения, датируемые второй половиной X—первой половиной XI в., не встречены. Вместе с тем В. Л. Янин, изучая социально-политическую структуру Новгорода, установил, что его важнейшей отличительной особенностью с самого начала его существования являлась высокая концентрация боярства. Для XII—XIV вв. такая «центростремительность» объяснялась необходимостью участия бояр в высших органах государственного управления, в политической борьбе. При этом они находились в тесном контакте и со своими вотчинами на всей территории Новгородской земли<sup>135</sup>.

Принадлежность новгородского боярства к потомству родоплеменной старейшины и контроль за податными и судебными доходами и их сбор на территориях соответствующих общин обеспечивали связь боярства с племенными территориями в X—XI вв. Таким образом, погребения представителей боярской общинной верхушки, представленные традицией сопок, могли совершаться и вне Новгорода, на земле предков, на территории соответствующей патронимии. В свете только что высказанных предположений различие между курганной и бескурганной формами обряда в Древней Руси носит не религиозный характер, а чисто культурный, заключающийся в разном влиянии на обряд городской культуры. Грунтовые могильники Федово и Деревяницы, являющиеся эталонными для Новгородской земли, так или иначе связаны с сопками, высокими погребальными насыпями I тысячелетия<sup>136</sup>. Сопки, рассматриваемые как погребения родовой и раннефеодальной славянской знати, размещаются предположительно на территории боярской патронимии. Эти поселения должны были быть тесно связаны с городской средой в силу «центростремительности» новгородского боярства. Именно здесь должно было ощущаться влияние городского обряда в наибольшей степени как в результате деятельности самих бояр и их управляющих, так и в силу стихийного влияния стереотипа городского некрополя. В этом смысле примечательно стадийное совпадение между ориентацией погребенных в Федовском могильнике, связанной с направлением на сопку, и некрополем вокруг ротонды в Миккульчицах, которая также является доминантой для ориентировки погребений<sup>137</sup>.

Близость грунтовых могильников и жальников, представляющих, по мнению В. Я. Конечного, модификацию единого погребального обряда<sup>138</sup>, подтверждается как хронологической близостью, так и единством представленной в них материальной культуры. Уже отмечалось, что общины, оставившие грунтовые погребения, могли использовать камень и плитняк для обкладки костяков в могильных ямах (Михаил Архангельский могильник)<sup>139</sup>. Такой же ящик из плит обнаружен в погребении № 1 каменной насыпи могильника

Удрай II. Однако на основании материалов Удрайских могильников представляется весьма вероятным, что традиция каменной обкладки могильных ям появилась чуть позже самих грунтовых погребений.

Использование или неиспользование камня явилось следствием общинных традиций и индивидуальных различий погребенных, предусматривавших определенное участие камня в погребальном обряде, а также, вполне очевидно, и географических факторов<sup>140</sup>. Могильник Удрай II связан, очевидно, с селищем Удрай I А, в культурном слое которого был найден наральник. Среди плит каменного ящика погребения № 1 находятся два обломка каменного жернова. Это может свидетельствовать о том, что население, освоившее селище во второй половине X в. и носившее первоначально военно-торговый характер, постепенно интегрировалось в среду сельского земледельческого населения. Это — одна из граней глобального процесса становления древнерусской народности. Происходили прямая трансформация этнических и этносоциальных отличий в отличия социальные и одновременная нивелировка региональных традиций и особенностей.

Н. И. Платонова отметила, что самые ранние курганы с труположениями в подкурганых ямах появляются в последней четверти XI—начале XII в.<sup>141</sup> Это могильники Удрай IV, Замощье, Речка, Княжа Гора. Примечательно, что уже на ранней стадии существования ингумации здесь появляются христианские древности (Которск). Н. И. Платонова предложила разрешить эту ситуацию за счет признания курганной насыпи вкладом населения культуры длинных курганов в древнерусскую погребальную культуру<sup>142</sup>. Вместе с тем очевидна преэминентность курганной традиции с традицией грунтовых погребений типа Удрая как в проявлениях материальной культуры, так и в самом обряде (яма, западная ориентировка). Известны каменные конструкции, ограждающие самого погребенного (аналогично погребению № 1 могильника Удрай II) и в курганных захоронениях: Удрай IV, № 2, 3, 5; Заполье, № 1. Здесь же должны учитываться многочисленные каменные обкладки древнерусских курганов. Представляется вероятным, что появление курганной насыпей явилось не столько проявлением этнокультурного субстрата древнерусской народности, сколько самостоятельным культурно-религиозным творчеством новообразованной народности, давшей новую модификацию погребального христианского обряда<sup>143</sup>.

Хочется отметить, что все три модификации погребальной культуры — курганы, жальники и грунтовые могилы — равнозначны и в идейном отношении: они представляют различные варианты христианского средневекового обряда погребения, постепенно сходящиеся к наиболее простому и церковно-обоснованному грунтовому захороне-

нию. При ознакомлении с погребальными памятниками Новгородской земли древнерусского времени бросается в глаза разнообразие курганного обряда. Помимо различия ориентировок погребенных и тех отличий в материальной культуре, которые можно отнести за счет финно-угорского влияния, мы имеем погребения в насыпи, на материке и в подкурганых ямах, сами курганы не имеют стабильных размеров, не всегда существует каменная обкладка, погребения могут иметь гробовища, сами погребенные могут быть обернуты берестой и т. д. Единственно разумное объяснение этому факту можно дать, исходя из разнообразия семейных, общинных и индивидуальных традиций, поскольку все они сосуществуют хронологически и иногда даже в составе одного могильника. Указанные различия не носят временного характера на пути внутренней христианизации общества, в связи с чем общепринятая эволюционная схема, предусматривающая постепенное перемещение костяка из материкового положения в подкурганную яму и соответствующее уменьшение размеров насыпи, не имеет достаточного подтверждения в археологическом материале. Эволюция не была столь прямолинейна. Все существующие традиции составляли часть традиции церковной, которую письменные источники до нас не донесли. Церковность этой традиции фиксируется уже фактом ее существования в христианском обществе, в непосредственной близости от храмов.

Очевидно, что вопрос о смене кремации ингумацией должен решаться и в связи с переходом к обряду труположения и всего финно-угорского лесного мира в XI—XII вв. Но и там мы наблюдаем ту же картину: привнесенность погребального обряда извне. Е. А. Рябинин прекрасно показал на примере Бегуницкого могильника процесс славяно-чудских контактов и аккумуляции местного финского населения<sup>144</sup>. Заимствовав у славян саму идею труположения и курганный обряд, но привнеся в этот обряд свою незападную ориентировку, прибалтийско-финский этнический массив формирует свое обособленное ядро могильника наряду со славяно-русским ядром, где преобладает западная ориентировка. На рубеже XII—XIII вв. происходит топографическое слияние двух центров могильника, причем на этом этапе отмечается ослабление финно-угорских традиций. Однако, по нашим наблюдениям, этот процесс славянского влияния, который в целом отождествим с влиянием христианским, сопровождался проникновением на территорию Ижорского плато христианских древностей, в частности, крестиков с эмальями (Бегуницы, № 1).

Подобная ситуация, очевидно, существует и в могильнике Залахтове где, судя по раскопкам К. Кудряшова, труположения с северо-восточной ориентировкой появились одновременно с погребениями, ориентированным на запад (№ 21,

совершено до 1116 г.), причем эти последние имеют несколько меньший размер и отличаются иным культурным обликом<sup>145</sup>. Более того, исследование Н. В. Хвошиной показали, что на западных окраинах Новгородской земли в процессе эволюции погребального обряда труположения в подкурганых ямах с деревянными конструкциями XI в. в XII—XIII вв. сменяются погребениями на уровне древнего горизонта<sup>146</sup>. Исследовательница связывает эти изменения с утратой идеи «домика мертвых». На территории Северо-Восточного Причудья тоже нет курганов с труположениями старше первой половины XI в. Древнейшие комплексы, по предложению Ю. М. Лесмана, Засторонье 1, № 12, и Верхоялы, № 9 (погребение 2), датируются 1055—1076 гг.<sup>147</sup> Однако в XI в. в могильниках Северо-Восточного Причудья хорошо прослеживается древнерусское дружинное влияние и фиксируется факт проникновения сюда дружинной христианской культуры (Калихновщина). Погребения в грунтовых ямах определенно связаны с древнерусской погребальной традицией. Дальнейшие этнокультурные процессы в среде чудского населения приводят к местной модификации обряда, нашедшей свое выражение в захоронениях на горизонте.

На северо-восточных окраинах Новгородской земли памятники заволочской чуди (Карбола, Усть-Пуя) продемонстрировали типологически близкую картину<sup>148</sup>. Древнерусское освоение этой территории началось на рубеже XI—XII вв. Оставляя неизменной конструкцию погребального сооружения, местное население переходит к труположению к концу XII в. Это начинается с появления в погребениях по обряду кремации христианских дрезностей (Карбола) и вещей древнерусских типов: лировидных пряжек, коньков смоленского типа. Ранние ингумации имеют восточную ориентировку, но в XIII в. срубные конструкции в грунтовых ямах содержат в себе погребения с западной ориентировкой, что самими исследователями ставится в прямую связь с усилением славяно-русского влияния на местную финскую среду. Эти археологические данные вполне совпадают со свидетельством Уставной грамоты 1137 г. Находки предметов личного благочестия совершенно синхронны и однотипны христианским древностям, которые характерны для этой территории в XI—XII вв., но не связаны с погребальными комплексами (кресты «скандинавского типа», кресты с эмальями, фигурки ангелов)<sup>149</sup>.

Сходные черты имеет и распространение нового обряда в Юго-Восточном Приладожье. В середине XI в. появляются первые труположения христианского типа с западной ориентировкой как в могильной яме (Кургино, № 5), так и в насыпи (Рыбежна, 1—17) и на горизонте (Карлуха—Каменка, 6—II; Новая, 1—3; Ганьково, 1). Распространение этого обряда сочеталось с проникновением на эту территорию проволочных височ-

ных колец и подвесок-коньков смоленского типа (Алеховщина, Ганьково), что связывается со славянским влиянием. В это же время в регионе появляются предметы личного благочестия нового поколения (Алеховщина, Шангеничи). Дальнейшее развитие местного погребального обряда характеризовалось проникновением в него иных идеологических представлений: вместо кремации все чаще встречаются труположения с меридиональной и восточной ориентировкой, при погребальном инвентаре, характерном для приладожской культуры, появляется западная ориентировка погребенных, при ином положении покойника появляются могильные ямы (Исаево, Костино, Сязнега, 10), появляется каменная обкладка (Кяргино-Круглицы, 2; Ефремково, Шахново, 120). Последние три черты можно связать с древнерусской христианской традицией. Крестики-тельники входят как в инвентарь погребений, близких к христианским (Алеховщина, 1), так и воплощающих местные религиозные представления (Гайгово, 3; Ригачево, 2). Появление элементов новой традиции необходимо связывать не с приходом нового населения, а с мировоззренческими изменениями внутри местного коллектива, поскольку погребения, их представляющие, топографически вписаны в контекст всего могильника в целом.

Распространение новой обрядности начинается с Ояти и Паши, что объясняется тем, что новгородская колонизация Заволочья примерно с середины XI в., идя по водоразделу Волжского и Балтийского бассейнов, огибала Обонежье с юга и востока. Именно на южных границах Обонежского ряда появляются древнерусские курганные могильники (Дрегли, Мозолево, Вьюницы), насчитывающие от полусотни до сотни курганов. Некоторый импульс христианского населения из Ладоги вверх по Сяси отмечен курганной группой у деревни Бесова Харчевня. Их датировка указывает на конец XI в., как на время их возникновения, и на XII в., как на время активного функционирования (лировидные пряжки, золотеклянные бусы). Курганная группа в Мозолево доживает до рубежа XIII—XIV вв. (курган № 9). В ней прослеживаются местные финно-угорские черты в виде срубных конструкций, которые широко представлены в предшествующее время в северо-восточных районах исследуемой территории<sup>150</sup>.

С конца XI—начала XII в. приладожская курганная культура теряет свою самобытность, погребальный обряд унифицируется вследствие активной христианизации. В последующее время преимущественно в южных и юго-восточных областях Обонежья распространяется жальничный обряд погребения, переходящий в погребения на церковных кладбищах с каменными крестами (Бесова Харчевня, XIV в.)<sup>151</sup>. Примечательно, что первоначально христианство проникает на территорию Юго-Восточного Приладожья не в процес-

се государственных мероприятий, а в результате контактов с русскими земледельцами в пограничных районах. На самой же территории Обонежья христианизация предшествует колонизации, которая развернулась позднее, в XIII—XIV вв.<sup>152</sup>

Небезынтересно отметить, что на берегу озера Дымское в 15 верстах от Тихвина в конце XII—начале XIII вв., но не ранее 1192 г., подвизался инок Хутынского монастыря Антоний, родившийся около 1157 г. в Новгороде и скончавшийся в 1224 г. Его мощи были обретыны в 1330 г. Монастырь прп. Антония расположен в районе широкого распространения жальников, которые в целом по Новгородской земле начинают бытовать с конца XII в. Блилежащие курганные группы на реке Тихвинке, в частности в Галично, датируются концом IX—XII вв. и представляют в основном языческую традицию (№ 135 — 1, 2; № 137 — 6—8), но отражают и древнерусское христианское влияние конца XI—XII в. (№ 137 — 1—5). Известны здесь и жальничные погребения. Появление в этих местах монаха-подвижника, помимо его личных соображений, могло обуславливаться необходимостью миссионерской деятельности, хотя его позднее житие XVII в. ничего об этом не говорит. Деятельность прп. Антония является примером монастырской колонизации, в целом сопутствующей колонизации крестьянской.

Названия списка Обонежского ряда связываются с именами местных старейшин. Анализ С. И. Кочуркиной ансамблей некрополей локализованных названий привел в целом к неверным результатам, поскольку исследовательница исходила из одновременности приписки о ряде грамоты Святослава Ольговича<sup>153</sup>. Вместе с тем установлено, что в XIII в. в районе интересующих нас пунктов сосредоточено большое число христианских погребений: древнерусские курганы XI—XIII вв. и жальники, в частности в районе озера Юково, на Ильинском Ванецком погосте на Ояти, у Пахитка на Паше (Кожела), а в устье реки Паши на Кумбите известно труположение с западной ориентировкой XI в. Очевидно, что Новгородская епископия брала податъ лишь с христианизированного населения, которое ко второй половине XIII в. здесь было подавляющим.

XIII в. со своими внутри- и внешнеполитическими проблемами поставил вопрос о более полном охвате Церковью местного населения. В 1227 г. известно массовое крещение карел князем Ярославом. Именно к середине XIII в. можно отнести истоки местного праздника в Обонежье День Святого Крещения, который праздновался в некоторых селах Вепсовской возвышенности в первое воскресенье после Ильина дня и сопровождался купанием и малым водосвятием<sup>154</sup>. Дальнейшее развитие религиозной жизни привело к возможности явления здесь чудотворной иконы Тихвинской Божией Матери в 1383 г. Примечательно, что первоначально ее видели в местах с

дажней христианской традицией: на Ояти и на Кожельском погосте. К XII—XIII вв. относится и утверждение церковной организации в Ладого, в юрисдикцию которой, вероятно, входило и Приладожье<sup>155</sup>.

Становление курганной традиции труположения в Заонежье, связанное с переселенческими миграциями из Юго-Восточного Приладожья, также сопровождалось проникновением сюда христианских древностей в виде крестов «скандинавского типа» уже в конце XI в.<sup>156</sup> В Северо-Западном Приладожье переход от кремации к ингумации совершается на протяжении XIII в., причем надежно датированных кремаций после середины этого столетия нет<sup>157</sup>. Одновременно с ингумацией появляются и христианские древности в погребениях, часть из которых может быть датирована XIV в. Примечательно, что кресты «скандинавского типа», характерные для остальной территории Древней Руси в конце XI—XII вв., здесь представлены в погребениях более позднего времени. При анализе корпус христианских древностей распадается на две группы — древности тяготеющие к XI—XII вв. (кресты «скандинавского типа», крестики с эмальями), и древности, тяготеющие к концу XIII—XIV вв. Примечательно, что ранние типы предметов христианского культа попадают в погребения, т. е. выпадают из живой культуры, не ранее середины XIII в. Это говорит о консервативном, склонном к архаизации характере религиозной жизни древнекарельской народности, что будет проявляться и в развитии средневековья вплоть до настоящего времени.

К этому можно присовокупить, что окончательное сложение карельской погребальной культуры относится к середине XIV в. (наиболее богатые инвентарем погребения Кексгольмских могильников, раскопанных Т. Швиндтом, датируются 1340 гг.<sup>158</sup>, что может быть связано с просветительской деятельностью Валаамского монастыря, о которой сохранились смутные легендарные воспоминания.

Таким образом, финно-угорское население окраинных земель Великого Новгорода заимствует обряд труположения у славяно-русского населения в результате этнокультурных контактов, которые сопровождались христианизацией. В некоторых культурных ситуациях (Северо-Запад) заимствуется и сам курганный обряд. В Северо-Западном Приладожье и в Заволочье этого не происходит — здесь появляется традиция грунтовых ингумаций. Восприятие погребального обряда, христианского в своих истоках и идеях, несомненно дополнялось христианской проповедью в тех или иных ее формах, и, соответственно, древнерусская колонизация чудских районов в идейно-культурном плане соответствовала их христианизации. В этом же контексте следует понимать и тот факт, что Новгород являлся местом производ-

ства полых зооморфных привесок, пользовавшихся спросом в северо-западных районах Новгородской земли<sup>159</sup>.

Отсутствие преемственности с предшествующими формами подвесок и их появление лишь на рубеже XII—XIII вв., когда намечается существенное ослабление финно-угорской традиции в погребальной культуре в большинстве районов Новгородской земли, наводит на мысль, что именно Новгород явился законодателем провинциальной моды. Это, в свою очередь, исключает характер «языческой контрабанды» в этом культурном обмене. Представляется, что, несмотря на явно апотропеический характер этих подвесок, они не носили религиозного значения, а вписывались в контекст определенным образом понятых христианских идей.

С XIII в. явственно выступает эволюция курганного обряда в жальничные и грунтовые погребения. Для Северо-Восточного Причудья, исходя из хронологии Ю. М. Лесмана, основной датой возникновения жальников может считаться период с 1238 по 1313 г.<sup>160</sup> Отмеченная А. Н. Кирпичниковым и Е. А. Рябининым политическая нейтральность этой территории вплоть до начала столкновений Новгорода с Орденом в середине XIII в.<sup>161</sup> сменилась решительным русским влиянием, которое и обеспечило достаточно резкий переход к жальничному обряду, соответствовавшему тогдашним церковным представлениям о погребальном ритуале для провинции. Как мы видели, именно к середине—второй половине XIII в. относится окончательное сложение церковной структуры в Водской земле. Одновременно намечается определенная регулярность в планировке кладбищ — могилы располагаются почти правильными рядами (Малая Руя, Малая Каменка). Это еще больше сближает жальники XIV—XV вв. с грунтовыми могильниками того же времени, один из которых был раскопан В. И. Равдоникасом в Гатчине и представлял собой типичное христианское кладбище с четкими рядами могил<sup>162</sup>.

Подобная организация чувствуется и в некоторых курганных могильниках XII—XIII вв. (Безежицы, Коломище). Такие же ряды читаются на плане курганного могильника Конезерье на озере Врево. Организующее влияние можно приписать унифицирующему воздействию церковной организации, которое могло особенно сказываться начиная со второй половины XII—XIII вв., непосредственно в ключе строительной и организаторской деятельности архиепископа Нифонта (1131—1156 гг.). Примечательно, что именно со второй половины XII в. в сельских погребениях Новгородской земли увеличивается количество предметов личного благочестия. В данном случае, район южной оконечности озера Врево отмечен топонимом Владычно и существенной концентрацией памятников древнерусского времени: здесь известно 2 курганно-жальничных могильника, 2 жаль-

ничных, 3 курганных могильника и 2 селища. Помимо этого, через исследуемый микрорегион проходила прямая дорога в Северо-Восточное Причудье и через Спас-Которский погост дорога к реке Великой<sup>163</sup>. Не исключена возможность, что эта территория принадлежала Новгородскому архиерейскому дому, который контролировал сбор пошлин на этих путях.

Предположительно, данный микрорегион находился в составе Дремяцкого погоста, однако в непосредственной близости от него находится центр другого погоста — Петровского, для которого достоверно известно существование церкви в середине XIII в., поскольку берестяная грамота № 220 упоминает местного священника. Существование церкви рядом с курганными погребениями XII—XIII вв. (могильники Голубцово II, Будковичи I—II) еще больше подтверждает христианский характер курганного и жальничного вариантов древнерусской погребальной культуры. Кроме берестяной грамоты № 220, о проживании духовенства предположительно в связи с Которским погостом, свидетельствует грамота № 640. Таким образом, данные грамот фиксируют становление приходской системы на территории Новгородской земли не позднее второй половины XII — середины XIII в., что достоверно, по крайней мере, для Которского и Черемецкого погостов. Этот вывод документировано удреверяет историю создания церковно-погостской системы на 250—350 лет.

В этом смысле данные берестяных грамот подтверждают выводы Н. А. Макарова, полученные им при изучении культурно-исторического и археологического ландшафта Русского Севера. Согласно этим наблюдениям, определенная часть приходских храмов должна стоять на местах первых церковных построек и христианских некрополей XII—XIII вв. или по крайней мере находится в ступке поселений домонгольского времени<sup>164</sup>.

Процесс дифференциации и разобщения общин породил в патриархальных семьях, на которые они распадались, многообразие местных традиций, которые сказались как в трех различных модификациях сельского погребального обряда (для горожан это погребения в храмах и около них), так и в многообразии форм самого курганного обряда. Стоит отметить, что все эти традиции вписывались в существовавшие тогда представления о христианском погребальном обряде, что и позволило курганной модификации просуществовать в течение нескольких столетий.

Социально-политические коллизии XIII в., воскресившие идею о всерусском единстве, повлекли за собой активное влияние монастырской культуры как в городе, так и в деревне. Это ускорило эволюцию курганного обряда на территории Северо-Западной Руси в сторону жальников и ранжированных средневековых кладбищ. Очевидно, жальничный обряд просуществовал на этой

территории до середины XVI в. и прекратил свое существование в результате церковных мероприятий, выраженных грамотами 1534 и 1548 гг. архиепископов Макария и Феодосия. Можно согласиться с тем, что поводом для них явилось распространение центральнорусских (собственно московских) представлений о норме погребального обряда в процессе изживания новгородских «вольностей» и своеобразия вообще.

Несмотря на убедительность описанных пережитков, смысл этих грамот необходимо воспринимать в историко-культурном контексте. Указанные проступки нравственного характера нужно понимать не столько как проявления язычества или двоеверия среди местного населения, сколько как особенности христианской культуры данной территории. Когда же на новгородском северо-западе начинает ощущаться влияние московской церковной культуры, то ее проводники, выходцы из московского монашества и епископата, требуют нивелировки местных традиций под московский образец. Обличительный пафос новгородских преосвященных следует понимать исключительно в контексте ликвидации новгородских «вольностей и обычаев». Не забудем, что со времени «поимания» последнего выборного новгородского архиепископа Феофила — 1480 г. — Иваном III прошло только 50 лет. Необходимо отметить, что в Новгороде в течение 15 лет, после низведения с кафедры владыки Спиридона и до архиепископа Макария (1526) не было своего архиерея, что, несомненно ослабило пастырский контроль за христианской культурой. Наш вывод подтверждается еще и тем, что собственно церковные севернорусские обычаи также должны быть приведены в соответствие с московской практикой. Об этом свидетельствует послание архиепископа Феодосия в город Корелу от 1543 г., где он настаивает на введение в церковную практику соборных крестных ходов<sup>165</sup>.

Такая же ситуация складывается на востоке и юго-востоке Новгородской земли. Новгородская колонизация из центральных районов Новгородчины продвигается в Помостье, на Мологу и на Верхнюю Волгу. Однако в тверском Поволжье распространение христианских древностей и обряда труположения связано еще и с расположением этой территории на пути, соединяющим Среднее Поднепровье и Северо-Восточную Русь. Как мы видели, здесь достаточно массово распространяются кресты с изображением Распятия (Глиники, Саки, Посады, Савинские горки, Рог, Христово), что соответствует ранним этапам христианизации Руси. По предварительным подсчетам, около 1000 учтенных комплексов XI—XIII вв. представляют немногим более 10 крестов соответствующего времени, т. е. менее 1,5 %. Эти данные хорошо согласуются с цифрами, полученными на материалах Новгородской земли, Московской области, Белозерья, Костромского Поволжья. К со-

жалению, большинство крестов происходит из до-революционных раскопок, результаты которых плохо документированы. Коллекция крестов Тверского музея, описанная А. Жизневским, при всей условности описания, позволяет отнести весь комплекс крестов к XI—XIII вв.

Поволжье интересно для изучения древнерусского погребального обряда уже потому, что здесь практически отсутствуют памятники I тысячелетия. Новый обряд складывался непосредственно в процессе освоения данной территории. При явном преобладании подкурганых погребений на материке погребения в подкурганых ямах не являются завершающим звеном эволюции обряда. Они сосуществуют с ингумациями на горизонте на всем протяжении XI—первой половины XIII вв., и их количество не увеличивается к XIII в.<sup>166</sup> Более того, выделяется довольно определенный пласт погребений в ямах второй половины—конца XI в. Прежде всего это Березовецкий и Пекуновский могильники, связанные с дружинно-торговым древнерусским слоем (Березовец, № 54 (1972), 67, 118, 128; Пекуново, № 8, 21, 26, 31, 32, 63, 66)<sup>167</sup>. Ранние труположения в подкурганых ямах можно выделить и в могильниках Избрижье, № 3; Плешково II-2-1980, II-3-1980, I-2-1981, I-12-1981; Заборье, № 2, 3; Кидомля<sup>168</sup>. Определяющим для датировки здесь могут явиться не только монетные находки и лепная керамика, но и некоторые типы бус и украшений. Наконец, известен грунтовый могильник XI—XII вв. при сопке у села Федово<sup>169</sup>.

Необходимые уточнения нужно внести и в хронологию верхневолжских курганов. Т. Н. Никольская и Н. П. Милонов датировали первую стадию курганов Верхневолжья XI в.<sup>170</sup> Однако совершенствование хронологической шкалы русских древностей на материалах средневекового Новгорода<sup>171</sup> заставляет поднять датировки многих комплексов до середины—второй половины XI в. Курганы, которые можно отнести к первой половине XI в., немногочисленны и находятся на западных территориях<sup>172</sup>. Они связаны, скорее всего, с дружинной традицией предшествующего времени. Все это говорит о том, что курганный обряд в своих разнообразных вариантах появляется в Верхнем Поволжье не ранее второй половины XI в., т. е. ко времени окончательного сложения древнерусской народности. Это означает, что данная обрядность есть обрядность христианского населения Древней Руси.

Вопрос о путях распространения христианства стоит в связи с проблемой заселения Верхнего Поволжья. Выделенные Т. Н. Никольской три региона расселения — Северный, Верхне-Волжский и Восточный — отражают, на наш взгляд, не столько этнические, сколько культурные различия<sup>173</sup>. Освоение тверского Поволжья с территории смоленского Поднепровья несомненно несло с собой южнорусское влияние. В целом для Северной Руси

Г  
на  
р  
ч  
в  
в  
о  
е  
де  
м  
ку  
вс  
м  
м  
ча  
эт  
ц  
мя  
ни  
к  
И  
бе  
д  
н  
ли  
ей  
К  
кр  
н  
П  
ис  
ци  
б  
н  
об  
Н  
е  
чи  
вер  
зе  
мо  
ст  
н  
чес  
ни  
ш  
ве  
щи  
н  
г  
сф  
за  
л  
дел  
ся,

находки энколпионов в погребениях достаточно редки. Однако тверское Поволжье дает нам значительную серию таких погребений (Благовещенское, Избрижье, Лопица). Об энколпионе с выемчатой эмалью упоминает и А. Жизневский в описании Тверского музея (№ 136). Эмали с эпитрахили Отроча монастыря тоже весьма определенно говорят об этих связях<sup>174</sup>.

Однако картина была бы неполной, если бы мы не отметили и влияние в регионе церковной культуры Новгорода, которая отразилась прежде всего в грунтовых могильниках, в курганах с каменными обкладками и каменных крестах. Каменные обкладки курганов довольно строго отмечают пути новгородского влияния: прежде всего, это пограничная река Медведица, Волок и Старица. С округой Старицы связаны уникальные памятники, чья принадлежность христианству уже ни у кого не вызывает сомнений. Речь идет о раскопанных Д. А. Крайновым курганах у деревни Иворово. Один из них (1—1967) содержал в себе белокаменный саркофаг с двускатной крышей, другой (1—1973) имел на своей вершине каменный крест, а на погребенном находился венчик лицевого шитья золотом с деисусной композицией<sup>175</sup>. Датируются они концом XII—началом XIII в.

Двускатные саркофаги более характерны для Южной Руси, тогда как каменные обкладки и кресты — черты новгородской культуры. Последние достаточно редки в тверском Поволжье. Представляется, что новгородские переселенцы испытали здесь влияние иной церковной традиции. То же, очевидно, можно сказать и о погребальном венчике, который до сих пор составляет неотъемлемую часть православного погребального обряда. Золотое шитье известно и в погребениях Новгородской земли<sup>176</sup>, но здесь оно присутствует лишь как атрибут одежды. Погребальный венчик становится элементом обряда, очевидно, Северо-Восточной Руси (Москва, д. Моклаково Рязанской области)<sup>177</sup>.

Комплекс Старицких курганов, на наш взгляд, можно сопоставить с грунтовым могильником при сопке деревни Федово. Представляется, что они находятся в определенной культурно-типологической близости. Кучное расположение погребений и их групп, ориентированных на выделяющиеся размером и обрядом могилы социальной верхушки, можно отождествить с кладбищем общинной патронимии или боярской вотчины. Однако присутствие христианского элемента в погребальной обрядности позволяет нам перейти из сферы социальной организации в сферу организации церковной. Очевидно, перед нами археологическое отображение той ячейки церковного деления, которая называется приходом. Разумеется, что церковно-административное деление Твер-

ской епархии, которое сложилось к концу XIX в., прошло сложный процесс становления. Однако сохранение за Федовым значения церковно-приходского центра с храмом в честь Михаила Архангела вплоть до нового времени представляется многозначным.

Традиция надмогильных крестов, фиксируемая в XII—XIII вв., характерна в это время практически для всех регионов Новгородской земли, хотя археологически прослежены лишь единичные случаи (рис. 123). Очевидно, второй половиной XII—первой половиной XIII в. датируется погребение в кургане № 1 у деревни Плещевицы (пастовые, сердоликовые и хрустальные бусы, раковина каури, пластинчатая серебряная пряжка, два проволочных кольца, витой и пластинчатый бронзовый перстни)<sup>178</sup>, хотя Е. А. Рябинин относит его на основании тех же признаков к концу XIII в., а вообще для Водской земли считает эту традицию характерной для конца XIII—XIV в.<sup>179</sup> В головах (т. е. на северо-западе) ямного погребения стоял включенный в каменную обкладку кургана крест высотой 65 см, высеченный из известняковой плиты. Помимо уже упомянутого Старицкого креста, подобный крест известен в Помостье в Воймерицах. Он датируется XII в. и имеет соответствующую надпись: «Мирославу и Лазореви братья и мати Мирослава поставили хрестъ. Славоне делале»<sup>180</sup>. Проникновение христианских древностей на Мсту и распространение здесь преимущественно жалничного обряда погребения приходятся на XI—XII вв. (Нестеровичи, № 2)<sup>181</sup>, что вполне вписывается как в контекст сведений письменных источников, так и в общий характер христианизации Новгородской земли, ставший нам известным по археологическим данным.

Распространение предметов личного благочестия в погребальных памятниках Новгородской земли приходится преимущественно на окраинные районы, включенные в сферу церковной юрисдикции или в процесс христианизации (рис. 124). Специфическая христианская культура этих территорий, не подвергшаяся аскетической редакции христианства и требовавшая демонстрации своего религиозного статуса, предусматривала использование христианских символов в погребальном обряде. В процессе упрочения на этих территориях церковных структур и формирования здесь общерусской церковной культуры и быта эта традиция исчезает. Таким образом, использование христианских символов в погребении характерно только для ранних периодов христианизации, что подтверждается материалами Киевской Руси и Западной Европы.

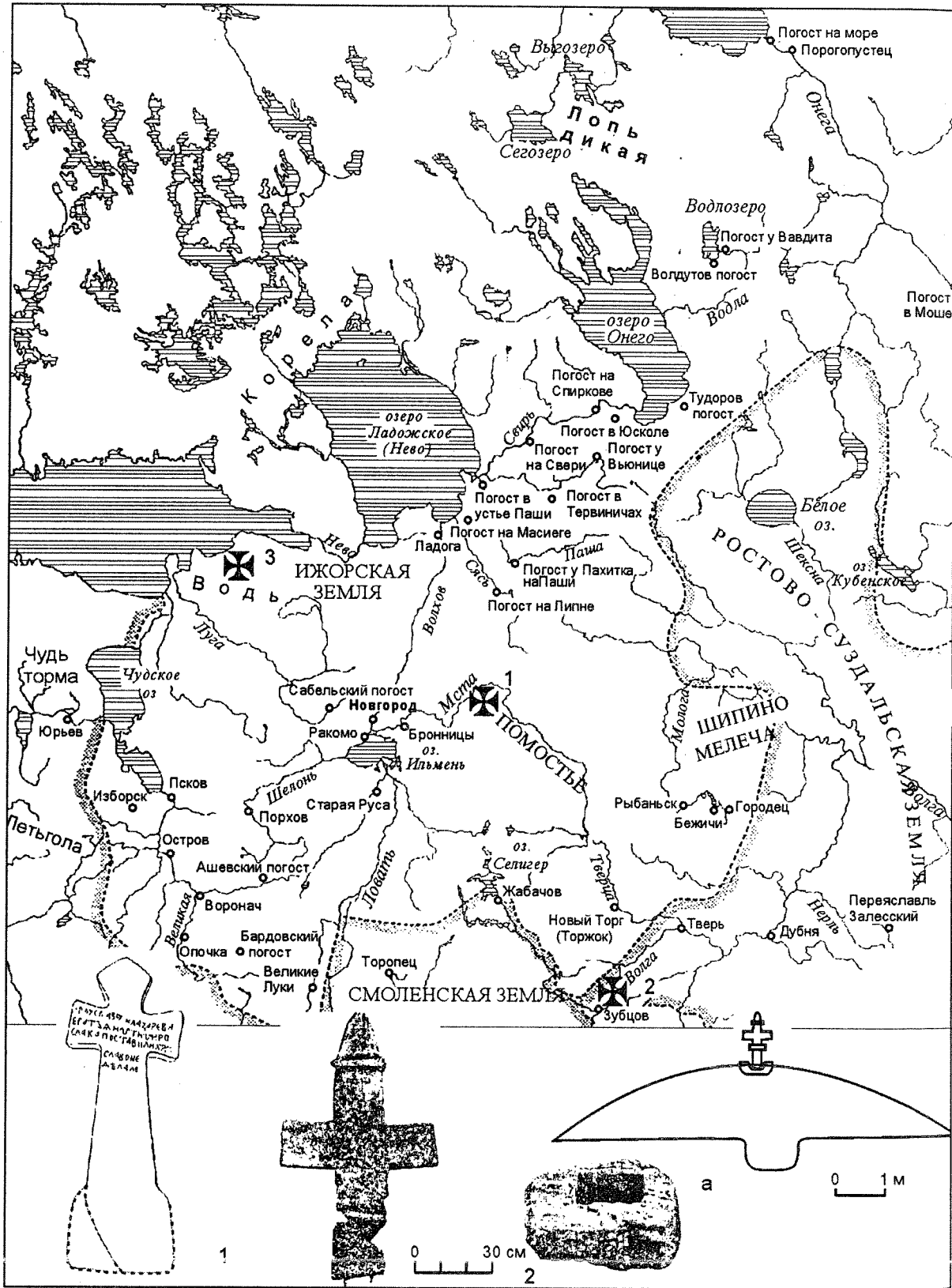


Рис. 123.

Каменные надгробные кресты XII—XIII вв.: 1 — Воймерицы (Спицын А. А. Заметки о каменных крестах, преимущественно Новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. V. Вып. 1. С. 205. Рис. 322); 2 — Старица (Комаров К. И., Елкина А. К. Курганный могильник в окрестностях Старицы // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 225—230); 3 — Плешевы; а — реконструкция кургана с надгробным крестом близ Старицы



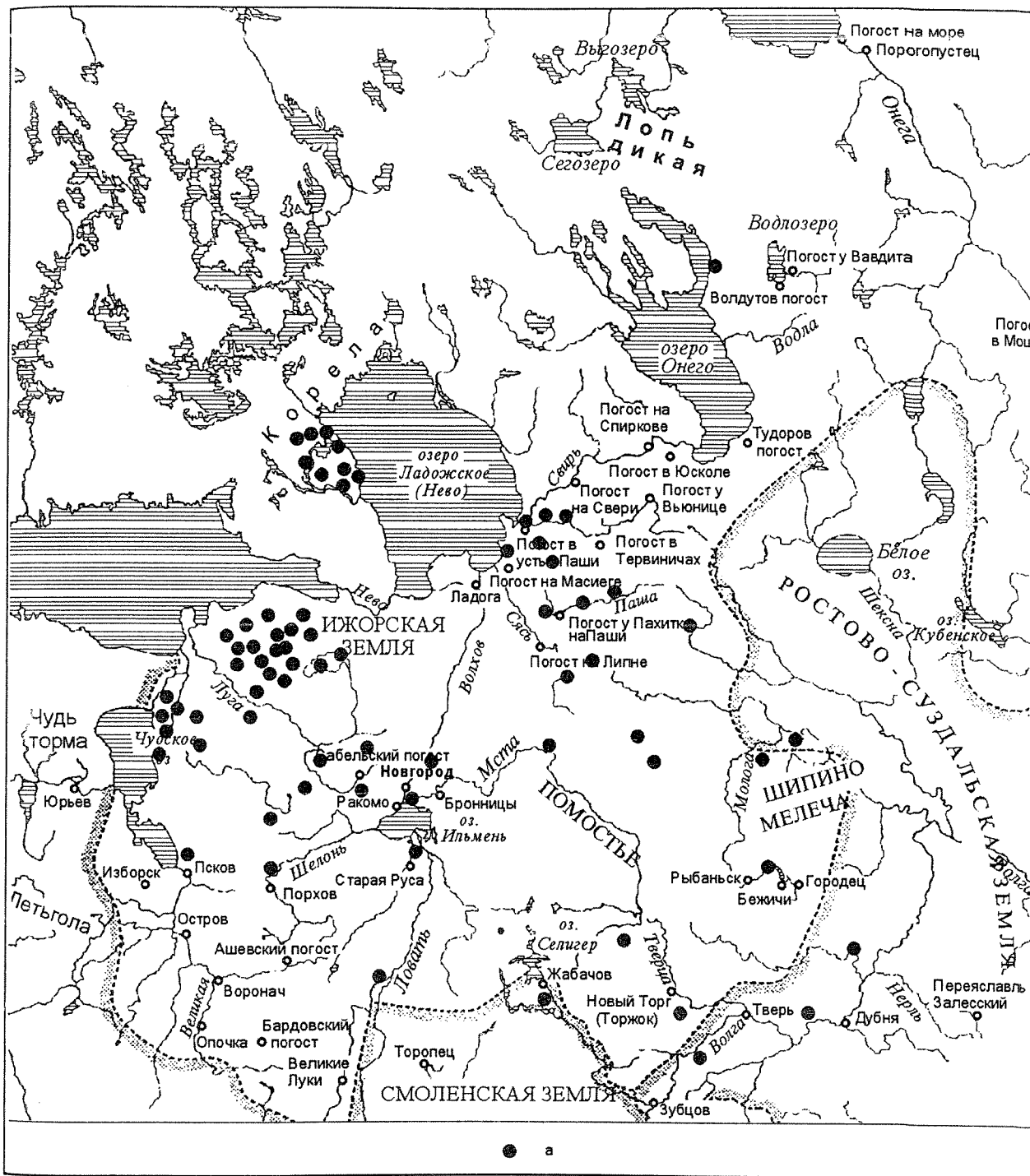


Рис. 124.

Погребения с предметами личного благочестия XI—XIII вв. на территории Новгородской земли:  
 а — места некрополей

## Примечания

- <sup>1</sup> *Седова М. В.* Ювелирные изделия Древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981. С. 50. Рис. 16, 1, 3, 7; *Мусин А. Е.* Христианские древности XI—XV вв. (проблемы развития и региональные особенности) // Русь в XIII веке: континуитет или разрыв традиций? М., 2000. С. 99—102.
- <sup>2</sup> *Равдоникас В. И.* Отчет о палеонтологическом обследовании по рекам Оять, Паша и Сясь. Описание, карта и планы могильников // Архив ИИМК. Ф. 2. № 113/1928; *Он же.* Отчет о раскопках курганов в Юго-Восточном Приладожье по течению рек Паши, Капши, Ояти и Сяси (Алеховщина, Вичугино, Залюшик, Заозерье, Ильино, Кургино, Новосельск, Ригачева) // Архив ИИМК. Ф. 2. № 134/1929. Ч. 1; *Равдина Т. В.* Погребения X—XI вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988. С. 5; ГЭ. Кол. 700/292-308.
- <sup>3</sup> *Спицын А. А.* Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского // МАР. № 20. СПб., 1896. С. 96; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 27.
- <sup>4</sup> *Конецкий В. Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода // НИС. 1984. № 2. С. 57; *Он же.* Отчет о работе археологического отряда Новгородского музея // Архив ИА. Р. 1. № 7363/1978; *Он же.* Отчет об археологической работе на территории Новгородской области // Архив ИА. Р. 1. № 7895/1979.
- <sup>5</sup> *Овсянников О. В.* Археологические памятники «Чуди заволоческой» в бассейне реки Ваги // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979; *Назаренко В. А., Овсянников О. В., Рябинин Е. А.* Средневековые памятники чуди заволоческой // СА. 1984. № 4.
- <sup>6</sup> *Purchonen P.* Cross-pendants from Iron-Age Finland // Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica. Helsinki, 1987. Vol. 3. P. 59. Рис. 4, 1.
- <sup>7</sup> *Тухтина Н. В.* Отчет о работе Вологодской археологической экспедиции // Архив ИА. Р. 1. № 2505/1962; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 81.
- <sup>8</sup> *Спицын А. А.* Гдовские курганы в раскопках В. Н. Глазова // МАР. СПб., 1903. № 29. С. 76—77; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 95.
- <sup>9</sup> *Спицын А. А.* Курганы... С. 59
- <sup>10</sup> ГЭ. Кол. 1553/18-49, 102—131; *Гроздилов Г. П.* Курганы у деревни Челмужи // Археологический сборник. Петрозаводск, 1947; *Он же.* Отчет о раскопках курганов близ села Челмужи // Архив ИИМК. Ф. 2. № 342/1934.
- <sup>11</sup> *Кочуркина С. И., Ливневский А. М.* Курганы летописной веси X—начала XIII вв. Петрозаводск, 1985. С. 69.
- <sup>12</sup> *Кирпичников А. Н.* Отчет о работах Староладожской археологической экспедиции в 1986 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1986. № 167, 168; ПГОИAXMЗ № П-90-Л-Х-А-29-15.
- <sup>13</sup> Путь из варяг в греки и из грек: Каталог выставки. М., 1996. С. 49. № 171.
- <sup>14</sup> Там же. С. 53. № 277—284.
- <sup>15</sup> *Петрухин В. Я.* О начальных этапах христианизации Руси. Данные археологии // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995. С. 63.
- <sup>16</sup> *Фехнер М. В.* Крестовидные подвески «скандинавского типа» // Славяне и Русь. М., 1968. С. 210—214.
- <sup>17</sup> *Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (по материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1983. С. 101—103; *Он же.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. М., 1991. № 205. С. 11—20.
- <sup>18</sup> *Спицын А. А.* Гдовские курганы... С. 67. Рис. 65; *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации) // Археологическое исследование Новгородской земли. Л., 1984. С. 142; ГЭ. Кол. 870/137.
- <sup>19</sup> *Рябинин Е. А.* Отчеты о полевых археологических исследованиях Ижорского отряда Северо-Западной археологической экспедиции // Архив ИА. Р. 1. № 6630/1977; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 23.
- <sup>20</sup> *Конецкий В. Я.* Нередицкий могильник // КСИА. 1981. № 164. С. 83—86.
- <sup>21</sup> *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья // МАР. СПб., 1895. № 18. С. 104—106; *Кочуркина С. И.* Курганы на реке Паше // СА. 1967. № 4. С. 312; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 88.
- <sup>22</sup> *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации). С. 130—131.
- <sup>23</sup> *Спицын А. А.* Гдовские курганы... С. 54.
- <sup>24</sup> *Мальм В. А.* Крестики с эмальями // Славяне и Русь. М., 1968. С. 113—117.
- <sup>25</sup> *Муугуревич Э.* Крестовидные подвески XI—XV вв. в Латвии // Archeologija un etnografia. Riga, 1974. Vol. XI.
- <sup>26</sup> *Сагайдк М. А., Сергеева М. С., Михайлов П. С.* Дослідження Київського Подолу // Археологічні дослідження в Україні 1993 року. Київ, 1997. С. 117—120.
- <sup>27</sup> *Седова М. В.* Ювелирные изделия Древнего Новгорода (X—XV вв.). М., 1981. С. 52.
- <sup>28</sup> *Ливневский А. М.* Отчет о раскопках курганов X—XI вв. на реке Оять Ленинградской области // Архив ИА. Р. 1. № 400/1949; *Кочуркина С. И., Ливневский А. М.* Курганы летописной веси. Петрозаводск, 1985. С. 119—125. Рис. 49—52; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 39.
- <sup>29</sup> *Конецкий В. Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода // НИС. 1984. № 2. С. 57; *Конецкий В. Я.* Отчет о работе археологического отряда Новгородского музея // Архив ИА. Р. 1. № 7363/1978; *Он же.* Отчет об археологической работе на территории Новгородской области // Архив ИА. Р. 1. № 7895/1979.
- <sup>30</sup> *Спицын А. А.* Курганы... С. 57.
- <sup>31</sup> *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 52.
- <sup>32</sup> *Лесман Ю. М.* Хронология ювелирных изделий Новгорода (X—XIV вв.) // Материалы по археологии Новгорода. 1988. М., 1990. С. 66.
- <sup>33</sup> *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 52.
- <sup>34</sup> *Спицын А. А.* Курганы... С. 92.
- <sup>35</sup> *Арциховский А. В.* Раскопки курганов близ с. Хрепле Черновского района Новгородского округа на правом берегу р. Хрепелки // Архив ИИМК. Ф. 2. № 274/1929; *Он же.* Раскопки 1930 года в Новгородской земле // СА. 1936. № 1. С. 187—193.
- <sup>36</sup> *Кузьмин С. Л.* Которский погост — локальный центр конца I—начала II тысячелетия н.э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 153—168.
- <sup>37</sup> *Спицын А. А.* Курганы... С. 66.
- <sup>38</sup> *Тухтина Н. В.* Отчет о работе Вологодской экспедиции ГИМ в 1964 году // Архив ИА. Р. 1. № 2981/А.

- 39 *Равдина Т. В.* Погребения... С. 76; *Тухтина Н. В.* Отчеты о работе Вологодской экспедиции // Архив ИА. Р. 1. № 7934/1979, 9979/1981.
- 40 *Конецкий В. Я.* Комплекс памятников у деревни Нестеровичи (К вопросу о сложении локальных центров конца I—начала II тысячелетия в бассейне р. Мсты) // *Материалы по археологии Новгородской земли.* М., 1991. С. 89—116.
- 41 *Спицын А. А.* Курганы... С. 64; *Прусакова З. В.* Отчет о раскопках Лужского оряда СЗАЭ у д. Конезерье Лужского района Ленинградской области // Архив ИА. Р. 1. № 7071, а, б.
- 42 *Кольчатов В. А.* Отчет восточного отряда СЗАЭ кафедры археологии истфака ЛГУ в 1971 году. Археологическое исследование восточных районов Ленинградской области // Архив ИА. Р. 1. № 6059, А; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 76; *Тухтина Н. В.* Отчеты о работе Вологодской экспедиции // Архив ИА. Р. 1. № 7934/1979, 9979/1981.
- 43 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 50.
- 44 *Purichonen P.* Cross pendants from iron-age Finland // *Byzantium and the North.* Acta byzantina fennica. 1987. Vol. 3. Рис. 4, 11, 12.
- 45 *Гатцук С. А.* Отчет Гатцука о раскопках, произведенных в 1902 году в Тверской губернии // ИАК. СПб., 1904. № 6. С. 48.
- 46 *Тынисон Э.* Некоторые вопросы идеологии и этнические традиции в Эстонии в XI—XIII веках (По материалам городища Лыхавере) // *Новое в археологии СССР и Финляндии.* Л., 1984. С. 181—187.
- 47 *Purichonen P.* Cross pendants from iron-age Finland // *Byzantium and the North.* Acta byzantina fennica. 1987. Vol. 3. Рис. 2.
- 48 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 54. Рис. 16, 15.
- 49 *Спицын А. А.* Курганы... С. 108.
- 50 *Бранденбург Н. Е.* Курганы... С. 132; *Спицын А. А.* Курганы... С. 70, 92, 112; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 93; *Репников Н. И.* Отчет о раскопках Н. И. Репникова в Бежецком, Весьегонском и Демьянском уездах в 1902 году // ИАК. СПб., 1904. № 6. С. 15; *Прусакова З. В.* Отчет о раскопках лужского отряда СЗАЭ у д. Конезерье Лужского района Ленинградской области // Архив ИА. Р. 1. № 7071.
- 51 *Богословский Н. Г.* Раскопки Лужских курганов // ИОЛЕАЭ. 1878—1879. Т. 31 (Антропологическая выставка Т. 2); *Плетнев В. А.* Об остатках древности и старины в Тверской губернии. К археологической карте губернии. Тверь, 1903. С. 59, 150, 50; *Purichonen P.* Cross pendants from iron-age Finland // *Byzantium and the North.* Acta byzantina fennica. 1987. Vol. 3. Рис. 3, 3; *Кузьмин С. Л.* Которский погост. С. 153—168.
- 52 *Ханенко Б. И., Ханенко В. Н.* Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899. Табл. II. Рис. 37—38.
- 53 *Хорошев А. С.* Новые материалы по археологии Неревского конца // *Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода.* М., 1982. С. 264.
- 54 *Кузьмин С. Л.* Которский погост... С. 153—168; *Верхорубова Т. Л.* Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 году // Архив ИА. Р. 1. № 9817.
- 55 *Седова М. В.* Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской земле // *Древности славян и Руси.* М., 1988. С. 272—279; *Она же.* О двух типах привесок-иконок Северо-Восточной Руси // *Культура средневековой Руси.* Л., 1974. С. 191—194.
- 56 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 62. Рис. 20, 3.
- 57 *Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках. (По материалам Белозерья и Каргополья). С. 101—103; *Он же.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья). С. 11—20.
- 58 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 62. Рис. 20, 1.
- 59 *Кузьмин С. Л.* Которский погост... С. 153—168; *Арциховский А. В.* Раскопки курганов близ с. Хрепле...; *Он же.* Раскопки 1930 года. С. 187—193; *Равдина Т. В.* Погребения... С. 80; *Никитин А. В.* Отчет об археологических раскопках поселения и курганной группы у д. Куреваниха Вологодской области // Архив ИА. Р. 1. № 3342/1966.
- 60 *Спицын А. А.* Курганы... С. 57; МАЭ. № 4982; *Седов В. В.* Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. М., 1984. № 179. С. 32—39. Рис. 4.
- 61 *Янин В. Л.* Знаменская легенда в Древней Руси. // *Некрополь Новгородского Софийского собора.* М., 1988; *Хорошев А. С.* Знаменская икона: древнейшая святыня Новгорода // *Великий Новгород в истории средневековой Европы.* М., 1999. С. 180—186.
- 62 *Спицын А. А.* Владимирские курганы // ИАК. СПб., 1905. Вып. 15. С. 117—118. Рис. 218.
- 63 *Седов В. В.* Предметы древнерусского происхождения. С. 36.
- 64 Там же. С. 32—39; *Рерих Н. К.* Некоторые древности Шелонской Пятины и Бежецкого конца. СПб., 1899.
- 65 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 64. Рис. 20, 7, 5, 6.
- 66 Там же. С. 62. Рис. 20. 11. Сердечно благодарю В. Соболева за указание на эту находку.
- 67 *Равдина Т. В.* Погребения... С. 86; *Равдоникас В. И.* Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и Юго-Восточном Приладожье. Л., 1934. С. 51; *Он же.* Отчет о палеонтологическом обследовании по рекам Оять, Паща и Сясь.
- 68 *Седова М. В.* Ювелирные изделия... С. 62—62. Рис. 20, 8.
- 69 *Целепи Л. П.* Раскопки Целепи Л. П. в Новгородском и Лужском уездах Санкт-петербургской губернии // Архив ИИМК. 1900. Ф. 1. № 2.
- 70 *Шмидт Г. Р.* Курганы Петербургской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 19, вып. 3. 1890. С. 519; *Он же.* Доклад о раскопках в Гдовском и Лужском уездах Петербургской губернии // Архив ИИМК. Ф. 3. № 596. С. 5; *Орлов А. С.* Амулеты-змеевики Исторического музея // *Отчеты ГИМ за 1916—1925 гг.* М., 1926. С. 5.
- 71 *Соболев В. Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // *Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура.* СПб.; Псков, 1995. С. 74—76.
- 72 *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 55. Таб. IV, 2, 3, 4.
- 73 *Толстой И. И.* О русских амулетах называемых змеевиками // ЗРАО. 1888. Т. 3. С. 402; *Орлов А. С.* Амулеты-змеевики Исторического музея. С. 16.
- 74 *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 71. Табл. XIII. 1, 3.
- 75 Там же. Табл. XIII. 2, 4.
- 76 Там же. С. 72.

- 77 *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М., 1979. С. 527.
- 78 Об этом см.: *Равдина Т. В.* Погребения...
- 79 *Беленькая Д. А.* Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4.
- 80 *Рябинин Е. А.* Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986.
- 81 *Мусин А. Е.* Предметы христианского культа из погребений Водской и Шелонской пятин Новгородской земли (XI—XV вв.) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3. С. 73—76.
- 82 *Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках. С. 101—103; *Он же.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. С. 11—20; *Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997. С. 151—155.
- 83 *Платонова Н. И.* Погосты и формирование системы расселения на Северо-Западе Новгородской земли по археологическим данным: Автореф. канд. дис. Л., 1989.
- 84 *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988.
- 85 *Каргер М. К.* Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде (1933—1935 гг.) // КСИИМК. 1946. № 8. С. 175—224.
- 86 *Строков А. А.* Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. 1945. Т. 11. С. 71—73.
- 87 *Каргер М. К.* Раскопки и реставрационные работы... С. 205, 208—210. Рис. 28, 41.
- 88 Там же. С. 208.
- 89 Там же. С. 222.
- 90 *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора. С. 100.
- 91 Там же. С. 101.
- 92 *Каргер М. К.* Раскопки и реставрационные работы. С. 207, 215. Рис. 29, 39.
- 93 Там же. С. 206—208.
- 94 Там же. С. 208.
- 95 *Макарова Н. А.* Каменные подушки в погребениях древнерусских некрополей // СА. 1981. № 2. С. 111—116.
- 96 *Спицын А. А.* Курганы... С. 9.
- 97 *Мусин А. Е.* Предметы христианского культа. С. 73—76; *Соболев В. Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли. С. 74—76.
- 98 *Лесман Ю. М.* Мотив креста в декоре ювелирных изделий Новгорода XI—XIV вв. // Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995. С. 13—20; *Он же.* Новгородские привески — источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь. М., 1995. С. 33—36.
- 99 *Лесман Ю. М.* Новгородские привески — источник для реконструкции динамики христианизации. С. 35.
- 100 *Шмидт Г. Р.* Протоколы раскопок в Гдовском уезде Петербургской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. X. Вып. 3. С. 188—190; См.: *Спицын А. А.* Гдовские курганы...
- 101 *Спицын А. А.* Обзорение некоторых губерний и областей России в археологическом отношении // ЗРАО. СПб., 1897. Т. 9, вып. 1, 2. С. 239—244.
- 102 *Спицын А. А.* Сопки и жальники // ЗРАО. 1899. Т. II. С. 154.
- 103 *Рерих Н. К.* Некоторые древности Шелонской пятины и Бежецкого конца // ЗРАО. 1895. Т. II, вып. 1, 2. С. 352.
- 104 *Спицын А. А.* Старейшие русские могильники в Новгородской области // ИАК. 1905. № 15. С. 1.
- 105 *Конецкий В. Я.* Некоторые итоги исследования грунтовых могильников в центральных районах Новгородской земли // Археологическое исследование Новгородской земли. Л., 1984. С. 154—172.
- 106 *Лебедев Г. С.* Проблемы генезиса древнерусской курганной культуры // КСИА. 1982. № 166. С. 22—27.
- 107 *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982.
- 108 *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства (VIII—первая половина IX века) // МИА. 1968. № 152; *Артамонов М. И.* Вопросы расселения восточных славян и советская археология // Проблемы всеобщей истории. 1967.
- 109 *Платонова Н. И.* Погосты и формирование... С. 43.
- 110 *Липшин В. А.* Язычество и христианство в Ростове XI века // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 31—34.
- 111 *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956. С. 271.
- 112 *Мелетинский Е. М.* Скандинавская мифология как система // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. С. 1973.
- 113 *Седов В. В.* Этнический состав населения Новгородской земли // Финно-угры и славяне. Л., 1979.
- 114 *Рябинин Е. А.* Формирование средневековой русской культуры в Новгородской земле // Тезисы докладов советской делегации на IV Международном конгрессе славянской археологии. М., 1980.
- 115 *Хвоцинская Н. В.* Западные районы Новгородской земли в начале II тысячелетия (по материалам погребальных памятников): Автореф. канд. дис. Л., 1978.
- 116 *Носов Е. Н.* Проблемы изучения погребальных памятников Новгородской земли (к вопросу о славянском расселении) // НИС. Л., 1982. № 1 (11). С. 43—78.
- 117 *Рябинин Е. А.* Финно-угорские элементы в культуре Северной Руси X—XIV вв.: Автореф. канд. дис. Л., 1974.
- 118 *Хвоцинская Н. В.* Западные районы... С. 14.
- 119 *Микляев А. М.* О ландшафтной приуроченности некоторых типов археологических памятников на Северо-Западе СССР // Первобытный человек, его материальная культура и природная среда в плейстоцене и голоцене. М., 1974. Ч. 1. С. 242—246.
- 120 *Лаул С. К.* Погребальные памятники прибалтийских финнов в I тыс. н. э. // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. Вып. 6. С. 378—384.
- 121 *Микляев А. М.* О ландшафтной приуроченности... С. 245—246.
- 122 ПВЛ. С. 74.
- 123 *Кузьмин С. Л.* Которский погост... С. 153—168.
- 124 *Конецкий В. Я.* Новгородские сопки: сущность и место в древнерусской погребальной традиции // Историко-археологический семинар «Чернигов и его округа в IX—XIII вв.»: Тезисы докладов. Чернигов, 1988. С. 71—74.
- 125 *Орлов С. Н.* Могильник в Старой Ладоге // Ученые записки ЛГУ. История. Л., 1941. Вып. 10; *Петрен-*

- ко В. П. Раскопки сопки в урочище Победище близ Старой Ладogi // КСИА. 1977. № 150. С. 55—61; *Он же.* Сопка у д. Михаил Архангел в юго-восточном Приладожье по раскопкам Н. Е. Бранденбурга в 1886 г. // КСИА. 1980. № 160. С. 69—76; *Лебедев Г. С.* Сопка у д. Репьи в верхнем Полужье // КСИА. 1978. № 155. С. 98.
- 126 *Снорри Стурлсон.* Хеймскрингла. М., 1995. С. 100.
- 127 *Платонова-Залевская Н. И.* Отчет об археологических раскопках в 1981 г.; *Платонова Н. И.* Отчет о полевых исследованиях в 1983 г.
- 128 *Конецкий В. Я.* Некоторые итоги... С. 157.
- 129 Там же. С. 167.
- 130 *Конецкий В. Я.* Хронология и этапы формирования Федовского могильника // КСИА. 1981. № 166. С. 90—95.
- 131 *Конецкий В. Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы близ Новгорода. С. 45.
- 132 *Конецкий В. Я.* Некоторые итоги... С. 168.
- 133 *Лебедев Г. С., Рябинин Е. А.* Сопки и жальники. С. 155.
- 134 *Лебедев Г. С.* Археологическое изучение. С. 38.
- 135 *Янин В. Л.* Социально-политическая структура Новгорода в свете археологических исследований // НИС. № 1. С. 79—95.
- 136 *Конецкий В. Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода; *Он же.* Некоторые итоги исследования древнерусских грунтовых могильников в центральных районах Новгородской земли; *Он же.* Хронология и этапы формирования Федовского могильника.
- 137 *Roulik J.* Dve velkomoravske rotundy v Mikulcicich. Praha, 1963. P. 33. Fig. 14.
- 138 *Конецкий В. Я.* Некоторые итоги... С. 170.
- 139 Там же. С. 168.
- 140 *Лесман Ю. М.* Погребальный ритуал и погребальные сооружения // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. М., 1985. С. 55.
- 141 *Платонова Н. И.* Погосты и формирование... С. 43.
- 142 Там же. С. 48.
- 143 *Макаров Н. А.* Население русского Севера в XI—XIII вв. М., 1990. С. 42.
- 144 *Рябинин Е. А.* Формирование средневековой русской культуры. С. 81.
- 145 *Кудряшов К.* Отчет о раскопках 1911 года в Гдовском уезде // ЗОРСА. 1913. Т. IX. С. 241—264.
- 146 *Хвоцинская Н. В.* Погребальный обряд финского населения западной окраины Новгородской земли в конце I—начале II тысячелетия // Современное финно-угроведение. Л., 1990.
- 147 *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли. С. 145.
- 148 *Назаренко В. А., Овсянников О. В., Рябинин Е. А.* Средневековые памятники... С. 197—215.
- 149 *Носов Е. Н., Овсянников О. В.* Архангельский клад 1989 г. // Славяне и финно-угры. Археология, история, культура. СПб., 1997. С. 146—157. Рис. 6, 1; *Хлобыстин Л. П.* Святылища Вайгача // AD POLUS. 1993. С. 15—18. Рис. 1; 22, 28, 29.
- 150 *Равдоникас В. И.* Памятники эпохи возникновения феодализм в Карелии и Юго-Восточном Приладожье. С. 17—52.
- 151 Там же. С. 39—16.
- 152 *Спиридонов А. М.* Северное Приладожье и Прионежье в X—XIV вв.: Автореф. канд. дис. М., 1986. С. 14.
- 153 *Кочкуркина С. И.* Юго-Восточное Приладожье в X—XIII веке. Л., 1973.
- 154 *Пиетнов В.* Этническая принадлежность курганов Юго-Восточного Приладожья // СА. 1964. № 1. С. 98.
- 155 *Мусин А. Е.* Церковно-организационное строительство в Ладoge в XII—XIII вв. // Ладoga и Северная Европа. СПб., 1996. С. 74—78.
- 156 См.: *Гроздилов Г. П.* Курганы у деревни Челмужи; *Он же.* Отчет о раскопках курганов близ села Челмужи.
- 157 Любезное сообщение Ю. М. Лесмана.
- 158 *Кирпичников А. Н.* Историко-археологические исследования древней Корелы («Корельский город» XIV в.) // Финно-угры и славяне. Л., 1979. С. 52—73.
- 159 *Рябинин Е. А.* Новгород и северо-западная область Новгородской земли (культурные контакты по археологическим данным) // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 56—63.
- 160 *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли... Приложение № 4.
- 161 *Кирпичников А. Н., Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Новгородской земли // СА. 1982. № 3. С. 47—62.
- 162 *Равдоникас В. И.* Ижорский могильник в Красногвардейске // СГАИМК. 1932. № 11—12. С. 24—31.
- 163 *Голубцов И. А.* Пути сообщения в бывших землях Новгорода Великого в XVI—XVII вв. и отражение их на русских картах середины XVII в. // ВГ. 1950. Т. 20. С. 271—302.
- 164 *Макаров Н. А.* К изучению культурного ландшафта Древней Руси: северная приходская церковь на фоне археологической карты // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. М., 1999. С. 120—123.
- 165 Попутно заметим, что в издании «Письменных известий о карелах», осуществленное С. И. Кочкуркиной, А. М. Спиридоновым и Т. Н. Джаксон (Петрозаводск, 1991), вкралась досадная ошибка. Очевидно, при подготовке издания были перепутаны машинописные листы, и послание архиепископа Макария великому князю Ивану Васильевичу от 1534 г. заканчивается концовкой грамоты архиепископа Феодосия в город Корелу 1543 г. (с. 65, 6-я строка сверху, со слов «врага и супостата»), а конец грамоты владыки Феодосия представляет собой окончание послания архиепископа Макария (с. 66, 15-я строка снизу, со слова «арбуем»).
- 166 *Лесман Ю. М.* Древнерусские курганы Верхней Волги // Проблемы истории и культуры Северо-Запада. Л., 1977. С. 109.
- 167 *Равдина Т. В.* Погребения... С. 25, 26, 96, 97.
- 168 Там же. С. 64, 100, 101; *Милонов Н. П.* Древнерусские курганы и селища в бассейне Верхней Волги // МИА. М., 1950. № 13. С. 164, 168.
- 169 *Ширинский-Шихматов А. А.* Федовский могильник // Труды II областного Тверского археологического съезда. Тверь, 1906.
- 170 *Никольская Т. Н.* Хронологическая классификация Верхневолжских курганов // КСИИМК. М., 1949. № 30. С. 34—41.
- 171 *Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации) // Археологическое исследование Новгородской земли. М., 1984. С. 118—153.
- 172 *Лесман Ю. М.* Древнерусские курганы... С. 108.
- 173 *Никольская Т. Н.* Этнические группы Верхнего Поволжья X—XIII вв. // КСИИМК. М., 1949. № 24. С. 78, 83.

- <sup>174</sup> Макарова Т. П., Николаева Т. В. Из истории культуры Тверского Отроча монастыря // СА. 1976. № 4.
- <sup>175</sup> Комаров К. И., Елкина А. К. Курганный могильник в окрестностях Старицы // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 225—230.
- <sup>176</sup> Конецкий В. Я. Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода. С. 69—61.
- <sup>177</sup> Фехнер М. В. Золотое шитье Владимиро-Суздальской Руси // Средневековая Русь. М., 1976. С. 222—225; Недошивина Н. Г. Курганный могильник у деревни Маклаково // Археология Рязанской земли. М., 1974. С. 213—215.
- <sup>178</sup> Рябинин Е. А., Рябина Т. В., Терехихин Н. М. Археологические исследования в Водской пятине // АО. 1971. М., 1972. С. 24—25.
- <sup>179</sup> Рябинин Е. А. К истории христианизации Водской земли Великого Новгорода // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000. С. 178.
- <sup>180</sup> Спицын А. А. Заметки о каменных крестах, преимущественно Новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. V, вып. 1. С. 208.
- <sup>181</sup> Конецкий В. Я. Комплекс памятников у деревни Нестеровичи. С. 89—116.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенный на суд научной общественности анализ предварительного корпуса христианских древностей Киевской Руси и сельских погребений Новгородской земли в контексте письменных источников и эволюции древнерусской погребальной культуры позволяет, на наш взгляд, выявить ряд закономерностей в появлении, функционировании и эволюции предметов личного благочестия первых русских христиан. Это, в свою очередь, дает нам возможность не только конкретизировать наши знания о распространении христианства в Древней Руси и становлении здесь церковной организации, но и по-новому взглянуть на весь процесс христианизации древнерусской народности.

Христианские древности средневековой Руси появляются в археологии погребального обряда практически синхронно первым письменным известиям о христианизации. Нам удалось выявить сменяющие друг друга поколения христианских древностей, состоящих преимущественно из нательных крестов, представленными как единым иконографическим типом, так и различными типологическими вариантами, но характеризующимися синхронным бытованием.

*Первое поколение христианских древностей (950—1050)* характерно для дружинного этапа распространения христианства на Руси, который начинается еще в первой половине IX в. и заканчивается на рубеже X—XI вв. Оно представлено крестами и крестовидными накладками из листового серебра, характерными для погребений этой эпохи. Данный тип крестов встречается преимущественно в камерных погребениях, которые можно рассматривать как феномен древнерусской христианской культуры, характерный для социальной верхушки, принимающей новую религию. К предметам личного благочестия можно отнести также византийские монеты-привески, которые могут рассматриваться как своеобразные «крестильные дары». Выявленная хронология монетных серий соответствует основным моментам в истории христианизации Древней Руси. Территориально-хронологическое распространение монет полностью соответствует бытованию крестов из листового серебра, и это еще больше укрепляет нас в мысли о том, что византийские монеты служили

предметами личного благочестия. В эпоху бытования первого поколения древностей на Руси появляются византийские кресты-энколпионы, с изображением Распятия или без такового, которые предположительно влияют на иконографию крестов второго поколения. В XI в. камерный обряд и соответствующие ему предметы личного благочестия вытесняются в сельские регионы Древней Руси. Это свидетельствует как об изменении направления христианизации в обществе, так и об изменении социокультурных функций дружинных коллективов.

Сопоставление христианских древностей с общей характеристикой погребального обряда позволяет прийти к выводу о том, что одновременно с распространением предметов личного благочестия появляется и новый погребальный обряд — ингумация. Первые ингумации как в Древней Руси вообще, так и в финно-угорской среде на территории Новгородской земли характеризуются присутствием в их погребальном инвентаре элементов культуры, происходящих из христианизированных областей. Дальнейшее распространение нового обряда происходит как вариант «социального мимесиса» в условиях, когда сельские общины начинают подражать погребальным традициям городской знати. Такая подражательность может характеризовать некоторые особенности христианизации Древней Руси. При этом первые христианские погребения, исследованные в дружинных некрополях и могильниках древнерусских поселений X в., характеризуются наличием курганной насыпи. Обычный для городских христианских погребений X в. курганный обряд в конце XI в. становится нормой для древнерусской деревни, тогда как в городах и боярских селах уже преобладают грунтовые погребения. Это можно объяснить естественной культурной инерцией села по отношению к городу. Основанием для вывода о длительном переживании традиций язычества эти наблюдения служить не могут. С рубежа XII—XIII вв., а на Северо-Западе Новгородской земли в конце XIII—XIV в., фиксируется традиция каменных могильных крестов, которые ставились и на курганных некрополях (Старица, Воймерицы, Плешковицы).

На основании археологических данных христианизацию Киевской Руси IX—XI вв. можно подразделить на следующие этапы с характерными особенностями. *Первый этап относится к IX в.* В это время начинает складываться новый протофеодальный военно-дружинный и торгово-административный слой — «русь». Начинаются духовные поиски новой социальной верхушки, которые приводят к тому, что именно этот слой населения выступает в конце концов как активный сторонник принятия христианства: именно среди представителей этого слоя начинает распространяться ингумация в камерах (сама ингумация практически одновременно фиксируется летописным текстом) и появляются первые христианские древности, которые, однако, почти сразу же выпадают из повседневной культуры.

*Второй этап христианизации обнимает конец IX—первую половину X в.* Появляются новые типы христианских древностей, связанные прежде всего с княжеской дружиной и варяжскими наемниками. Языческая реакция времени правления князя Олега после захвата Киева в 882 г. на археологических материалах не прослеживается. Более того, представляется очевидным поступательное развитие христианского погребального обряда, о чем, на наш взгляд, свидетельствует погребение № 14 Киевского некрополя, совершенное в гробовище в подкурганной яме. Развитие христианского погребального обряда и дружинной культуры приводит к появлению камерного обряда погребения во второй четверти—середине X в.

*Третий этап распространения христианства на Руси продолжается с середины X в. до 60—70-х гг. X в.* Проявляются местные особенности древнерусского христианства. Значительно расширяются география христианских общин (Киев, Шестовицы, Гнездово) и социальная география христианства. Погребения в камерах соответствуют высокому общественному рангу христианина. Большинство христианских символов происходит из женских погребений, что указывает на большую религиозность женщин в древнерусском обществе. Находка печати с изображением Иисуса Христа может свидетельствовать о некотором развитии делопроизводства в общине. Все говорит о возрастании удельного веса христианства в обществе. Этот период дает нам наибольшее число параллелей с христианизацией Западной Европы, Великой Моравии и Скандинавии. Корреляция скандинавских элементов с христианскими древностями в археологически известной культуре этого времени говорит о высокой степени участия варягов в христианизации дружинного слоя и, следовательно, в распространении христианства на Руси.

В конце этого периода наблюдаются прекращение функционирования христианского некрополя на усадьбе Десятинной церкви и перемещение центров христианской жизни на север из-за язы-

ческой реакции при Святославе. Однако, появляются на короткое время новые черты погребального обряда — использование свечей, — связанные с христианским импульсом из Дании.

*Новый, четвертый этап существования христианства на Руси начинается в последней четверти X в. и продолжается до середины XI в.* Он характеризуется коренным изменением положения христианства в обществе и государстве, что известно из письменных источников (Крещение Руси 988 г.). Эти изменения находят подтверждение и в археологических материалах. В начале этого периода появляются новые типы христианских древностей — крестики с Распятием — наглядные изображения сущности христианской проповеди. Они отмечают появление церковной общины в Новгороде. Христианский в своей основе обряд ингумации, в разной степени влияя на древнерусское население, вытесняет кремацию. Представляется, что к концу X в. общество имеет весьма солидный объем знаний о новой религии. Становление церковной организации на Руси, открытие епископских кафедр, является кристаллизующим фактором новой государственной структуры. Примечательно, что синхронное перемещение христианских древностей из открытых торгово-ремесленных поселений и дружинных могильников в древнерусские города и сельские некрополи наверняка отражает процесс сложения тех же самых новых общественных связей. Такое перемещение является отражением создания постоянной церковной организации и собственно началом истории Русской Православной Церкви. В этой связи вопрос о существовании епископской кафедры (митрополии) на Руси до Крещения можно, скорее всего, решить отрицательно. Возможно, что при кафедрах (миссионерских центрах) могли создаваться мастерские по производству предметов христианского культа. Это должно было бы привести к унификации их формы, что и можно отметить на примере крестов с Распятием. Самостоятельное изготовление предметов культа связано с удаленностью от церковных центров (Тимерево, Кема). Очевидно, что разнообразие форм крестов из листового серебра X в. отражает отсутствие единых центров их изготовления.

Древнерусское христианство представляется способным воспринимать и перерабатывать к своей пользе инокультурные влияния, в частности из христианских стран Западной и Северной Европы. Это не может быть связано исключительно с фактом неразделенной Церкви, существовавшей до 1054 г. В этом видится особенность древнерусской христианской культуры в период ее становления. Об особенном жизнеутверждающем характере древнерусского христианства писал Д. С. Лихачев<sup>1</sup>. Древнерусское общество не только аккумулировало разнообразные христианские импульсы. Оно являлось проводником христианского влияния во вне как на Севере, так и на Юге. Христиа-



низация Руси в конечном итоге являлась лишь частью распространения христианства в Европе.

К этому времени относится активизация культурно-психологического процесса «приручения смерти» в Древней Руси. Эта традиционная для культурной антропологии тема предполагает такие направления в исследовании, которые могут выявить структуру неподвижных пластов сознания общества на протяжении длительных временных промежутков (*l'histoire immobile*). При этом наибольшую важность представляют периоды культурных трансформаций, ломки человеческого сознания и религиозных систем, когда старые ценности заменяются новыми, и возможно проследить реальную судьбу таких областей сознания. Появление здесь новых значимых категорий, переосмысление предшествующей традиции, определение наиболее важных в данную эпоху понятий и предметов представляется главными задачами подобного исследования. Учитывая единство человеческой природы при единстве религиозного и культурного содержания христианской проповеди, можно поставить вопрос о стадийных совпадениях в характере культурных изменений процесса христианизации различных человеческих обществ. В связи с этим нелишне сопоставить некоторые известные нам события истории Древней Церкви с процессом христианизации Древней Руси, который возможно проследить по письменным и археологическим источникам.

В. В. Болотов, описывая одного из борцов за православие в Византийской империи IV в., а именно свт. Афанасия Александрийского (295—373), рассказывает следующее: «В характере Афанасия были такие черты, которые подавали повод недалеким людям считать его за волшебника... Однажды язычники обратились к Афанасию с вопросом: „что такое кричит ворона, которая сидит на крыше?“ Афанасий ответил: „Ворона кричит „cras“, а „cras“ по-латыни значит „завтра“, а „завтра“ не принесет вам ничего хорошего“; и, действительно, на следующий день, по приказанию императора, один из языческих храмов был закрыт»<sup>2</sup>.

Борьба между язычеством и христианством в поздней Римской империи есть, конечно, борьба за будущее общества и культуры. Но эта борьба за будущее зачастую осуществлялась через покорение самой категории времени той или иной стороной. Этот интерес к будущему, который подразумевал не только историческое будущее, но и будущее эсхатологическое, посмертное существование человека. Перефразируя известную фразу Дж. Оруэла, об этой эпохе можно было бы сказать: «Кто овладевал будущим, тот овладевал настоящим». Иными словами, возможность евангельской проповеди предсказывать грядущие судьбы человечества и представлять их в более выгодном, чем язычество, свете предопределяла в глазах христианизируемого общества успех Церкви.

Любопытные параллели к этой борьбе за будущее предоставляет нам история христианизации древнерусского общества, зафиксированная в ПВЛ. Наивысший эффект речь философа (статья 986 г.) достигает лишь тогда, когда перед князем Владимиром предстает картина («запона») Страшного суда: «Володимир же вздохнув рече: „Добро сим одесную, горе же сим о шююю“. Онъ же (философ. — А. М.) рече: „Аще хочеши одесную с праведными стати, то крестися“. Владимир же, *положи на сердце своем* (выделено нами. — А. М.), рек: „Пожду еще мало“»<sup>3</sup>. Именно этот момент, связанный с грядущими судьбами мира и личности, является определенно моментом обращения, поскольку именно он «запечатлелся в сердце».

Однако в ПВЛ есть еще ряд сюжетов, где своеобразно проявляется власть христиан над будущим и над смертью как элементом этого будущего. В 1071 г. двум деятелям христианской Руси приходится столкнуться с волхвами — Яну Вышатичу на Белозере и Глебу Святославичу в Новгороде. Соратники Яна предостерегают его от встречи с волхвами: «Вида идеши на смерть, не ходи». Однако Яну удается пленить волхвов. После своеобразной проповеди, которая описывает посмертную судьбу язычников, и предупреждения волхвам о грядущей смерти волхвы отвечают Яну: «нама бози поведают, неможеши нама сотворити ничесоже». Ян отвечает: «Лжут вама бози», и он оказывается прав: после экзекуции волхвы признают, что «сше нам бози молвят, не быти нама жива». Правда опять остается за Яном, представляющего Бога христиан: «То ти вама право поведали»<sup>4</sup>. Таким образом, христианский воин становится господином как метафизического, так и физического будущего язычников.

В таком же господствующем положении оказывается и князь Глеб по отношению к взбунтовавшемуся в Новгороде волхву. Претендуя на власть над будущим, волхв оказывается посрамлен точным ударом профессионального воина: «Глеб же взял топор под скутом. Взял топор и прииде к волхву и рече ему: „То веси ли что утро хошет быти, и что ли до вечера?“ Он же рече: „Проведи вся“. И рече Глеб: „То веси ли, что ти хошет быти днешь?“ „Чюдеса велика сотворю“, рече. Глеб же вынем топор и роста и, и паде мертв, и люди разидошася»<sup>5</sup>. Итак, победа князя «над будущим» оказалась победой в настоящем.

Как мы видим, в этих сценах триада понятий «христианство» — «будущее» — «смерть» оказывается господствующей, а сами они становятся тесно связанными и взаимозависимыми. Однако такая тесная зависимость между принятием новой религии и смертью в буквальном или фигуральном смысле является существенной для древнерусского сознания вообще. После ухода прп. Феодосия в Киевский монастырь, «мати же его много искавши в граде своем и в крестных градах, и яко не обрете его плакашася по нем люте бую-

ши в перси своя яко и по мертвем»<sup>6</sup>. То же происходит, когда боярин отпускает сына своего Иоанна в монастырь: «Бысть же тогда вещь причудна и велик яко и по мертвым, раби и рабыни плакахуть сына господина своего, отец и мать сына своего плакостася, яко отлучашася от них и тако с плачем великим провожахути»<sup>7</sup>. Знаменита сцена, когда князь Владимир «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на учение книжное. Матери же чад сих плакахуся по ним, еще бо не бяху бо ся утвердили верою, но аки по мертвечи плакахся»<sup>8</sup>. Плач родных «яко по мертвой» сопровождает прп. Евфросинию Полоцкую как при ее уходе в монастырь (1113), так и в намерении отправиться в паломничество в Святую Землю, хотя последнее событие относится уже к началу 70-х гг. XII в.<sup>9</sup> Таким образом, монашеский постриг, паломничество, начало учебы в христианской школе и, стоит предположить, обращение в новую веру вообще воспринимались как языческим, так и христианизируемым обществом как смерть конкретного человека.

Здесь видится не только вполне естественное «умирание» новообращенного христианина как бывшего язычника, но кроется одно из глубинных оснований, касающихся отношения евангельской религии к миру вообще. Евангельские основы мироотношения антиномичны, они предполагают, с одной стороны, любовь к этому миру как к творению Божьему, а с другой стороны — непричастность ему как синониму и совокупности мирового греха. Такая антиномичность находит свою реализацию в богословии апостола Павла, касающегося темы «смерти христианина» для мира.

Приведем наиболее яркие тексты, свидетельствующие о подобных тенденциях в богословии. Согласно Рим. 8; 2 «закон духа жизни во Христе Иисусе» освободил человека «от закона греха и смерти». Однако освобождение от «смерти — греха» рождает новую антиномическую позицию: «смерть для греха» в смысле непредназначенности человека для совершения греха тождественна «жизни во Христе» (Рим. 6; 2—4, 11). Подобная тема развивается в послании апостола Павла к колоссянам (2; 20, 3; 3) и, особенно, в послании к галатам (2; 19—20): «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос». Таким образом, тема смерти, власти над смертью, преодоления смерти становится одной из основных в эпоху христианизации общества. При этом категориально и терминологически установки христиан и язычников совпадают. Обращение в христианство, в новую веру определенно воспринимается как смерть и теми и другими. Однако если для первых смерть — это осознанная богословская фигура, отображающая мистический процесс перерождения человека и связанная с глубокой онтологией души, то для других это неосознанный момент психологического переживания, со-

провожающий расставание с близким человеком и сопровождаемый заупокойным ритуальным плачем. При этом у нас нет оснований подозревать древнерусского книжника в сознательном приписывании своим современникам не свойственных им впечатлений. Ведущее свое происхождение еще от Тацита мнение античного общества, что христиане суть *hostes populi Romani*, которым присущ *odium humani generis*, основывалось именно на факте разрыва неопитами всех прежних социальных связей, их «умирания» для римского общества<sup>10</sup>.

Такое отношение к смерти проявляется на фоне напряженного ожидания чуда, присущего народу-толпе эпохи христианизации Руси. Начиная с описанного Константином Багрянородным чуда с негоревшим евангелием, брошенным архиепископом в огонь, что способствовало обращению русов при императоре Василии Македоняне<sup>11</sup>, жажда чудесного становится основным двигателем духовной жизни. Именно жажда обещанного чуда, как явствует из ПВЛ, ведет толпу в Киев и в Новгороде за волхвами в 1071 г. И только новое чудо, связанное с победой христианина над язычником и проявившееся в том, что христианин мог лучше, чем язычник, предсказывать будущее, отвращает толпу от волхвов. Происходит своеобразная взаимозамена чудесного: волхв/христианский воин.

Подобная замена чудесного представляется возможной и в рамках христианского мировоззрения. Паломничество в Древней Руси являлось своеобразным «проникновением в смысл» евангельской проповеди, особой формой литургии и евхаристии, позволяющей стать человеку причастником Голгофской жертвы и участником богослужения. Не случайно в истории жизненного подвига прп. Феодосия Печерского его неудачная попытка паломничества в Святую Землю замещается послушанием просфорника местной церкви, которое он сам понимает именно в литургийно-евхаристическом смысле: «Да аще сам Господь плоть свою нарече (хлебом. — А. М.), то кольми паче лепо есть мне радоватися яко сдельника мя сподоби Господь плоти своея быти»<sup>12</sup>. Очевидно, что в древнерусском христианском сознании оба делания воспринимались в их тождественности. В этом смысле интерес к «иному» миру, будь то Святая Земля, загробный мир или Царствие Божие, и как смысл христианской проповеди, и в форме литургии представляется единым стремлением к чудесному, а сами указанные явления представляются тождественными. Рай и Царствие Божие постигаются уже при жизни человека через литургию, как евхаристическое воспоминание Голгофы, и паломничество — как топографическое приобщение к ней. Причем и то и другое достигается через почти мгновенное преодоление пространства и времени. Если в богослужении это достигается за счет особых форм литургической культуры, то в хождении игумена Даниила дли-

тел  
ст  
ма  
ле  
Зем  
сл

жиз  
но  
нь  
ны  
суж  
Бс  
пр  
це  
XII  
об  
ст  
эле  
др  
ле  
ез  
ны  
пр  
ср  
ком  
мер  
ми  
Ку  
сме  
Ве  
в  
жиз  
пач  
к  
эт  
раз  
сме  
ет  
сс  
мет

не  
дел  
смы  
зр  
пр  
осн  
ютс  
Ед  
ле  
в с  
му  
ре  
нис  
аль  
в  
ст  
чат  
рас

тельное путешествие сокращается до нескольких страниц текста, в котором сам путь до Иерусалима важен, но вторичен, поскольку поставлен после описания первых ярких впечатлений от Святой Земли, которыми паломник делится со своими слушателями.

Впоследствии восприятие смерти и загробной жизни в древнерусской культуре, в силу обыденности восприятия, начинает обладать приниженным статусом и становится предметом излюбленных апокрифических чтений и богословских рассуждений. Достаточно вспомнить «Хождение Богородицы по мукам», «Хождение Агапия в рай», притчу свт. Кирилла Туровского о хромце и слепце и т. д., сравнимые с европейскими *exempla* XII в., где визиты из того мира в этот подобны общению соседей. Общение с иным миром перестает быть чем-то неординарным, превращаясь в элемент повседневности. Это хорошо видно и в древнерусской жизни, когда в ПВЛ под 6600 г. летописец спокойно сообщает, что «навье» разъезжают по Полоцку на конях и «бьют полочаны»<sup>13</sup>. Этот приниженный статус смерти хорошо прослеживается в ряде афоризмов, где смерть сравнивается с жизнью, протекающей в менее комфортных, чем обычно, условиях, как, например, в молитве Даниила Заточника: «Не глал бо ми Ростислав князь: лучше бы ми смерть, ниже Курское княжение, тако же и мужеви: лучше смерть, ниже продолжен живот в нищете»<sup>14</sup>. Весьма яркий многоступенчатый образ возникает в поучении белгородского епископа: «пьяница живота своего лишается, и там сушаго зде живота паче умерл есть, тамо живота не сподобится»<sup>15</sup>, когда духовная и социальная смерть пьяницы в этой жизни сопоставляется с его имущественным разорением и смертью для жизни вечной. Образ смерти в древнерусском сознании эволюционирует из представления о духовном перерождении и социальной катастрофе в элемент литературной метафоры и нравственного назидания.

Следовательно, на Руси совершается глубокий религиозный процесс, протекающий по определенным законам религиозной психологии. В этом смысле христианизация Древней Руси с точки зрения наших знаний о сущности христианской проповеди не является исключительной. Именно основные темы евангельской проповеди оказываются в центре внимания древнерусских авторов. Единство возникающего мировоззрения обусловлено существованием общерелигиозных категорий в системе как старой, так и новой веры, когда сами эти категории в процессе христианизации переосмысливаются и наполняются новым содержанием, что не исключает и появления принципиально новых религиозных понятий. Возникающие в результате христианизации новые формы христианской культуры могут принципиально отличаться как от культурных форм начального этапа распространения христианства, так и от культуры

того христианского общества, откуда новая вера приходит в данную этнографическую среду. Такая постановка вопроса помогает нам избавиться от методически и гносеологически неверного понятия «народное православие», которое смешивает в себе религиозно-богословский (конфессиональный) аспект веры, который в силу изложенных в начале работы понятий пребывает неизменным (*ortodoksia*), и культурно-этнографический аспект, представляющий конкретное историческое преломление ортодоксии в данной национальной, географической, бытовой, интеллектуальной и прочей среде и являющийся не чем иным, как формой внешней культуры данной религиозной системы и церковного сообщества.

Отмеченный процесс «приручения смерти», когда это явление перестает восприниматься обществом с безнадежным страхом, должен быть признан закономерностью надрегионального характера. В рамках работы «школы Анналов» во Франции в трудах таких исследователей, как Ф. Арьес и М. Вовель, понятие «*la mort apprivoisée*» как первый архаический этап отношения к смерти в средневековой Франции находит свое выражение и содержание<sup>16</sup>. Следующим этапом является разработка идеи Страшного суда уже в христианском обществе. Меняющееся отношение к смерти, привыкание к ней, проявляется и топографически в изменении взаимного расположения деревни, приходского храма и кладбища<sup>17</sup>. Два последних компонента городского и сельского мира теперь оказываются в соприкосновении с обитаемой территорией. Происходило взаимное притяжение церкви и мертвых, мертвых и живых, живых и церкви, солидарность тех и других скреплял культ святых, живущих в сердце общины благодаря посвященному им храму и хранящимся там реликвиям — шла обычная христианизация.

Подобные процессы прослеживаются и по письменным, и по археологическим источникам Древней Руси, один из конкретных примеров был нами разобран выше. Вообще же, наиболее яркие моменты, характеризующие древнерусское общественное сознание, связаны именно с отношением к смерти. Определенные черты, связанные с культом святых мучеников и мест их погребения, также прочитываются в литературных и летописных памятниках. Места убиения святых Бориса и Глеба воспринимаются здесь как отмеченные особой божественной благодатью. На Смядыне, где тело Глеба сохраняется нетленным, «мимоходящие» видят луч огненный или горящую свечу и слышат ангельское пение<sup>18</sup>. То же происходит и на месте погребения святых в Вышгороде. На Альте, на месте «идеже бе убиен святыи Борис», князь Ярослав одерживает победу над Святополком и печенегами. Фраза «на месте идеже мученическими венцами оувязостася создана быста церкви во имя ею» сообщает нам о еще двух хра-

мах древнерусского времени на Альте и на Смядыни с подобающим посвящением<sup>19</sup>. Таким образом, останки святых не только переносятся из пустынных мест в среду обитания живых, но и сами эти места окружаются особым почитанием, демонстрируя расширение сакрального пространства христианской культуры.

Характерно, что описание победы над Святополком дается почти что в образах погребального обряда-процессии, который достаточно часто описывается на страницах «Сказания о свв. Борисе и Глебе»: «раслабеша кости его яко не мощи ни на кони седети и несахоуть его на носилех»<sup>20</sup>. Описанная картина живо отождествляется с похоронной процессией, несущей покойника на одре. Очевидно, весь последующий сюжет, связанный с бегством Святополка к Берестию и далее в Лядскую землю, который заканчивается его смертью и «моукой вечной» по смерти («и прибеже в пустыню межу чехы и ляхы и тоу испроверже живот свой зле и прият... по смерти моуку вечную»), воспринимается как единая погребальная лития. Могила Святополка Окаянного, от которой исходит «смад злый», воспринимается автором «Сказания» в дихотомической оппозиции месту погребения святых, которое исполнено благоухания.

Нетленность и благоухание тел мучеников противопоставляется не только смраду от могилы Святополка, но и посмертной судьбе простых усопших. Тело св. Бориса «ни от коего же плотоядци ни бяше почернело, якоже обычаи имуть телеса мертвых». Образ святости иной, чем образ смерти. Однако при этом необходимо отметить, что в Древней Руси формируется особое отношение к усопшим, характерное и для Древней Церкви, которая не делала различия между заупокойным богослужением и культом мучеников. Летописные статьи и житийные памятники в одинаковых выражениях описывают как простую погребальную процессию, так и перенесение мощей. Это находит свое объяснение в канонических ответах архиепископа Нифонта: «не грехов бо дея поем над мертвыми, но яко над святыми, должни бо есмы всякого христианина, яко свята мнети, а Бог судит всем»<sup>21</sup>.

Теперь стоит обратить внимание на еще одну из особенностей сложения русского маририума при Святополке Изяславиче (после 1093). С ним связана попытка строительства новой церкви в Вышгороде на месте ветхой деревянной, где были погребены первые русские святые князя Борис и Глеб. «Сказание» специально указывает, что строительство велось «окрест гробу святою», поскольку Святополк не дерзал переносить мощи «от места на места». Как явствует из дальнейшего, строительство не было завершено «по Божию строению и по воли святою мученику»<sup>22</sup>. Пришедший на смену Святополку в деле созидания культа святых мучеников Владимир Мономах, еще в бытность свою переяславским князем в

1102 г., украшает гробы серебряными панелями с позолотой<sup>23</sup>. Однако все работы, связанные с этим, происходят ночью. Здесь снова можно увидеть опасения, связанные с неадекватностью восприятия каких бы то ни было действий, тревожащих останки святых в конце XI—начале XII в. В частности, в данном случае Владимир мог учитывать нежелание киевского князя Святополка тревожить останки святых. В 1111 г. Олег Святославович строит в Вышгороде каменную церковь, расписывает ее и снабжает всем необходимым. Но само перенесение мощей зависит целиком от воли Святополка, который «зазирает» труд Олега и не хочет нового перенесения. Автор «Сказания» связывает это с тем, что Святополк не сам построил храм и, соответственно, честь организатора торжеств достанется не ему<sup>24</sup>. Однако, учитывая, что желание не тревожить мощи, проистекающее из благочестивых религиозных побуждений, было присуще Святополку с самого начала, стоит рассматривать авторское объяснение как внешнее и неадекватное поступку.

Подобные колебания относительно допустимости или недопустимости перенесения мощей от прежнего места упокоения к новому представляются нам закономерностью надрегионального порядка, связанной со стадийным этапом развития христианского общества. Массовые перенесения мощей начались в Древней Церкви в Византии во второй половине IV в. Евагрий Схоластик (VI в.), упоминая под 438 г. о перенесении в Антиохии мощей свт. Игнатия Богоносца, сообщает, что «с этого времени Богу было угодно делать священные гробы предметом чествования»<sup>25</sup>. Однако чествование мощей и споры о возможности их перенесения имели место и раньше. В частности, Эрмий Созомен и Сократ Схоластик (V в.) сообщают о целой череде таких перенесений во второй половине IV в. В Антихию из Дафны около 363 г. переносятся мощи мученика Вавилы в сопровождении процессии «с песнопениями и радостью»<sup>26</sup>. Сразу после 381 г. в Антиохии совершается перенесение мощей епископа Мелетия. При этом известии автор «Церковной истории» отмечает, что мощи «на всем пути вопреки древнему закону римлян вносились внутрь городов и сносимы были новою сменою песнопений»<sup>27</sup>. Речь идет о законах XII таблиц, предписывавших совершение погребения *extra muros* и не допускавших внесения тел *intra muros*.

Особое место у обоих историков занимает описание столкновения в христианской общине Константинополя по поводу перенесения останков императора Константина Великого при епископе Македонии и императоре Констанции около 360 г.<sup>28</sup> Констанций был обвинен в оскорблении останков своего отца. Церковный народ противился перенесению костей царя, полагая, что это равносильно раскапыванию могил и является делом нечестивым. Другая партия считала,

что перенесение останков не причиняет мертвым никакого оскорбления. Положение дел усугублялось арианскими спорами, и для сторонников единосущия протест против перенесения мощей стал символом их борьбы с императором-еретиком и арианствующим епископом. Мы уже видели, что внесение мощей епископа Мелетия в город вопреки закону XII таблиц, предписывавшему погребение усопших за городской чертой, вызвало определенное внимание исторической традиции. Все погребения христианской Римской общины, совершенные в катакомбах в конце I—III вв., также находятся за городской стеной Сервия Туллия. Однако в IV столетии в христианском менталитете происходит изменение отношения к смерти, которое начинает отличаться от представлений поздней античности и которое сравнимо с процессом «приручения смерти». Погребения смело перешагивают городскую черту и занимают свое почетное место в храмах, останки усопших перестают быть объектом суеверного страха и становятся объектом поклонения. Новое отношение к смерти несомненно связано с евангельской проповедью воскресения, которое понимается как воскресение в теле, и с церковным учением о святости, где святость предстает как освящающее воздействие Бога не только на душу человека, но и на его тело даже после кончины. Однако сложение новых черт сознания происходило в определенной оппозиции к старым античным нормам, которые проявлялись в виде рецидивов этих норм в христианском менталитете. На наш взгляд, такого рода рецидивы не связаны с культурным континуитетом, а являются следствием общечеловеческой религиозной психологии, для которой характерно подобное отношение к останкам усопших, проявляющееся спонтанно. Очевидно, что опасения Святополка Изъяславича перемещать останки святых мучеников представляет собой явление такого порядка.

На Руси данные археологии и описание погребений в письменных источниках способны точно также осветить вопрос о переходе погребальной практики из состояния *extra muros* в состояние *intra muros*. Речь должна идти не только о распространении городской и сельской территорий на места древних кладбищ вследствие утраты погребальной традиции (или, наоборот, утрата поселенческой традиции приводит к распространению курганных кладбищ на древнерусские селения), но и о пролонгации мемориальной памяти об этих местах уже в христианском обществе, как это имеет место, например, в случае с возведением Десятинной церкви на месте некрополя середины X в.<sup>29</sup>

Любопытно киевское предание о возведении Десятинной церкви на месте двора, принадлежавшего варягам, который и был местом их мученической кончины. Не исключено, что само предание по времени вторично, хотя связь между их

смертью и возведением храма представляется весьма интересной. Однако в 983 г. о месте погребения первомучеников варягов ничего не известно: «не свесть никтоже, где положиша я»<sup>30</sup>. Обратимся к анализу этого летописного выражения. Нам представляется, что правильное прочтение текста предполагает не безличную конструкцию, а указание на то, что тела мучеников были положены самими мучителями в не известном никому месте. Летописец прибавляет к этому известию своеобразный комментарий: «бяху бо тогда человецы невеголоси и погани». В данном случае допускается определенная сознательность в деятельности язычников, которая, на наш взгляд, имеет параллели в целой серии мученических актов и сообщений о мученичествах. Речь идет о сознательном уничтожении античными язычниками останков христиан, которое преследовало две цели: не допустить почитания мощей общиной и создать для мучеников препятствие к будущему воскресению, которое в массовом сознании представлялось зависящим от полноты и анатомически правильного порядка человеческих останков. В качестве примеров можно привести известие о казни лионских мучеников (177), кремнированные останки которых были выброшены в Рону, и целый ряд сходных сообщений. В целях разубеждения этого своеобразного суеверия уже с середины II в. существует ряд трактатов апологетов и богословов, предлагающий настоящий церковный взгляд на проблему посмертного воскресения, которое не зависит от сохранности человеческих останков (Афиногор, Тертуллиан, св. Григорий Нисский, Синезий Киренский и др.).

Вопрос о возможности эксгумации святых мощей и останков простых смертных в византийскую эпоху тесно связан со становлением норм канонического права, касающихся вопроса «гробокопательства». В своде канонического права эта проблема затрагивается дважды — в 7-м правиле свт. Григория Нисского и в 66-м правиле свт. Василия Великого (360—370). Свт. Василий требует для раскапывающих гробы для хищения десятилетнего отлучения от причастия<sup>31</sup>. Свт. Григорий подразделяет гробокопательство на простительное и непростительное<sup>32</sup>. Тот, кто щадя честь мертвых и не касаясь останков, чтобы не явилось «пред солнцем неблагообразие естества», употребит положенные на могиле камни «на нечто лучшее и полезнейшее», достоин снисхождения. Такой образ действий не может быть похвальным, однако, по обыкновению, он сделался простительным. Впрочем, толкование на это правило XII в., принадлежащее Иоанну Зонаре, использование надгробных плит для строительства все же считает недопустимым. Непростительным и приравненным к блуду гробокопательство считается в том случае, если потревожены останки усопшего, а целью гробокопателя было «некое украшение закопанное с умершим». Срок епитимьи в этом

случае девять лет, однако он может быть сокращен по решению духовника. Очевидно, перенесение святых мощей не подпадало под действие этих канонических правил. Однако сам характер правил говорит о достаточно раннем времени их появления, т. е. до возникновения массового почитания мощей. Задача обоих постановлений — согласовать нормы церковной покаянной дисциплины с принципами имперского законодательства, которые предусматривали уголовное наказание за гробокопательство и охраняли кладбища как *loci religiosi*. Впоследствии эта норма находит воплощение в кодексе императора Феодосия.

Отрицательное отношение к гробокопательству, существовавшее в Древней Руси и известное благодаря Уставу князя Владимира Святого, тоже способно предоставить нам данные, касающиеся норм христианского погребения и отношения к ним. Ряд статей, которые в византийском и южнославянском праве находились в государственной юрисдикции, в Уставе переходят в судебный иммунитет Церкви. Очевидно, эти поступки и в правовом, и в обыденном сознании начинают восприниматься как вторжение в область духа, что и привело к расширению юрисдикции Церкви, которое, в свою очередь, способствовало становлению христианских норм в отношении к смерти и святости.

С начала XI в. пристальный интерес летописца к погребениям и образу их совершения исчезает, что опять же стоит связать с приручением смерти. Таким образом, мы выходим на целый ряд параллелей, которые в Древней Руси и в позднеантичном мире связаны со становлением церковного сознания прежде всего в области отношения к усопшим и характеристики христианского обряда. Разумеется, тот факт, что христианизация Древней Руси происходит в условиях соседства мощных христианских государств с устоявшейся культурой, существенно влияет на подобные процессы на Руси и убыстряет их. Однако при определенных оговорках отмеченная стадильность очевидна. Тем более что загробное существование и погребальный обряд вообще — та область исторической культуры и общественной жизни, в которой христианизация делает наибольшие и сразу заметные успехи. В эпоху поздней античности I—III вв. археологические свидетельства о распространении христианства происходят исключительно из области археологии погребального обряда. Прежде всего необходимо отметить катакомбы христианской общины в Риме, научное исследование которых положено Дж. Б. де Росси в 1852 г. и которых к настоящему времени открыто более 60. Такая же картина предстает перед исследователями в Малой Азии, где первые христианские надписи были собраны благодаря трудам В. Рамси (1851—1939) и его учеников, прежде всего Ф. Кальдера (1881—1960). Количество христианских надписей, незначительное во II в., в период 248—

350 гг. серьезно возрастает. Надписи, в которых весьма часто упоминаются представители клира, принадлежат различным направлениям в рамках новой религии, однако безусловно свидетельствуют о распространяющейся христианизации<sup>33</sup>. Формируются устойчивые региональные типы надписей — *christianos christianois* в Лидии (Аппии) и «евменийская формула» *estai auto pros ton Feon* в Южной Фригии. Замечательным моментом христианизации является тот факт, что надгробные плиты христиан совершенно не отличаются по оформлению от погребений язычников, за исключением самой надписи. Таким образом, христианизация в области погребального обряда предусматривает наполнение старых форм новым содержанием в связи с появлением определенных новаций.

Распространение христианства в дружинной среде привело к становлению характерных черт идеологии феодализирующегося общества. Соседство предметов культа с предметами вооружения в погребениях свидетельствует о складывании религиозной психологии части «новых христиан» как психологии «дружины Господней», известной по англосаксонскому и скандинавскому эпосу<sup>34</sup>. Крест и топор являлись новым функциональным отображением культуры, складывающейся народности, существенным атрибутом формирующейся феодальной символики<sup>35</sup>. Этим должны объясняться находки мечей в княжеских погребениях при храмах. В русских письменных источниках отражение подобной дружинной идеологии имеет место в летописных статьях 1071 и 1077 гг. (Ян Вышатич и волхвы на Белом Озере, победа князя Глеба над волхвом в Новгороде)<sup>36</sup>. Иллюстрацией к такому синтезу является изображение на бересте середины XI в. из Новгорода, представляющего воина с крестом и топором в руках на фоне шатрового храма, увенчанного крестом<sup>37</sup>. Именно этому этапу и соответствовало первое поколение христианских древностей средневековой Руси (рис. 125).

*Второе поколение христианских древностей (1000—1100) представлено крестами с изображением Распятия*, которое выполнено в Северной Европе в англо-ирландской художественной традиции на основе великоморавских образцов предшествующей эпохи. Время бытования этих крестов приблизительно приходится на 950—1075 гг., а территория, охватывающая пространство от Норвегии до Алании, позволяет увидеть Русь в контексте широкомасштабной христианизации Европы. Кресты с Распятием характерны прежде всего для древнерусских городов и сельских некрополей Древней Руси XI в., что также подчеркивает приоритеты христианизации этой эпохи. В области канонического права смена поколения христианских древностей отражает смену дружинно-княжеского типа организации духовенства епархиально-приходским. Распространение этого типа крестов на основных внутренних торговых путях

и ко  
ти IРуси  
XI в  
и б  
ней  
мета  
рац  
как  
аму  
древ  
пре  
лад  
Это  
ных  
кот  
ри  
риод  
наз  
кул  
кол  
пред  
там  
127  
ные  
коле  
для  
пос  
корг  
слеп  
упсми  
зва  
туе  
древ  
баль  
зем  
но  
обръ  
чет  
тор  
ста  
ладс  
жи  
мо  
(Ся  
здесь  
см  
чес  
этойма  
род  
ным  
рег  
ря  
ков  
ним

и колонизационных маршрутах демонстрирует пути и механизмы христианизации Древней Руси.

**Третье поколение христианских древностей на Руси (1075—1275)** появляется во второй половине XI в., характеризуется местным происхождением и бытует преимущественно на территории Древней Руси. Оно представлено преимущественно металлическими крестами с геометрическими украшениями индивидуальных типов, однако в рамках этого поколения бытуют круглые иконки, амулеты-змевики, привозные энколпионы и древнерусские подражания им. В оформлении предметов личного благочестия начинают преобладать орнаментальные и декоративные мотивы. Это свидетельствует о становлении самостоятельных форм древнерусской христианской культуры, которое совпадает с началом новой эпохи в истории Руси, начавшейся в конце XI в. К этому периоду, который с полным основанием уже можно назвать временем формирования христианской культуры, относится и появление **четвертого поколения христианских древностей (1125—1450)**, представленного янтарными и каменными крестами массовых типов, в рамках которого (1125—1275) бытуют янтарные, перламутровые и каменные кресты типов индивидуальных. Четвертое поколение древностей характерно преимущественно для культурного слоя древнерусских городов и поселений, в связи с чем детальный анализ этого корпуса древностей выходит за рамки нашего исследования, и мы позволим ограничиться лишь упоминанием о нем.

Новая система взаимоотношений между князьями и канонизация первых русских святых, вызвавшие к жизни новые явления церковной культуры, — все это говорит о новом этапе в жизни древнерусского христианства. При этом в погребальных памятниках на территории Новгородской земли, в ареале культур сопок и длинных курганов, христианские древности появляются вместе с обрядом ингумации в первой половине—третьей четверти XI в. (Новгород, Ладога, Удрай, Которск, Федово, Нестеровичи). Исключение составляют труположения Юго-Восточного Приладжья X в., культура которых связана с дружинными походами в Византию; эти погребения могут являться имитацией христианского обряда (Сязнега, Карлуха, Шангеничи), хотя присутствие здесь византийских монет-привесок, которые рассматриваются нами как предметы личного благочестия, могут свидетельствовать о включенности этой территории в зону христианизации.

Предметы личного благочестия и обряд ингумации распространяются на территории Новгородской земли практически синхронно письменным известиям о воцерковлении ее различных регионов. Спорадическое появление кремаций в ряде некрополей Водской земли (Бегуницы, Лашковицы, Большие Озертицы)<sup>38</sup> объясняется поздним охватом этой территории церковной органи-

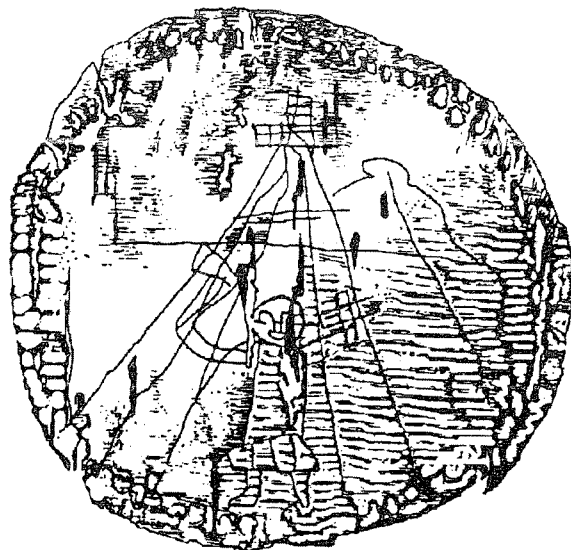


Рис. 125.

Берестяное донце с изображением воина с топором и крестом на фоне храма (Новгород, Троицкий раскоп, вторая половина XI в. — Хорошев А. С. Христианизация Руси по археологическим данным // Природа. 1988. № 8. С. 68—76)

зацией, в то время как подавляющая часть населения уже перешла к труположению в процессе христианизации. Разнообразие форм погребального обряда в Древней Руси хорошо согласуется с отсутствием сведений в памятниках письменной культуры о каноне погребения. Различные варианты ингумации (курган, жальники, грунтовое погребение) должны рассматриваться как равноценные проявления погребальной христианской культуры, различия между которыми объясняются местными традициями и природными факторами.

Само распространение предметов личного благочестия в погребальных древностях Новгородской земли позволяет выявить определенные закономерности в их использовании. Христианские древности появляются в погребениях на ранних этапах христианизации, когда сознание неопитов требует демонстрации своего религиозного статуса. Традиция помещения христианских символов в погребения исчезает с установлением на этих территориях строгой церковной иерархии и монастырских форм церковной культуры, что повсеместно происходит начиная с XIII в.

Третье поколение христианских древностей характерно более всего для окраин Новгородской земли, где пограничное положение христианской общины требовало постоянной демонстрации религиозного статуса. Вместе с тем финно-угорский субстрат, проявивший себя в древнерусской культуре именно на этих территориях, мог способствовать сложению определенных эстетических представлений, связанных с местом предметов христианского благочестия в повседневном и погребальном уборе.

Большинство предметов личного благочестия происходит из некрополей, оставленных коллективами, занимавшими ключевые позиции на древнерусских торговых маршрутах. Это способствовало активным контактам местного населения с ремесленниками и торговцами, в результате чего христианские символы оказывались в местной культуре в более массовом количестве. Эти контакты раскрывают конкретные механизмы христианизации древнерусской деревни. Чем выше внешняя активность общины, тем чаще ее представители используют христианские символы в быту.

Для полноты картины дальнейшего развития христианских древностей на Руси отметим появление следующих поколений христианских древностей, которые выделяются преимущественно по археологическим материалам древнерусских городов, в силу чего не рассматриваются подробно в рамках настоящей работы<sup>39</sup>. **Пятое поколение древностей (1275—1450)** вновь представлено металлическими крестами с геометрическими украшениями индивидуальных типов, которые генетически не связаны с III поколением. Вообще, количество типов нательных крестов в это время заметно сокращается, в этой области также происходит культурная унификация. Однако в рамках пятого поколения бытуют подражания энколпионам третьего поколения и возникают новые типы энколпий. **Шестое поколение христианских древностей средневековой Руси (1375—1550)** характеризуется металлическими четырех- и более конечными крестами с богословской тематикой и аббревиатурными надписями, некоторые из которых, прежде всего квадрифолийной формы и имеющие килевидное окончание нижней ветви, подражают привозным образцам.

Комплексное использование археологических и письменных данных позволило уточнить и наметить основные этапы сложения канонической территории Дома Святой Софии и истории Новгородской епархии. Становление древнерусской погребальной культуры в конце XI в. отмечает, на наш взгляд, окончание христианизации центральных районов Новгородской земли (ареал культуры сопок) и становление здесь погостско-приходской структуры. С этого времени христианские древности перемещаются на финно-угорские окраины Новгородской земли, где они характерны в XII—первой половине XIII в. Их исчезновение здесь свидетельствует об установлении регулярной церковной организации. С этого времени начинается становление церковной культуры в Карелии, что сопровождается процессами, связанными с употреблением христианских древностей на остальных территориях Новгородской земли. Появление предметов личного благочестия в погребениях Северо-Запада Новгородской земли во второй половине XII в. может быть связано с повышением активности новгородского архиерея со времен архиепископа Нифонта (1130—1156). Очень часто эта

активность, засвидетельствованная письменными источниками, обращалась именно на церковное строительство и архипастырские поездки вне самого Новгорода и, соответственно, затрагивала сельские районы Новгородской земли. С середины XIII в. повсеместное влияние монастырской культуры, сопровождаемое основанием монастырей скитского типа, приводит к унификации погребального обряда и прекращению традиции сельских погребений с предметами личного благочестия.

В процессе исследования было отмечено, что археологические данные надежно синхронизируются с письменными источниками и могут считаться обоснованным свидетельством христианизации и становления христианской культуры, особенно на ранних этапах распространения новой веры. Однако сам анализ письменной традиции христианской Церкви должен занимать одно из приоритетных направлений в исследованиях, связанных с изучением церковной культуры. Только в свете данных письменной традиции вещественные древности способны дать адекватную информацию о христианской культуре прошлого. Преломление норм канонической права в истории материальной культуры дает нам реальное представление о характере духовно-религиозной жизни исследуемой эпохи. Соблюдение и несоблюдение этих норм, их модификация и приспособление к местным условиям раскрывают перед нами исторические процессы сложения местной христианской культуры.

При комплексном подходе к проблеме христианизации Древней Руси она начинает восприниматься как длительный процесс с присущими ему диалектическими противоречиями и специфическими особенностями взамен примитивной схемы, состоящей из акта Крещения Руси и последующих незначительных сдвигов в духовном сознании народа. Однако в характеристиках древнерусского мировоззрения и по сути, и терминологически преобладает подход, когда древнерусское мировоззрение оценивается статично. Оно понимается как «двоеверие», которое в существе своем представляет христианско-языческий религиозный синкретизм.

Само же раскрытие этого термина отнюдь не однозначно. Выделяются две генерализирующие тенденции. Сторонники первой рассматривают этот синкретизм как полуавтономное существование язычества в православии при приспособлении последнего к первому. Отчасти такой взгляд на проблему характерен для первого исследователя древнерусского язычества Е. В. Аничкова<sup>40</sup>. В. С. Соловьев (1853—1900) писал, что в сложившемся компромиссе новое духовное начало не овладело старым, языческим, и что этот синкретизм ложно принимался за само христианство и его защитниками, и его противниками<sup>41</sup>.

Н  
про  
шко  
Б. А.  
верх  
в со  
этой  
языч  
рели  
лос  
но-г.  
рова.  
Дво  
фор  
ва Ф  
денн

Н. I  
Д. С  
усво  
шег  
лиг.  
этого  
син  
под  
звье  
вер»  
под  
ний  
вия.  
в т  
при  
стар  
вер  
жи  
оди  
пре  
сред  
сал  
ни  
вер  
фор  
Дл  
пр  
Е. I  
ре:

ста  
вер  
св  
нс  
нак  
ля  
ра  
ча  
Ни  
ка  
не  
мо.  
на



Но наиболее ярко соответствующий подход проявился в трудах исследователей марксистской школы, и прежде всего в итоговом исследовании Б. А. Рыбакова<sup>42</sup>. Утверждая позднее и весьма поверхностное проникновение христианских истин в сознание средневекового русича, представители этой школы характеризовали его как «крещеного язычника». По их мнению, менялась лишь форма религиозных представлений, а существо оставалось близким к прежнему. В отношении церковно-прикладного искусства З. В. Ильина декларировала «контрабанду язычества в христианство»<sup>43</sup>. Двоеверие иногда трактовалось как определенная форма оппозиции демократических слоев общества феодализму<sup>44</sup>. Вообще, двоеверие — «непобежденное язычество»<sup>45</sup>.

Другая точка зрения воплощена в работах Н. М. Гальковского, Б. Д. Грекова, Г. К. Вагнера, Д. С. Лихачева<sup>46</sup>. Здесь на первый план выступает усвоение православием элементов предшествующего мировоззрения и модификация новой религии в древнерусской культурной среде. Ученые этого направления в целом признают имеющийся синкретизм христианским в своем существе и подвергают критике сам термин «двоеверие», указывая на невозможность существования «двух вер» в реальной жизни. В отношении язычества подразумевалась не ликвидация народных верований, а их изменение, приемлемое для православия. «...Христианизация медленно шла... проникая в толщу народных масс, сливалась со старым, привычным образом мыслей и чувств. Под пером старых и новых русских книжников это были две веры, живущие рядом, двоеверие, но в подлинной жизни этого не было и быть не могло: это была одна синкретическая вера, явившаяся результатом претворения христианства в русской народной среде, иначе — его обрусение»<sup>47</sup>. Я. Н. Шапов писал о санкционирующей роли Церкви в утверждении новой синкретической формы религиозного верования и видел в двоеверии особую сложную форму религиозной философии и догматики<sup>48</sup>. Для понимания происходящего на Руси духовного процесса, на наш взгляд, очень важно мнение Е. В. Аничкова, видевшего здесь «известного рода религиозное творчество»<sup>49</sup>.

Не секрет, что сам термин «двоеверие» представляет собой производное от выражения «двоеверно живяху», принадлежащее автору «Слова святого Григория», поучения XII в., направленного против язычества и его «пережитков»<sup>50</sup>. Однако подобное уклонение от православия употреблялось в средневековье достаточно широко и в различных контекстах. Так, например, оно встречается в ответах новгородского архиепископа Нифонта на «вопрошания» иеродиакона Кирика<sup>51</sup>. Здесь с двоеверцами сравниваются христиане, носившие своих детей к варяжскому попу на молитву и посему подлежавшие отлучению. На наш взгляд, это свидетельствует об отсутствии

четкого определения этого понятия у древнерусских книжников. Необходимо подчеркнуть именно книжный характер этого понимания происшедшего на Руси религиозного процесса, возникшего среди епископата и монашества как наиболее образованной части Церкви. Будучи знакома по святоотеческим проповедям и обличениям с подобным синкретическим слиянием на почве Малой Азии и Византии, церковная книжная элита считала его законченным и не признавала его объективно закономерным на всех этапах мирового распространения христианства. Закономерность такого процесса подчеркивается и раскрывается через общие для всех христианизируемых народов явления как в духовной культуре, так и в сфере выражающей ее материальной культуры.

Представляется необходимым дать культурологическую оценку подобному процессу и выявить его сущность, что важно для адекватного понимания мировоззрения русского средневековья. Потребность освоения языческого культурного наследия стояла еще перед античным христианством, но важно понять и другое. С естественно-исторической точки зрения христианство явилось итогом совместного культурного развития язычества и иудейства. Очевидно, что Новый завет явился продолжением Ветхого завета. При распространении христианства в неиудейской среде освоение предшествующего культурного наследия осуществлялось как на сознательном, так и на подсознательном уровнях. В первую очередь речь идет о так называемой рецепции, т. е. заимствовании из языческого наследия того, что согласно богооткровенным истинам христианства<sup>52</sup>. Христианская проповедь должна была стать понятна античному миру: таким образом, ее догматы стали излагаться языком Аристотелевой философии в результате работы целой плеяды богословов каппадокийской школы. Такая же рецепция имела место в сфере изобразительного искусства<sup>53</sup>.

Наиболее спонтанный характер рецепция имела в сфере менталитета, когда традиционные представления о божестве и житейские нормы стали соприкасаться с требованиями христианства. Здесь новым верованием оказались освящены многие исторически преходящие, свойственные соответствующим формационным периодам религиозные и естественнонаучные представления. Но во всех случаях мы сталкиваемся все с той же рецепцией — закономерным историческим явлением, подчиняющим старое новому. На Руси этот процесс облегчался тем, что происходило сложное древнерусской народности, т. е. частичное разрушение старого. В этом формировании значительную роль сыграла новая религия<sup>54</sup>. Христианизация Руси — все тот же процесс религиозного творчества, на подходе к пониманию которого стоял еще Е. В. Аничков. Подобного рода творчество охватывало все сферы жизни русского средневекового общества. В полной мере это относится

к формированию древнерусской погребальной культуры. На Северо-Западе Новгородской земли курганный вариант культуры, возникший не ранее третьей четверти XI в., имеет несомненный эволюционный разрыв с предшествующими погребальными формами. Вместе с тем прослежено, что в некоторых случаях он возникает непосредственно позже погребений с отсутствующими надмогильными сооружениями, совершенными согласно христианской погребальной традиции (Удрай II). Таким образом, можно предположить, что курганная насыпь — коммеморативное сооружение — явилась следствием развития погребального культа в христианизируемом обществе и может быть понята как воплощение общекультурной идеи надмогильного памятника. Сам курганный обряд погребения просуществовал до XV в. в соседстве с грунтовыми христианскими погребениями и православными храмами, что вполне доказывает его православный христианский характер, и вызвал нарекания со стороны церковной иерархии (грамоты архиепископа Макария 1534 г. и архиепископа Феодосия 1548 г.) лишь после присоединения Новгорода к Москве, в условиях, когда сформировавшиеся там церковные обрядовые традиции стали восприниматься единственно христианским.

Параллельно происходил процесс переосмысления старой символики и наполнения ее новым содержанием. Стиль «исторического монументализма» (Д. С. Лихачев), основные черты которого были заимствованы из Византии вместе с принятием христианства, сменяется ко второй половине XII в. «фольклоризирующей тенденцией» в искусстве<sup>55</sup>. Наиболее ярким проявлением этой тенденции являются белокаменная резьба храмов Владимиро-Суздальского княжества и орнаментально-фигурные композиции прикладного искусства и книжного дела. К этому же времени относится сложение взгляда на язычество в древнерусской проповеди, отличного от господствовавшего в первые времена принятия христианства на Руси. Это взгляд менее ригористичный, видящий в язычестве не столько веру в иных богов, сколько поклонение твари вместо Творца<sup>56</sup>. Очевидно, он вызван общим ослаблением язычества, что в материальной культуре выразилось в использовании десемантизированных образов языческой культуры, которые, будучи понятными своей формой современнику, возвещали ему новое благовествование. Именно так и следует понимать смысл белокаменной резьбы владими́ро-суздальских храмов, которая церковна как в своих отдельных элементах, содержащих изображения святых и апокрифические сюжеты (происхождение крестного древа из головы Адама), так и по общему смыслу композиции, провозвещающей блаженство твари и славу Творца. Сложно увидеть в сцене вознесения Александра Македонского, происходящей из греческого апокрифа, языческого

Дажьбога, предполагая православное духовенство в таком случае одураченным. Так же следует трактовать и знаменитый клык-амулет с молитвенной надписью «Господи, помози» из раскопок во Вщиже, апотропеические свойства которого в средневековом понимании подчинены новым религиозным представлениям.

Здесь же стоит вопрос о том, какие элементы христианской культуры, сложившиеся на основе синкретизма еще в Византии и трактуемые исследователями как свидетельства древнерусского языческого мировоззрения, были перенесены на Русь. В первую очередь это амулеты-змеевики, самые ранние экземпляры которых несут греческие надписи, эволюционирующие под рукой русского мастера в своеобразные «варварские подражания». Любопытны кринovidные композиции прикладного искусства, очень часто встречающиеся с изображением креста. Это достаточно распространенный общекультурный символ рождающейся жизни, известный как в Византии и Малой Азии, так и в дохристианской Руси<sup>57</sup> (туры рога «Черной могилы»). Очевидно, что ни теория заимствования, ни «языческая контрабанда» не могут полностью объяснить его присутствие в древнерусском прикладном искусстве. Украшая эмальерные кресты XII в., к XIV в. этот элемент приводит к появлению нательных крестов с кринovidными завершениями. Очевиден параллелизм этого сюжета с известным в христианском искусстве Византии изображением процветшего креста, символизирующего плодоносящую христианскую Церковь. Такое объяснение в сочетании с наименованием креста в церковных песнопениях «животворящим» вполне укладывает крин в христианском искусстве в церковные рамки.

Любопытна возможная история присвоения свт. Николаю Мирликийскому функции покровителя скота. В соответствующем евангельском чтении этому святому говорится о «добром пастыре, полагающем душу за овцы своя» (Ин. 10, 9—16). В народном сознании эти слова могли послужить источником таких представлений.

Очевидно, что христианство в своем распространении естественно эксплуатировало чувственные средства предшествующего языческого мировоззрения. Особенный интерес может вызвать сюжет с парными композициями птиц или сиринов, предстоящих древу жизни и имеющих космогонический характер, изображенных по преимуществу на колтах, например, в Киевском кладе 1824 г. Нимбы над сиринами говорят об их сакральном характере. В дальнейшем этот сюжет упрощается, оставляя лишь изображение отдельной девической головки в нимбе<sup>58</sup>. Такая композиция семантически перекликается с женскими ликами белокаменной резьбы владими́ро-суздальских храмов<sup>59</sup>, которые можно понять как изображения Премудрости Божией, что особенно явствует из послания патриарха Луки Хризотера

Ан  
ю  
П  
фи  
но  
ру  
де  
Со  
ск  
сл  
ни  
ро  
ск  
ны  
но  
рс  
из  
рев  
ре  
ми  
си  
ван  
от  
по  
ват  
осв  
по  
ня  
Б.  
ва  
ва  
сл  
ски  
ре  
  
ва  
бот  
ст  
пр  
ми  
ми  
дл  
ве  
кам  
вм  
дл  
пер  
ро  
ни  
  
эле  
яз  
ги  
ка  
дол  
са  
ти  
ско  
док

Андрею Боголюбскому. Премудрости присваиваются свойства девства. Вообще священником Павлом Флоренским указывалось почитание Софии — Премудрости Божией в качестве сущностной характеристики киевского периода древнерусского христианства<sup>60</sup>. Возможно, именно здесь лежит основание для своеобразного понимания Софии Премудрости, выраженного на новгородской иконе XV в. в виде огнезачного ангела. Несмотря на неортодоксальность таких представлений, они развивались целиком в русле нового мировоззрения.

В связи с женскими образами в древнерусском христианстве необходимо отметить описанный Н. Ф. Мурьяновым сюжет стеной росписи новгородского храма Спаса на Нередице, в котором изображение Воскресения Христова заменено изображением мученицы Анастасии, чье имя переводится как «Воскресение»<sup>61</sup>. Это понятие перешло на заключительный день славянской седмицы — неделю. К рубежу XII—XIII вв. относится поучение, озаглавленное «Слово, истолковано мудростью, от святых апостол и пророк и отец о твари, и о днии, рекомом неделя, яко не подобает крестьяном кланяться неделе, ни целовати ея, зане тварь». Тут автор «Слова об идолах» осуждает поклонение неделе и связывает с ним поклонение «женскому идолу», которому «кланяются, написавше жену в человек образ»<sup>62</sup>. Б. А. Рыбаков предполагал, что речь идет о славянской весенней богине плодородия. Но, учитывая приведенный выше сюжет, можно допустить сложение нового почитания на основе христианских агиографических представлений в процессе религиозного творчества.

Возможно видеть и пути подобного творчества: осужденные книжником-монахом «чреву работные попы», «прикладывающие тропарь Рождества Богородицы к рожаницкой трапезе», особому празднованию в честь мало понятных, но явно мифологических «рожаниц», сделавшие тем самым сознательно или бессознательно очень много для уяснения народом догматических и нравственных основ православия. Церковными историками неоднократно отмечалась возможность совмещения языческих и христианских праздников для отвращения недавних язычников от участия в первых<sup>63</sup>. Вообще, очевидна санкционирующая роль Церкви в утверждении нового мировоззрения.

Таким образом, придание общекультурным элементам в христианстве конфессиональной языческой окраски вместо религиозно-психологической неправомерно и требует как уточнения категориального аппарата, так и пересмотра методологических установок изучения данного вопроса. Речь не идет о «контрабанде язычества в христианство» или о «хорошо замаскированной языческой символической»: все это было необходимо для доказательства, что «новый свет» ничем не лучше

«старой тьмы» в условиях, когда научные оценки явления были подменены идеологическими. В настоящее время мировоззрение русского средневековья можно охарактеризовать как христианское, закономерно включившее в себя десемантизированные элементы предшествующей культуры и примитивные представления религиозной психологии, с которыми это мировоззрение находится в состоянии борьбы за их преодоление. Эта мысль подтверждается как общим характером русской культуры, так и состоянием источников. Вещественные древности, правильно поняты и осмысленные в свете письменной традиции христианского общества, также позволяют охарактеризовать древнерусскую культуру как цельную систему ценностей, соответствующую христианскому мировоззрению. Христианские древности древнерусского города и деревни, переходящие из исследованных погребений, прекрасно вписываются как в канонические нормы церковного права Древней Руси, так и в эволюцию религиозной психологии народа, принявшего новую религию. В этом смысле знаменательно, что именно сельское сословие на Руси, которое обычно рассматривается как носитель языческих традиций в культуре, начинает называть себя «христиане» — крестьяне. Это самоназвание читается в ряде берестяных грамот XIV в. (№ 310, 540)<sup>64</sup> и ценно нам тем, что непосредственно передает самосознание русского крестьянства, синхронное письменному источнику. Поэтому понятие «двоеверие» воспринимается нами как искусственное изобретение древнерусских книжников, не отражающее сущность происходящих на Руси духовных процессов. Христианизация предстает в истории России как феномен религиозного творчества, переосмысливающий архаичные культурные традиции и включающий их в новую христианскую культуру. Об этом свидетельствует как древнерусская христианская письменность, так и христианские древности средневековой Руси IX—XIII вв., исследованные совместно с материалами погребальных памятников на территории Новгородской земли.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Лихачев Д. С. Стилеформирующая доминанта домонгольского искусства и литературы // Средневековая Русь. М., 1976. С. 131—134.
- <sup>2</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 47.
- <sup>3</sup> ПВЛ. С. 48.
- <sup>4</sup> Там же. С. 76—77.
- <sup>5</sup> Там же. С. 78.
- <sup>6</sup> Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 80—81.
- <sup>7</sup> Там же. С. 85.
- <sup>8</sup> ПВЛ. С. 53.
- <sup>9</sup> Сапунов А. Житие прп. Евфросинии, княжны Полоцкой (по трем редакциям). Витебск, 1888.
- <sup>10</sup> Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Конс-

- тантине Великом. СПб., 1904. С. 31; *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 88.
- <sup>11</sup> *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, Патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 280—281; ПСРЛ. Т. 9. С. 12—13; Т. 22, ч. 2. С. 153—154.
- <sup>12</sup> Житие прп. Феодосия Печерского // Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 77.
- <sup>13</sup> ПВЛ. С. 91.
- <sup>14</sup> ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 330.
- <sup>15</sup> Там же. С. 404. Русский перевод на стр. 405 не представляется нам удовлетворительным.
- <sup>16</sup> *Гуревич А. Я.* Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989. С. 114—135; *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 229—263.
- <sup>17</sup> *Лебек С.* Происхождение франков. V—IX вв. М., 1993. С. 179—181.
- <sup>18</sup> Успенский сборник. С. 54.
- <sup>19</sup> Там же. С. 56.
- <sup>20</sup> Там же. С. 54.
- <sup>21</sup> Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI—XV вв.). СПб., 1880. Ст. 36.
- <sup>22</sup> Успенский сборник. С. 68.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же. С. 69.
- <sup>25</sup> *Евагрий Схоластик.* Церковная история. СПб., 1853. С. 39.
- <sup>26</sup> *Сократ Схоластик.* Церковная история. СПб., 1850. С. 294.
- <sup>27</sup> *Ермий Созомен.* Церковная история. СПб., 1851. С. 492.
- <sup>28</sup> Там же. С. 276; *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 225.
- <sup>29</sup> Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000 ліття освячення. Київ, 1996.
- <sup>30</sup> ПВЛ. С. 39.
- <sup>31</sup> *Никодим (Милош),* епископ. Правила Православной Церкви с толкованиями. СПб., 1912. Т. 2. С. 441—442.
- <sup>32</sup> Там же. С. 507—508.
- <sup>33</sup> *Mitchell S.* Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor. Vol. II. The rise of Church. Oxford, 1995.
- <sup>34</sup> *Мельникова Е. А.* Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987. С. 141—156.
- <sup>35</sup> *Кирпичников А. Н.* Древнерусское оружие. М.; Л., 1966.
- <sup>36</sup> ПВЛ. С. 76, 78.
- <sup>37</sup> *Хорошев А. С.* Христианизация Руси по археологическим данным // Природа. 1988. № 8. С. 68—76.
- <sup>38</sup> *Рябинин Е. А.* Курганы с трупосожжениями Водской земли // Славяне и финно-угры. Археология. История. Культура. СПб., 1997. С. 139—145.
- <sup>39</sup> *Мусин А. Е.* Христианские древности XI—XIV вв. (проблема развития и региональные особенности) // Русь в XIII веке: континуитет или разрыв традиций? М., 2000. С. 99—102.
- <sup>40</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1913.
- <sup>41</sup> *Соловьев В. С.* Положения к мнению Владимира Соловьева в Психологическом обществе о причинах упадка средневекового миросозерцания // Советская культура. 1989. 8 апреля. С. 6.
- <sup>42</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Он же.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- <sup>43</sup> *Ильина З. В.* Тератологический орнамент новгородских и псковских рукописей XII—XIV вв.: Автореф. канд. дис. Л., 1963. С. 14.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 599.
- <sup>46</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. 2; Харьков, 1916. Т. 1; *Вагнер Г. К.* Скульптура Древней Руси XII в. Владимир. Боголюбово. М., 1969; *Лихачев Д. С.* Стилеформирующая доминанта... С. 131—134; *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953.
- <sup>47</sup> *Греков Б. Д.* Крещение Руси // Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975. С. 40.
- <sup>48</sup> *Щапов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965; *Он же.* Церковь и становление древнерусской государственности // Вопросы истории. 1969. № 1.
- <sup>49</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 302.
- <sup>50</sup> *Носова А.* Язычество в православии. М., 1977.
- <sup>51</sup> *Смирнов И.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 10.
- <sup>52</sup> *Зеньковский В.,* протоиерей. Апологетика. Париж, 1957. С. 106—111.
- <sup>53</sup> *Мейендорф И.,* протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 143; *Покровский В. Н.* Лекции по церковной археологии. СПб., 1885. С. 11—12.
- <sup>54</sup> *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1984. С. 273.
- <sup>55</sup> *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.
- <sup>56</sup> *Аничков Е. В.* Два взгляда на язычество древнерусской проповеди // Труды XV АС. Т. 1. С. 383—400.
- <sup>57</sup> *Макарова Т. И.* Перегородчатая эмаль Древней Руси. М., 1975. С. 20.
- <sup>58</sup> Там же. С. 28—29.
- <sup>59</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 591.
- <sup>60</sup> *Флоренский,* священник. Троице-Сергиева лавра и Россия // ЖМП. 1989. № 1.
- <sup>61</sup> *Мурьянов Н. Ф.* К символике Нередицкой росписи // Культура средневековой Руси. М., 1974. С. 168—170.
- <sup>62</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 592.
- <sup>63</sup> *Болотов В. В.* Михайлов день // Христианское чтение. 1892. № 11—12. С. 621—622.
- <sup>64</sup> *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986. С. 13—14.

## ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902.
- Авдусин Д. А., Белоцерковская И. В., Пушкина Т. А.* Раскопки в Гнездове // АО. 1976. М., 1977.
- Авдусин Д. А., Пушкина Т. А.* Три погребальные камеры из Гнездова // История и культура древнерусского города. М., 1989.
- Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Акентьев К. К.* Мозаики киевской св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство Византийского мира. СПб., 1995.
- Алексеев Л. В.* О распространении топонимов «межа» и «рубеж» в Восточной Европе // Славяне и Русь. М., 1968.
- Алекшин В. А.* К вопросу о методике реконструкции социальной структуры по данным погребального обряда // Предмет и объект в археологии и вопросы методики археологических исследований. М., 1975.
- Алешковский М. Х.* Курганы русских дружинников XI—XII веков // СА. 1960. № 1.
- Аллар П.* Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия. СПб., 1898.
- Амвросий (Орнатский),* архиепископ. История Российской иерархии. М., 1807—1815. Т. 1—7.
- Андряшев А. М.* Материалы по исторической географии Новгородской земли. М., 1914.
- Андрощук Ф. О., Осадчий Р. М.* Про культурный тип та конструктивно-ритуальні особливості камерных поховань південної Русі за матеріалами Києва и Чернігова // Археологія. 1994. № 3.
- Андрощук Ф. О.* Топографія та хронологія Шестовицького могильника // Археологія. 1995. № 3.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1913.
- Аничков Е. В.* Два взгляда на язычество древнерусской проповеди // Труды XV АС. М., 1914. Т. I.
- Анучин Д. Н.* Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1890.
- Анучин Д. Н.* О христианских крестах и образках в могилах Средней и Западной России // Труды V АС. М., 1900. Т. III.
- Арранц М.* Исторические заметки о чинопоследовании таинств по рукописям Греческого Евхология. Ленинградская духовная академия. 1979.
- Арранц М.* К вопросу о Крещении князя Владимира // Русь между востоком и западом. Культура и общество X—XIII вв.: Реферативный сборник. М., 1991. Ч. III.
- Арранц М.* О крещении князя Владимира // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988—1988. М., 1993.
- Артамонов М. И.* Вопросы расселения восточных славян и советская археология // Проблемы всеобщей истории. М., 1967.
- Арциховский А. В., Киселев С. В., Смирнов А. В.* Возникновение, развитие и исчезновение «марксистской археологии» // Сообщения ГАИМК. 1932. № 1, 2.
- Арциховский А. В.* Раскопки 1930 года в Новгородской земле // СА. 1936. № 1.
- Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1953—1954 гг.). М., 1956.
- Арциховский А. В.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 годов). М., 1963.
- Асташова Н. И.* Энколпион из Гнездова // СА. 1974. № 3.
- Аун М. Э.* Развитие курганного обряда в Юго-Восточной Эстонии во второй половине I тысячелетия нашей эры // КСИА. 1980. № 166.
- Банк А. В., Залеская В. Н.* Кацея XII века из Изяславля // У истоков русской культуры XII—XVII века. СПб., 1995.
- Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878.

- Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.
- Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане // Записки Восточного Отделения ИРАО. Т. VIII. СПб., 1893. Вып. 1—3.
- Бахрушин Д. А.* Держава Рюриковичей // ВДИ. 1938. № 2.
- Бахрушин Д. А.* К вопросу о крещении Руси // Религия и церковь в истории России. М., 1975.
- Башенькин А. Н.* Работы Северорусской экспедиции у д. Пугино на р. Суде // АО. 1995 г. М., 1996.
- Беленькая Д. А.* Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4.
- Белецкий В. Д., Белецкий С. В.* Сосуд из могил псковского князя Всеволода-Гавриила 1137 года // СА. 1979. № 3.
- Белецкий В. Д.* Древний Псков: Каталог выставки. Л., 1991.
- Белецкий С. В.* «Явдова печать» // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1986. Вып. 6.
- Белецкий С. В., Петренко В. П.* Печати и пломбы из Старой Ладоги (Свод) // Новые источники по археологии Северо-Запада. СПб., 1994.
- Белецкий С. В.* Начало Пскова. СПб., 1996.
- Белоброва О. А.* Житие Антония Дымского и время его составления // Новгород в культуре Древней Руси. Новгород, 1995.
- Беляев И. Д.* История Новгорода Великого от древнейших времен до его падения. М., 1864.
- Беляев И. Д.* Лекции по истории русского законодательства. М., 1889.
- Беляев Л. А., Чернецов А. В.* Русские церковные древности (археология христианских древностей средневековой Руси): Учебно-методическое пособие к лекционному курсу. М., 1996.
- Беляев Л. А.* Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII—XVII вв. М., 1996.
- Беляев Л. А.* Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. М., 1998.
- Беляев Н. Т.* Рорик Ютландский и Рюрик Начальной летописи // СК. Белград, 1929. Т. 3.
- Беляев С. А.* «Базилика на холме» в Херсонесе и «церковь на горе» в Корсуни, построенная князем Владимиром // Византиноруссика. М., 1994. № 1.
- Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV веке. Л., 1961.
- Блифельд Д. И.* К исторической оценке погребений в срубных гробницах // СА. 1954. № 20.
- Бліфельд Д. І.* Давньоруськи пам'ятки Шестовици. Київ, 1977.
- Блок М.* Апология истории. М., 1986.
- Богословский Н. Г.* Раскопки Лужских курганов // ИОЛЕАЭ. 1878—1879. Т. 31. (Антропологическая выставка. Т. 2).
- Богуславский О. И.* О находках византийских монет в Южном Приладожье // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3.
- Богуславский О. И.* Южное Приладожье во второй половине I—в начале II тысячелетия нашей эры: Автореф. канд. дис. СПб., 1991.
- Богуславский О. И.* Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья (к проблеме распространения христианства на Северо-Западе Руси) // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995.
- Болотов В. В.* Михайлов день // Христианское чтение. 1892. № 11—12.
- Болотов В. В.* Лекции по истории Древней церкви. СПб., 1910. Т. 1—4.
- Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV—XV вв. М., 1986.
- Брайчевский М. Ю.* Утверждение христианства на Руси. Киев, 1988.
- Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья // МАР. СПб., 1895. № 18.
- Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественно духовенства). М., 1993.
- Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Археологические памятники Древней Руси IX—X веков. Л., 1978.
- Булкин В. А.* «Курган 97» из раскопок С. И. Сергеева в Гнездове // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.
- Быковский С. Н.* О предмете истории материальной культуры // Сообщения ГАИМК. 1932. № 1, 2.
- Вагнер Г. К.* Скульптура Древней Руси XII в. Владимир. Боголюбове. М., 1969.
- Вагнер Г. К.* К проблеме жанров в древнерусском искусстве. М., 1974.
- Варенов А. Б.* Карельские древности в Новгороде (Опыт топографирования) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1997. Вып. 11.
- Васильевский В. Г.* Труды. Пг., 1915.
- Введение христианства на Руси. М., 1987.
- Векслер А. Г.* Семиверхие курганы вятичей под Москвой в Одинцове // Древние славяне и их соседи. М., 1970.

- Водофф В.* Крещение Руси как тема международного исторического исследования // Тысячелетие введения христианства на Руси. 988—1988. М., 1993.
- Воронов Л.*, протоиерей. Догматическое богословие. М., 1994.
- Восточное серебро. Атлас серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской империи. СПб., 1909.
- Гадзяцкий С.* Карелы и Карелия в Новгородское время. Петрозаводск, 1941.
- Гадло А. В.* «Корсунские попы» на Руси (комментарий к летописной статье 6547 года) // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. 2; Харьков, 1916. Т. 1.
- Гатцук С. А.* Отчет Гатцука о раскопках, произведенных в 1902 году в Тверской губернии // ИАК. СПб., 1904. № 6.
- Гиппиус А. А.* «Суть люди новгородцы от рода варяжска...». (Опыт генеалогической реконструкции) // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти. М., 2001.
- Голубева Л. А.* Киевский некрополь // МИА. М., 1949. № 11.
- Голубинский Е.* История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. ч. 1, 2.
- Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.
- Голубцов А. П.* Сборник статей по церковной археологии и литургике. Троице-Сергиев, 1911.
- Голубцов А. П.* Введение в церковную археологию // БВ. 1912. Т. 2.
- Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1917.
- Голубцов И. А.* Пути сообщений в бывших землях Новгорода Великого в XVI—XVII веках и их отображение на русских картах середины XVII века // ВГ. 1950. Т. 20.
- Гончаров В. К.* Археологічні розкопки в Києві в 1955 р. // Археологія. 1957. Т. X.
- Горден Жан-Клод.* Теоретическая археология. М., 1983.
- Гордиенко Н. С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1986.
- Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953.
- Греков Б. Д.* Крещение Руси // Религия и Церковь в истории России. М., 1975.
- Гроздилов Г. П.* Курганы у деревни Челмужи // Археологический сборник. Петрозаводск, 1947.
- Гроздилов Г. П.* Раскопки в Старой Ладого в 1948 г. // СА. 1950. Т. XIV.
- Гуревич А. Я.* Походы викингов. М., 1965.
- Гуревич А. Я.* Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989.
- Гуревич А. Я.* История синтеза и «школа Анналов». М., 1993.
- Гуревич Ф. Д.* Древний Новогрудок. М., 1981.
- Давидан О. И.* К вопросу о происхождении и датировке ранних гребенок Старой Ладого // АСГЭ. 1968. № 10.
- Даркевич В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4.
- Даркевич В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. № 4.
- Даркевич В. П.* Международные связи // Древняя Русь. Город. Замок. Село. М., 1985.
- Даркевич В. П.* Рец. на: *Русанова И. П., Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян // Российская археология. 1996. № 4.
- Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI—XV вв. М., 1996.
- Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. М., 1990. Ч. 1.
- Джаксон Т. Н.* Четыре норвежских конунга на Руси. М., 2000.
- Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973.
- Дмитриев Л. А.* Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI—первая половина XIV в.). Л., 1987.
- Дмитриева Р. П.* Житие Константина, Муромского князя, и его сыновей Константина и Феодора // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI вв.). Ч. 2. А—К.
- Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков // ПС. 1882. Февраль. Март; 1883. Февраль. Март.
- Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Ч. 1. Службы круга седмичного и годичного и чинопоследование таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884.
- Добровольский И. Г., Дубов И. В., Кузьменко Ю. К.* Граффити на восточных монетах. Л., 1991.
- Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976.
- Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- Древнерусское искусство. Новые поступления ГРМ (1977—1987): Каталог выставки. Л., 1989.

- Древняя Русь. Город, замок, село. М., 1985
- Дронов М.*, протоиерей. Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11.
- Дубов И. В., Виноградова М. Г., Седых В. Н.* Ярославская экспедиция // АО. 1977 г. М., 1978.
- Дубов И. В.* Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.
- Дяденко В. Д.* Давньоруський могильник біля с. Жовнино Черкаської обл. // Матеріали XIII конференції ІА АН УРСР. Київ, 1972.
- Евдокимов И.* Каталог преосвященных архиереев тверских. Тверь, 1882.
- Елтидинский Я. С.* Распространение христианства в Олонецком крае // ОЕВ. 1898. № 5.
- Жарнов Ю. Э.* Женские скандинавские погребения в Гнездове // Смоленск и Гнездово. М., 1991.
- Жарнов Ю. Э.* Погребальный обряд Древней Руси по материалам Гнездовского некрополя: Автореф. канд. дис. М., 1992.
- Жебелев С. А.* Введение в археологию. Пг., 1923.
- Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. Археологический отдел. М., 1888.
- Журбин А. С.* Христианизация Карелии в XII—XVI вв. // Православие в Карелии. История и современность. Петрозаводск, 1987.
- Журжалина Н. П.* Древнерусские привески-амулеты и их датировка // СА. 1961. № 2.
- Забелин И. Е.* В чем заключаются основные задачи археологии как самостоятельной науки // Труды III АС в Киеве в 1874 году. Киев, 1878. Т. 1.
- Завитневич В. З.* Область дреговичей как предмет археологического исследования // ТКДА. 1686. № 8.
- Захарук Ю. Н.* К вопросу о предмете и процедуре археологического исследования // Предмет и объект археологии и вопросы методики археологических исследований. М., 1975.
- Заяц Ю. А.* Распространение христианства в городах Полоцкой земли (по материалам археологии) // Тезісы навуковай канферэнцыі прысвечанай 1000-годдзю Полацкай епархіі і Праваслаўнай Царквы на Беларусі. Мінск, 1992.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеньковский В.*, протоиерей. Апологетика. Париж, 1957.
- Знаменский П.* Учебное руководство по истории Русской Церкви. СПб., 1904.
- Ивакин Г. Ю.* Храмы древнекиевского Подола // Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995.
- Церковная наука в России. XVII—XX вв. / М. С. Иванов, Л. А. Беляев, И. Л. Бусева-Давыдова, И. Е. Лозовая, А. А. Турилов // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000.
- Ивановский Л. К.* Курганы Вотской пятины Новгородской земли (раскопки 1875 года) // ИРАО. 1877. Т. IX, вып. 1.
- Ивановский Л. К.* Материалы для изучения курганов и жальников юго-запада Новгородской губернии // Труды II АС. 1881. Т. II.
- Ивановский Л. К.* Отчет о раскопках курганов в Моложском уезде Ярославской губернии // Древности. М., 1881. Т. 11, вып. 1.
- Ильина З. В.* Тератологический орнамент новгородских и псковских рукописей XII—XIV вв.: Автореф. канд. дис. Л., 1963.
- Ильинский Н. С.* Историческое описание города Пскова и его древнейших пригородов. СПб., 1785.
- Иоаннисян О. М.* Деревянные храмы домонгольской Руси // Успенская церковь в Кондопоге: Сборник статей по материалам конференции. Кондопога; СПб., 1994, 1996.
- Иродион (Ветринский)*, иеродиакон. Памятники древней христианской церкви или христианские древности. СПб., 1829, 1830, 1844, 1845. Т. I—IV.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Казанский Н. Н., Кирпичников А. Н.* Печать византийского митрополита из Старой Ладogi // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848—1917). Санкт-Петербург, 1—3 ноября 1998 года. СПб., 1998.
- Калашиников И. М.* О возможной интерпретации изображений на Тверском браслете // Язычество восточных славян. Л., 1990.
- Каменецкая Е. В.* Зольшанская курганный группа Гнездова // Смоленск и Гнездово. М., 1991.
- Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1988.
- Каргер М. К.* Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // СА. 1946. № 8.
- Каргер М. К.* Древний Киев. М.; Л., 1958. Т. 1—2.
- Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1—2.
- Кирпичников А. Н.* Древнерусское оружие // САИ Е1-36. М.; Л., 1966.



- Кирпичников А. Н.* Историко-археологические исследования древней Корелы: («Корельский город» XIV в.) // Финно-угры и славяне. Л., 1979.
- Кирпичников А. Н., Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена в составе Новгородской земли // СА. 1982. № 3.
- Кирпичников А. Н.* Каменные крепости Новгородской земли. Л., 1984.
- Кирпичников А. Н.* Раннесредневековая Ладога. (Итоги археологических исследований) // Средневековая Ладога. Л., 1985.
- Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Русь и варяги (Русско-скандинавские отношения до-монгольского времени) // Славяне и скандинавы. М., 1986.
- Кирпичников А. Н.* Ладога и Ладожская земля в VIII—XIII вв. // Славяно-русские древности. Вып. 1. Историко-археологическое изучение Древней Руси. Итоги и основные проблемы. Л., 1988.
- Кирпичников А. Н., Сарабьянов В. Д.* Старая Ладога — древняя столица Руси. СПб., 1996.
- Клейн Л. С.* Археологические источники. Л., 1978; 2-е изд. СПб., 1995.
- Клейн Л. С.* Теории в археологии // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979.
- Клейн Л. С.* В защиту «чистой» археологии // СА. 1991. № 2.
- Клейн Л. С.* Археологическая типология. Л., 1991.
- Клейн Л. С.* О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе: Материалы Первой Всероссийской конференции. СПб.; Псков, 1995.
- Клосс Б. М.* Летопись Новгородская первая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1.
- Ключевский В. О.* Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871.
- Ключевский В. О.* Боярская дума в Древней Руси. М., 1902.
- Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 т. Т. I. Курс русской истории. М., 1987.
- Ковалевский С.* Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977.
- Колосов В. И.* Стерженский и Лопастичский кресты. Тверь, 1890.
- Колчин Б. А., Янин В. Л.* Археологии Новгорода 50 лет // Новгородский сборник. М., 1982.
- Комаров К. И., Елкина А. К.* Курганный могильник в окрестностях Старицы // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976.
- Конецкий В. Я.* Нередицкий могильник // КСИА. 1981. № 164.
- Конецкий В. Я.* Хронология и этапы формирования Федовского могильника // КСИА. 1981. № 166.
- Конецкий В. Я., Носов Е. Н.* Юрьевский жальник и некоторые вопросы формирования древнерусских погребальных памятников Новгородской земли // КСИА. 1982. № 171.
- Конецкий В. Я.* Некоторые итоги исследования древнерусских грунтовых могильников в центральных районах Новгородской земли // Археологическое изучение Новгородской земли. Л., 1984.
- Конецкий В. Я.* Древнерусский грунтовый могильник у поселка Деревяницы около Новгорода // НИС. 1984. № 2.
- Конецкий В. Я., Носов Е. Н.* Загадки Новгородской округи. Л., 1985.
- Конецкий В. Я.* Новгородские сопки: сущность и место в древнерусской погребальной традиции // Тезисы докладов историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в IX—XIII веках». Чернигов, 1988.
- Конецкий В. Я.* О роли христианства в эволюции погребального обряда населения Новгородской земли в эпоху средневековья (по данным археологии) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3.
- Конецкий В. Я.* Комплекс памятников у деревни Нестеровичи (К вопросу о сложении локальных центров конца I—начала второго тысячелетия в бассейне р. Мсты) // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991.
- Конецкий В. Я.* Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе: Материалы Первой Всероссийской конференции. СПб.; Псков, 1995.
- Коновалов А. А.* Географические названия в берестяных грамотах // СА. 1967. № 1.
- Корзухина Г. Ф.* Из истории русского оружия XI века // СА. 1950. № 13.
- Корзухина Г. Ф.* Курган в урочище Плакун близ Старой Ладogi // КСИА. 1971. № 125.
- Королюк В. Д.* Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья (политическая и этническая история). М., 1985.
- Костомаров Н. И.* Северно-русские народоправства во времена удельно-вечевоего периода (история Новгорода, Пскова и Вятки). СПб., 1886. Т. I—II.
- Котляревский А. С.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Коча Л. А.* Христианство и Церковь // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978.

- Кочуркина С. И.* Курганы на реке Паше // СА. 1967. № 4.
- Кочуркина С. И.* Юго-Восточное Приладожье в X—XIII вв. Л., 1973.
- Кочуркина С. И.* Археологические памятники карелы V—XV вв. Л., 1984.
- Кочуркина С. И., Линевский А. М.* Курганы летописной веси X—начала XIII в. Петрозаводск, 1985.
- Кочуркина С. И.* Корела и Русь. Л., 1986.
- Кочуркина С. И., Спиридонов А. М.* Поселения эпохи средневековья // Поселения древней Карелии. Петрозаводск, 1988.
- Кочуркина С. И.* Памятники Юго-Восточного Приладожья и Прионежья. Петрозаводск, 1989.
- Кочуркина С. И.* Сокровища древних вепсов. Петрозаводск, 1990.
- Красносельцев Н. Ф.* Древнехристианские усыпальницы в Риме и значение сделанных в них открытий для богословской науки // ПС. 1883. Ноябрь.
- Красносельцев Н. Ф.* О значении археологических открытий для обработки древней церковной истории. Одесса, 1889.
- Кропоткин В. В.* Клады византийских монет на территории СССР. М., 1962.
- Крузе Ф. С.* О происхождении Рюрика // ЖМНП. 1836. Январь.
- Кудряшов А. В.* К вопросу о распространении христианства в Белозерье в эпоху средневековья (по материалам археологии) // Культура Русского Севера. Вологда, 1994.
- Кудряшов К.* Отчет о раскопках 1911 года в Гдовском уезде // ЗОРСА. 1913. Т. IX.
- Куза А. В.* Новгородская земля // Древнерусские княжества X—XIII вв. М., 1975.
- Кузнецов В. А.* К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. 1959. № 2.
- Кузьмин А. Г.* Западные традиции в древнерусском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1967.
- Кузьмин С. Л., Мачинская А. Д.* Культурная стратиграфия Ладоги VIII—IX вв. // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1988. Псков, 1989.
- Кузьмин С. Л.* Которский погост — локальный центр конца I—начала II тысячелетия н. э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991.
- Кузьмин С. Л.* Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995.
- Кузьмин С. Л.* Комплекс памятников в урочище Миложь в д. Сквородка в контексте древностей Верхнего Поплюсья I и II тыс. н. э. // Вестник молодых ученых. 2001. № 2.
- Кучкин В. А.* Захоронение Ивана Грозного и русский средневековый погребальный обряд // СА. 1967. № 1.
- Кучкин В. А.* Возникновение Твери и проблема тверского гостя в «рукописании Всеволода» // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1984.
- Лабутина И. К.* Изучение начальных отложений культурного слоя в пределах стены 1309 г. // Археологическое изучение Пскова. М., 1983.
- Лазарев В. Н.* Никодим Павлович Кондаков (1844—1925) // Византийская живопись. М., 1971.
- Лапшин В. А.* Язычество и христианство в Ростове XI века // Православие в Древней Руси. Л., 1989.
- Лаул С. К.* Погребальные памятники прибалтийских финнов в I тысячелетии нашей эры // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. Вып. 6.
- Лаучутэ Ю. С., Мачинский Д. А.* Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун—Велес по данным языкознания, истории и археологии // Проблемы этнической истории балтов. Рига, 1985.
- Лебедев Г. С.* Погребальный обряд скандинавов эпохи викингов: Автореф. канд. дис. Л., 1972.
- Лебедев Г. С.* Археологические памятники Ленинградской области. Л., 1977.
- Лебедев Г. С.* Погребальный обряд как источник социологической реконструкции (по материалам Скандинавии эпохи викингов) // КСИА. 1977. № 148.
- Лебедев Г. С.* Социальная топография могильника эпохи викингов в Бирке // СС. 1977. Вып. 22.
- Лебедев Г. С.* Сопка у д. Репьи в Верхнем Полужье // КСИА. 1978. № 155.
- Лебедев Г. С., Рябинин Е. А.* Сопки и жальники // Проблемы археологии. Л., 1978.
- Лебедев Г. С.* Проблемы генезиса древнерусской курганной культуры // КСИА. 1981. № 166.
- Лебедев Г. С.* Археологическое изучение Новгородской земли // НИС. 1981. № 11.
- Лебедев Г. С., Платонова Н. И., Лесман Ю. М.* Археологическая карта Верхнего Полужья // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.
- Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985.
- Лебедев Г. С.* Комментарий к статье 1 Русской правды Краткой редакции // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. № 10.
- Лебедев Г. С.* История отечественной археологии. 1700—1917 гг. СПб., 1992.
- Лебек С.* Происхождение франков. V—IX вв. М., 1993.
- Леонтьев А. Е., Пронин Г. Н.* Древнерусские памятники в районе озера Верстово // СА. 1978. № 2.

- Лесман Ю. М.* Древнерусские курганы Верхней Волги // Проблемы истории и культуры Северо-Запада. Л., 1977.
- Лесман Ю. М.* О сидячих погребениях в древнерусских могильниках // КСИА. 1980. № 164.
- Лесман Ю. М.* Хронологическая периодизация курганов Ижорского плато // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.
- Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Новгородской земли и Новгород (проблема синхронизации) // Археологическое исследование Новгородской земли. М., 1984.
- Лесман Ю. М.* Погребальный ритуал и погребальные сооружения (к осмыслению археологического материала Восточной Европы II половины I—I половина II тысячелетия н. э.) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: Тезисы докладов. М., 1985.
- Лесман Ю. М.* Погребальные памятники Северо-Запада Новгородской земли и Новгород XI—XIV веков: Автореф. канд. дис. М., 1986.
- Лесман Ю. М.* Хронология ювелирных изделий Новгорода (X—XIV вв.) // Материалы по археологии Новгорода. 1988. М., 1990.
- Лесман Ю. М.* Мотив креста в декоре ювелирных изделий Новгорода XI—XIV вв. // Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995.
- Лесман Ю. М.* Новгородские привески источник для реконструкции динамики христианизации // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995.
- Лесючевский В. И.* Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // СА. 1948. № 7.
- Литаврин Г. Г.* Состав посольства Ольги в Константинополь и «дары» императора // Византийские очерки: Труды советских ученых к XVI Международному конгрессу византистов. М., 1982.
- Лихачев Д. С.* Стилеформирующая доминанта древнерусского домонгольского искусства и литературы // Средневековая Русь. М., 1976.
- Лихачев Н. П.* Материалы для истории византийской и русской сфрагистики. Л., 1928 Т. 1.; Л., 1930. Т. 2.
- Ловьямянский Г.* Рерик Ютландский и Рюрик Новгородский // СС. 1963. № 7.
- Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства (VIII—первая половина IX века) // МИА. 1968. № 152.
- Ляудански Л.* Археологичны доследи у Смоленшчыны // Працы сэкцыи Археалогии Беларускай АН 1932. Т. III.
- Макарий* (Булгаков), архимандрит. Введение в Православное Богословие. СПб., 1847.
- Макарий* (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1995.
- Макарий* (Веретеников), игумен. Берестяные грамоты как источник русской церковной истории (К постановке проблемы) // Богословские труды. М., 1983. № 24.
- Макаров Н. А.* Каменные подушки в погребениях древнерусских городских некрополей // СА. 1981. № 2.
- Макаров Н. А.* К интерпретации находок предметов христианского культа в древнерусских могильниках (По материалам Белозерья и Каргополья) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1983.
- Макаров А. Н., Чернецов А. В.* Сфрагистические материалы из Белоозера // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Макаров Н. А.* Население Русского Севера в XI—XIII веках. М., 1990.
- Макаров Н. А.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // КСИА. М., 1991. № 205.
- Макаров Н. А.* Первые христиане или последние язычники? // Кириллов: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Т. 1.
- Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI—XIII вв. По материалам археологических памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997.
- Макарова Т. И.* Перегородчатые эмали Древней Руси. М., 1975.
- Макарова Т. И., Николаева Т. В.* Из истории культуры Тверского Отроча монастыря // СА. 1976. № 4.
- Малицкий Н. В.* Черты палестинской и восточной иконографии в византийской псалтири с иллюстрациями на полях типа Хлудовской // СК. 1927.
- Мальгин П. Д.* Тверь и Новоторжско-Волоцкие земли в XI—XIII вв. // Становление европейского средневекового города. М., 1984.
- Мальгин П. Д.* Древний Торжок. (Историко-археологические очерки). 1990.
- Мальм В. А.* Крестики с эмальями // Славяне и Русь. М., 1968.
- Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование. М., 1882.
- Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

- Мачинский Д. А.* Этносоциальные, этнокультурные процессы Северной Руси // Русский Север. Л., 1986.
- Мачинский Д. А., Кузьмин С. Л., Мачинская А. Д.* Ранние славяно-скандинавские контакты по материалам Старой Ладogi VIII—X веков // V Всесоюзная конференция по изучению скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. М., 1986. Ч. 1.
- Мачинский А. Д.* Колбязи «Русской Правды» и приладожская курганная культура // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988.
- Медушевская О. М.* Источниковедение: история, теория и метод. М., 1996.
- Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. М., 1977.
- Мейендорф И.*, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.
- Мейендорф И.*, протоиерей. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж, 1990.
- Мелетинский Е. М.* Скандинавская мифология как система // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. 1973.
- Мельникова Е. А.* Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.
- Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Славяно-финно-скандинавские этноязыковые контакты в раннем средневековье // X Всесоюзная конференция по изучению Скандинавских стран и Финляндии: Тезисы докладов. М., 1986. Ч. 1.
- Микляев А. М.* О ландшафтной приуроченности некоторых типов археологических памятников на Северо-Западе СССР // Первообытный человек, его материальная культура и природная среда в плейстоцене и голоцене. М., 1974. Ч. 1.
- Милонов Н. П.* Древнерусские курганы и селища в бассейне Верхней Волги // МИА. М., 1950. № 13.
- Мильков В. В.* Нетипичные элементы в средневековой погребальной обрядности Новгородской земли // Новгород и новгородская земля. История и археология. Новгород, 1995. Вып. 9.
- Михайлов К. А.* Южноскандинавские черты в погребальном обряде Плакунского могильника // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10.
- Мишулин А. В.* Материалы истории древних славян // ВДИ. 1941. № 1.
- Молчанов А. А.* Ярл Регнвальд Ульвссон и его потомки на Руси (о происхождении ладожского-новгородского посадничьего рода Роговичей-Гюрятничей) // Памятники старины: Концепции. Открытия. Версии. СПб., 1997.
- Монгайт А. Л.* Старая Рязань // МИА. 1955. № 49.
- Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и нагорное Обонежье. Исторический очерк. Тихвин, 1925.
- Моця А. П.* Трупосождение и трупоположение у славян Среднего Поднепровья. Причины смены погребального обряда // Славяне и Русь. Киев, 1979.
- Моця О. П., Дяденко В. Д.* Жовнинский могильник XI—XIII ст. // Археология. 1986. № 54.
- Моця А. П.* Население Среднего Поднепровья IX—XIII веков (по данным погребального обряда). Киев, 1987.
- Моця А. П.* Зоны контактов язычества и христианства на восточнославянской территории в I тысячелетии нашей эры // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов. Псков, 1988.
- Моця А. П.* Срубные гробницы междуречья Днепра и Десны: Тезисы докладов историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в IX—XIII веках». Чернигов, 1988.
- Моця А. П.* Христиане «некрещенной» Руси // Наука и религия. 1988. № 1.
- Моця А. П.* Погребальные памятники южнорусских земель в IX—XIII веках. Киев, 1990.
- Моця О. П., Руденко В. Я.* Костница в Антоніевых пещерах в Чернігові (про деякі особливості християнської обрядності на Русі) // 1000 років Чернігівської єпархії. Чернігів, 1992.
- Моця О. П.* Населення південно-руських земель IX—XIII ст. (За матеріалами некрополів). Київ, 1993.
- Мурьянов Н. Ф.* К символике Нередицкой росписи // Культура средневековой Руси. М., 1974.
- Мусин А. Е.* Становление Обонежского ряда в XI—XIV веках // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988.
- Мусин А. Е.* Об особенностях христианизации Новгородской земли // История и археология Новгородской земли: Тезисы докладов. Новгород, 1988. Вып. 1.
- Мусин А. Е.* Сословие и археология. (К постановке проблемы) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. Вып. 2.
- Мусин А. Е.* Предметы христианского культа из погребений Водской и Шелонской пятин Новгородской земли (XI—XV вв.) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1990. Вып. 3.
- Мусин А. Е.* Единство разделенной Европы и униональная проблема // Из истории и культуры Средневековья. СПб., 1991.
- Мусин А. Е.* К характеристике русского средневекового мировоззрения (проблема «двоеверия»: методологический аспект) // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991.

- Мусин А. Е. К вопросу о перспективах изучения русской церковной культуры в российской археологии // Археологические вести. СПб., 1993. № 2.
- Мусин А. Е. Церковная археология в ряду вспомогательных исторических дисциплин. Ее место в церковной истории и общей археологии // Вспомогательные исторические дисциплины: высшая школа, исследовательская деятельность, общественные организации. Тезисы докладов. М., 1994.
- Мусин А. Е. Крест-тельник из Псковского кремля (к характеристике корпуса древнейших русских крестов) // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994.
- Мусин А. Е. Христианизация Тверского края и проблемы образования Тверской епархии (историко-археологический аспект) // Тверской археологический сборник. Тверь, 1994. Вып. 1.
- Мусин А. Е. Проблемы возрождения церковной археологии в России: предмет, метод, цель // Церковная археология. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. СПб.; Псков, 1995.
- Мусин А. Е. К предыстории христианства на севере Руси // Древние культуры и технологии. Новые исследования молодых археологов Санкт-Петербурга. СПб., 1995.
- Мусин А. Е. 1165 год. Архиепископ Илья-Иоанн и комплекс церковных древностей с Федоровского раскопа // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10.
- Мусин А. Е. Церковно-организационное строительство в Ладоге в XII—XIII вв. // Ладога и Северная Европа. СПб., 1996.
- Мусин А. Е. Church Archeology in Russia: Past and Future Prospects // World Archeology Bulletin. 1996. № 8.
- Мусин А. Е. Церковь. Общество. Власть. Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов и учителей Церкви I—III вв. Опыт патрологического исследования. СПб.; Петрозаводск, 1997.
- Мусин А. Е. История Ладоги как памятник российских церковно-государственных отношений // Современность и археология. Международные чтения, посвященные 25-летию Староладожской археологической экспедиции (Тезисы докладов). СПб., 1997.
- Мусин А. Е. Становление Православия в Карелии XII—XVI вв. (Историко-археологический аспект) // Рязбинские чтения 1995 г. Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализация народной культуры Русского Севера: Сборник докладов. Петрозаводск, 1997.
- Мусин А. Е. Христианские древности Средневековой Руси IX—XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли): Автореф. канд. дис. СПб., 1997.
- Мусин А. Е. Погребальный обряд древней Руси как археологическая и литургическая проблема // «Сих же память пребывает во веки». Мемориальный аспект в культуре русского православия: Материалы научной конференции 29—30 ноября 1997 г. СПб., 1997.
- Мусин А. Е. Погребальный обряд древнерусского монастыря (студийский устав, письменные памятники, данные археологии) // Памятники старины. Концепции. Открытия. Версии. СПб.; Псков, 1997. Ч. 1.
- Мусин А. Е. Scandica ortodoxa: Византия и Русь // XIII конференция по изучению истории, экономики литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Петрозаводск. Сентябрь. 1997. М.; Петрозаводск, 1997.
- Мусин А. Е. «Приручение смерти» в Древней Руси (Культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // Канун. Антропология религиозности: Альманах / Издается под общей редакцией Д. С. Лихачева. СПб., 1998.
- Мусин А. Е. Христианские древности в системе российской культуры // Культурное наследие Российского государства. СПб., 1998.
- Мусин А. Е. 1130 год. Епископ Иоанн Попьян и кризис церковно-государственных отношений в Древней Руси // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 12. Материалы научной конференции 27—29 января 1998 г. Новгород, 1998.
- Мусин А. Е. Византийские монеты в погребениях Древней Руси: аспекты христианизации // Шестая Всероссийская нумизматическая конференция. Санкт-Петербург. 20—25 апреля 1998 г.: Тезисы докладов и сообщений. СПб., 1998.
- Мусин А. Е. Церковно-историческая география и каноническое право Древней Руси (древнейший русский антиминос в свете организационной структуры Русской Церкви XI—XII вв. // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1847—1917). СПб., 1—3 ноября 1998. СПб., 1998.
- Мусин А. Е. Древнерусские пломбы из собрания церковно-археологического музея Санкт-Петербургской духовной академии // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1847—1917). СПб., 1—3 ноября 1998. СПб., 1998 (совместно с С. В. Белецким).
- Мусин А. Е. Archaeologia episcoporum в российской археологии // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1847—1917). СПб., 1—3 ноября 1998. СПб., 1998.

*Мусин А. Е.* Древняя Русь и античный мир: становление Церкви // Древнерусская культура в мировом контексте: Археология и междисциплинарные исследования: Материалы конференции, Москва, 19—21 ноября 1997 г. М., 1999.

*Мусин А. Е.* Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII—XV вв. // Богословские труды. К 150-летию Русской Духовной миссии в Иерусалиме (1847—1997). М., 1999. № 35.

*Мусин А. Е.* Богословие монашеского делания в Древней Руси и его археологические реалии // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999.

*Мусин А. Е.* Меч и крест: новое религиозное сознание Древней Руси по данным археологии. // Раннесредневековые древности северной Руси и ее соседей. СПб., 1999.

*Мусин А. Е.* Новозаветный текст как апотропей в христианской традиции (коптский оберег и бронхольмский амулет) // Копты: религия, культура, искусство: Тезисы докладов участников научной конференции, посвященной памяти В. Г. Бока (1850—1899). СПб., 1999.

*Мусин А. Е.* Монеты и христианские древности в погребениях средневековой Руси // Материалы Седьмой нумизматической конференции. Ярославль, 1999.

*Мусин А. Е.* Предметный мир храмового богослужения и личного благочестия в Древней Руси: византийская традиция и христианское творчество // Византия и христианский Восток: Тезисы докладов научной конференции памяти А. В. Банк. СПб., 1999.

*Мусин А. Е.* 150 лет со дня рождения Н. В. Покровского // Новгородский исторический сборник. СПб., 1999. № 7(17).

*Мусин А. Е.* Археология в темах начальной истории Русской Церкви (к вопросу о восполнении пробелов в источниках эпохи средневековья) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. Православная церковь в России и СССР. СПб.; Кишинев, 2000.

*Мусин А. Е.* Архиерейская сфрагистика на Руси в XI—XVII вв. (Опыт комплексного осмысления) // Геральдика в прошлом, настоящем и будущем: Материалы конференции к 20-летию Геральдического семинара при Государственном Эрмитаже. СПб., 2000.

*Мусин А. Е.* К вопросу о подлинности данной грамоты посадника Ивана Фомина преподобному Лазарю Муромскому // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 2000. Вып. 14.

*Мусин А. Е.* О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI—XIII вв. (Церковь Преображения Господня на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи) // Новгородский исторический сборник. СПб., 2000. № 8 (18).

*Мусин А. Е.* О распространении христианства в Древней Руси IX—XIV веков на основе данных археологии и письменных источников // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2000. № 2(6).

*Мусин А. Е.* Профессор Василий Болотов в лаборатории историка // История Древней Церкви в научных традициях XX века: Материалы научно-церковной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской духовной академии члена-корреспондента Императорской академии наук В. В. Болотова (14 января 1854—5 (18 апреля) 1900). СПб., 2000.

*Мусин А. Е.* Святые мощи в Древней Руси (литургические аспекты) // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира: Материалы международной конференции. Москва. 16—19 мая 2000 года. М., 2000.

*Мусин А. Е.* Современные проблемы церковно-исторических и церковно-археологических исследований в свете священного Предания и канонического права Православной Церкви // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви. Москва, 7—9 февраля 2000 г. М., 2000.

*Мусин А. Е.* Христианские древности XI—XIV вв. (проблема развития и региональные особенности) // Русь в XIII веке: континуитет или разрыв традиций?: Тезисы докладов научной конференции. Москва, 14—16 ноября 2000 г. М., 2000.

*Мусин А. Е.* Христианские древности в личном благочестии и храмовом богослужении: византийские традиции и древнерусское творчество // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции: Тезисы докладов международной конференции. Москва, 17—19 октября 2000 г. М., 2000.

*Мусин А. Е.* Церковная археология как часть современной российской культуры // Культурное наследие Российского государства. Вып. 2. Прошлое и современность. Ученые и политики об историческом и культурном достоянии. СПб., 2000.

*Мусин А. Е.* «Новые чудотворицы» и проблема авторитета в культуре XVI век // Русское искусство позднего Средневековья. XVI век: Тезисы докладов международной конференции. Москва. 12—14 января 2000 г. СПб., 2000.

*Мусин А. Е.* Христианские древности средневековой Руси IX—XIII вв. как исторический источник // Вестник Российского Гуманитарного научного фонда. М., 2001. № 3.

*Назаренко В. А., Овсянников О. В., Рябинин Е. А.* Средневековые памятники Чуди Зоволочской // СА. 1982. № 4.

- Назаренко В. А.* Могильник в урочище Плакун // Средневековая Ладога. Л., 1985.
- Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. Историко-географическое исследование. М., 1951.
- Начало христианства в Олонецком крае // ОГВ. 1892. № 51-52.
- Недошивина Н. Г.* Хронологические различия в погребальном обряде вятичей // История и культура Восточной Европы по археологическим данным. М., 1971.
- Недошивина Н. Г.* Курганный могильник у деревни Маклаково // Археология Рязанской земли. М., 1974.
- Недошивина Н. Г.* О религиозных представлениях вятичей XI—XIII веков // Средневековая Русь. М., 1976.
- Недошивина Н. Г.* Средневековые крестовидные подвески из листового серебра // СА. 1983. № 4.
- Недошивина Н. Г., Фехнер М. В.* Погребальный обряд Тимеревского могильника // СА. 1985. № 2.
- Недошивина Н. Г.* Об одном типе крестовидных подвесок Древней Руси // Проблемы археологии Евразии: Труды ГИМ. М., 1990. Вып. 74.
- Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956.
- Никитин А. В.* Городище и могильник у деревни Крестцы // КСИА. 1974. № 139.
- Никитский А. И.* Очерк внутренней истории церкви в Новгороде. СПб., 1882.
- Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевки. М., 1991.
- Никольская Т. Н.* Хронологическая классификация Верхневолжских курганов // КСИИМК. М., 1949. № 30.
- Никольская Т. Н.* Этнические группы Верхнего Поволжья X—XIII вв. // КСИИМК. М., 1949. № 24.
- Никольский К.,* протоиерей. Пособие к изучению устава Богослужения Православной Церкви. СПб., 1894.
- Новгородский сборник. 50 лет археологии Новгорода. М., 1982.
- Носов Е. Н.* Проблемы изучения погребальных памятников Новгородской земли (к вопросу о славянском расселении) // НИС. 1982. № 1 (11).
- Носов Е. Н.* Сопковидная насыпь близ урочища Плакун в Старой Ладоге // Средневековая Ладога. Л., 1985.
- Носов Е. Н.* Грамота Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на р. Ловать (историко-археологический комментарий) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1988.
- Носов Е. Н.* Новгородское (Рюриково) городище. Л., 1991.
- Носов Е. Н.* Новгородская земля IX—XI веков. Историко-археологические очерки: Автореф. докт. дис. СПб., 1992.
- Носов Е. Н.* О грамоте Всеволода Мстиславича на Терпужский погост Ляховичи на реке Ловать (К вопросу о сложении феодальной вотчины) // НИС. 1993. № 4.
- Носов Е. Н.* Замечания о южной границе Новгородской земли // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. СПб., 1994.
- Носов Е. Н.* Новгородская волость Буйце (историко-археологический комментарий) // ВИД. 1994. Вып. 25.
- Носов Е. Н., Овсянников О. В.* Архангельский клад 1989 г. // Славяне и финно-угры. Археология, история, культура. СПб., 1997.
- Носова А.* Язычество в православии. М., 1977.
- Овсянников О. В.* Археологические памятники «Чуди заволоческой» в бассейне реки Ваги // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979.
- Овсянников О. В., Кочуркина С. В.* О древнем Олонце // Средневековые поселения Карелии и Приладожья. Петрозаводск, 1978.
- Одинцов Н.* Порядок общественного и частного богослужения в Древней России до XVI века. СПб., 1881.
- Ольховский В. С.* Поминально-погребальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1.
- Орлов А. С.* Амулеты-змеевки Исторического музея // Отчеты ГИМ за 1916—1925 гг. М., 1926.
- Орлов С. Н.* Могильник в Старой Ладоге // Ученые записки ЛГУ. Серия исторических наук. Л., 1941. Вып. 10.
- Остромысльский Е.* Исследование о древнейшей киевской церкви св. Илии, упоминаемой в договоре великого князя Киевского Игоря Святославича с греками 945 года, сохраненная в летописи преподобного Нестора. Киев, 1830.
- Охотина Н. А.* Валаамский монастырь конца XIV—начала XV вв. Источниковедческое исследование: Автореф. канд. дис. М., 1993.
- Очерки по истории Карелии. Петрозаводск, 1957.

- Панова Т. Д.* Средневековый погребальный обряд по материалам некрополя Архангельского собора Московского Кремля // СА. 1987. № 4.
- Панова Т. Д.* Городской погребальный обряд средневековой Руси (XI—XVI века): Автореф. канд. дис. 1990.
- Панова Т. Д.* Нателные кресты в погребальной практике русского средневековья (XI—XVI вв.) // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995.
- Панченко А. М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000.
- Первухин Григорий*, протоиерей. О тверских иерархах. Тверь, 1901.
- Петренко В. П.* О бронзовых фигурках викингов // Исторические связи Скандинавии и России. Л., 1970.
- Петренко В. П.* Раскопки в урочище Победище близ Старой Ладogi // КСИА. 1977. № 150.
- Петренко В. П.* Раскоп на Варяжской улице (постройки и планировка) // Средневековая Ладога. Новые археологические открытия и исследования. Л., 1985.
- Петренко В. П.* Сопка у села Михаил Архангел в Приладожье по раскопкам Н. Е. Еранденбурга // КСИА. 1989. № 160.
- Петренко В. П., Смирнов В. Н.* Каменная иконка Входа в Иерусалим из Старой Ладogi // РА. 1995. № 1.
- Петровский А.* Археология церковная // ПБЭ. СПб., 1901. Т. II.
- Петрухин В. Я.* О картине мира у скандинавов язычников (по памятным камням V—XI веков) // СС. 1978. № 23.
- Петрухин В. Я.* О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия Русь в свете данных погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Петрухин В. Я.* О начальных этапах христианизации Руси. Данные археологии // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995.
- Пивоварова Н. В.* Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде: иконографическая программа росписи. Автореф. канд. дис. СПб., 1999.
- Пиетнов В.* Этническая принадлежность курганов Юго-Восточного Приладожья // СА. 1964. № 1.
- Платонова Н. И.* Погосты и волости Северо-Западных земель Великого Новгорода // Археологическое изучение Новгородской земли. Л., 1984.
- Платонова Н. И.* Погосты и формирование системы расселения на Северо-Западе Новгородской земли по археологическим данным: Автореф. канд. дис. Л., 1989.
- Платонова Н. И.* Средневековый могильник на Земляном Городище Старой Ладogi // Современность и археология. Международные чтения, посвященные 25-летию Староладожской экспедиции: Тезисы докладов. СПб., 1997.
- Платонова Н. И.* К уточнению датировки могильника на Староладожском Земляном городище // Ладога и религиозное сознание. Третье чтение памяти Анны Мачинской: Материалы к чтениям. Старая Ладога, 20—22 декабря 1997 г. СПб., 1997.
- Плетнев В. А.* Об остатках древности и старины в Тверской губернии. К археологической карте губернии. Тверь, 1903.
- Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996.
- Покровский Н. В.* Лекции по церковной археологии. СПб., 1885.
- Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийской и русской. СПб., 1892.
- Покровский Н. В.* Древняя Софийская ризница в Новгороде. М.; СПб., 1913.
- Покровский Н. В.* Церковная археология в связи с историей христианского искусства. СПб., 1916.
- Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI вв. М., 1979.
- Поппэ А. В.* Учредительная грамота Смоленской епископии // Археологический ежегодник за 1965 год. М., 1966.
- Поппэ А.* О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // Russia Mediaevalis. Т. VIII. 1.
- Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о Ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
- Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.
- Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.
- Профессор Н. В. Покровский. Краткий очерк научной деятельности. СПб., 1909.
- Прусакова З. В.* Топография могильника у д. Конезерье на о. Врево // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982.



- Путь из варяг в греки и из грек: Каталог выставки. М., 1996.
- Пушкина Т. А.* Воск в древнерусских погребениях // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988.
- Равдина Т. В.* Погребения X—XI вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988.
- Равдоникас В. И.* Ижорский могильник в Красногвардейске // СГАИМК. 1933. № 11, 12.
- Равдоникас В. И.* Памятники эпохи возникновения феодализма в Карелии и Юго-Восточном Приладожье. М.; Л., 1934.
- Равдоникас В. И.* Старая Ладога // КСИИМК. 1945. С. 31, 34. Т. XI.
- Равдоникас В. И.* Страя Ладога. Из итогов археологических исследований 1938—1947 гг. // СА. 1949. Т. XI.
- Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М.; Л., 1959.
- Рапов О. П.* Русская Церковь в IX—XII веках. Принятие христианства. М., 1988; 2-е изд. М., 1998.
- Раппорт П. А.* Русская архитектура X—XIII веков. Л., 1982.
- Раппорт П. А.* Древнерусская архитектура. СПб., 1993.
- Репников Н. И.* Жальники Новгородской земли // ИГАИМК. 1931. Т. 9, вып. 5.
- Репников Н. И.* Отчет о раскопках в Бежецком, Весегонском и Демьянском уездах в 1902 году // ИАК. 1904. № 6.
- Репников Н. И.* Старая Ладога // Сборник Новгородского общества любителей древностей. 1915. № 7.
- Рерих Н. К.* К древностям Валдайским и Водским // ИАК. 1901. № 1.
- Рерих Н. К.* Некоторые древности Шелонской пятины и Бежецкого конца. СПб., 1899.
- Рерих Н. К.* Раскопки художника Рериха Н. К. в Петербургской губернии в 1895—1898 годах // ЗРАО. 1899. Т. II, вып. 1-2.
- Риер Я. Г.* Изучение курганов в Могилевском Поднепровье // СА. 1976. № 2.
- Рождественская Т. В.* Эпиграфические памятники Древней Руси XI—XV вв.: проблемы лингвистического источниковедения: Научный доклад на соискание степени доктора наук. СПб., 1994.
- Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М., 1969.
- Ронин В. К.* Славянская знать и западные миссионеры в Центральной Европе // Средние века. М., 1993. № 56.
- Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915.
- Рыбаков Б. А.* Деление Новгородской земли на сотни в XIII веке // Исторические записки. М., 1938. Т. 2.
- Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // МИА. 1949. № 11.
- Рыбаков Б. А.* Место славяно-русской археологии в советской исторической науке // СА. 1957. № 4.
- Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI—XV веков. М., 1964.
- Рыбаков Б. А.* Владимировы крепости на Стугне // КСИА. 1965. № 100.
- Рыбаков Б. А.* О двух культурах русского феодализма // Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970.
- Рыбаков Б. А.* Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л., 1970.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII веков. М., 1982.
- Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Рыбина Е. А.* О содержании берестяных грамот с географическими названиями // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984—1989 гг.). М., 1993.
- Рыдзевская Е. А.* Сказания о Старой Ладоге в древнесеверной литературе // КСИИМК. 1945. Т. X.
- Рябинин Е. А., Рябинина Т. В., Терехин Н. М.* Археологические исследования в Водской пятине // АО. 1971. М., 1972.
- Рябинин Е. А.* Финно-угорские элементы в культуре Северной Руси X—XIV веков: Автореф. канд. дис. Л., 1974.
- Рябинин Е. А.* Новгород и северо-западная область Новгородской земли // Культура средневековой Руси. Л., 1974.
- Рябинин Е. А.* Чудские племена Древней Руси по археологическим данным // Финно-угры и славяне. Л., 1979.
- Рябинин Е. А.* Формирование средневековой русской культуры в Новгородской земле // Тезисы докладов советской делегации на IV Международном конгрессе славянской археологии. М., 1980.
- Рябинин Е. А.* Славяно-финно-угорские взаимодействия в Новгородской земле // КСИА. 1981. № 166.
- Рябинин Е. А.* Костромское Поволжье в эпоху средневековья. Л., 1986.
- Рябинин Е. А.* От язычества к двоеверию (по археологическим данным Северной Руси) // Православие в Древней Руси. Л., 1989.
- Рябинин Е. А.* Финно-угорские племена Новгородской земли на современном этапе историко-археологического изучения // Древности Северо-Запада России. СПб., 1993.

- Рябинин Е. А. Курганы с трупосождениями Водской земли // Славяне и финно-угры. Археология. История. Культура. СПб., 1997.
- Рябинин Е. А. К истории христианизации Водской земли Великого Новгорода // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000.
- Сагайдак М. А., Сергеева М. С., Михайлов П. С. Дослідження Київського Подолу // Археологічні дослідження в Україні 1993 року. Київ, 1997.
- Сакса А. И. Комплекс археологических памятников у д. Ольховка (Лапинлахти) // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984.
- Сакса А. И., Янин В. Л. Свинцовые печати из раскопок в Кореле // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1996. Вып. 10.
- Саминский А. Л. Пути Константинопольской живописи времен Латинской оккупации по миниатюрам Евангелия (Gr.Qu.66) Государственной библиотеки в Берлине (Фонд Прусского культурного наследия) // Древнерусское искусство. Рус. Византия. Балканы. XIII век. СПб., 1997.
- Самокусов Д. Я. Могилы Русской земли. М., 1908.
- Самокусов Д. Я. Атлас Гочевских древностей. М., 1915.
- Санкина С. Л., Козинцев А. Г. Антропологическая характеристика серии скелетов из средневековых погребений в Старой Ладого // Антропология сегодня. СПб., 1995. Вып. 1.
- Санкина С. Л. Этническая история населения Новгородской земли по данным антропологии. СПб., 2000.
- Сапунов А. Житие прп. Евфросинии, княжны Полоцкой (по трем редакциям). Витебск, 1888.
- Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1980.
- Сведения о времени распространения христианства в местностях, входящих в пределы Тверской епархии // ТЕВ. 1895. № 14, 15.
- Свердлов М. Б. Распространение христианства на Руси IX—XI вв.: Многообразие тенденций // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995.
- Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // КСИИМК. 1957. № 68.
- Седов В. В. Следы восточнобалтского погребального обряда в курганах Древней Руси // СА. 1961. № 2.
- Седов В. В. Новгородские сопки // САИ Е1-8. М., 1970.
- Седов В. В. Этнический состав Новгородской земли // Финно-угры и славяне. Л., 1979.
- Седов В. В. Первый Международный конгресс по славянскому язычеству // КСИА. 1981. № 164.
- Седов В. В. Об этнической принадлежности Псковских длинных курганов // КСИА. 1981. № 166.
- Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII веках. М., 1982.
- Седов В. В. Предметы древнерусского происхождения в Финляндии и Карелии // КСИА. 1984. № 189.
- Седов В. В. Восточно-славянское язычество накануне крещения Руси (погребальный обряд) // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тезисы докладов. Псков, 1988.
- Седов В. В. Об одной группе древнерусских крестов // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. 1993. № 208.
- Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994.
- Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. М., 1995.
- Седов В. В. Становление христианства в Смоленской земле (по курганным материалам) // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995.
- Седов В. В. Эсты и Северо-Западная Русь // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. СПб., 2000.
- Седова М. В. Амулет из древнего Новгорода // СА. 1957. № 4.
- Седова М. В. О двух типах привесок-иконок из Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974.
- Седова М. В. Ювелирные изделия Великого Новгорода X—XV вв. М., 1983.
- Седова М. В. Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской земле // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Селин А. А. Ивангородская дорога. СПб., 1996.
- Сергий (Тихомиров), архимандрит. Карты Водской пятины и ее погостов. СПб., 1905.
- Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 века: Каталог выставки. СПб., 2000.
- Слуцкий С. С. К семиречинским несторианским надписям // Древности восточные: Труды Восточной комиссии ИМАО. М., 1891. Т. 1, вып. 2.
- Смирнов И. Древнерусский духовник. М., 1913.

- Снодграсс А. М.* История Греции в свете археологии // ВДИ. 1992. № 2.
- Соболев В. Ю.* Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная археология. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.; Псков, 1995.
- Советская историография Киевской Руси. Л., 1978.
- Соловьев В. С.* Положения к мнению Владимира Соловьева в Психологическом обществе о причинах упадка средневекового мирозерцания // Советская культура. 1989. 8 апреля.
- Соловьев С. М.* Сочинения. История России с древнейших времен. М., 1990. Т. I—II.
- Соловьева Г. Ф.* Раскопки славянских памятников XI—XII веков в Гомельской области // АО. 1968. М., 1969.
- Сорокин П. Е.* Возникновение Валаамского монастыря и формирование его топографии // Славяне и финно-угры. Археология. История. Культура. СПб., 1997.
- Спиридонов А. М.* Северное Приладожье и Прионежье в X—XIV вв.: Автореф. канд. дис. М., 1986.
- Спиридонов А. М.* Локализация пунктов устава Святослава Ольговича 1136/1137 г. и становление погостов в Прионежье и Заволочье // КСИА. 1989. № 198.
- Спиридонов А. М.* Заселение центра Челмужского Петровского погоста // Европейский Север: история и современность. Петрозаводск, 1990.
- Спицын А. А.* Курганы Санкт-Петербургской губернии в раскопках Л. К. Ивановского // МАР. 1896. № 20.
- Спицын А. А.* Сопки и жальники // ЗРАО. 1899. Т. II, вып. 1—2.
- Спицын А. А.* Гдовские курганы в раскопках В. Н. Глазова // МАР. 1903. № 29.
- Спицын А. А.* Заметки о каменных крестах, преимущественно Новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. V, вып. 1.
- Спицын А. А.* Гнездовские курганы в раскопках С. И. Сергеева // ИАК. СПб., 1905. Вып. 15.
- Спицын А. А.* Владимирские курганы // ИАК. СПб., 1905. Вып. 15.
- Спицын А. А.* Старейшие русские могильники в Новгородской области // ИАК. 1905. № 15.
- Срезневский И. И.* Материалы словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1, ч. 1.
- Стасов В. В.* Серебряное восточное блюдо Императорского Эрмитажа. СПб., 1904.
- Степанов А. Я.* На путях духовного восхождения. Религия и атеизм в Карелии. Петрозаводск, 1986.
- Стерлигова И. А.* Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994.
- Строков А. А.* Раскопки в Новгороде в 1940 году // КСИИМК. 1945. № 2.
- Татищев В. Н.* История Российская в VII томах. М.; Л., 1962.
- Творогов О. В.* Нестор // Словарь книжников и книжности древней Руси. Л., 1987. Вып. 1.
- Творогов О. В.* Повесть временных лет // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1.
- Тимошук Б. А.* Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ // Древние славяне и Киевская Русь. Киев, 1990.
- Титов А.* Тверские епископы. Тверь, 1901.
- Тихомиров И. И.* Кафедра новгородских святителей со времен введения христианства в Новгороде (992 г.) до покорения его державе Московской (1478 г.). Новгород, 1891, 1895. Т. I—II.
- Тихомиров М. Н.* Начало христианства на Руси // Древняя Русь. М., 1975.
- Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983.
- Толстой И. И.* О русских амулетах называемых змеевиками // ЗРАО. 1888. Т. 3.
- Томлин А.* Великоновгородская святительская кафедра в историческом значении. СПб., 1851.
- Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.
- Трубецкой Е.* Умозрение в красках. М., 1916.
- Трусман Г.* Введение христианства в Лифляндии. СПб., 1884.
- Тухтина Н. В.* Работы Вологодской экспедиции // АО. 1978 г. М., 1979.
- Тынисон Э.* Некоторые вопросы идеологии и этнические традиции в Эстонии в XI—XIII веках (По материалам городища Лыхавере) // Новое в археологии СССР и Финляндии. Л., 1984.
- Уваров А. С.* Меряне и их быт по курганным раскопкам // Труды I АС. М., 1871. Т. II.
- Успенская А. В.* Нагрудные и поясные привески // Труды ГИМ. М., 1967. Вып. 43.
- Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.
- Успенский Ф. Б.* Выгребоша 2 князя и крестища кости // Восточная Европа в древности и средневековье. Историческая память и формы ее воплощения. М., 2000.
- Успенский Ф. Б.* Крещение костей Олега и Ярополка в свете русско-скандинавских культурных взаимосвязей // Норна у источника судьбы: Сборник статей в честь Е. А. Мельниковой. М., 2001.
- Фехнер М. В.* Крестовидные подвески скандинавского типа // Славяне и Русь. М., 1968.

- Фехнер М. В.* Внешнеэкономические связи по материалам Ярославских могильников // Ярославское Поволжье X—XI веков. М., 1969.
- Фехнер М. В.* Золотое шитье Владимиро-Суздальской Руси // Средневековая Русь. М., 1976.
- Фехнер М. В., Янина С. А.* Весы с арабской надписью из Тимерева // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978.
- Филарет* (Гумилевский), епископ. Богослужение русской церкви домонгольского времени. М., 1847.
- Филарет* (Гумилевский), архиепископ. Русские святые, чтимые всей Церковью или местно. Опыт описания их. СПб., 1882.
- Филевский И.*, священник. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Харьков, 1902.
- Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987.
- Флоренский П.*, священник. Троице-Сергиева лавра и Россия // ЖМП. 1989. № 1.
- Флоровский Г.*, протоиерей. Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1990.
- Фонкич Б. Л.* К вопросу о кодикологическом изучении рукописей Чикаго-Карахишской группы // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983.
- Формозов А. А.* Возникновение и развитие русской археологии // Страницы истории русской археологии. М., 1986.
- Формозов А. А.* К истории археологических раскопок в Киеве в начале XIX века // СА. 1981. № 1.
- Фрикен А. фон.* Римские катакомбы. СПб., 1885. Т. 1—5.
- Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1978.
- Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси // Христианство: античность, Византия, Древняя Русь. Л., 1988.
- Ханенко В. И., Ханенко Б. Н.* Древности русские. Кресты и образки. Киев, 1899.
- Харитонович Д. Э.* Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Хвоцинская Н. В.* Западные района Новгородской земли в начале II тысячелетия н. э. (по материалах погребальных памятников): Автореф. канд. дис. Л., 1978.
- Хвоцинская Н. В.* Погребальный обряд финского населения западной окраины Новгородской земли в конце I—начале II тысячелетия н. э. // Современное финно-угроведение. Л., 1990.
- Херман И.* Славяне и норманны в ранней истории балтийского региона // Славяне и скандинавы. М., 1986.
- Хлобыстин Л. П.* Святылища Вайгача // AD POLUS. 1993.
- Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М., 1978.
- Хорошев А. С.* Новые материалы по археологии Неревского конца // Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982.
- Хорошев А. С.* Христианизация Руси по археологическим данным // Природа. 1988. № 7.
- Хохлов А. Н.* Работы на городище Медведь // АО. 1985. М., 1987.
- Хрушкова Л. Г.* Христианская археология в Восточном Причерноморье // Палестинский сборник. СПб., 1993. Вып. 32 (95).
- Царевская Т. Ю.* Фрески церкви Благовещения на Мячине («в Аркажах»). Новгород, 1999.
- Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000 ліття освячення. Київ, 1996.
- Церковная археология в вопросах и оглавлениях по книге, именуемой «Новая скрижаль». СПб., 1839.
- Чайлд Г.* Прогресс и археология. М., 1949.
- Чердеев Косьма*, протоиерей. Биографии тверских иерархов. Тверь, 1859.
- Чернецов А. В.* К изучению эволюции архиерейского посоха и его символики // СА. 1991. № 3.
- Чернецов А. В.* Начало христианства на Руси в свете археологических данных // Slavia Antiqua. 1997. Т. XXXVIII.
- Чернов С. З.* Происхождение вотчин XIV—XV вв. в районе Троице-Сергиева монастыря (историческая география землевладения): Автореф. канд. дис. М., 1983.
- Чернов С. З.* Комплексное исследование и охрана русского средневекового ландшафта (По материалам Радонежского княжества). М., 1987.
- Черное С. З.* Комплексное исследование русского средневекового ландшафта (экология культурной среды) // История и культура древнерусского города. М., 1989.
- Чистович И.* История Православной Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих Санкт-Петербургской губернии. СПб., 1856.
- Чукова Т. А.* Интерьер в древнерусском храмовом зодчестве конца X—первой трети XIII века: Автореф. канд. дис. СПб., 1991.
- Шайжин Н. С.* Из прошлого Олонекского края. Распространение христианства. // ОН. 1911. № 10.

- Шамбинаго С. К.* Иоакимовская летопись // Исторические записки. М.; Л., 1947. № 21.
- Шаскольский И. П.* Конфликт Новгорода со Швецией в 1337—1338 гг. // НИС. СПб.; Новгород, 1993. № 4.
- Шаскольский И. П.* Образование Древнерусского государства // Советская историография Киевской Руси. Л., 1976.
- Ширинский С. С.* Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М., 1978.
- Ширинский-Шахматов А. А.* Федовский могильник // Труды II областного Тверского АС. Тверь, 1906.
- Шмидт Г. Р.* Курганы Петербургской губернии // ИОЛЕАЭ. 1890. Т. 19, вып. 3.
- Шмидт Е. А.* Некоторые особенности погребального обряда смоленских кривичей в период перехода от язычества к христианству // Древности славян и Руси. М., 1988.
- Щапов Я. Н.* Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- Щапов Я. Н.* Церковь и становление древнерусской государственности // Вопросы истории. 1969. № 1.
- Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972.
- Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М., 1978.
- Щапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X—XIII веков. М., 1989.
- Щапов Я. Н.* Оказывало ли христианство влияние на древнерусское язычество? // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. М., 1995.
- Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес // МИА. М.; Л., 1959. № 63.
- Янин В. Л.* Печати ладожских наместников // КСИИМК. М., 1953. № 52.
- Янин В. Л.* Денежно-весовые системы русского средневековья. М., 1956.
- Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962.
- Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X—XV веков. М., 1970. Т. 1—2.
- Янин В. Л.* К проблеме интеграции в изучении вещественных и письменных источников по истории русского средневековья // История СССР. 1973. № 3.
- Янин В. Л.* Я послал тебе бересту. М., 1975; М., 1998.
- Янин В. Л.* Грамота Святослава Ольговича 1137 г. // Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. М., 1977.
- Янин В. Л.* Новгородская феодальная вотчина. Историко-геологическое исследование. М., 1981.
- Янин В. Л.* Социальная политическая структура Новгорода в свете археологических исследований // НИС. 1982. № II.
- Янин В. Л.* День десятого века // Знание — сила. 1983. № 3.
- Янин В. Л.* Когда и как крестили новгородцев // Наука и религия. 1983. № 11.
- Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город. М., 1984. № 7.
- Янин В. Л.* Княжеский домен в Новгородской земле // Феодализм в России. М., 1987.
- Янин В. Л.* Знаменская легенда в Древней Руси // Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988.
- Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988.
- Янин В. Л.* Новгородские акты XII—XV вв. Хронологический комментарий. М., 1991.
- Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984—1989 гг.). М., 1993.
- Янин В. Л.* Новгород и Литва. Пограничные ситуации XIII—XV вв. М., 1998.
- Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. III. Печати, зарегистрированные в 1970—1996 гг. М., 1998.
- Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1990—1996 годов. М., 2000.
- Ярославское Поволжье X—XI веков.* М., 1963.
- Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.
- Anglo-Saxon Ornamental Metalwork 700—1100 in the British Museum: Catalogue of Antiquities of the later Saxon period. London, 1964.
- Arbman H.* Birka. Die Graber. Text T. 1. Tafeln T. 2. Upsala, 1940—1941.
- Arbman H.* Schweden und das Karolingische Reich. Stockholm, 1937.
- Bagatti B.* The Church of the Circumcision. Jerusalem, 1984.
- Belting H.* Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Berlin, 1981.
- Bohner K.* Die frankischen Altertümer des Trierer Land. Berlin, 1958.
- Christian art in Romania. Bucuresti, 1978.
- Collingwood W.* Northumbrian crosses of the pre-norman age. London, 1927.
- Dalton O. M.* Byzantine art and archeology. N. Y.
- Danielou J.* Etudes d'exegese judeo-chretienne. Paris, 1966.

- Dekan J.* Moravia Magna. Bratislava, 1976.
- Dictionnaire d'archeologie chretienne et de la liturgie. Paris, 1901—1956.
- Eisenschmidt S.* Kammergraber der Wikingerzeit in Altdänemark // Universitatisforschungen zur prähistorischen Archäologie. Bd. 25. Bonn, 1994.
- Europas Mitte um 1000: Katalog. Stuttgart, 2000.
- Frend W. H. C.* The archaeology of early Christianity. A History. Minneapolis, 1996.
- Friesinger H. I.* Tin Vierteljahrhundert Grabungen in Thunau (Gars am Camp) // Frchaologie Osterreichsw. 1991. Vol. 2/1.
- Fuglesang S. H.* Crucifixion iconography in Viking Scandinavia / Proceedings of the VIII Viking Congress. Odense, 1981.
- Gabriel I.* Hof — und Sakralkultur sowie Gebrauchs — und Handelsgut im Spiegel der Kleinfunde von Starigrad/Oldenburg. Berlin. RGK 69. 1988.
- Graslund A. S.* Den tidiga missionen i arkeologisk belysning — problem och synpunkter // TOR. 1983—1985. Vol. 20.
- Geake H.* The use of grave-goods in conversion-period England c. 600—850 A.D. York, 1995.
- Grabar A.* L'iconoclasme byzantin. Paris, 1957.
- Hellmann M.* Die Politisch-kirchliche Grundlegung der Osthalfte Europas // Handbuch der europäischen Geschichte. 1. Europa im Wandel von der Antike zum Mittelalter. Stuttgart, 1976.
- Irish Art in the Romanesque Period (1020—1170). London, 1970.
- Jankun H.* Hathabu, ein Handelsplatz Wikingerzeit. Neumunster, 1963.
- Kalavrezou-Maxeiner I.* Byzantine Icons in Steatite. Byzantine Vindobonensia. Bd. 15/1. Wien, 1985.
- Kivikoski E.* Die Eizenzeit Finland. Helsenki, 1978.
- Kjeleborg S. T.* Dvazgslag, dvargsmide och hangkors // Goteborgs och Bochluslansformminnes foreningstidskrift. Goteborg, 1928.
- Kuzmin S.* Ladoga, le premier centre proto-urban russe // Les centre proto-urbans russes entre Scandinavie, Byzance et Orient. Paris, 2000.
- L'art irlandais. T. 2 // La nuit des temps. № 19.
- Manafis K. A.* Sinai Treasures of the Monastery of Saint Catherins. Athens, 1990.
- Moussine A.* Two Churches or two traditions: Common traits and peculiarities in the Northern and Russian Christianity before and after 1054 through the archeological evidence. A view from the East // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubehwechsel im Ostseeraum während 8—14 Jahrhunderts. Band II. Internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Mainz, Kiel, 18—25 September 1994 / Herausgegeben von M. Muller-Wille. Stuttgart, 1998.
- Muller-Wille M.* Death and Burial in medieval Europe. Stockholm, 1993.
- Nilsson B.* De sepulturis. Gravratten i Corpus iuris canonici och i medeltidanordisk lagstiftning // Bibliotheca Theologica practica. Kyrkovetenskaplige studeien. 44. Upsala, 1989.
- Olsen O.* Christianity and churches // From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800—1200. Paris; Berlin; Copenhagen, 1992—1993.
- Paulsen P.* Axt und Kreuz beiden Nordgermanen. Berlin, 1939.
- Piepper P.* Der Kruzifixus von Hemer. Kunstchronik. 12. 1959.
- Poppe A.* Panstwo i Kosciol na Rusi w XI wieku. Warszawa, 1968.
- Poppe A.* The Christianization and Ecclesiastical Structure of Kievan Rus' to 1300 // Harvard Ukrainian Studies. 1997. Vol. XXI (3/4).
- Poulik J.* Dve velkomoravske rotundy v Mikulcicich. Praha, 1963.
- Purchonen P.* Cross pendants from iron-age Finland // Byzantium and the North. Acta byzantina fennica. 1987. Vol. 3.
- Purchonen P.* The crusifix from Maaria-Taskula-on the iconografie and stilistic Aspects of a Group of crusifix pendants // ISKOS. Helsenki, 1984. Vol. 4.
- Rice D. T.* Art Byzantin. Paris, 1959.
- Ring E., Wieczorek A.* Tatinger Kannen aus Mainz // Arch. Korrbl. 1979. Vol. 9.
- Russ H.* Das Reich von Kiev // Handbuch der Geschichte Rußland. 1. Bis 1613. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum. Stuttgart, 1981.
- Mitchell S.* Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor. Vol. II. The rise of Church. Oxford, 1995.
- Salin B.* Nagra crucifix och Kors statens Hutorik Museum // Svenska fornminnesforeninges tictskrift. 1893.
- Schmidelhelm M.* Ein depotfund aus Tartu // ESA. 1929. Vol. IV.
- Schulke A.* On Christianization and grave-finds // European Journal of Archeology. 1999. Vol. 2 (1).
- Selling D.* Wikingerzeitliche und fruhmittelaltliche keramik in Sweden. Stockholm, 1955.
- Slupecki L. P.* Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994.

*Staecker J.* Bremen-Canterbury-Kiev-Konstantinopel? Auf Spurensuche nach Missionierenden und Missionierten in Altdänemark und Schweden // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.—14. Jahrhunderts. Bd. I. Stuttgart, 1997.

*Staecker J.* Rex regum et Dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kreuzfixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden. Stockholm, 1999.

*Stenberger M.* Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit. Stockholm, 1947. T. 1, 2.

*Stork I.* Zeugnisse des Christentum in Fürstengraben von Lauchheim // Archäologie in Deutschland. 1993. Vol. 4.

*Svetikas E.* Mirusiųjų pinigai lietuvoje XIV a. Pabaigoje–XVIII a. Pradžioje: krikščioniskasis laidojimo paprotys ir jo semantika // Lietuvos istorijos metraštis. 1999 metai. Vilnius, 2000.

*Taylor J. E.* Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish — Christian Origins. Oxford, 1993.

*Testa E.* Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani. Gerusalemme, 1962.

*Thunmark-Nullen L.* Tva gravar från Gotlands. Reflectioner om dräktskick och smyckdistribution // TOR. 1983. Vol. 19.

*Vallet F.* Une tombe de riche cavalier lombard découverte à Castel Trosino // La noblesse romaine et les chefs barbares du III au VII siècle. 1995.

*Wilson D., Klind-Jensen O.* The Viking art. N. Y., 1966.

*Winkelmann W.* Liturgisches Geschick der Missionszeit aus Paderborn. Zur Verbreitung und Deutung der Tatinger Kannen // Paderbornensis Ecclesia. München-Paderborn; Wien, 1972.

*Ziehr W.* Das Kreuz. Symbol und Wirklichkeit. Stuttgart, 1997.

*Zoll-Adamikowa H.* Die Einföhrung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee // Archäologisches Korrespondenzblatt. 1994. Vol. 24.

## ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Абрамович Д. И.* Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.
- Бартольд В.* Арабские известия о русах // Советское востоковедение. 1940. № 1.
- Беовульф.* Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
- Былины. Библиотека русского фольклора. М., 1988.
- Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. М., 1975.
- Гаркави А. Я.* Сказание мусульманских писателей о славянах и руссах. СПб., 1870.
- Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949.
- Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1855.
- Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1905.
- Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей в XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.
- Евагрий Схоластик.* Церковная история. СПб., 1853.
- Евсевий Кесарийский.* Церковная история. М., 1994.
- Евхологион, албо молитвослов или требник, имеяй в себе церковные и различные последования, иереом подобающие. Киев, 1646.
- Ермий Созомен.* Церковная история. СПб., 1851.
- Житие преподобного отца нашего Антония, Дымския обители начальника. СПб., 1874.
- Житие прп. Арсения Коневского. СПб., 1820.
- Житие прп. Феодосия Печерского // Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971.
- Законодательство Древней Руси. М., 1984.
- Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967.
- Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Л., 1926. Т. 2.
- Исландские саги / Редакция, вступительная статья и примечания М. Н. Стеблин-Каменского. М., 1956.
- История Карелии XVI—XVII вв. в документах. Петрозаводск; Поэнсу, 1993. Вып. 3.
- Киево-Печерский патерик // Das paterikon des kiever Hohlenklosters. München, 1963.
- Книга, глаголемая описание о Российских святых / Публикация и дополнения М. В. Толстого. М., 1995.
- Константин Богрянородный.* Об управлении империей. М., 1989.
- Константин Богрянородный.* Сочинения «о фемах» и «о народах». СПб., 1899.
- Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н.* Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1991.
- Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по академическому списку // ПСРЛ. М., 1962. Т. 1.
- Лев, диакон.* История. М., 1989.
- Летописец Переяславля Суздальского. М., 1851.
- Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7.
- Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. Петрозаводск, 1941.
- Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи. М., 1977.
- Младшая Эдда. Л., 1970.
- Никодим (Милош), епископ.* Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 1994.
- Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- Памятники древнерусского канонического права X—XV вв. // РИБ. СПб., 1880. Т. 6.
- Переписная окладная книга по Новгороду Вотской пятины 7008 года // Временник Московского общества истории и древностей Российских. М. 1852. Кн. 12.
- Писцовая книга Волской пятины 1540 г. Новгород, 1917. Вып. 1.
- Писцовые книги Бежецкой пятины 1501—1564 гг. СПб., 1910.
- Писцовые книги Вотской пятины 1500 г. СПб., 1868.
- Писцовые книги Деревской пятины 1495 г. (вторая половина). СПб., 1862.



- Писцовые книги Деревской пятины 1495 г. (первая половина). СПб., 1859.  
Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930.  
Писцовые книги Шелонской пятины 1498—1553 гг. СПб., 1886.  
Писцовые книги Шелонской пятины 1498—1576 гг. СПб., 1905.  
Повесть временных лет. СПб., 1996.  
Псковские летописи. М.; Л., 1941.  
Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI—XIII вв.). М., 1984.  
*Симеон Фессалоникийский*. Разговор о священнодействиях и таинствах церковных // Писания Святых Отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Православного богослужения. СПб., 1846.  
Г. П.  
*Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1995.  
*Сократ Схоластик*. Церковная история. СПб., 1850.

## АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

*Арепьев Н. Ф.* О раскопках г. статского советника Н. Ф. Арепьева в Лужском уезде Санкт-Петербургской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1899. № 150; 1900. № 119.

*Арицховский А. В.* Раскопки курганов близ с.Хрепле Черновского района Новгородского округа на правом берегу р. Хрепелки // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. № 274/1929.

*Верхорубова Т. Л.* Отчет о проведении археологических работ в батецком районе Новгородской области отрядом Новгородского музея в 1983 году // Архив ИА РАН. Р. 1. № 9817 А. Б.

*Веселовский Н. И.* Экскурсия членов и слушателей Археологического института 17 мая 1908 года под руководством Веселовского Н. И. в Лужском уезде // Архив ИИМК РАН. 1908. № 74.

*Гендуне Ю.* О раскопках в Корчевском уезде Тверской губернии и Лихвинском уезде Калужской губернии // Архив ИИМК РАН. Д. ИАК. № 1906/30.

*Гроздилов Г. П.* Отчет о раскопках курганов близ села Челмужи // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. № 342/1934.

*Кирпичников А. Н.* Отчет о работах Староладожской археологической экспедиции в 1986 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1986. № 167, 168.

*Кольчатов В. А.* Отчет восточного отряда Северо-Западной археологической экспедиции кафедры археологии истфака ЛГУ в 1971 году. Археологическое исследование восточных районов Ленинградской области // Архив ИА РАН. Р. 1. № 6059. А.

*Конецкий В. Я.* Отчет о работе археологического отряда Новгородского музея // Архив ИА РАН. Р. 1. № 7363/1978, 7895/1979.

*Крупейченко И. И.* Раскопки у д. Орехово в 1977 г. // Архив ИА РАН. Р. 1. № 7026, 7026 А.

*Линевский А. М.* Отчет о раскопках курганов X—XI вв. на реке Оять Ленинградской области // Архив ИИМК РАН. Р. 1. № 400/1949.

*Мальмгрен А. Е.* О раскопках Мальмгрена в с. Осьмино Гдовского уезда Санкт-Петербургской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1893. № 90.

*Никитин А. В.* Отчет об археологических раскопках поселения и курганной группы у д. Куреваниха Вологодской области // Архив ИА РАН. Р. 1. № 3342/1966.

Переписка и сборы А. К. Жизневского // Архив Тверского областного краеведческого музея. Ф. 1. № 260.

*Петренко В. П.* Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1974 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1975. № 155.

*Петренко В. П.* Отчет о работах Княщинского отряда Староладожской экспедиции в 1976 г. // Архив ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 1-1976. № 46—48.

*Платонова Н. И.* Отчет о полевых исследованиях в Ленинградской и Новгородской областях в 1983 году // Архив ИА РАН. Р. 1. № 10653, 10653 А, 10653 В.

*Платонова Н. И.* Отчет о полевых исследованиях в Ленинградской и Новгородской областях в 1983 г. // Архив ИА РАН. Р. 1. № 10653, 10653 А, 10653 Б.

*Платонова-Залевская Н. И.* Отчет об археологических раскопках Лужского отряда Ильменской экспедиции ИА АН СССР в 1981 году // Архив ИА РАН. Р. 1. № 8740, 8740 А, 8740 В.

*Пруссакова Э. В.* Отчет о раскопках Лужского оряда Северо-западной археологической экспедиции у д. Конезерье Лужского района Ленинградской области // Архив ИА РАН. Р. 1. № 7071 А. Б.

*Равдоникас В. И.* Отчет о раскопках курганов в юго-восточном Приладожье по течению рек Паши, Капши, Ояти, и Сяси (Алеховщина, Вичугино, Залюшик, Заозерье, Ильино, Кургино, Новосельск, Ригачева) // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. № 134/1929. Ч. 1.

*Равдоникас В. И.* Отчет о палеэтнологическом обследовании по рекам Оять, Паша и Сясь. Описание, карта и планы могильников // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. № 113/1928.

*Рябинин Е. А.* Отчеты о полевых археологических исследованиях Ижорского отряда Северо-Западной археологической экспедиции // Архив ИА РАН. Р. 1. № 630/1977.

*Теплоухов С. А.* Раскопки С. А. Теплоухова 1928 г. в Северо-Западной области // Архив ИИМК РАН. Ф. 2. 1928. № 122.

*Трофимов К. Д.* О расследовании К. Д. Трофимовым кургана в д. Средние Озерцы Гдовского уезда Санкт-Петербургской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1901. № 128.

*Тухтина Н. В.* Отчеты о работе Вологодской экспедиции // Архив ИА РАН. Р. 1. № 7934/1979, 9979/1981.

*Тухтина Н. В.* Отчет о работе Вологодской экспедиции ГИМ в 1964 году // Архив ИА РАН. Р. 1. № 2981/А.

*Хохлов А. Н.* Отчет об охранных работах археологической экспедиции КГОМ в г. Калинин и в Калининском районе Калининской области // Архив ИА РАН. Р. 1. № 14824/1988.

*Целепи Л. Н.* О раскопках Л. Н. Целепи в Новгородском и Лужском уездах // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1900. № 92.

*Целепи Л. Н.* О раскопках Л. Н. Целепи в Новгородском и Лужском уездах // Архив ИИМК. Ф. 1. 1899. № 113.

*Целепи Л. Н.* Раскопки Целепи Л. Н. в Новгородском и Лужском уездах Санкт-Петербургской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1900. № 2.

*Целепи Л. Н.* О раскопках Л. Н. Целепи Санкт-Петербургского археологического института в Новгородском и Лужском уездах // Архив ИИМК РАН. Ф-1. 1905. № 51.

*Шмидт Г. Р.* Доклад о раскопках в Гдовском и Лужском уездах Петербургской губернии // Архив ИИМК РАН. Ф. 3. № 596.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авель — 73  
Адальберт, епископ — 108  
Адальштейн Благочестивый, король Англии — 66  
Адам — 73, 226  
Айзеншмидт С. — 126, 127  
Айналов Д. В. — 20, 21, 23, 171  
Александр Невский, князь новгородский, святой — 76, 107, 115  
Александр Свирский, преподобный — 108  
Александр IV, Папа Римский — 112  
Александр Македонский — 226  
Алексеев Л. В. — 93, 95  
Алляр П. — 22  
Ал-Марвази, арабский географ — 63  
Альберт, легат — 112  
Амманн А. — 69  
Андрей Боголюбский, князь, святой — 86, 93, 227  
Андрощук Ф. — 146, 150  
Аничков Е. В. — 61, 224, 225  
Ангарий, святой — 91, 124  
Антоний, архиепископ Новгородский — 114  
Антоний Дымский, преподобный — 104, 204  
Антоний (Каржавин), архиепископ Тверской — 22  
Антоний Печерский, преподобный — 87, 88  
Антоний, архиепископ Черниговский — 102  
Антонин (Капустин), архимандрит — 171  
Антонович В. Б. — 38, 46  
Анучин Д. Н. — 39, 43, 84, 86  
Ариньон Ж. — 67  
Арнаульф Мецкий, епископ — 39  
Арне Т. — 39  
Арранц М. — 67  
Арсений Коневский, преподобный — 109  
Артамонов М. И. — 199  
Арьес Ф. — 219  
Аскольд, князь киевский — 37, 62, 63, 81, 147  
Астрид, жена Олава Святого — 168  
Ауфи, арабский географ — 63  
Афанасий Александрийский, святой, епископ — 217  
Афанасий Высоцкий, игумен — 76  
Афинагор, христианский апологет — 221  
Ацур, персонаж саги — 66  
Багатти Б. — 14  
Барсов Т. — 61, 63  
Баумгартен Н. — 69  
Бахрушин С. В. — 12  
Беленькая Д. А. — 45, 46  
Белецкий С. В. — 8, 23, 102, 110  
Беляев И. — 60  
Беляев Л. А. — 8, 13—14, 23  
Беляев Н. Т. — 91  
Бингам И. — 17  
Блифельд Д. И. — 39, 46  
Блок М. — 25  
Богословский Н., протоиерей — 19  
Богуславский О. И. — 8, 9, 10, 172  
Бозио А. — 49  
Болотов В. В. — 10, 217  
Борис Владимирович, князь, святой — 12, 27, 70, 77, 83, 84, 85, 86, 218  
Борис Вячеславич, князь, сын Вячеслава Ярославича — 85  
Борис Константинович, служилый князь — 108  
Борисов Н. С. — 114  
Бравлин, новгородский князь — 61, 91  
Брайчевский М. Ю. — 151  
Бранденбург Н. Е. — 34, 39, 40, 43  
Брим В. А. — 60  
Булгаков С. В. — 77  
Булгаков С. Н., протоиерей — 5  
Булкин Вас. А. — 8, 41, 42  
Буслаев Ф. И. — 18, 20, 21, 22, 33  
Вавила, святой мученик — 220  
Вагнер Г. К. — 23, 225  
Валит карелянин — 108  
Василий Великий, святой, епископ — 221  
Василий Иванович III, великий князь — 86  
Василий Калика, архиепископ Новгородский — 27, 109  
Василий Македонянин, император Византии — 62, 218  
Василько Ростиславич, князь теребовальский — 86  
Векслер А. Г. — 42  
Велес, славянское божество — 61  
Вельмин С. П. — 151  
Вениамин (Краснопевков), архиепископ Нижегородский — 17  
Вернадский Г. — 69  
Веселовский С. Б. — 29  
Ветринский Иродион, иеродиакон — 17

- Викентий Лиринский, преподобный — 24  
 Винкельман В. — 123  
 Винкельман И. И. — 21  
 Витмар, монах — 91  
 Владимир Василькович, князь волынский — 85, 86  
 Владимир Мономах, князь киевский — 77, 102, 220  
 Владимир Святославич, князь киевский, святой — 10, 12, 27, 37, 38, 61, 64, 67, 70, 82, 84, 98, 151, 152, 168, 170, 172, 207, 218  
 Вовель М. — 219  
 Водофф В. — 66  
 Всеволод Мстиславич, князь новгородский — 47, 113  
 Габриэль И. — 123  
 Гавриил (Петров), митрополит Санкт-Петербургский — 17  
 Гадзяцкий С. — 109  
 Гадло А. В. — 69  
 Гайдуков П. Г. — 8, 23  
 Гальковский Н. М. — 225  
 Гаумберт, епископ Бирки — 91  
 Генрих, епископ Упсалы — 107  
 Генрих Ливонский — 112  
 Георгий Амастридский, святой — 62  
 Георгий Кедрин — 62  
 Герасим Вологодский, преподобный — 98  
 Герборд, монах — 68  
 Герман, епископ Новгородский — 98, 102  
 Герман, патриарх Вселенский — 70  
 Гиппиус А. А. — 102  
 Глазов В. — 198  
 Глеб Владимирович, князь, святой — 12, 27, 77, 83, 84, 85, 219  
 Глеб Святославич, князь новгородский — 217, 222  
 Гозберт, герцог — 69  
 Голубева Л. А. — 34, 35, 42, 138  
 Голубинский Е. Е. — 11, 22, 74, 80, 82, 87, 88, 92, 98  
 Голубцов А. П. — 18, 21, 22, 39  
 Горм Старый, датский конунг — 82  
 Готфрид Вейзенбургский — 161  
 Грабар А. — 157  
 Греков Б. Д. — 40, 59, 225  
 Григорий Нисский, святой, епископ — 221  
 Гроздилов Г. П. — 122  
 Грэслунд А. С. — 81  
 Гудрун, персонаж саги — 81  
 Гюрята Рогович — 102  
 Давид, архиепископ Новгородский — 115  
 Давид Святославич, князь черниговский — 86  
 Дажьбог, языческое божество — 226  
 Далмат, архиепископ Новгородский — 104, 115  
 Даниелу Ж., кардинал — 14  
 Даниил Заточник — 219  
 Дарвин Ч. — 51  
 Даркевич В. П. — 23, 43  
 Дворник Ф. — 69  
 Диоклетиан, император — 92  
 Дир, князь киевский — 37, 62, 63, 81, 147  
 Дмитр Мирошкинич, посадник новгородский — 195  
 Дмитриевский А. А. — 74, 80  
 Дмитрий Донской, князь московский, святой — 47  
 Дмитрий, князь луцкий — 76  
 Дмитрий Ярославич, князь новгородский — 104, 108, 112  
 Добрыня — 91, 97  
 Добрыня Ядрейкович — 70  
 Дорофеева Т. С. — 8  
 Дубов И. В. — 8, 91  
 Ева — 73  
 Евагрий Схоластик — 220  
 Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский — 18  
 Евдокимов И. — 114  
 Евдокия, супруга императора Романа — 141  
 Евстафий, посадник новгородский — 102  
 Евфросиния Полоцкая, святая — 213  
 Егоров В. — 109  
 Елена Глинская, жена Василия Ивановича III — 86  
 Елпидинский Я. — 106  
 Ефрем, местоблюститель Новгородской кафедры — 98  
 Ефрем Новоторжский, преподобный — 113  
 Ефрем, митрополит Переяславский — 102  
 Жебелев С. А. — 25  
 Жизневский А. — 206, 207  
 Журбин А. С. — 106  
 Журжалина Н. — 43  
 Забелин И. Е. — 21, 53  
 Завитневич В. З. — 40  
 Заяц Ю. А. — 41  
 Зеленин Д. К. — 84  
 Зернов Н. — 69  
 Иаков Мних — 67, 82  
 Ибн-Хордадбех, арабский географ — 62  
 Иван Васильевич III, великий князь — 206  
 Иван Васильевич IV, Грозный, великий князь — 47, 48  
 Иван Иоаннович, царевич — 47, 48  
 Иванко Леген, священник новгородский — 70  
 Иванко Павлович, посадник новгородский — 113, 114  
 Ивановский Л. К. — 46, 198  
 Игнатий Богоносец, святой — 220  
 Игнатий, патриарх Вселенский — 62  
 Игорь, русский князь — 63, 81, 146  
 Изяслав Святославич, князь — 85  
 Илия, архиепископ Новгородский — 103, 108  
 Ильина З. В. — 225  
 Ингигерда, жена князя Ярослава Мудрого — 102, 104, 168  
 Иоаким, епископ Новгородский — 98, 201  
 Иоанн Зонара — 62, 221  
 Иоанн Цимисхий, император Византийский — 151  
 Иоанн, архиепископ Новгородский — 108  
 Иоанн, митрополит Киевский — 83—85, 92

- Иоаннисян О. М. — 8, 23, 105  
 Иоасаф, патриарх Московский — 76  
 Иродион (Ветринский), иеродиакон — 17  
 Исаия, игумен Юрьевский — 197  
 Исакий Печерский, преподобный — 113  
 Казимир, король Польши — 107  
 Кальдер Ф. — 222  
 Карабинов И. А. — 20  
 Карамзин Н. М. — 106  
 Каргер М. К. — 34, 35, 39, 46, 130, 146, 151, 196, 197  
 Карташев А. В. — 61  
 Киллиан, святой — 69  
 Киприан Карфагенский, епископ — 17, 24  
 Киприан, митрополит Киевский, святой — 76  
 Киприан (Старорусенков), митрополит Новгородский — 75  
 Кириак, архимандрит Юрьевский — 197  
 Кирик, иеродиакон — 73, 74, 225  
 Кирилл, владелец села Хотуничи — 71  
 Кирилл II, митрополит Киевский — 70, 110, 115  
 Кирилл, равноапостольный — 69, 166, 169  
 Кирилл Туровский, святой — 219  
 Кирилл Челмогорский, преподобный — 98  
 Кирконен Х. — 108  
 Кирпичников А. Н. — 8, 42, 91, 102, 103, 205  
 Кирчо Л. Б. — 8  
 Климент, архиепископ Новгородский — 104, 115  
 Ключевский В. О. — 60, 107  
 Кондаков Н. П. — 18, 20, 21, 22, 23, 24, 54  
 Конецкий В. Я. — 8, 41, 42, 45, 47, 200, 201  
 Константин Муромский, князь, святой — 84  
 Константин VII, император Византии — 62, 141, 171, 218  
 Константин VIII, император Византии — 141  
 Констанций, император Византии — 220  
 Корзухина Г. Ф. — 123  
 Корнилий Палеостровский, преподобный — 105  
 Королюк В. Д. — 12  
 Котляревский А. А. — 33, 34, 39  
 Кочкуркина С. И. — 106, 204  
 Крайнов Д. А. — 207  
 Красносельцев Н. Ф. — 18, 22  
 Краус Ф. — 19  
 Крузе Ф. — 91  
 Кудряшов А. В. — 45  
 Кудряшов К. — 202  
 Куза В. А. — 93, 104  
 Кузьмин С. Л. — 8, 9, 99  
 Курбатов А. В. — 8  
 Кучкин В. А. — 48  
 Кьяртен, персонаж саги — 81  
 Лахарев В. Н. — 23  
 Лазарь Муромский, преподобный — 105  
 Лазарь, священник — 114  
 Лапшин В. А. — 8, 42  
 Лебедев Г. С. — 8, 41, 42, 91, 124, 126, 198, 199  
 Лев VI Мудрый, император Византии — 63  
 Левченко М. В. — 171  
 Лесман Ю. М. — 8, 54, 180, 197, 203, 205  
 Леонтий, митрополит Лаодикейский — 102  
 Лидов А. М. — 23  
 Липатов А. — 8  
 Литаврин Г. — 171  
 Лихачев Д. С. — 216, 225, 226  
 Лихачев Н. П. — 23  
 Ловмянский Г. — 91  
 Лохвицкий К. А. — 18  
 Лука Жидята, епископ Новгородский — 98, 110  
 Лука Хризверг, патриарх Вселенский — 226  
 Людовик Благочестивый, император — 91, 161  
 Людовик Святой, король — 39  
 Ляпушкин И. И. — 199  
 Макарий, архиепископ Новгородский, святой — 44, 97, 198, 206, 226  
 Макарий (Булгаков), митрополит — 61, 63, 80, 85, 98, 114  
 Макарий (Веретенников), архимандрит — 26  
 Макаров Н. А. — 8, 23, 45, 46, 47, 150, 197, 205  
 Макарова Т. И. — 23  
 Македоний, епископ Константинопольский — 220  
 Малицкий Н. В. — 20, 157  
 Малыгин П. Д. — 114  
 Мальм В. А. — 180  
 Мансевтов И. Д. — 76  
 Марк Печерник, преподобный — 88  
 Мартирий, архиепископ Новгородский — 113, 114  
 Матехин К. — 8  
 Мачинская А. Д. — 8  
 Мачинский Д. А. — 8, 91  
 Мелетий, епископ Антиохийский — 220  
 Мефодий, равноапостольный — 116, 169  
 Милеев А. В. — 147  
 Милонов Н. П. — 206  
 Миронег, тысяцкий новгородский — 104  
 Михаил Потык, былинный герой — 88  
 Михаил Изьяславович, князь — 85  
 Михаил Ярославич, великий князь — 85, 108, 115  
 Мисей, архиепископ Новгородский — 105  
 Молчанов А. — 102  
 Монтелиус О. — 51  
 Моця А. П. — 23, 37—42, 46  
 Мстислав Владимирович, князь киевский — 113  
 Мурьянов Н. Ф. — 227  
 Мюллер С. — 51  
 Мюссе Л. — 66  
 Насонов А. Н. — 93, 95, 103, 109, 112  
 Нафанаил, иерей XVII в. — 17  
 Недошивина Н. Г. — 23, 34, 42, 45, 46, 127, 138, 143, 155, 165  
 Нестор, епископ Ростовский — 102, 114  
 Нестор, летописец — 82—83  
 Нидерле Л. — 34  
 Никандр, преподобный — 113  
 Никита, епископ Новгородский — 98, 102  
 Никита Переяславский, преподобный — 199  
 Никифор, император Византии — 157  
 Николаева Т. В. — 23, 188  
 Николай Мирликийский, святой — 226

- Никольская Т. Н. — 206  
 Никон Радонежский, преподобный — 29  
 Никон, патриарх Московский — 17  
 Нифонт, архиепископ Новгородский — 70, 73—74, 87, 98, 110, 114, 205, 229  
 Носов Е. Н. — 8, 41, 45, 47, 91, 93, 200  
 Няял, герой саги — 68, 74  
 Оболенский Д. — 11, 66, 67  
 Одд, норвежский монах — 84  
 Одинцов Н. — 74  
 Олав Святой, норвежский конунг — 168  
 Олав Трюгвасон, норвежский конунг — 64, 66, 81, 168, 200  
 Олег, русский князь — 61, 63, 81, 151, 216  
 Олег Святославович, князь — 82, 85, 220  
 Ольга, княгиня, святая — 40, 64, 70, 81, 82, 94, 108, 110, 171, 200  
 Ольховский В. С. — 28, 33, 40  
 Орлов А. С. — 188  
 Орлов С. А. — 8  
 Оруэл Д. — 217  
 Остромысльский Е. — 63, 64  
 Оттон Бамбергский, святой — 68  
 Оттон, император — 108  
 Охотина Н. А. — 108  
 Павел, апостол — 82, 218  
 Павлов А. С. — 73, 76  
 Паисий, патриарх Иерусалимский в 1645—1661 гг. — 17  
 Панкрушев Г. — 108  
 Панова Т. Д. — 23, 47, 48, 189  
 Пахомий Логофет — 108  
 Пашуто В. Т. — 171  
 Пелгусий, старейшина ижорский — 107  
 Первухин Г., протоиерей — 114  
 Перун, славянское божество — 60, 61, 91  
 Пескова А. А. — 8, 23, 108  
 Петр Великий, император Всероссийский — 86  
 Петр Могила, митрополит Киевский — 77  
 Петренко В. П. — 99, 165  
 Петрухин В. Я. — 180  
 Пивоварова Н. В. — 23  
 Пипер Ф. — 19, 23  
 Пиплер П. — 159  
 Платонов С. Ф. — 61  
 Платонова Н. И. — 202  
 Плохов А. В. — 8  
 Подскальский Г. — 10, 62  
 Покровская Л. В. — 8  
 Покровский Н. В. — 18—23  
 Попов Г. В. — 114  
 Поппэ А. — 114  
 Порфирий (Успенский), епископ — 67  
 Приселков М. Д. — 69  
 Прокопий Устьянский, святой — 48  
 Пурхонен П. — 164  
 Пуцко В. Г. — 23  
 Пушкина Т. А. — 8, 47  
 Рабан Мавр — 161  
 Равдина Т. В. — 133, 151, 171  
 Равдоникас В. И. — 41, 99, 205  
 Рамси В. — 222  
 Рапов О. М. — 34, 35, 61, 62, 81, 97, 98  
 Раппопорт П. А. — 23  
 Репников Н. И. — 41  
 Рерих Н. К. — 41, 112, 198  
 Рождественская Т. В. — 27  
 Рожков Н. — 61  
 Ролле К. — 22  
 Роман, император Византии — 141  
 Ронгвальд, ярл — 102  
 Ронин В. К. — 68  
 Росси де Дж. Б. — 18, 19, 22, 43, 49, 222  
 Ростислав Мстиславич, князь смоленский — 113, 114  
 Русанова И. П. — 34, 35  
 Рыбаков Б. А. — 23, 27, 38—45, 50, 62, 88, 91, 225, 227  
 Рыбина Е. А. — 8  
 Рюрик, русский князь — 91, 92, 122, 124  
 Рябинин Е. А. — 40, 41, 44, 112, 200, 202, 205, 207  
 Савельев П. С. — 43  
 Сакса А. И. — 8  
 Салин Б. — 164  
 Саминский А. — 158  
 Самоквасов Д. Я. — 39—42  
 Свердлов М. Б. — 70  
 Святополк, князь — 84, 29, 220  
 Святополк Изяславович, князь — 102, 220  
 Святослав Игоревич, русский князь — 63, 64, 81, 82, 151, 216  
 Святослав Ольгович, князь черниговский — 70, 96, 103, 104, 204  
 Седов В. В. — 15, 22, 35—38, 42, 43, 49, 50, 94, 98, 155, 165, 166, 167, 198, 200  
 Седова М. В. — 44—45  
 Селлинг Д. — 123  
 Семен Борисович, посадник новгородский — 197  
 Сергеев С. И. — 133  
 Сергей Валаамский, преподобный — 108  
 Сергей Радонежский, преподобный — 29  
 Сигурд Эйриксон, дядя Олава Трюгвассона — 200  
 Сигурд, ярл — 68  
 Симеон, архиепископ Новгородский — 104, 109  
 Симеон, епископ Тверской — 114, 115  
 Симеон Метафраст — 62  
 Симеон Солунский, архиепископ — 76  
 Синезий Киренский, епископ — 221  
 Скафти, персонаж саги — 68  
 Скопин-Шуйский М. — 47  
 Соболев В. Ю. — 8  
 Сократ Схоластик — 220  
 Соловьев В. С. — 224  
 Соловьев С. М. — 61  
 Соловьева Г. Ф. — 34  
 Сорокин П. Е. — 108  
 Спиридон, архиепископ Новгородский — 206

- Спиридонов А. М. — 103, 108  
 Спицын А. А. — 34, 129, 180, 198  
 Стасов В. — 158  
 Стеганцева В. Я. — 8  
 Стеккер П. — 135, 138, 160, 161, 165  
 Стенберг М. — 164  
 Степанов А. М. — 8  
 Степанов А. Я. — 106  
 Стефан Сурожский, святой — 106  
 Стефан, епископ Новгородский — 98  
 Судислав Владимирович, князь псковский — 110  
 Таганбранд, креститель Исландии — 66  
 Татиан Сириец — 161  
 Татищев В. Н. — 45, 161  
 Тацит — 218  
 Тейлор Дж. — 14  
 Тертулиан — 221  
 Теста Э. — 14  
 Титмар Мерзебургский — 80  
 Титов А. — 114  
 Товтивил, князь полоцкий — 114  
 Тойнби А. — 152, 199  
 Толстой И. И. — 24, 188  
 Томсинский С. В. — 165  
 Тор, скандинавское божество — 60, 124  
 Торгейр, персонаж саги — 68, 74  
 Гордис, персонаж саги — 68  
 Торкель, персонаж саги — 81  
 Торстейн, персонаж саги — 81  
 Третьяков П. Н. — 39, 198  
 Трифон, преподобный — 113  
 Трубешкой Е. — 23  
 Уваров А. С. — 21, 22, 23, 33, 43, 48, 135, 198  
 Ульв, конунг — 102  
 Ульянов В. И. — 45  
 Уно, епископ — 91, 138, 165  
 Успенская А. В. — 45  
 Успенский Г. О. — 18  
 Успенский Ф. Б. — 82  
 Фармаковский Б. В. — 151  
 Феодор, епископ Новгородский — 98  
 Федор Иоаннович, царь — 47, 48  
 Феодосий, архиепископ Новгородский — 44, 198, 206, 226  
 Феодосий, император — 222  
 Феодосий Печерский, святой — 75, 86, 87, 88, 89, 217, 218  
 Феофил, архиепископ Новгородский — 206  
 Фехнер М. В. — 34, 180  
 Филарет (Гумилевский), архиепископ — 74, 80  
 Филарет (Дроздов), митрополит, святой — 25  
 Филарет, патриарх Московский — 67, 75  
 Филипп, диак Кюлолакшского погоста — 109  
 Филипп Смелый, король — 39  
 Флоренский П., священник — 22, 227  
 Флоси, персонаж саги — 66  
 Фляций Матфей — 17  
 Фома, епископ Або — 107  
 Фотий, патриарх Вселенский — 62, 146, 157  
 Фридебург, жительница Бирки — 124  
 Фуглезанг С. — 160  
 Хадзидакис М. — 21  
 Хакон Добрый, конунг Норвегии — 68, 168  
 Хакон Могучий, конунг Норвегии — 68  
 Харальд Ворон, датский конунг — 91  
 Харальд Синезубый, датский конунг — 81  
 Хвойко В. — 46  
 Хвошинская Н. В. — 200, 203  
 Херрман И. — 123  
 Хорошев А. С. — 8, 15, 23  
 Хохлов А. В. — 114  
 Хрушкова Л. Г. — 23  
 Худыч, диак Которского погоста — 110  
 Царевская Т. Ю. — 23  
 Цезарь Бороний, кардинал — 17  
 Чайлд Г. — 16  
 Чердеев К., протоиерей — 114  
 Чернецов А. В. — 8, 23, 190  
 Чернов С. З. — 29  
 Чистович И. И. — 105, 106, 109  
 Чуков Н. — 106  
 Чукова Т. А. — 8, 23  
 Шайжин Н. И. — 106  
 Шаскольский И. П. — 108, 109  
 Шахматов А. А. — 69  
 Швиндт Т. — 204  
 Шепард Д. — 146  
 Ширинский С. С. — 42  
 Шмидт Г. — 198  
 Шмидт Е. А. — 41  
 Шапов Я. Н. — 27, 98, 104, 225  
 Эггерс Г. Ю. — 28  
 Эгиль Скалгримсон, герой саги — 68, 81, 85  
 Энгельс Ф. — 37, 38  
 Эрик Магнус, король Швеции — 107  
 Юлиания, вдова волоцкого князя — 45, 74  
 Юрий Долгорукий, князь — 113  
 Ядрей, воевода Новгородский — 70  
 Якобсон А. Л. — 87  
 Ян Вышатич — 70, 217, 222  
 Янин В. Л. — 8, 23, 29, 71, 93, 97, 102, 104, 197, 201  
 Янкун Г. — 123  
 Ярополк Святославович, князь — 64, 82, 107  
 Ярослав Всеволодович, князь новгородский — 98, 105, 107, 195  
 Ярослав Мудрый, князь киевский — 12, 82, 84, 85, 102, 104, 110, 168, 219  
 Ярослав Ярославич, князь тверской — 71, 114, 115



## ПРЕДМЕТНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Або, г. — 107  
Алания, м. — 69, 169, 222  
Алеховщина, д., Ленинградская область — 179, 191, 195, 203  
Альта, р. — 83, 219  
Амастрида, г. — 62  
Англия — 66, 68, 165  
Антиохия, г. — 220  
Аппия, провинция Малой Азии — 222  
Арабский Восток — 60  
Архангелогородский летописец — 64  
Афон — 20, 87, 157, 171
- Балканы — 165  
Балтийский регион — 92, 123  
Барселона, г. — 157  
Бегуницы, с., Ленинградская область — 180, 195, 202, 223  
Бежецкий верх — 95, 97, 104  
Белозерье — 45, 46, 114  
Белоозеро, г. — 96, 102, 105, 180, 188, 199, 217, 222  
Белоруссия — 41  
Березайский погост Новгородской земли — 71  
Березицы, д., Ленинградская область — 205  
Березовец, д., Тверская область — 113, 206  
Берестово, княжеское село под Киевом — 85  
Берлин, г. — 19, 158  
Бесова Харчевня, д., Ленинградская область — 203  
Беседа, д., Ленинградская область — 178  
Бирка, п., Швеция — 91, 123, 124, 126, 138, 166, 167  
Благовещенское, д., Тверская область — 184, 207  
Боково, д., Новгородская область — 182  
Болгария — 108  
Болдины горы, м., Чернигов — 41  
Болтинская, д., Вологодская область — 135, 195  
Большие Озертицы, д., Ленинградская область — 223  
Большие Поля, д., Ленинградская область — 180  
Большой Московский собор 1667 г. — 77  
Большой Тудор, р. — 95  
Бор, д., Окуловский район Новгородской области — 114  
Борг, г., Норвегия — 81  
Брейда, р., Исландия — 66
- Британские острова — 138  
Будковичи, д., Ленинградская область — 205  
Буйце, волость Новгородской земли — 113  
Бьерингхой, м., Дания — 149
- Вага, р. — 104  
Вальгала — 68  
Василев, г., Среднее Поднепровье — 67  
Васильки, д., Владимирская область — 135  
Великая, р. — 94, 110, 205  
Великие Луки, г., Псковская область — 94  
Вендель эпоха — 126  
Верхоляны, д., Псковская область — 203  
Весь, д., Владимирская область — 135  
Византийское содружество — 11  
Викингов эпоха — 51, 60  
Византия — 5, 60, 62, 66, 108, 217, 225  
Владимир, г. — 20, 86, 93, 114, 187  
Владимирские курганы — 43, 180  
Владимирское княжество — 114  
Владычно, д., Ленинградская область — 205  
Водла, р. — 96, 105  
Водская земля — 44, 112  
Водская пятина — 49, 97, 112, 195  
Водь — 97, 110, 112  
Воймерицы, д., Новгородская область — 207, 215  
Волга, р. — 94, 113, 170  
Волго—Окское междуречье — 37  
Волковицы, д., Ленинградская область — 181, 198  
Волховская сотня — 104  
Вольшинь — 36, 37  
Вопша, д., Ленинградская область — 184  
Воря, волость Московской земли — 29  
Восточно—Европейская равнина — 59  
Врачебный устав 1857 г. — 78  
Врево, оз. — 109, 205  
Врошлав, г. — 167  
Выборг, г. — 108  
Выг, р. — 105  
Вышгород, г. — 83, 84, 85, 153, 220  
Вьюницы, д., Ленинградская область — 203
- Гайгово, д., Ленинградская область — 180, 194, 203  
Галично, д., Ленинградская область — 204  
Гамбург, г. — 91  
Ганьково, д., Ленинградская область — 182, 203

- Гатчина, г. — 205  
 Глинники, д., Тверская область — 153, 170, 206  
 Глядино, д., Ленинградская область — 183  
 Гнездово, м., Смоленск — 60, 127, 133, 151, 165, 172, 180, 194, 200, 215  
 Голубково, д., Ленинградская область — 205  
 Городец, с., Ленинградская область — 109  
 Городецкое озеро, Ленинградская область — 109  
 Городонька, р. — 109  
 Гочево, д. — 153, 170  
 Григорьевское, с. Соликамский уезд Пермской области — 158  
 Густынская летопись — 62  
 Дания — 126, 135, 166, 216  
 Данков, г. — 95  
 Дафна, г., Малая Азия — 220  
 Деревская земля — 81  
 Деревяницы, м., Новгород — 45, 179, 180, 192, 193, 195, 201  
 Диогеция, г., Румыния — 169  
 Добрышкино, д., Быстревский погост Шелонской пятины — 110  
 Дорестад, г. — 123  
 Доростол, г. — 64  
 Дрегли, д., Новгородская область — 203  
 Дремяцкий погост Новгородской земли — 205  
 Друцк, г. — 170  
 Дубровна, д., Псковская область — 188  
 Дымское озеро — 104, 204  
 Евангелие Раввулы — 158  
 Еллинг, г. — 82, 126, 168  
 Емь — 107  
 Ефремково, д., Ленинградская область — 203  
 Жабна, волость Новгородской земли — 113  
 Жабчев, городище — 113  
 Житие Оттона Бамбергского — 68  
 Житие св. Георгия Амастридского — 62  
 Житие св. Стефана Сурожского — 61, 91  
 Житомир, г. — 184  
 Жовнино, с., Чернобаевский район Черкасской области, Украина — 153, 170  
 Заверьяе — 109  
 Заволочье — 93, 96, 98, 104, 105, 203  
 Залахтовье, д., Псковская область — 182, 202  
 Залющик, д., Ленинградская область — 172  
 Замошье, д., Ленинградская область — 36, 202  
 Заонежская половина Обонежской пятины — 105  
 Западная Двина, р. — 94, 98  
 Западная Украина — 46  
 Западная Финляндия — 107  
 Заречье, городище на реке Стугна под Любечем — 153, 170  
 Засторонье, д., Ленинградская область — 203  
 Заужелье, д., Гомельская область — 172  
 Змейское, м., Северный Кавказ — 153  
 Зубцов, г. — 114  
 Иворово, д., Тверская область — 207  
 Ижора — 97, 107  
 Ижорское плато — 46, 97, 110, 112, 115, 183, 197, 198  
 Избрижье, д., Тверская область — 184, 206, 207  
 Изъяславль, г. — 41  
 Иконографический тип — 54  
 Ильменское Поозерье — 93  
 Ильмень, оз. — 94  
 Ингельгейм, г. — 91  
 Инструкция благочинным приходских церквей 1857 г. — 78  
 Иоакимовская летопись — 46, 64, 74, 81, 97  
 Ипатьевская летопись — 85  
 Ипуть, р. — 180  
 Иран — 158  
 Ирландия — 66  
 Исаево, д., Ленинградская область — 203  
 Исландия — 66  
 Италия — 20, 49  
 Кабанское, д., Владимирская область — 180  
 Кабожа, д., Вологодская область — 180, 182, 191, 195  
 Калихновщина, д., Псковская область — 129, 152, 203  
 Каменка, д., Ленинградская область — 36  
 Капелинмяки, м., Карельский перешеек — 183, 191  
 Капша, р. — 153  
 Карбола, д., Архангельская область — 179, 191, 203  
 Каргополье — 98  
 Карелия — 43, 104, 106, 166, 224  
 Карелы — 92, 98, 105, 107  
 Карельская земля — 108  
 Карлуха—Каменка, д., Ленинградская область — 203, 223  
 Каспля, р. — 153  
 Кветунь, д., Брянская область — 172  
 Кеккомьяки, м., Карельский перешеек — 179, 182, 198  
 Кексгольмские могильники — 204  
 Келтушский погост Ореховского уезда — 109  
 Кемский некрополь, Вологодская область — 135, 152, 216  
 Кенозеро — 105  
 Киев, г. — 6, 8, 18, 34, 36, 37, 39, 46, 48, 62, 64, 66, 67, 75, 81, 108, 130, 151, 152, 153, 164, 170, 171, 180, 188, 194, 199, 216  
 Киль, г. — 7, 135  
 Кипр, о. — 159  
 Кирьякский погост Новгородской земли — 109  
 Климентовская кормчая 1280—х гг. — 75, 76  
 Клинтегорда, м., Готланд — 168  
 Книга путей и государств Ибн-Хордадбега — 62  
 Княжа Гора, городище, г. Родень под Киевом — 153  
 Княжа Гора, городище, д. Пески Демьянского уезда Новгородской губернии — 153, 170  
 Кобылицкая корела — 109  
 Кобылья Голова, урочище на оз. Съезжее Новгородской области — 200

- Кожела, р. — 204  
 Колодезная, д., Могилевская область — 153, 155, 170  
 Коломище, м. — 205  
 Колпь, р. — 105  
 Коневец, о. — 109  
 Конезерье, д., Ленинградская область — 180, 184, 205  
 Константинополь, г. — 20, 62, 158, 171, 220  
 Копенгаген, г. — 110, 112  
 Копорье, г. — 110, 112  
 Корсунская легенда — 97  
 Корсунь, см. Херсонес  
 Косицкое, д., Новгородская область — 109, 184  
 Костино, д., Ленинградская область — 180  
 Кострома, г. — 19, 20  
 Костромское Поволжье — 40, 44, 195  
 Которск, с., Псковская область — 27, 109, 110, 172, 180, 184, 187, 188, 191, 200, 222  
 Крестец, д., Вологодская область — 105  
 Кривовицы, д., Псковская область — 172  
 Кудома, м., Карелия — 105  
 Культуры археологические:  
     Лужицкая — 35  
     Подклошевых погребений — 35  
     Прага—Корчак — 35  
     Прага—Пеньковка — 35, 37  
     Пшеворская — 35  
     Сопки Волховского типа — 93  
     Черняховская — 35, 37  
 Кунский стан Новгородской земли — 95  
 Кунья, р. — 95  
 Кургино, д., Ленинградская область — 203  
 Куреваниха, д., Новгородская область — 188  
 Курья, р. — 109  
 Кшева, р. — 36  
 Кюлолакшский погост Новгородской земли — 109  
 Кяргино—Круглицы, д., Ленинградская область — 203  
 Лаврентьевская летопись — 74  
 Ладога, г. — 6, 7, 60, 91, 93, 98, 99, 102, 103, 115, 122, 127, 180, 200, 203, 222  
 Ладожское озеро — 109  
 Ладожское ярлство — 102, 104  
 Лама, р. — 94  
 Лавтия — 180  
 Лахта, м., Карелия — 105  
 Лашковицы, д., Ленинградская область — 223  
 Левоча, д., Новгородская область — 179, 191, 194  
 Лепясенмяки, м., Карельский перешеек — 182  
 Летописец Переяславля Суздальского — 80  
 Либица над Цидлиной, г., Чехия — 167  
 Лидия, провинция, Малая Азия — 222  
 Лифляндия — 98  
 Лихарева Горка, д., Ленинградская область — 188  
 Лицевой свод — 48  
 Ловать, р. — 94, 95, 113, 200  
 Лопастница, волость Новгородской земли — 113  
 Лопица, д., Тверская область — 184, 207  
 Лопские погосты Новгородской земли — 166  
 Лопь — 106  
 Луга, погост Новгородской земли — 110  
 Луга, р. — 27, 96, 98  
 Лукки, г., Италия — 157  
 Льосаватн, м., Исландия — 68  
 Любечский съезд — 6, 178  
 Людин конец, Новгород — 97, 102  
 Лядская земля — 84  
 Ляховичи, волость Новгородской земли — 113  
 Маариа—Таскула, м., Финляндия — 165  
 Магдебургские центурии — 17  
 Мазуринский летописец — 62  
 Майнц, г. — 17  
 Малая Азия — 168, 225  
 Малая Каменка, д., Ленинградская область — 205  
 Малая Руя, д., Ленинградская область — 205  
 Малый Тудор, р. — 95  
 Мангуп, городище, Крым — 138  
 Медведица, р. — 94, 114, 207  
 Медведь, городище, Тверская область — 114, 153, 170  
 Межно, д., Ленинградская область — 183  
 Микульчицы, г., Чехия — 147, 201  
 Минск, г. — 41  
 Михайловский погост, Тверская область — 71  
 Могилевское Поднепровье — 153, 155, 169  
 Мозолево, д., Новгородская область — 188, 195, 203  
 Моклаково, д., Рязанская область — 207  
 Молвятицы, волость Новгородской земли — 113  
 Молога, р. — 95, 98, 104, 113  
 Монастыри:  
     Германия  
         Лоршский, р. Рейн — 123  
     Киев  
         Михайловский Златоверхий — 46—47, 85  
         Печерский — 75, 87, 88, 113, 178  
     Ладога:  
         Иоанна Предтечи на Малышевой горе — 103  
         Новгород и Новгородская земля:  
             Антониево—Дымский — 104  
             Аркажский — 75  
             Валаамский — 105, 106, 108  
             Хутынский — 104  
             Юрьев — 46, 89, 195  
     Подмосковье:  
         Волоколамский — 114  
     Псков:  
         Спасо—Мирожский — 110  
     Синай:  
         Святой Екатерины — 157  
     Чернигов:  
         Антониевы пещеры — 82, 87  
         Моравия Великая — 37, 108, 199, 165, 166, 169, 216  
         Морева, волость Новгородской земли — 113  
         Московский кремль — 47, 48  
         Москва, г. — 6, 7, 12, 13, 15, 18, 28, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 82, 207

- Мосфелль, м., Норвегия — 68  
 Мста, р. — 94, 200, 206  
 Мютакюля, д., Ленинградская область — 180, 188  
 Нарова, р. — 112  
 Невская битва — 107  
 Нежатица нива 85  
 Неревский раскоп, Новгород — 97, 104  
 Нередица, с., Новгород — 180  
 Нестеровичи, д., Новгородская область — 180, 222  
 Никольское, с., Ленинградская область — 188  
 Никольское, д., Смоленская область — 172  
 Никоновская летопись — 62, 178  
 Новая, д., Ленинградская область — 180, 195, 203  
 Новгород, г. — 6, 7, 8, 9, 18, 20, 26, 46, 47, 47, 48, 52, 61, 74, 91–99, 103, 110, 113, 115, 152, 155, 164, 167, 169, 170, 180, 188, 199, 217, 222  
 Новогрудок, г. — 153, 155, 170  
 Новоторжская волость — 94  
 Норвегия — 168, 169  
 Нюрнберг, г. — 157  
 Обонежская сотня — 107  
 Обонежский ряд — 96, 103  
 Обонежье — 97, 105, 203  
 Овруч, г. — 82  
 Огребя, погост, Карельский перешеек — 108  
 Озера, д., Лодейнопольский район Ленинградской области — 129  
 Олмин двор, Киев — 81  
 Олонец, г. — 75, 104  
 Олонецкая губерния — 84  
 Олонецкий перешеек — 108  
 Ольденбург, г., Германия — 167  
 Онега, р. — 96, 104, 105  
 Онежское озеро — 96, 105  
 Ополецкий погост, Водская пятинка — 97  
 Орехово, д., Ленинградская область — 153, 156, 170  
 Ореховский договор — 97, 107, 108  
 Охридская архиепископия, Балканы — 69  
 Оять, р. — 96, 108, 203  
 Павлов погост, д., Псковская область — 172  
 Палестина — 159  
 Память и похвала князю Владимиру Иакова Мни-ха — 82, 84  
 Паны, д., Владимирская область — 180  
 Патреева Гора, д., Ленинградская область — 179, 185  
 Патья, д., Карельский перешеек — 188  
 Паша, р., Ленинградская область — 96, 203, 204  
 Пекуновский могильник, Тверское Поволжье — 206  
 Передольское, д., Новгородская область — 109  
 Переяславль, г., Южная Русь — 102  
 Песочная, д., Тверская область — 183  
 Петровское, д., Ленинградская область — 109, 110, 205  
 Петрозаводск, г. — 6, 103  
 Пичева, м., Карелия — 105  
 Плакун, урочище, Старая Ладога — 122  
 Платаниха, р. — 109  
 Плешково, д., Тверское Поволжье — 172, 200  
 Плещевицы, д., Ленинградская область — 180, 207, 215  
 Плюсса, р. — 27, 97  
 Повеличье — 94  
 Повесть временных лет — 34, 60, 63, 73, 80–83, 85, 89  
 Подгорцевский могильник, Львовская область, Украина — 135  
 Поддубье, д., Псковская область — 172  
 Подмосковье — 45, 195  
 Подол Киевский — 180  
 Подольское, с., Костромская область — 18  
 Подунавье — 165  
 Пола, р. — 113, 170  
 Полоцк, г. — 114, 219  
 Полужье Верхнее — 96, 97, 110, 199  
 Польша — 91  
 Поморье — 96, 97, 107  
 Помостье — 94, 97, 114, 206  
 Помпейуполис, м. — 69  
 Поплюсье Верхнее — 96, 97, 110, 199  
 Посады, д., Тверская область — 172, 206  
 Посвирье — 97, 107  
 Правда Ярославичей — 60  
 Правило о церковных людях — 76  
 Приладожье — 93, 200  
 Причерноморье — 92  
 Псков, г. — 6, 7, 44, 98, 110, 127, 153, 156, 170  
 Пскова, р. — 109  
 Псковщина — 94  
 Пугино, д., Кадуийский район Вологодской области — 153  
 Пудож, г., Карелия — 105  
 Пусторжевская волость — 94  
 Пустошь Кубасова, д., Псковская область — 194  
 Раглицы, д., Новгородская область — 180, 187, 191  
 Радонеж, г., Московская область — 29  
 Раковорская битва — 112  
 Рапти—Наволоки, с., Ленинградская область — 147  
 Ресола, м., Карельский перешеек — 182, 184  
 Речка, д., Ленинградская область — 202  
 Ржева, волость Тверской области — 71  
 Рибе, г., Дания — 102  
 Ригачево, д., Ленинградская область — 172, 203  
 Рижская епархия — 112  
 Рим, г. — 10, 19, 43, 67, 222  
 Римская школа христианской археологии — 13, 14  
 Римские катакомбы — 43, 49, 52, 222  
 Робья Великосельская, р. — 113  
 Рог, д., Смоленская область — 153, 170, 206  
 Ростов, г. — 42, 96, 114  
 Русса, г. — 112, 113  
 Русская Правда — 60, 70  
 Русский Север — 45  
 Рыбежна, д., Ленинградская область — 202  
 Рюриково Городище — 93, 180  
 Сабля, погост Новгородской земли — 110

- Кожела, р. — 204  
 Колодезная, д., Могилевская область — 153, 155, 170  
 Коломище, м. — 205  
 Колпь, р. — 105  
 Коневец, о. — 109  
 Конезерье, д., Ленинградская область — 180, 184, 205  
 Константинополь, г. — 20, 62, 158, 171, 220  
 Копенгаген, г. — 110, 112  
 Копорье, г. — 110, 112  
 Корсунская легенда — 97  
 Корсунь, см. Херсонес  
 Косицкое, д., Новгородская область — 109, 184  
 Костино, д., Ленинградская область — 180  
 Кострома, г. — 19, 20  
 Костромское Поволжье — 40, 44, 195  
 Которск, с., Псковская область — 27, 109, 110, 172, 180, 184, 187, 188, 191, 200, 222  
 Крестец, д., Вологодская область — 105  
 Кривовицы, д., Псковская область — 172  
 Кудома, м., Карелия — 105  
 Культуры археологические:  
     Лужицкая — 35  
     Подкловшевых погребений — 35  
     Прага—Корчак — 35  
     Прага—Пеньковка — 35, 37  
     Пшеворская — 35  
     Сопки Волховского типа — 93  
     Черняховская — 35, 37  
 Кунский стан Новгородской земли — 95  
 Кунья, р. — 95  
 Кургино, д., Ленинградская область — 203  
 Куреваниха, д., Новгородская область — 188  
 Курья, р. — 109  
 Кшева, р. — 36  
 Кюлолакшский погост Новгородской земли — 109  
 Кяргино—Круглицы, д., Ленинградская область — 203  
  
 Лаврентьевская летопись — 74  
 Ладога, г. — 6, 7, 60, 91, 93, 98, 99, 102, 103, 115, 122, 127, 180, 200, 203, 222  
 Ладожское озеро — 109  
 Ладожское ярлство — 102, 104  
 Лама, р. — 94  
 Лавтия — 180  
 Лахта, м., Карелия — 105  
 Лашковицы, д., Ленинградская область — 223  
 Левоча, д., Новгородская область — 179, 191, 194  
 Лепясенмяки, м., Карельский перешеек — 182  
 Летописец Переяславля Суздальского — 80  
 Либица над Цидлиной, г., Чехия — 167  
 Лидия, провинция, Малая Азия — 222  
 Лифляндия — 98  
 Лихарева Горка, д., Ленинградская область — 188  
 Лицевой свод — 48  
 Ловать, р. — 94, 95, 113, 200  
 Лопастница, волость Новгородской земли — 113  
 Лопица, д., Тверская область — 184, 207  
 Лопские погосты Новгородской земли — 166  
 Лопь — 106  
 Луга, погост Новгородской земли — 110  
 Луга, р. — 27, 96, 98  
 Лукки, г., Италия — 157  
 Льосаватн, м., Исландия — 68  
 Любеческий съезд — 6, 178  
 Людин конец, Новгород — 97, 102  
 Лядская земля — 84  
 Ляховичи, волость Новгородской земли — 113  
  
 Маариа—Таскула, м., Финляндия — 165  
 Магдебургские центурии — 17  
 Мазуринский летописец — 62  
 Майнц, г. — 17  
 Малая Азия — 168, 225  
 Малая Каменка, д., Ленинградская область — 205  
 Малая Ружа, д., Ленинградская область — 205  
 Малый Тудор, р. — 95  
 Мангуп, городище, Крым — 138  
 Медведица, р. — 94, 114, 207  
 Медведь, городище, Тверская область — 114, 153, 170  
 Межно, д., Ленинградская область — 183  
 Миккульчицы, г., Чехия — 147, 201  
 Минск, г. — 41  
 Михайловский погост, Тверская область — 71  
 Могилевское Поднепровье — 153, 155, 169  
 Мозолево, д., Новгородская область — 188, 195, 203  
 Моклаково, д., Рязанская область — 207  
 Молвятицы, волость Новгородской земли — 113  
 Молога, р. — 95, 98, 104, 113  
 Монастыри:  
     *Германия*  
     Лоршский, р. Рейн — 123  
     *Киев*  
     Михайловский Златоверхий — 46—47, 85  
     Печерский — 75, 87, 88, 113, 178  
     *Ладога:*  
     Иоанна Предтечи на Малышевой горе — 103  
     *Новгород и Новгородская земля:*  
     Антониево—Дымский — 104  
     Аркажский — 75  
     Валаамский — 105, 106, 108  
     Хутынский — 104  
     Юрьев — 46, 89, 195  
     *Подмосковье:*  
     Волоколамский — 114  
     *Псков:*  
     Спасо—Мирожский — 110  
     *Синай:*  
     Святой Екатерины — 157  
     *Чернигов:*  
     Антониевы пещеры — 82, 87  
 Моравия Великая — 37, 108, 199, 165, 166, 169, 216  
 Морева, волость Новгородской земли — 113  
 Московский кремль — 47, 48  
 Москва, г. — 6, 7, 12, 13, 15, 18, 28, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 82, 207

- Мосфелль, м., Норвегия — 68  
 Мста, р. — 94, 200, 206  
 Мютаколя, д., Ленинградская область — 180, 188  
 Нарова, р. — 112  
 Невская битва — 107  
 Нежати́на нива 85  
 Неревский раскоп, Новгород — 97, 104  
 Нередица, с., Новгород — 180  
 Нестеровичи, д., Новгородская область — 180, 222  
 Никольское, с., Ленинградская область — 188  
 Никольское, д., Смоленская область — 172  
 Никоновская летопись — 62, 178  
 Новая, д., Ленинградская область — 180, 195, 203  
 Новгород, г. — 6, 7, 8, 9, 18, 20, 26, 46, 47, 47, 48, 52, 61, 74, 91—99, 103, 110, 113, 115, 152, 155, 164, 167, 169, 170, 180, 188, 199, 217, 222  
 Новогрудок, г. — 153, 155, 170  
 Новоторжская волость — 94  
 Норвегия — 168, 169  
 Нюрнберг, г. — 157  
 Обонежская сотня — 107  
 Обонежский ряд — 96, 103  
 Обонежье — 97, 105, 203  
 Овруч, г. — 82  
 Огребя, погост, Карельский перешеек — 108  
 Озера, д., Лодейнопольский район Ленинградской области — 129  
 Олмин двор, Киев — 81  
 Олонец, г. — 75, 104  
 Олонецкая губерния — 84  
 Олонецкий перешеек — 108  
 Ольденбург, г., Германия — 167  
 Онега, р. — 96, 104, 105  
 Онежское озеро — 96, 105  
 Ополецкий погост, Водская пяттина — 97  
 Орехово, д., Ленинградская область — 153, 156, 170  
 Ореховский договор — 97, 107, 108  
 Охридская архиепископия, Балканы — 69  
 Оять, р. — 96, 108, 203  
 Павлов погост, д., Псковская область — 172  
 Палестина — 159  
 Память и похвала князю Владимиру Иакова Мниха — 82, 84  
 Паны, д., Владимирская область — 180  
 Патреева Гора, д., Ленинградская область — 179, 185  
 Патья, д., Карельский перешеек — 188  
 Паша, р., Ленинградская область — 96, 203, 204  
 Пекуновский могильник, Тверское Поволжье — 206  
 Передольское, д., Новгородская область — 109  
 Переяславль, г., Южная Русь — 102  
 Песочная, д., Тверская область — 183  
 Петровское, д., Ленинградская область — 109, 110, 205  
 Петрозаводск, г. — 6, 103  
 Пичева, м., Карелия — 105  
 Плакун, урочище, Старая Ладога — 122  
 Платаниха, р. — 109  
 Плешково, д., Тверское Поволжье — 172, 200  
 Плешевицы, д., Ленинградская область — 180, 207, 215  
 Плюсса, р. — 27, 97  
 Повеличье — 94  
 Повесть временных лет — 34, 60, 63, 73, 80—83, 85, 89  
 Подгорцевский могильник, Львовская область, Украина — 135  
 Поддубье, д., Псковская область — 172  
 Подмосковье — 45, 195  
 Подол Киевский — 180  
 Подольское, с., Костромская область — 18  
 Подунавье — 165  
 Пола, р. — 113, 170  
 Полоцк, г. — 114, 219  
 Полужье Верхнее — 96, 97, 110, 199  
 Польша — 91  
 Поморье — 96, 97, 107  
 Помостье — 94, 97, 114, 206  
 Помпейуполис, м. — 69  
 Поплюсье Верхнее — 96, 97, 110, 199  
 Посады, д., Тверская область — 172, 206  
 Посвирье — 97, 107  
 Правда Ярославичей — 60  
 Правило о церковных людях — 76  
 Приладожье — 93, 200  
 Причерноморье — 92  
 Псков, г. — 6, 7, 44, 98, 110, 127, 153, 156, 170  
 Пскова, р. — 109  
 Псковщина — 94  
 Пугино, д., Кадуйский район Вологодской области — 153  
 Пудож, г., Карелия — 105  
 Пусторжевская волость — 94  
 Пустошь Кубасова, д., Псковская область — 194  
 Раглицы, д., Новгородская область — 180, 187, 191  
 Радонеж, г., Московская область — 29  
 Раковорская битва — 112  
 Рапти—Наволоок, с., Ленинградская область — 147  
 Ресола, м., Карельский перешеек — 182, 184  
 Речка, д., Ленинградская область — 202  
 Ржева, волость Тверской области — 71  
 Рибе, г., Дания — 102  
 Ригачево, д., Ленинградская область — 172, 203  
 Рижская епархия — 112  
 Рим, г. — 10, 19, 43, 67, 222  
 Римская школа христианской археологии — 13, 14  
 Римские катакомбы — 43, 49, 52, 222  
 Робья Великосельская, р. — 113  
 Рог, д., Смоленская область — 153, 170, 206  
 Ростов, г. — 42, 96, 114  
 Русса, г. — 112, 113  
 Русская Правда — 60, 70  
 Русский Север — 45  
 Рыбежна, д., Ленинградская область — 202  
 Рюриково Городище — 93, 180  
 Сабля, погост Новгородской земли — 110

- Савинские горки, д., Тверская область — 153, 195, 206
- Сага о людях из Лагсдаля — 81
- Сага о Ньяле — 66, 68, 74
- Сага о Хаконе Добром — 68
- Сага об Олаве Трюгвасоне — 64, 200
- Сага об Эгиле — 66, 81, 85
- Саки, д., Смоленская область — 153, 170, 172, 195, 206
- Самоядь — 96, 102
- Санкт-Петербург, г. — 6, 7, 9, 18, 34, 41, 42, 91, 108
- Свинафелль, м., Исландия — 66
- Свирь, р. — 96
- Северная Германия — 126
- Северная Двина, р. — 96, 104, 105
- Северная Русь — 44, 60, 61, 91
- Северо-Восточная Русь — 45
- Северо-Восточное Причудье — 97, 129, 198, 200
- Северо-Западное Приладожье — 97, 105, 107, 115
- Севилакшы, погост Карельского перешейка — 108
- Селигер, оз., Тверская область — 94, 95, 113
- Семиречье, Средняя Азия — 158
- Сережа, р. — 95
- Серра, м. — 69
- Сказание о Чудесах Владимирской иконы Божией Матери — 114
- Скандинавия — 51, 92
- Сковородка, д., Струго-Красненский район Псковской области — 109
- Смоленск, г. — 85, 95, 102, 113, 114
- Смядынь, р. — 85, 219
- Сожь, р. — 180
- Среднее Поднепровье — 10, 34, 35, 37, 38, 39, 42, 53, 60, 127, 152
- Старая Рязань, г. — 153, 170
- Старица, г., Тверская область — 42, 207, 215
- Степенная книга — 62, 98
- Стерж, волость Новгородской земли — 113
- Стефановский синодик, Псков — 110
- Столбовский договор — 109
- Страсбург, г. — 19
- Студийский устав — 75, 76, 87, 88, 89, 196
- Суда, р. — 96
- Суздаль, г. — 102, 114
- Суотониemi, м., Карельский перешеек — 183
- Сураж, г. — 61
- Сухона, р. — 104, 105
- Сюллинг, о-ва, Ирландия — 66, 168
- Сязнега, д., Ленинградская область — 203, 223
- Сямозеро, д., Карелия — 105
- Сясь, р. — 203
- Тарту, г. — 153, 156
- Тверское Поволжье — 95, 114, 206
- Тверца, р. — 94, 95
- Тверь, г. — 7, 20, 95, 113—115
- Тимерево, м., Ярославль — 34, 46, 63, 127, 130, 151, 153, 170, 194, 200, 216
- Тифлис, г. — 18, 20
- Тихвин, г. — 7, 94, 104
- Тихвинка, р. — 204
- Тмака, р. — 95
- Толдожский погост Водской пятины — 112
- Торжок, г. — 113, 114
- Торопец, г. — 71, 95, 113
- Торопецкая волость — 95
- Трир, г. — 138
- Трондхейм, г. — 165, 165
- Тунау, м., Гарс на Кампе, Австрия — 166
- Тяглино, д., Ленинградская область — 179
- Уваровская летопись — 108
- Углич, г. — 165
- Удрай, д., Новгородская область — 127, 129, 152, 194, 195, 200, 202, 222
- Урал — 166
- Устав Великой Церкви — 67
- Усть-Пуя, д., Архангельская область — 203
- Федово, д., Тверская область — 129, 152, 178, 201, 206, 207, 222
- Фенноскандия — 105, 160, 161
- Фессалоники, г. — 159
- Финляндия — 43, 108, 164, 166, 169
- Флоренция, г. — 19
- Франция — 219
- Фригия, провинция, Малая Азия — 222
- Фрисландия — 123
- Харлапово, д., Смоленская область — 172
- Хедебю, г., Германия — 126
- Хейникалла, д., Карельский перешеек — 166
- Хельгафелль, м., Норвегия — 81
- Хернинг, м., Дания — 81
- Херсонес, г., Крым — 120
- Хладир, м., Норвегия — 5, 6, 67, 87, 147
- Холм, г. — 68
- Холмский уезд, Новгородская область — 95, 113
- Хотуничи, с. — 71
- Хотшин, городище, Тверская область — 113
- Хрепле, д., Новгородская область — 36, 180, 188, 195
- Христово, д., Смоленская область — 153, 170, 206
- Хронограф 1512 г. — 62
- Хьярлархольт, м., Исландия — 81
- Царьград — 62, 63
- Церкви:
- Киев:*
- вмч. Георгия — 81
- Десятинная — 18, 46, 48, 69, 82, 130, 147, 151, 221
- св. прор. Ильи на Подоле — 63, 64, 69, 70
- св. Ирины — 81
- св. Николая — 151
- св. Софии — 85
- Ладога:*
- св. Климента — 99
- Успения Божией Матери — 103
- св. Симеона — 103
- Спасская — 103