

МИР МЕРТВЫХ И ПРИРОДНЫЕ КАТАКЛИЗМЫ В КНИЖНОСТИ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ

В статье реконструируются христианские древнерусские представления о возможностях мертвых влиять (останавливать, или наоборот провоцировать) на масштабные природные явления и мир живых вообще. Дается характеристика социальной среды, в которой сформировались представления о чудесах умерших, оказавшие влияние на всю оригинальную литературу XII–XIII вв. Отмечается, что механизмы чудесного воздействия на мир со стороны людей в такой парадигме подчинялись не столько дихотомии живой / мертвый, сколько представлениям о близости человека к Богу. Умерший праведник вне зависимости от официальной канонизации сохранял после смерти акторность и был способен осознано влиять на мир своими молитвами. В то время как воздействие несвятых мертвецов на мир живых в древнерусских источниках всегда возникает в рамках критики представлений маловерных, принимающих за активность умерших обман бесов. Возникновение сообщений об активности мертвых в рамках описания того или иного феномена неантропоморфного характера было обусловлено и представлениями о возможностях добра и зла в целом. Средневековым проповедникам важно было бороться с представлениями о способности несовместимых с христианским мировоззрением акторов и бесов влиять на урожайность. Но демоны в древнерусской литературе достаточно часто причиняют вред, связанный с физическим воздействием на конкретного человека (становятся причиной некоторых болезней, язв, ранений и т. д.). Развитием этих тенденций следует считать и летописное сообщение под 1092 г. о нападении бесов, принявших облик призраков, на Полоцк, которое в силу своего масштаба воспринимается современными исследователями как стихийное бедствие (эпидемия).

Ключевые слова: мертвецы, Древняя Русь, природа, святые, бесы, князья

Ссылка при цитировании: Пузанов Д. В. Мир мертвых и природные катаклизмы в книжности домонгольской Руси // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 358–375.

Пузанов Даниил Викторович — к. и. н., научный сотрудник Отдела исторических исследований, Удмуртский институт истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН (Российская Федерация, 426004 Ижевск, ул. Ломоносова, 4). Эл. почта: lpdmor@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4459-9572>

*Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-328).

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-2/358-375

Original Article

© *Daniil Puzanov*

THE WORLD OF THE DEAD AND NATURAL DISASTERS IN THE BOOKS OF PRE-MONGOL RUS

The article reconstructs Old Russian Christian ideas about the ability of the dead to influence (stop, or, on the contrary, provoke) large-scale natural phenomena and the world of the living in particular. The author describes the social environment in which such ideas were formed, which influenced all the original literature of the 12th–13th centuries. In the paradigm of that time, the mechanisms of miraculous influence on the world were subject not so much to the living / dead dichotomy as to ideas about the closeness of man to God. A deceased righteous man, regardless of official canonization, kept his significance after death and was able to influence the world with his prayers. At the same time, the influence of the unholy dead on the world of the living always appears in the Old Russian sources as a criticism of the unbelievers, who consider the activity of the dead to be the deception of demons. The tendency to explain the non-anthropomorphic phenomena by the activity of the dead also depended on the understanding of the capacities of good and evil. Medieval preachers struggled with the idea that demons could affect crop yields, as it was incompatible with the Christian worldview. In Old Russian sources, demons often caused harm associated with physical effects on a particular person (diseases, ulcers, wounds, etc.). The chronicle of 1092 about the attack of demons on Polotsk should be considered as a development of these trends, and this attack is associated by modern researchers with a natural disaster (epidemic).

Keywords: *dead man, Old Rus, nature, saints, demons, knyaz*

Author Info: Puzanov, Daniil V. — Ph.D. in History, Researcher, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Center Ural Branch of RAS (Izhevsk, Russian Federation). E-mail: lpdmor@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4459-9572>

For citation: Puzanov, D. V. 2025. The World of the Dead and Natural Disasters in the Books of Pre-Mongol Rus. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 358–375.

Funding: The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-328).

Осваивавшая евразийские пространства христианская идеология должна была сталкиваться с развитыми и разнообразными представлениями о посмертной судьбе человека и взаимной зависимости миров живых и мертвых. Те средневековые народы, к которым письменность пришла вместе с христианством, сохранили элементы своего политеистического прошлого лишь в зеркале уже христианизированной культуры (в виде пересказов со стороны критиков язычества либо в качестве реликтов в «народной культуре»). Но само христианство тоже не было однородным и переживало исторические метаморфозы. Реконструкция представлений средневековых христиан о разнообразных обстоятель-

ствах взаимодействия миров живых и мертвых должна прояснить некоторые аспекты исторической эволюции взглядов на агентность умерших, а также помочь разобраться в особенностях отражения и искажения древнерусскими авторами чуждых им мифологем.

Исследователи давно пытаются извлечь представления о влиянии мира мертвых на мир живых из древнерусских письменных источников. Последние используются и в реконструкциях мифологем, предполагающих существенное распространение в массовом средневековом европейском сознании веры в управление природными процессами (обычно связанными с урожайностью полей или болезнями) со стороны умерших (*Ginzburg* 1991: 155; *Клейн* 2004). Известия книжников о необычных погребальных практиках давно рассматриваются в контексте более поздних фольклорных представлений об агентности заложных покойников (напр.: *Зеленин* 1995: 92–95; *Петрухин* 2014: 409–410).

Свою историю имеет вопрос изучения культа «навий» (так на Руси могли называть любых умерших), который был описан в церковных древнерусских поучениях, направленных против людей, одновременно исполнявших и христианскую, и языческую обрядность. В рамках этого направления иногда поднимались тонкие вопросы понимания текста. Согласно некоторым древнерусским поучениям, навьям готовили баню и оставляли пищу. Мыться, по мнению авторов поучений, приходили бесы, которые, кроме того, съедали еду и выпивали питье. Н. М. Гальковский считал, что это описание можно объяснить двумя способами: либо книжник отождествлял приходивших мертвых с бесами, либо считал, что демоны просто обманывают легковверных, осуществляя действия, которые народ приписывал активности умерших. Исследователь явно склонялся к последнему объяснению, обосновывая это тем, что точно также как служба бесам, воспринимался и культ рода и рожаниц, пустых «кумиров суетных» (*Гальковский* 2000 Т. 1: 113–114, 203).

Как бы то ни было, все древнерусские источники, которые трактуются в том или ином русле представителями описанных выше историографических направлений в лучшем случае отражают элементы обрядности, связанной с представлениями о посмертной судьбе человека. Обычно они скупы на подробности и сильно тенденциозны, либо могут быть проинтерпретированы альтернативным образом.

Средневековые письменные источники сохранили в целостном виде только книжно-христианский взгляд на феномен человеческой смерти. Было бы неверным полагать, что образ умершего, имеющего свои привязанности в мире живых и влияющего на этот мир, был полностью чужд для христианства. Напротив, со временем в данной религии оформляется развитый культ святых. К последним, наряду с Богом, обращены молитвы. Останки же канонизированных праведников превращаются в своеобразные токены¹ священных локусов, совершенно необходимые в церковной жизни. Наконец, одна из центральных идей христианства — вера в грядущее воскресение умерших *во плоти*. Усвоение данной мифологемы западноевропейскими христианами способствовало тому, что Титмар Мерзебургский с доверием относился к всевозможным быличкам о способных приносить вред мертвецам (в т. ч. захороненных с нарушением ритуала), оговариваясь, впрочем, что чаще всего в виде мертвых людям являются бесы (*Титмар* 2005: 10, 146). Некоторые исследователи приписывают похожую логику и древнерусским книжникам. Например, К. А. Костромин (*Костромин* 2023: 100) предположил, что летописное сообщение под 1092 г. о нападении мертвецов на Полоцк могло вызывать ассоциации с описанным в Евангелии после воскрешения Христа появлением в Иерусалиме умерших (Библия Мф 27: 51–53). Данной интерпретации, тем не менее,

¹ Имеющие материальное воплощение символы.

противоречит тот факт, что в летописи описана атака бесов, принявших вид *невидимых* призраков, а не восставших из могилы *тел праведников*¹.

Култ святых в Древней Руси также подвергался изучению. В рамках описания разных житийных нарративов исследователи безусловно пересказывали и сообщения древнерусских авторов о всевозможных сверхъестественных явлениях, исходящих от праведника. Однако, такие эпизоды редко становились объектом целенаправленного анализа. Тем не менее, широко признана роль чудотворения как одного из важных условий для официальной канонизации в русском православии (напр.: *Топоров* 1995: 11; *Федотов* 2000: 14). Существуют, конечно, и исследования, посвященные семантике некоторых знамений святости человека (напр.: *Ранчин* 2007: 128–137). Тем не менее, упоминания о влиянии святых на стихийные бедствия редки, соответственно они не становятся отдельным предметом целенаправленного изучения.

Важным достижением исследований феномена святости в отечественной историографии стала ранняя постановка проблемы несоответствия строгого понятийного аппарата современного интерпретатора гибким категориям исторической церкви. Еще Е. Е. Голубинский (*Голубинский* 1998: 11–12) отмечал западное происхождение самого термина «канонизация», который не имел точного соответствия в греческой христианской традиции. Г. П. Федотов тоже писал о свободном от церковно-бюрократического формализма отношении церкви к феномену святости. Само определение круга официальных древнерусских святых, по мысли исследователя, проблематично в виду того, что свои местнотимые святые могли быть даже у отдельного монастыря или храма (*Федотов* 2000: 11–12). При этом «церковь никогда не запрещала частной молитвы, то есть обращения с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным» (*Федотов* 2000: 11). Исследователь замечал и казусы наименования святыми официально неканонизированных праведников в древнерусской литературе, и факт особого отношения к княжескому служению, которое стирало разницу между канонизированными и неканонизированными правителями (*Федотов* 2000: 79–80).

Прямое отношение к рассматриваемому вопросу имеет дискуссия, возникшая вокруг распространенных в летописании XII–XIII вв. формул, в которых то или иное благо приписывается воздействию молитв умерших князей (реже, высшего духовенства). В данном случае молитва погибшего князя вписывается в более широкий контекст подобных же сообщений о помощи со стороны святых, Богородицы, ангелов, «Честного Креста». Давно было замечено, что молитвенниками при этом могут выступать неканонизированные официально князья. Исследователи усматривают в этом пережиток языческих родовых воззрений (*Федотов* 2001: 269; *Комарович* 2002: 13) либо объясняют появление формулы при помощи гипотезы, согласно которой в раннем христианстве господствовало представление о достаточности крещения для обретения спасения (*Сазонов* 1995: 513–515; *Алексеев* 2016: 16). Сторонникам «христианской» интерпретации удалось собрать и проанализировать большее количество летописных известий. С. В. Сазонов показал, что впервые формула о молитвенном заступничестве князя появляется в переяславском летописании, где речь идет о победе князя Андрея благодаря молитвам живого на тот момент Владимира Мономаха. Позже переяславский книжник повторит эту формулу, описывая событие, во время которого Владимир был уже в мире ином. Но особую популярность эта, образовавшаяся не без воли случая, формула приобретает в летописании Северо-Восточной Руси (*Сазонов* 1995: 509).

¹ «И гроби отврьзошася. и многа тѣлеса почивающихъ святыихъ всташа» (Остромирово Евангелие: л. 190 об. – 191).

И в то же время объяснение помощи мертвых князей верой во всеобщее спасение христиан тоже имеет очевидные проблемы. Последователям этой гипотезы удастся показать общее оптимистичное отношение к вопросам спасения в раннем древнерусском христианстве, как и факт существования на рубеже XIII–XIV вв. *одного* источника, полемизирующего с точкой зрения, согласно которой крещения достаточно для того, чтобы попасть в рай (Сазонов 1995: 514; Алексеев 2016: 66). Однако очевидно, что идея частного суда над мертвым проникает на Русь рано. Слово «мытарства» в значении посмертных испытаний души используется в Житии Феодосия Печерского (СлРЯ 9: 335). Размышления о посмертном воздаянии за грехи в той или иной степени находят отражение в сочинениях разных жанров, точно известных на Руси в XII–XIII вв. А. И. Алексеев признавал озабоченность ряда ранних древнерусских произведений вопросами посмертного воздаяния. Эти произведения автор связывал с духовными устремлениями отдельных авторов (Алексеев 2016: 65–66).

Но и приводимые С. В. Сазоновым и А. И. Алексеевым в подтверждение своего тезиса примеры немногочисленны и среди них нет ни одного убедительного случая, когда сам автор того или иного древнерусского произведения проповедовал достаточность крещения для обретения спасения. Исследователи трактуют вырванные из контекста рассуждения антигероев древнерусских сочинений (Сазонов 1995: 513; Алексеев 2016: 66), путают утверждение о необходимости крещения для обретения спасения с провозглашением достаточности этого условия (Сазонов 1995: 513). Обвиняя сторонников «языческо-родовой» интерпретации в модернизации «понятия канонизации» (Сазонов 1995: 510), их оппоненты сами модернизируют древнерусские конфессиональные обозначения¹.

П. И. Гайденко (Гайденко 2020: 86–87) рассматривал феномен молитв умерших «несвятых» князей в одном ряду с такими проявлениями сакрализации фигуры правителя, как наименование неканонизированных официально правителей «святыми» и «благоверными»; перечисление в сообщении Лаврентьевской летописи под 1237 г. вместе с украденными церковными реликвиями «портов блаженных первых князей»; сопровождение жизни некоторых Рюриковичей (в т. ч. официально неканонизированных) масштабными природными знамениями и т. д.

Отметим, что описанные выше предположения о причинах явственно проявляющейся агентности неканонизированных князей в русском летописании не обязательно противоречат друг другу. В трудах Г. П. Федотова, посвященных разным аспектам древнерусской святости, можно обнаружить суждения, повторенные так или иначе представителями всех трех направлений. Тем не менее, выявить содержащиеся в самих древнерусских произведениях объяснения и реконструировать общий культурный фон, в котором возникали указанные летописные формулы куда важнее, чем пытаться «вывести» их из современных теоретических схем (будь то концепция родовых культов или перенесенная из реконструкций западноевропейского общественного сознания гипотеза об особом «оптимизме» раннего христианства).

¹ По этой причине А. И. Алексеев (Алексеев 2016: 66) отнес к идеологам всеобщего спасения христиан Кирилла Туровского, который, с одной стороны, изображает спасенными на Страшном суде христиан вообще (СПКТ: 156), с другой стороны, пишет о прямой зависимости посмертной судьбы человека от характера его *грехов*: «и приимуть въздание кождо по своим дѣломъ — праведници в вѣчную жизнь, а грѣшници в бесконечную смертную муку. Ими же согрѣшитъ кто, тѣмъ и мучень будетъ» (СПКТ: 158). Древнерусские книжники домонгольской эпохи не всегда использовали понятие «христианин» в качестве сугубо формального конфессионального маркера. См. напр.: «крестьяне ся творяще словомъ точию, а заповѣдей моихъ не соблюдоше» (ХБМ: 320), ср.: Библия 1 Ин. 2:4.

Тесно связана с рассматриваемым в данной статье вопросом проблема общих свойств и границ могущества зла в древнерусском сознании. Анализируя агиографические памятники Руси, Д. И. Антонов пришел к выводу, что *бесы* могли наделяться существенной силой: «сокрушать деревья и камни, рушить жилища, насылать бури, поднимать ветер или грозу, “запирать” реки... поражать человека болезнями, наносить ему физический вред, обездвиживать, заставлять бесноваться или — в некоторых случаях — убивать...» (Антонов 2010: 63). К такому заключению исследователя привел анализ сборников житийных текстов послемонгольской эпохи, в которых преимущественно собраны переводные биографии святых. Тем не менее, подобные сюжеты можно обнаружить и в агиографических памятниках, известных в домонгольской Руси¹. Впрочем, иногда в таких сообщениях описываются видения, что не позволяет быть уверенным в том, какую реальность они отражают.

Знакомство древнерусского населения с сочинениями, в которых силы зла достаточно могущественны, резко контрастирует с прямыми высказываниями отдельных книжников, в которых провозглашается неомощность демонов. Исследователи давно обратили внимание на особенность раннего летописания, в котором бесы, с одной стороны, выступали источником независимой силы, с другой стороны, характер их влияния на мир сильно ограничивался (Аничков 2003: 117). А. В. Лаушкин считал, что христианство в Древней Руси признавало два источника сверхъестественной силы человека. Наградить способностью к чудотворению могли как Бог, так и бесы. Но действия бесов также ограничивались Божьей волей, «попущением» (Лаушкин 1998: 30–31). В древнерусской книжности, по мнению исследователя, бесы и служащие им люди обычно не способны провоцировать стихийные бедствия. Атаку невидимых всадников на Полоцк, описанную в «Повести временных лет» под 1092 г., А. В. Лаушкин (Лаушкин 1998: 30) считал исключением из правила. Историки давно обращали внимание и на поучения Серапиона Владимирского, в которых сила дьявола ограничивается кознями против конкретных личностей, веривших в могущество зла (Петухов 1888: 65–66). В советский период было расшифровано граффито XI–XII в. Софийского собора в Новгороде, в котором оспаривается утверждение, что бес способен управлять облаками. Автор записи полагал, что такое по силу одному Богу. Возникновение данного граффито считают результатом полемики с политеизмом (бесами христиане часто называли языческих богов) или дуалистическими ересями, приписывавшими все злое в природе влиянию дьявола (Медынцева 1978: 74–75).

Таким образом, несмотря на то, что древнерусские представления об агентности всевозможных акторов (в т. ч. умерших) так или иначе рассматривались в рамках разных тем исследований, сам механизм того как, по мнению книжника, осуществлялось влияние мертвых на окружающий мир редко интересовал исследователей. К этой проблеме можно подойти с позиций экологических парадигм, в которых отношение изучаемых обществ к природным и социальным феноменам раскрывается сквозь призму взаимодействия человека с нечеловеческими существами. Важно осознавать, что представление о человеке как единственном субъекте земного мира и связанная с ним дихотомия природа / культура возникли недавно. Несмотря на это, явления, слабо зависящие от субъективной воли человека, как мы видели, могли играть определенную роль в выстраивании иерархии разных сущностей. Категориальные рамки, в которых при этом происходило осмысление аспектов окружающей действительности, мы постараемся обнаружить ниже.

¹ В Скитском патерике бес хвастается сатане тем, что устроил бурю на море, и так погубил много людей (СП: 296).

К XIII в. древнерусские представления о посмертной судьбе человека еще не оформились в строгие догмы. С одной стороны, достаточной популярностью пользовалась апокрифическая литература, в которой тот или иной святой посещал загробный мир, в т. ч. ад. Некоторые детали таких апокрифов явственно указывают на то, что речь идет о времени, предшествующем Второму пришествию: в аду пребывают только души, но не тела грешников (ХБМ: 306, 308), прежде чем сопроводить душу в ад или рай ангелы или бесы показывают ей тело, чтобы она могла вернуться ко времени Страшного суда (ВАП: 536, 539). С другой стороны, Кирилл Туровский отрицал существование посмертных мук и ада до Страшного суда: «но блюдомы суть, иже Богъ вѣсть» (СПКТ: 158).

Далее мы обратимся к немногочисленным случаям, когда книжники бесспорно описывали казусы влияния умерших на крупные бедствия неантропоморфного характера, и попытаемся выяснить назначение подобных сообщений.

Атака навий на Полоцк в «Повести временных лет»

Переплетение информации, приписываемой народной среде, и книжных интерпретаций можно обнаружить в сообщении «Повести временных лет», помещенном под 1092 г. Согласно летописцу, ночью на улицах Полоцка раздавался шум, и бесы ходили, подобно людям. Выходивших из дома демоны поражали смертельной «язвою». Большинство полочан не рисковало появляться на улице и сидело дома. Затем бесы стали являться днем на конях. От этих демонических всадников, убивающих людей, видны были только копыта. Инфернальные конники были прозваны в народе навьями (ПСРЛ 1: стб. 214–215). Этот эпизод является единственным прямым свидетельством летописей домонгольского периода, в котором говорится о вере некоторой части населения в способность мертвых оказывать вредоносное влияние на мир живых людей.

Сюжет избиения полочан навьями давно стал предметом пристального изучения исследователей. Многообразие его интерпретаций было подробно разобрано мной в отдельной статье (Лузанов 2023). При анализе нарратива с позиций возможных фольклорных заимствований возникает та же проблема, которую Н. М. Гальковский разбирал на примере поучений против культа предков: не понятно отождествлял ли сам книжник бесов с навьями¹.

Исследователь, к сожалению, не акцентировал внимание на различиях данных поучений. Бесы моются и нуждаются в пище только в рукописи XVI в. (О посте: 15). В рукописи XIV–XV вв. все, что делают демоны, — это оставляют следы на пепле, из-за чего «злоумные» думают, что приходили навьи, и *сами* съедают кушанья, оставленные умершим (Слово св. отца: 60). В глазах христианина любая жертвенная пища могла восприниматься как бесовская «трапеза», богохульное подражание Евхаристии. Такой взгляд восходит к посланиям Павла (1 Кор. 10:19–21) и был хорошо известен на Руси (ССб: 134, 240, 290, 297). В свою очередь, известно было и 83-е правило Трулльского собора, запрещающее причащать мертвых на том основании, что они не способны кушать (ССб: 146). Следы же на пепле могли вызывать ассоциации со способом, которым в Библии пророк Даниил опроверг способность идола Вила питаться жертвоприноше-

¹ В отечественной историографии эта проблема обычно не осознается. Исследователи по-разному прочитывают данный нарратив, опираясь на собственные ощущения. Напр.: *Лаушкин* 1998: 38; *Агапкина* 1999: 156.

ниями¹: языческое святилище посыпали пеплом. По принятому обычаю жрецы втайне от всех съели оставленные божеству яства. Но на пепле осталось много человеческих следов, из-за чего обман был раскрыт (Библия Дан. 14: 14–22). Благодетельная насмешка Даниила [«И посмися данииль... и рече виждь оубо тья. и разумѣи чья суть тьи стопы» (РГБ 304: л. 260 об.)] над жрецами вполне могла контрастировать в сознании книжника с насмешкой / обманом бесов: «Бесы же злоумню ихъ смѣющеся. поропръщются в пеплу томъ. и следъ свои показывают на прощение имъ» (Слово св. отца: 60). Возможность (пусть и гипотетическая) подобного прочтения памятника усиливает вывод Н. М. Гальковского, согласно которому, обличители культа навий не отождествляли обманывающих народ бесов с душами умерших людей².

В свою очередь, в «Повести временных лет» присутствует описание того, как неправедные мертвые могли «воздействовать» на мир. Автор заимствует из Амартала сюжет о чудесах колдуна Аполония, которые тот творил благодаря бесам. После смерти чародея он уже неинтересен книжнику как субъект, но над могилой волхва остаются демоны, которые производят знамения, прельщая и обманывая маловерных (ПСРЛ 1: стб. 40). Это сообщение дошло до нас в той же редакции памятника, в которой встречается информация об атаке мертвых на живых. В Новгородской первой летописи под 1092 г. скупо описывается, как выходящих из дома полочан убивают невидимые воины, от которых видны одни только копыта (ПСРЛ 3: 202). Остальные детали (в т. ч. наименование невидимых существ то «бесами», то «навьями») восходят к варианту текста, отраженного в Лаврентьевской летописи. Более подробное сообщение не только использует информацию неизвестную или пропущенную новгородским книжником. Одновременно оно содержит творческую интерпретацию событий. Полоцкое чудо описано в контексте других экстраординарных бедствий 1091–1092 гг. и вместе с ними трактуется как следствие умножения грехов (ПСРЛ 1: стб. 214–215).

Само по себе явление «войска» бесов определенным образом контрастирует с общей идеологией летописи. Рассуждения положительных героев-христиан в источнике созвучны проповедям Серапиона Владимирского: бесы и служащие им люди, в отличие от Бога, не способны провоцировать голод, мор, засуху и иные «казни» (ПСРЛ 1: стб. 148; СПСВ: 378, 382). Могущество современных автору волхвов ограничено в «Повести временных лет» способностью иногда верно предсказывать события и создавать иллюзии. Чудскому волхву книжник даже вкладывает в уста своеобразное объяснение своего пророческого дара: это пересказ распространенной в разных авраамических религиях мифологемы о подслушивании бесами ангелов (ПСРЛ 1: стб. 179). Иностранные волхвы прошлого, информацию о которых летописец черпал из переводных хроник, выглядят значительно более могущественными. Они не только предсказывают будущее, но и изгоняют из человека бесов, способны прогнать вредных человеку животных, сдерживать речные струи. Однако, когда у такого волхва попросили избавить город от землетрясения, он не смог выполнить просьбу (ПСРЛ 1: стб. 40).

Серьезные ограничения могущества сил зла можно встретить и в оригинальном Киево-Печерском патерике, который возник в одной с «Повестью временных лет» интеллектуальной среде. Наиболее показательно сообщение о Никите Затворнике. Возгор-

¹ Сама по себе параллель к древнерусским поучениям из Книги пророка Даниила уже обращала на себя внимание. Основываясь на ней, И. Н. Данилевский усомнился в том, что тексты о банных процедурах навий отражают реальный языческий обряд (Данилевский 2020: 149).

² В данном случае не так важно, что в народных интерпретациях злые навьи, убивавшие полочан, не обязательно отождествлялись с навьями, которым был организован культ (Агапкина 1999: 156).

дившийся монах, желая обрести дар чудотворения и игнорируя наставления игумена, самовольно ушел в затвор. Никите явился бес в образе ангела и советовал вместо молитв читать книги, а взамен злой дух молился за монаха. При этом при помощи падшего ангела герой научился пророчествовать. После того как братия осознала, что произошло, и изгнала беса, Никита начал послушническую монашескую жизнь и превзошел всех добродетелью. Позже, будучи епископом Новгорода, он «помолился Богу, дождь с небесе сведе и пожар граду угаси» (КПП: 38). Так, один и тот же человек при помощи беса научился пророчествовать, а при помощи Бога — «управлять» дождем и огнем. Но даже верные пророчества беса, согласно памятнику, не свидетельствуют о знании духами зла будущего. Черт возвещал лишь то, чему был сам причиной, влагая в мысли грешникам дурные помыслы (КПП: 37). В других древнерусских житийных памятниках (оригинальных и переводных) способность святых вызывать дождь символизирует особое расположение Бога к человеку (ЖАС: 50) либо возвращение к некогда павшему праведнику святости, искупление его грехов (ССб: 256).

Сообщение о войске навий, помимо прочего, как будто противоречит более раннему утверждению той же редакции произведения о том, что только Бог может наслать мор (ПСРЛ 1: 148). Хотя, строго говоря, сам книжник «мором» нападение бесов не называл. Мы лишь отметим, что перед глазами летописца было достаточно источников, подтверждающих способность демонов наносить физические дефекты отдельным людям. Христианин не может пройти мимо евангельского эпизода (Библия Лк. 13: 11–16), когда Иисус нарушает «субботу», изгоняя «духа недужного», который позже будет назван Мессией «сатаной» (Остромирово Евангелие: л. 105–105 об.). В Александрии содержится сообщение о том, как бесы наносили невидимые ранения войску Александра (АПР: 77). Наконец, в самой «Повести временных лет» присутствует эпизод, в котором на Святополка Окаянного перед его смертью нападает нечистый, «расслабляя» его кости, из-за чего князь теряет способность самостоятельно передвигаться (ПСРЛ 1: стб. 144–145).

В «Повести временных лет» бесы могли обретать серьезную силу и власть, соврашая людей, но степень их прямого воздействия на мир оставалась слабой. Однажды дьявол вложил дурные помыслы князьям, став причиной междоусобицы (ПСРЛ 1: стб. 257). При помощи бесовских чудес волхвы доказывали виновность отдельных женщин в неурожайном годе, что, согласно источнику, привело к многим убийствам (ПСРЛ 1: стб. 175–176). Но все эти примеры связаны с воздействием на психологию людей. Широко должна была распространяться и вера в способность бесов наносить физический вред (быть причиной болезней¹, язв и т. д.), который был ограничен нападением на отдельного человека. Описанная под 1092 г. атака бесов на Полоцк не выходит за рамки данной логики, приобретая беспрецедентный для летописи масштаб благодаря многочисленности злых существ и веры в особый замысел Бога, обрушившего на Русь в этот год многие бедствия. Здесь мы видим альтернативные современным способы разграничения несчастий, которые далеки от дихотомии природа / культура.

Что касается наименования демонов навьями, то оно отражает взгляд книжника на интерпретацию событий со стороны «человеков» (ПСРЛ 1: стб. 215), а не его собственную точку зрения. Обретение падшими ангелами облика призраков могло являться всего лишь проявлением распространенного в древнерусской книжности приема, когда активность сверхъестественных существ, в существование которых верят маловерные люди, объясняется воздействием бесов.

¹ Особенно психических и заболеваний опорно-двигательной системы.

Пожары во Владимире и Ярославле

Летописные формулы о помощи мертвых живым потомкам почти всегда встречаются в контексте описания военных столкновений. Масштаб оказанной предками помощи при этом различен: молитвы живого или мертвого князя могут прекращать усобицы (ПСРЛ 1: стб. 440), вызвать панику у врага, даровать победу, укреплять действующего правителя в боевых намерениях (ПСРЛ 1: стб. 324, 376, 390, 395; ПСРЛ 2: стб. 289–290) или спасти его во время битвы или другой военной опасности (ПСРЛ 1: стб. 333, 483; ПСРЛ 2: стб. 438, 431–432).

Сильно выбиваются из общего военно-политического контекста подобных сообщений случаи, когда молитвами умерших князей предотвращаются коллективные Божьи казни. Лаврентьевская летопись под 1193 г. описывает, как во Владимире разыгрался пожар, а княжеский двор по воле Господа и святой Богородицы остался невредим. Стихию остановили молитвы «дѣда его и отца его» (ПСРЛ 1: стб. 409)¹. Через 28 лет похожая история, согласно той же летописи (под 1221 г.), повторилась в Ярославле. Невредимым также остался княжеский двор благодаря силе «Честного Креста» и молитвам покойного праведника — «доброго Константина» (ПСРЛ 1: стб. 445)². Оба сообщения составлены по одной схеме. Тому, видимо, способствовали и сходные обстоятельства. Оба пожара *книжники* датируют 20-ми числами июня³. И в первом, и во втором случае летопись упоминает количество сгоревших церквей. Владимир сгорел наполовину, Ярославль — почти целиком. При этом первое по хронологии сообщение само опиралось на некоторый прецедент.

В это время на Великом Владимирском столе княжил Всеволод Большое Гнездо. Дед Всеволода — Владимир Мономах, показавший еще при жизни действенность своих молитв. Его отец — Юрий Долгорукий также ко времени сообщения о пожаре, по мнению книжника, проявил свою способность влиять молитвами на ход истории. Под 1171 г. описана помощь все тех же покойных на тот момент «отца и деда» в борьбе с половцами (ПСРЛ 1: стб. 363). Именно убежденность книжника в благочестии Юрия Долгорукого вызывает наибольшие возражения отдельных историков (*Федотов* 2001: 268). Но такая исследовательская оценка прямо противоречит языку самой летописи: в сообщении под 1185 г. внук Юрия Долгорукого Владимир Глебович в борьбе с половцами укрепляется молитвами своего деда и отца, причем дед прямо назван святым. Отметим, что летописец дополнительно расставляет акценты на том, что «Володимерь же Глѣбовичь внукъ Юргевъ» (ПСРЛ 1: стб. 395).

Хотя традиция отображать в летописях определенными словесными формулами помощь потомкам со стороны почивших официально неканонизированных князей начинается с информации о заступничестве в начале живого, а потом умершего Владимира Мономаха, помощь молитв умерших праведников в более ранних источниках тоже демонстрирует довольно гибкое отношение к вопросу о том, к каким мертвым можно обращаться как к святым людям. В «Сказании о Борисе и Глебе» Глеб то просит уже

¹ Князя.

² Отца сидевшего в тот момент на ярославском столе Всеволода (ПСРЛ 1: стб. 442).

³ Как показал Н. Г. Бережков, в сообщении о пожаре во Владимире содержится ошибка. Канун дня Бориса и Глеба — это 23 июля. При этом само сообщение следует датировать 6700 (1192/3) мартовским годом (*Бережков* 1963: 84). Эта же ошибка содержится в сводах, в которых сохранение княжеского двора не объясняется молитвенным заступничеством почивших князей (ПСРЛ 38: 157–158; ПСРЛ 41: 120).

погибшего брата Бориса молиться за него в случае, если его молитвы доходят до Бога (СБГ: 340), то молит Господа избавить от мук *ада* своих живых и мертвых родственников (от Владимира и Бориса до Ярослава и Святополка) и дружину. И тут же вновь обращается в молитвах о заступничестве перед Богом к Владимиру и Борису. В обращении к последнему способность повлиять на Господа более очевидно чем в первый раз связывается со святостью. Но уверенности в праведности Бориса уже больше: «И ты, Борисе брате, услыши гласа моего... нъ ты убо помяни мя о мнѣ къ общему Владыцѣ, яко имѣя дързновение и престою у престола его» (СБГ: 342).

Еще более необычные, с точки зрения современного человека, казусы встречаются в Киево-Печерском патерике. Раненному варягу Шимону помогает исцелиться следующая молитва: «Господи, избави мя от горкия сия смерти молитвами пречистыа твоеа Матере и преподобною отцю Антония и Феодосия!» (КПП: 8). В данном отрывке имена еще живых на момент стенаний Шимона Антония и Феодосия упоминаются в одном ряду с Богородицей, а сами монахи названы *преподобными*. Использование такой терминологии в памятнике не случайно: ранее варягу было явлено видение, в котором преподобным был назван создатель Богородичной церкви Киево-Печерского патерика. Именно ссылаясь на этот «факт», Шимон будет уговаривать Феодосия молиться за него и его родственников не только при жизни, но и после смерти (КПП: 9). Феодосий уклончиво отвечает на данную просьбу. Но настойчивость Шимона становится обоснованием для необычного ритуала: святой пишет молитву, которую отныне влагают в руку умершим.

Власть различных существ над окружающим миром в Киево-Печерском патерике нередко образует политическую иерархию, основанием которой является близость определенного актора к Богу. Помимо нарратива о становлении чудотворцем Никиты Затворника можно вспомнить, с какой легкостью герои памятника заставляют работать на себя бесов. Политический характер подробных отношений особенно проявляется в эпизоде, в котором отражена злость демонов из-за того, что ранее им поклонялись как богам люди, а теперь они подобно *смердам* трудятся на благо монахов (КПП: 64). Важным для источника являлось и противопоставление живых и мертвых праведников земным правителям¹.

Умершие праведники в Патерике сохраняют человеческие желания и способны вполне осознанно влиять на мир. Это проявляется не только в сообщениях об их молитвах. Святые герои памятника периодически предстают в парадоксальном свете живых умерших, что явственно связывается с их способностью творить чудеса. Показательны в этом отношении слова константинопольских иконописцев, которые договорились с мертвыми на тот момент Феодосием и Антонием расписать Богородичную церковь. Приплыв в монастырь, мастера увидели, что церковь слишком большая (уговор был по поводу маленькой церкви). Возмущенные иконописцы решили вернуть заплаченное за работу золото и потребовали позвать монахов, которые заключили с ними договор. По описанию заказчиков, братия сообразила, что речь идет о почивших святых. Мастера попросили показать изображения Антония и Феодосия, и в их иконах с ужасом распознали своих «клиентов»: «Сии еста воистину, и вѣруем, яко жива еста и по смерти (Курсив мой — Д. П.), и может помогати, и спасати, и заступати уповающих к нима» (КПП: 15).

¹ Помимо широко известных эпизодов сложного взаимодействия монастыря со светской властью см. напр. сопоставление акторных характеристик умершего праведника с могуществом вельмож (КПП: 10). Князь Святоша, ставший по своему желанию монахом, назван в Патерике «болий всѣх князей русских» (КПП: 32).

История сложных взаимоотношений Агапита с армянским врачом позволяет довольно тесно связать идею живых после смерти чудотворцев с малой эсхатологией. Армянин предсказывает сильно болевшему монаху умереть на третий день. В том предсказании лекарь полностью уверен, т. к. умеет точно определять дату смерти тяжело больных людей. Агапит возражает, что Бог ему сказал умереть через три месяца, что и сбывается. После смерти монаха армянин изъявляет желание перейти в православие и утверждает, что, по его мнению, если бы Агапит захотел жить вечно, то он бы и не умер. А если принял его Бог, то «вѣчный живот дарова ему». Агапит, — продолжает свою мысль армянин, — отошел от этого мира, желая Царствия Небесного, хотя мог еще жить среди живых. 3 месяца жизни он добавил себе, потому что врач предсказал 3 дня. Предсказал бы 3 месяца — Агапит прожил бы 3 года. «Аще умре сий, живъ есть», — заканчивает свои рассуждения армянин (КПП: 42).

В Киево-Печерском патерике акторные характеристики святого (как живого, так и мертвого) описываются достаточно четко. Сподвижник, желающий получить славу не от людей, а от Бога, способен сделать так, чтобы его мертвое тело, брошенное в море, не смогли отыскать (КПП: 25). Когда праведник не успевает вырыть могилу для недавно умершего, он может попросить последнего пожить еще день. И тот оживет, и умрет, когда ему «разрешат» (КПП: 57–58). На обидчиков святого может даже напасть недуг, «по словеси блаженаго» (КПП: 74). Тяжело болеющий Пимен признается, что мог бы исцелить себя молитвами, но терпит болезнь, дабы получить награду на небесах (КПП: 74).

С позиций современной идеологии, не знающей идеи личностей разного порядка и статуса, привычный для Патерика ракурс описания чудес может вызывать ощущение, что не Бог управляет святыми, а праведники как будто аккумулируют в своих руках силы Господа, используя последнего для осуществления своих целей, желаний и устремлений. Но в редких случаях, когда два этих типа личности упоминаются вместе, мы видим, что это иллюзия: то что происходит по слову и желанию чудотворца не в меньшей степени обусловлено волей Бога (КПП: 58).

Описанные выше особенности акторности праведников в Киево-Печерском патерике вполне вписывались в рамки христианской догматики. В известном на Руси сочинении «О почитании святых и их мощей» Иоанна Дамаскина способность мертвого тела совершать чудеса — уникальное свойство останков святого (ССб: 350–351). И души, и тела таких людей, с точки зрения Иоанна, сохраняют акторные характеристики в мире живых, в том числе и потому, что они вовсе не умирают. Физическая смерть человека, обретшего спасение, в представлениях Отца Церкви была подобна сну, а его посмертные чудеса свидетельствуют об этом. Тела святых сохраняют особую одухотворенность священной реликвии, являясь храмом. Души же их после смерти молятся за живых. Интересно, что в том же сочинении святые уподобляются земным властителям и даже богам (ССб: 349). Так преподобный интерпретирует сроки различных книг Библии¹, где Всемогущий называется «цѣрь цѣрмь», «гѣдь гѣдемь» (Библия Откр. 19: 16), «бѣъ бѣомъ» (Библия Пс. 49: 1); а Моисей представлен как бог фараона (Библия Исх. 7:1).

Таким образом, грань между живым и мертвым праведником размывается в двух связанных ситуациях. Когда необходимо подчеркнуть способность святого влиять на мир живых после смерти (что само по себе свидетельствует о победе данного человека над смертью) и когда умерший праведник, подобно живому, продолжает молиться Богу и его молитвы доходят до адресата. Усвоению печерскими монахами подобных идеологем в

¹ Эти цитаты были идентифицированы давно (Бронзов 1991: 382).

определенной мере способствовал и быт лавры. Киево-Печерский монастырь перенял из палестинских пещерных обителей такую планировку, при которой границы между местом обитания монахов и захоронениями были размыты. М. М. Никитенко (*Никитенко* 2013: 204, 225) связывает эту практику с представлениями о грядущем воскрешении мертвых и буквальном следовании словам ап. Павла о крещении как смерти и погребении вместе с Христом ради обновленной жизни (Библия Рим. 6: 3–4). Отметим, что Иоанн Дамаскин был монахом палестинского пещерного монастыря святого Саввы. И именно этому монастырю во многих отношениях подражала Печерская лавра (напр.: *Никитенко* 2013: 215–272). В то же время основные особенности описанной выше идеологии не ограничивались трудами насельников обители и должны были быть известны в домонгольское время. Быть может ими объясняется и равнодушие монахов Киево-Печерского монастыря к точному соблюдению формальных правил проведения отдельных религиозных ритуалов¹ и шокирующий современное религиозное сознание эпизод из «Повести временных лет» и «Сказания о Борисе и Глебе», когда Глеб вымаливает себе мученическую смерть у недавно почившего брата (ПСРЛ 1: стб. 136; СБГ: 340). Приблизившийся к Богу человек обретает власть и над последними днями своей жизни.

Сама же идея, согласно которой, святым может считаться человек, не удостоившийся официальной канонизации, не предполагает наличия особого средневекового сознания. Она воспроизводилась и в гораздо более позднее время. В подтверждение этому уместно привести типологическую параллель. В своих мемуарах митрополит В. Федченков записал, как в годы его детства в одном селе жители попросили священника провести молебен о дожде. Но перед молебном паства вместе с «батюшкой» отправилась служить панихиду, дабы «о нуждах живых своих потомков и близких» помолились и умершие (*Федченков* 2015: 22). После панихиды священник, обращаясь к В. Федченкову, сказал: «Я думаю: сколько, чай, здесь лежит святых...». На вопрос удивленного отрока клирик ответил: «Да как же? Как терпели-то! Крепостное право легко ли было переносить? А несли без ропота до смерти...» (*Федченков* 2015: 23).

Неудивительно и то, почему только в Суздальском летописании умершие князья спасают людей от бедствий неполитического характера. Сама по себе идея молитвенного заступничества правителей и духовенства за землю явственно оформилась еще в трудах монахов Киево-Печерского патерика. Основные черты этой идеологии находились в рамках популярных на Руси догматических сочинений и были унаследованы последующими традициями, развивавшими их в разных направлениях. Не исключено, что на интерпретации книжников влияли некоторые реальные казусы: почивший мог обрести еще при жизни славу человека, чьи молитвы доходят до Бога; благодеяние могло случиться после просьб, произнесенных у останков умершего². В летописании Северо-Восточной Руси приобретает наибольшее развитие идея молитвенного заступничества мертвых и живых князей за землю, соответственно формулы такого заступ-

¹ Монахи соблюли волю Феодосия Печерского, похоронив его вечером-ночью (ПСРЛ 1: стб. 188). К похоронам Иисуса, согласно Евангелиям (Библия Мф. 27: 57; Мк. 15: 42), тоже приступают поздно в пятницу (ГИМ 404: л. 66, 108). Непосредственное подражание Иисусу, который добровольно пошел на казнь, также могло влиять на понимание феномена человеческой смерти.

² Недаром «Повесть временных лет» связывает победу Руси над половцами под 1107 г. с обычаем Святополка молиться перед каждым важным делом у гроба Феодосия Печерского (ПСРЛ 1: стб. 282). Эту же привычку данного князя, свидетеля многих чудес, описывает и Патерик (КПП: 56). См. также сообщение новгородских летописей о смерти архиепископа Далмата: «Дай, господи, молитву его святую кланяющимся гробу его» (ПСРЛ 3: 322).

ничества демонстрируют наиболее разнообразные варианты своего воплощения. Так как праведник сохраняет личностные качества и после смерти, и в мире ином от него можно ждать спасительных молитв. Когда в результате страшного пожара огонь удалось «отсечь» от княжеского двора, это событие должно было связываться с фигурой предков правителя не меньше, чем благодеяния на княжеском деле — войне.

Общий вывод

В дошедших до нас древнерусских сочинениях механизмы чудесного воздействия на мир со стороны людей подчинялись не столько дихотомии живой / мертвый, сколько представлениям о близости человека к Богу. И мертвые, и живые праведники могли повлиять на окружающий мир своими молитвами. И хотя на стихийные бедствия подобное влияние распространялось редко, соответствующие сообщения все же появлялись там, где этому располагала ситуация. Таким образом, праведник (канонизированный или нет) в представлении образованных христиан не терял своей агентности и после смерти, продолжая действовать в коллективе живых людей как могущественная, обладающая властью над миром личность.

Грешные люди в древнерусских оригинальных произведениях имели возможность совершить чудо благодаря действию бесов. Последние также могли творить чудеса над могилами своих мертвых почитателей. Однако силы зла часто ограничивались способностью воздействовать на отдельных людей. Благодаря особой Божьей воле и многочисленности демонов такое влияние лишь однажды приобрело масштаб, напоминающий воздействие стихийного бедствия. При этом бесы ранили людей, осуществляя действия, традиционно приписываемые силам зла в средневековом христианстве. Книжник сообщает и об альтернативной интерпретации событий: маловерные люди оказались обмануты падшими ангелами и восприняли их выступление как атаку призраков.

В целом, оригинальная домонгольская книжная культура Руси сильно ограничивала масштабы влияния сил зла на окружающий мир. Бесспорных же примеров чудесной активности несвятых *мертвых*, в которую бы верил сам автор сочинения, она не знает. Отметим также, что прямые высказывания, утверждавшие неомощность бесов, нередко связаны с описанием неурожайных лет. Они содержатся в «Повести временных лет» под годами, в которых описывается уничтожение волхвами женщин и «старой чади», будто бы препятствующих урожаю (ПСРЛ 1: 148, 176–179). Серапион Владимирский в своих проповедях выступал против народных обычаев выкапывать из могил трупы удушенных и утопленных и убивать женщин, обвиняемых в негативном влиянии на плодородие (СПСВ). Наконец, о том, что вопрос влияния агентов, альтернативных догматико-христианским нормам, на плодородие полей стоял остро, косвенно может свидетельствовать и граффито в Софийском соборе, автор которого опровергал способность бесов управлять облаками (Медынцева 1978: 91).

Тот факт, что авторы древнерусских оригинальных произведений не допускали влияния несвятых мертвых на мир живых людей во многом объясняется особенностями древнерусской культуры и уже, характером той среды, из которой выходили подобные сочинения. Реконструированные в этой работе представления являются лишь отражением мировоззрения части социума. Причем есть основания полагать, что основные черты данной идеологии проникли в русское летописание не позже периода формирования «Повести временных лет» и были тесно связаны с деятельностью Киево-Печерской братии.

Источники и материалы

- АПР — Александрия первой редакции // *Истрин В.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. С. 3–128.
- Библия — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2014. 1377 с.
- Бронзов 1991 — *Бронзов А.* Приложения к переводу // *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1991. С. 345–459.
- ВАП — Видение апостола Павла // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: РХГИ, 1999. С. 528–560.
- ГИМ 404 — Государственный исторический музей. Син. 404. Евангелие тетр «Галицкое». 1144 г. 260 л.
- ЖАС — Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 2000. С. 30–65.
- КПП — Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / отв. ред. А. С. Демин. М., 1999. С. 7–80.
- Медынцева 1978 — *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. XI–XIV века. М.: Наука, 1978. 312 с.
- О посте — О посте к невежам в понедельник 2 недели // *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2. Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М.: Индрик, 2000. С. 1–16.
- Остромирово Евангелие — Остромирово Евангелие. [Электронный ресурс]. http://expositions.nl.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/index.php (дата обращения 13.12.2024).
- ПСРЛ 1 — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
- ПСРЛ 2 — Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.
- ПСРЛ 3 — Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. V–XII, 720 с.
- ПСРЛ 38 — Полное собрание русских летописей. Т. 38. Радзивилловская летопись. Л.: Наука, 1989. 180 с.
- ПСРЛ 41 — Полное собрание русских летописей. Т. 41. Летописец Переславля Суздальского (Летописец русских царей). М.: Археографический центр, 1995. 184 с.
- РГБ 304 — Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 304. I. № 89. Книги 16 Пророков толковые. 261 л.
- СБГ — Сказание о Борисе и Глебе // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII века. СПб.: Наука, 2000. С. 328–351.
- Слово св. отца — Слово св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеписк. Константина града, о том, как первое поганые веровали в идолы и требы им клали и имена им нарекали // *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2. Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М.: Индрик, 2000. С. 55–63.
- СлРЯ 9 — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 9 (м). М.: Наука, 1982. 360 с.
- СП — Из Скитского патерика // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. XI–XII века. СПб.: Наука, 1999. С. 294–311.
- СПКТ — Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 2000. С. 142–205.
- СПСВ — Слова и Поучения Серапиона Владимирского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. XIII век. СПб.: Наука, 2000. С. 370–385.
- ССб — Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV в.: Софийский сборник / под ред. Н. В. Савельевой. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2013. 540 с.
- Титмар 2005 — *Титмар Мерзебургский.* Хроника. М.: «SPSL»–«Русская панорама», 2005. 256 с.
- Федченков 2015 — *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М.: Правило веры, 2015. 814 с.

ХБМ — Хожение Богородицы по мукам // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. XI–XII века. СПб.: Наука, 2000. С. 306–321.

Научная литература

- Агапкина Т. А. О тодорцах, русалках и прочих навях (мертвецы-демоны и «нечистые покойники» в весеннем календаре славянских народов) // *Studia mythologica slavica*. 1999. Vol. 2. С. 145–160.
- Алексеев А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Индрик, 2016. 272 с.
- Аничков Е. В. Язычество и Русь. М.: Индрик, 2003. 440 с.
- Антонов Д. И. «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2010. № 1 (39). С. 61–75.
- Бережсков Н. Г. Хронология русского летописания. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 377 с.
- Гайденко П. И. Когда князь становился святым? Несколько наблюдений о феномене святости древнерусских князей XI–XIII вв. // *Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2020. № 1 (12). С. 81–94.
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1, 2. М.: Индрик, 2000. I–IV, 1–376, 1–308 с.
- Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 1998. 600 с.
- Данилевский И. Н. (отв. ред.) Общественная мысль России: с древнейших времен до середины XX века. Т. 1. Становление общественной мысли допетровской Руси. М.: Политическая энциклопедия, 2020. 528 с.
- Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 432 с.
- Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.
- Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // *Из истории русской культуры*. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. М.: ЯСК, 2002. С. 8–29.
- Костромин К., прот. Размышления над номером (Палеоросия 2023, № 1) // *Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2023. № 1 (21). С. 97–103. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2024_1_201
- Лаушкин А. В. Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // *Русское Средневековье*. 1998 год. Вып. 1. Книжная культура. М.: Мануфактура, 1998. С. 26–58.
- Нікітенко М. М. Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.). Київ, 2013. 484 с.
- Петрухин В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 464 с.
- Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. I–VII, 1–235, III–IX, 1–19 с.
- Пузанов Д. В. Мертвые в городе: о многообразии интерпретаций одного сюжета из Повести временных лет // *Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2023. № 1 (21). С. 20–33. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2023_1_20
- Ранчин А. М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разработках и комментариях. М.: НЛЮ, 2007. 576 с.
- Сазонов С. В. «Молитва мертвых за живых» в русском летописании XII–XV вв. // *Россия в X–XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения. Тезисы докладов и сообщений Вторых чтений, посвященных памяти А. А. Зимина*. Москва, 26–28 января 1995 г. Ч. 2. М., 1995. С. 508–517.
- Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: «Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.

Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 8. Святые Древней Руси. М.: Мартис, 2000. 268 с.
 Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. М.: Мартис, 2001. 382 с.
 Ginzburg C. *Ecstasies Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Pantheon Books, 1991. 344 p.

References

- Agapkina, T. A. 1999. O todortsakh, rusalkakh i prochikh navyakh (mertvetsy-demony i "nechistye pokoiniki" v vesennem kalendare slavyanskikh narodov) [About Todortsy, Rusalki and Other Navi (Undead-Demons and "Unclean Dead" in the Spring Calendar of Slavic Peoples)]. *Studia Mythologica Slavica* 2: 145–160.
- Alekseev, A. I. 2016. *Dukhovnaya kul'tura srednevekovoi Rusi*. [The Spiritual Culture of Medieval Rus]. Moscow: Indrik. 272 p.
- Anichkov, E. V. 2003. *Yazychestvo i Rus'* [Paganism and Rus]. Moscow: Indrik. 440 p.
- Antonov, D. I. 2010. "Besa poimav, muchashe...". Izbienie besa svyatym: demonologicheskii syuzhet v knizhnosti i ikonografii srednevekovoi Rusi ["Besa poimav, muchashe...". The Beating of a Demon by a Saint: A Demonological Plot in the Literature and Iconography of Medieval Rus]. *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* 1(39): 61–75.
- Berezhkov, N. G. 1963. *Khronologiya russkogo letopisaniya* [Chronology of the Russian Chronicle]. Moscow: AN SSSR. 377 p.
- Danilevsky, I. N. (ed.) 2020. *Obshchestvennaya mysl Rossii: s drevneyshikh vremen do serediny XIX veka* [The Social Thought of Russia: From Ancient Times to the Middle of the 20th Century]. Vol. 1. *Stanovleniye obshchestvennoy mysli dopetrovskoy Rusi* [The Formation of Public Thought in Pre-Petrine Rus]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya. 528 p.
- Fedotov, G. P. 2000. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Vol. 8. *Svyaty Drevnei Rusi* [Saints of Old Rus]. Moscow: Martis. 268 p.
- Fedotov, G. P. 2001. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Vol. 10. *Russkaya religioznost'* [Russian Religiosity]. Pt. 1. *Khristianstvo Kievskoi Rusi. X–XIII vv.* [Christianity of Kievan Rus. 10–13 Centuries]. Moscow: Martis. 382 p.
- Gaidenko, P. I. 2020. Kogda knyaz' stanovilsya svyatym? Neskol'ko nablyudenii o fenomene svyatosti drevnerusskikh knyazei XI–XIII vv. [When Did the Prince Become a Saint? Several Observations about the Phenomenon of the Holiness of the Ancient Russian Princes of the 11–13 Centuries]. *Paleorosiya. Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* 1(12): 81–94.
- Galkovsky, N. M. 2000. *Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v drevnei Rusi* [The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Old Rus]. Vol. 1, 2. Moscow: Indrik. 376, 308 p.
- Ginzburg, C. 1991. *Ecstasies Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Pantheon Books. 344 p.
- Golubinsky, E. 1998. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v russkoi tserkvi* [The History of the Canonization of Saints in the Russian Church]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e Obshchestvo lyubiteli tserkovnoi istorii. 600 p.
- Klein, L. S. 2004. *Voskreshenie Peruna. K rekonstruktsii vostochnoslavianskogo yazychestva* [The Resurrection of Perun. Towards the Reconstruction of East Slavic Paganism]. Saint Petersburg: Evraziya. 480 p.
- Komarovich, V. L. 2002. Kul't roda i zemli v knyazheskoi srede XI–XIII vv. [The Cult of the Family and the Land in the Princely Environment of the 11–13 Centuries]. In *Iz istorii russkoi kul'tury* [From the History of Russian Culture]. Vol. 2. Bk. 1. *Kievskaya i Moskovskaya Rus'* [Kievan and Moscow Rus], ed. by A. Litvina, F. Uspenskii. Moscow: IASK. 8–29.
- Kostromin, K. 2023. Razmyshleniya nad nomerom (Paleorosiya 2023, № 1) [Reflections on Issue (Paleorosiya 2023, No. 1)]. *Paleorosiya. Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* 1(21): 97–103. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2024_1_201
- Laushkin, A. V. 1998. Stikhiinye bedstviya i prirodnye znameniya v predstavleniyakh drevnerusskikh letopistsev XI–XIII vv. [Natural Disasters and Natural Omens in the Representations of Old Rus

- Chroniclers of the 11–13 Centuries]. In *Russkoe Srednevekov'e*. [Russian Middle Ages]. Issue 1. *Knizhnaia kul'tura* [Book Culture], ed. by A.V. Laushkin. Moscow: Manufaktura. 26–58.
- Nikitenko, M. M. 2013. *Svyati gori Kiyivski: pobudova sakralnogo prostoru rannohristiianskogo Kiyeva (kinec X — pochatok XII st.)* [Holy Mountains of Kiev: Building the Sacred Space of Early Christian Kiev (Late 10 — Early 12 Centuries)]. Kyiv. 484 p.
- Petrukhin, V. Ya. 2014. *Rus' v IX–X vekakh. Ot prizvaniya varyagov do vybora very* [Rus in the 9–10 Centuries. From the Vocation of the Varangians to the Choice of Faith]. Moscow: Forum; Neolit. 464 p.
- Petukhov, E. 1888. *Serapion Vladimirskii, russkii propovednik XIII veka* [Serapion of Vladimir, a Russian Preacher of the 13 Century]. Saint Petersburg. I–VII, 1–235, III–IX, 1–19 pp.
- Puzanov, D. V. 2023. *Mertvye v gorode: o mnogoobrazii interpretatsii odnogo syuzheta iz Povesti vremennykh let* [The Dead in the City: On the Variety of Interpretations of One Plot from Primary Chronicle]. *Paleorosiya. Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* 1(21): 20–33. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2023_1_20
- Ranchin, A. M. 2007. *Vertograd Zlatoslovnyi: Drevnerusskaya knizhnost' v interpretatsiyakh, razrabotkakh i kommentariyakh* [Vertograd Zlatoslovnyi: Old Rus Literature in Interpretations, Developments and Comments]. Moscow: NLO. 576 p.
- Sazonov, S. V. 1995. “Molitva mertvykh za zhivykh” v russkom letopisanii XII–XV vv. [“Prayer of the Dead for the Living” in the Russian Chronicle of the 12–15 Centuries]. In *Rossiya v X–XVIII vv. Problemy istorii i istochnikovedeniya. Tezisy dokladov i soobshchenii Vtorykh chtenii, posvyashchennykh pamyati A. A. Zimina (26–28 ianvaria 1995)* [Russia in the 10–18 Centuries. Problems of History and Source Studies. Abstracts of reports and messages of the Second readings dedicated to the memory of A. A. Zimin (January 26–28, 1995)]. Pt. 2. Moscow. 508–517.
- Toporov, V. N. 1995. *Svyatost' i svyaty v russkoi dukhovnoi kul'ture* [Sanctity and Saints in Russian Spiritual Culture]. Vol. 1. *Pervyi vek khristianstva na Rusi* [The First Century of Christianity in Rus]. Moscow: “Gnozis” — Shkola “Yazyki russkoi kul'tury”. 875 p.
- Zelenin, D. K. 1995. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: umershie neestestvennoi smert'yu i rusalki*. [Selected Works. Essays on Russian Mythology: Those Who Died an Unnatural Death and Rusalka]. Moscow: Indrik. 432 p.