

### **Концепт «земля» и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи**

В такой слаборефлексивной культуре, каковой являлась культура отечественного средневековья, многие важнейшие и базовые для нее внетеологические понятия часто приходится извлекать не из концептуальных построений в виде строгих религиозно-философских систем, а из широкого историко-культурного и религиозного контекста. Можно констатировать, что в разных контекстных срезах понятия и идеи использовались и работали, но в условиях весьма незначительного развития оригинальных авторских разработок они почти никак не объяснялись и целенаправленно самими носителями культуры не истолковывались. Вместе с тем фундаментальные понятия жили в культуре и четко выражали определенные смыслы. Это дает основание обратиться непосредственно к данным языка для выявления речевых концептов эпохи.

Одной из важных в мировоззренческом отношении констант отечественной культуры является речевая словоформа «земля» и «Русская земля». Они весьма важны для понимания средневекового сознания и для определения идейно-мировоззренческих установок средневековой культуры, а также для выяснения особенностей отечественной культуры на разных исторических стадиях вплоть до современной. Данная лексика замыкает на себе большие пласты ментальности. Одно невозможно понять без другого. Однако семантика и смыслы лексем (как исходной, так и производной словоформ) многолики<sup>1</sup>. Значение и смысловая нагрузка взаимосвязанных словоформ самые разные, а без учета смысловой объ-

емности и ее динамики во времени ни характеристики зарождавшегося русского мира, ни развитие русской идеи в рамках многовековой традиции реконструировать невозможно. Именно данные языка позволяют исследовать истоки и эволюцию связанных с этими лексемами представлений и проследить преемственность в общественном сознании на протяжении нескольких столетий. Многозначность и широкая укорененность базовой для представлений древнерусского человека лексики в культуре является основанием для выявления смысловых концептов словоформы.

К сожалению, проблему многозначности словоформы «земля» многие исследователи сводят к кругу географических, пространственных или в лучшем случае социально-политических представлений<sup>2</sup>. Все сходятся, что за словоформой скрываются разные значения, но различие и движение смыслов, раскрывающих мировоззренчески-установочную специфику, практически не предпринималось. Редким исключением являются работы В.В. Колесова, нацеленные на выявление философско-мировоззренческой значимости древнерусских слов и идейно-религиозной специфики речи наших средневековых предков<sup>3</sup>.

Наработан определенный опыт выявления и анализа концептов. Начиная с Абеяра и кончая М.М. Бахтиным, речевые высказывания рассматривались с точки зрения содержащегося в них смысла, который присутствует независимо от воли говорящего, но при этом отражает его представления<sup>4</sup>. Это перспективное в наших условиях направление изысканий. Применительно к древнерусским условиям, когда мысль облекалась в непонятную форму ее выражения, объектом анализа становится сам язык культуры, который скрывает в себе смыслы за пределами языковых единиц. Обращение к речевым высказываниям в их контекстах позволяет схватывать смыслы. Весьма важно, что при таком подходе объектом анализа могут становиться разные формы высказываний, в том числе и невербальные – а точнее, язык обрядов и ритуалов. Средствами реконструкции смыслов речевых высказываний и языка обрядности можно расширить духовный горизонт древнерусской культуры, не нашедший отражения в строгих понятиях и системных построениях отечественных средневековых мыслителей. Тем более что непонятная форма выражения мысли характерна как для средневекового христианского, так и для дохристиан-

ского мышления, поскольку в ней запечатлевается некое для этих культур всеобщее. В рамках исследования отечественной мыслительной традиции важны ретроспекции, которые представляют архаизирующие смыслы, веками проговаривавшиеся в фольклоре. Устные, письменные и ритуально-знаковые тексты – это обращение к нам из глубины веков. Это как раз осуществление специфической формы диалога с прошлым, которая предполагает восстановление утраченных современным человеком смыслов. Таков исходный принцип возможной в наших целях герменевтики.

Можно было бы начать анализ непосредственно с интерпретации семантического разнообразия словоформы «земля» в древнерусских письменных источниках (в разных сочетаниях данной словоформы). Но тогда невостребованным окажется целый пласт смыслов концепта в их истоках и развитии. Смысловые корни обнаруживаются при обращении к данным фольклора. Одни и те же словоформы в устной и книжной речи позволяют проследить как линии преемственности, порождающие (на фоне неизбежной эволюции и видоизменений) наращивание объемного смысла, так и расхождения, восходящие к различным идейно-мировоззренческим установкам.

М.М.Бахтин базовым концептом традиционной народной культуры, уходящей в дохристианские времена, считал бинарные оппозиции: верх – низ, свой – чужой, смерть – рождение и т. д. Фокусируясь на дихотомичности универсальной смысловой архоструктуры с характерным для нее качеством неразделенности и одновременно неслиянности (диалогичная синтетичность сознания), он близок к семиотической трактовке древних культур К.Леви-Стросом<sup>5</sup>, Ю.М.Лотманом, Б.А.Успенским<sup>6</sup> и некоторыми другими представителями структурно-семиотического научного направления<sup>7</sup>. Не абсолютизируя схематизм и ориентируясь на прояснение сущностной стороны архаичных представлений наших предков, не будем отрицать, что рамочная конструкция структуральных оппозиций при анализе культурного наследия выявляет важные особенности изучаемого объекта, хотя реальная картина сводится к формальной схеме. Решение идейно-философских задач с их ориентацией на поиск субстанциальности не во всем совпадает со структурально-семиотическими приемами оперирования моделями и знаками. Структуральный подход оставляет в

стороне полутона, нюансы, отрывает модель от реальной почвы, на что справедливо указывал О.Н.Трубачев<sup>8</sup>. Однако выявление базового концепта традиционной культуры методами структурального анализа весьма полезно, ибо позволяет выйти на глубинные архаические смыслы концепта «земля», в котором как в частном проявляется общее.

Прежде всего, фольклорное понимание земли донесло до нашего времени далекие смыслы с сохранением их в близком нам культурном контексте. Если эти архаические смыслы, бытующие в фольклорной форме, фиксируются в XIX–XX вв., то есть основания признать их актуальность для Древней Руси и относить присущую им основу к интересующей нас эпохе. Именно фольклорный материал демонстрирует самые глубокие корни концепта «земля» (естественно, с учетом эпохальных трансформаций и констант). Дихотомическая оппозиция христианского – дохристианского, характерная для дихотомичной структуры социально полярного средневекового общества, а одновременно также дихотомичность официального – неофициального в древнерусской культуре, с яркими признаками синкретичности и двоеверия, вписываются в базовый структурный концепт традиционной русской культуры. Проследим в этом историческом ракурсе смысловые значения концепта «земля» и изменение его значения после принятия христианства.

Корень многозначного слова «земля» – *zem* обозначал нечто низкое, внизу находящееся<sup>9</sup>. То же семантическое значение названия земли имеет и в других языках<sup>10</sup>, что позволяет связывать родственную семантику с общим для разных культур смысловым архетипом мифологического характера. С точки зрения методологии структурализма язык зафиксировал важное в мировоззренческом отношении для древних носителей языка противопоставление верха – низа, мужского – женского, активного – пассивного, порождающего – рождающего начал<sup>11</sup>. В основе концепта заключено представление о парности космологических первоначал, с которыми в мифокультурах разных народов связывались представления о причине всего живого в окружающем мире: Деметра и небесный оплодотворитель Зевс греческой мифологии, Жемина (от *žeme* – земля) и Окопирмс балтийской, бог неба *Tiwaz* и персонифицировавшая землю Нерта, зафиксированные Тацитом у древних гер-

манцев, а также различные аватары сакральной пары индийской мифологии: Вишну – Лакшми, Рама – Сита, Кришна – Радха. На этом основании можно заключить, что миф о браке неба и земли был общим ядром индоевропейской мифологии<sup>12</sup>. В древнеславянской пратеистической мифокультуре, с характерным для нее поздним появлением антропоморфных божественных олицетворений обожествленной природы, различные сферы природы почитались безымянными, и поэтому в первую очередь влияние архаического сознания было сосредоточено на их функциях (так называемое явление полидоксии)<sup>13</sup>. На стадии антропоморфизации функции постепенно превращались в имена божеств. В славянском мире божество земного плодородия представляла Мокошь – Мать-Земля, подательница урожаев, кормилица, олицетворение плодоносящего начала и материнства, а в первую очередь покровительница рожавших женщин<sup>14</sup>. Парное Мокоши небесное первоначало олицетворялось сакральной суммой богов: Дажбог, Хорс, Перун, Стрибог – разные олицетворения небесного порождающего начала в его огненно-водных проявлениях (в более позднее время синонимичные по смыслу Род и рожаницы). В функциональной совокупности все мужские божества были эквивалентны верховному небесному божеству Сварогу, также почитавшемуся у древних славян в образе Рода (Святовита балтийских славян)<sup>15</sup>. Мужские божества славянского «пантеона» или соответствующие им обобщающие образы олицетворяли собой всю надземную часть мироздания. В этой архаической картине мира позиция земли нижняя, принимающая богов-плододавцев. Реконструируемый культ языческих богов был, по сути дела, условным политеизмом, воплощавшим в себе пантеистический культ обожествленной природы, которая, таким образом, оказывалась основным объектом религиозного почитания. Характерно, что в христианский период сами боги быстро забылись, а культ природы с его архаической основой плодородия остался. Важное для земледельца объяснение причин плодородия космическим браком обожествленного Неба и Матери-Земли сохранялось вплоть до недавнего времени.

По данным фольклора и этнографии в сознании земледельца прочно закрепилось название Земли матерью, а Неба – отцом, что обусловлено сохранением архаического мифологического представления о космическом браке. Возобновление плодоносящих

сил природы объяснялось в поверьях брачными отношениями Неба и Земли, признаком которых считалась оплодотворяющая небесная влага. За Небом с XI по XIX вв. удерживался эпитет «*батюшка*», а за землей – «*матушка*»<sup>16</sup>. Представления о Земле и Небе как супружеской паре отразились в загадке, раскрывающей архаический концепт слова «земля»: «Высокий отец, низкая мать»<sup>17</sup>. В заговорах Небо и Земля фигурируют как взаимосвязанные божественные начала: «*Ты Небо-отец, ты Земля-мать*»; «*небо – ключ, земля – замок*» и т. д.<sup>18</sup> Идея космического брака отразилась в пословицах: «*Не Земля родит, а Небо*», «*Земля – Божья постель*»<sup>19</sup>. Засеянная семенами и оплодотворенная небесной влагой или росой земля готова разродиться урожаем, а в засуху она уподобляется бесплодной вдове. Соответственно крестьяне испрашивают ниспослание живительной влаги<sup>20</sup>. Утвердившиеся в языке вековые понятия (дождь – семень, жар солнца – спорынья) заключают в себе мифо-пантеистическое обозначение небесной оплодотворяющей влаги<sup>21</sup>. Архаический смысл понятий и словесных формул восходит к языческим представлениям о космическом брачном соединении «опрокинутости Земли» с «опрокинутостью Неба»<sup>22</sup>. Представление о Земле как о матери обобщает представление о плодоносящей способности земли.

В культурной архаике нехристианское восприятие небесной части мироздания проявлялось в сакральном восприятии светил и благоговейном отношении к грозо-дождевым явлениям, с которыми связано много обрядов и поверий, особенно на Ильин день<sup>23</sup>. С небом, солнцем и дождем прочно соотносились представления о мужском порождающем активном начале<sup>24</sup>. Культ Земли как архаический пережиток культа природы в силу земледельческого характера традиционной культуры сохранился в более цельном виде, нежели культовое почитание иных сфер природного мира. Память о сакральных качествах Матери-Земли донесли до нашего времени многие данные фольклора и этнографии. Фольклор отразил представления о Земле как чистой и божественной стихии. Земле как божеству приписывали способности прощать грехи<sup>25</sup>. В простонародной среде наблюдались случаи прощания с Землей перед смертью. Умиравшего выносили на поле, где он произносил следующие слова: «*Мать-сыра земля, прости мене и прими*», «*Прости, вольный свет батюшка*»<sup>26</sup>. Больные тоже просили у Земли про-

щения и даже приносили ей жертву (яйцо, кашу, напитки), твердо веря, что от Земли исходит как наказание за проступки, так и прощение. Если случались падения, то к Земле обращались со словами: «*Прости, матушка, в чем согрешил*», с покаянием принимая ушибы за наказание<sup>27</sup>. Аналогичным образом, видимо, обставлялось зафиксированное источниками стригольническое покаяние Земле, которая наряду с небом (а не небесным божеством!), были главным сакральными объектами поклонения новгородских еретиков<sup>28</sup>. Последние, отрицая церковные обряды и духовенство, исповедовались не священникам, а земле. Есть основания считать, что в среде, где возрождался пантеистический культ природных стихий, и обрядность и вербальная сторона ритуалов облекались в формы, бытовавшие в фольклоре<sup>29</sup>.

К весьма красноречивым данным о глубоко архаичном сакральном отношении к земной стихии добавим следующие характеристики: Землей клялись (ср. понятия: «*этого греха земля не снесет*»; «*провалиться мне сквозь землю*»)»<sup>30</sup>. Глотанием земли скрепляли внецерковные браки<sup>31</sup>. Так же подтверждали клятву и заверения. В среде старообрядцев существовала практика исповедовать грехи Богу и Матери-сырой Земле, такая же практика встречается в разных частях славянского мира<sup>32</sup>. Фиксируется практика прощания с землей и исповедования ей грехов<sup>33</sup>, а также испрашивания у Земли прощения в случае несчастья или болезни<sup>34</sup>. Землю нельзя было осквернять плевками и захоронением в ней нечистых («заложенных») покойников<sup>35</sup>. Существовало поверье, что земля не принимает в себя нечистых покойников, самоубийц, колдунов, нарушителей клятвы. Старообрядцы умывали землю руки при отсутствии воды<sup>36</sup>. Так же очищали руки перед едой пошехонцы и болгары, исходившие из того, что «земля е чиста». Украинцы не считали запачканные «Святой землей» руки грязными. Как и божеству, ей приписывали признак святости: «Земля – свята мати»; «Будь богати, як земля святая» «Земля – святая, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Божая Мати»<sup>37</sup>. С былинной эпохи Земля считалась святыней (ср. прочно вошедшие в речевую практику былинные понятия «святорусская земля», «сыра земля» или обобщающее этот комплекс архаических представлений более позднее, средневековое понятие «матушка свято-русская земля»<sup>38</sup>). Попытка былинного Святогора, который

не нашел приложения своим богатырским возможностям и решил померяться силами с самой Матушкой-сырой Землей, закончилась наказанием святотатца – земля поглотила его. В былине «Камское побоище», в которой, как считается, отразились события Куликовской битвы, воспроизводится сопоставимый с былиной о Святогоре мотив надругательства над святыней Земли. Уклонившиеся от участия в битве с татарами русские богатыри выражают готовность сразиться с «силушкой небесной» и своротить со своего места «матерь-землю»<sup>39</sup>. Своей кощунственной похвалбой они воскресили побитую вражескую силу, которой не в силае противостоять. Как и в былине о Святогоре, кощунственное отношение к священной стихии ведет к гибели.

Согласно данным эпоса в народной трактовке истории представления о стране, которую защищают богатыри и которая чаще в былинах именуется просто Русью, не утрачивают до конца связи с представлениями о Матери-Земле, которая не без воздействия христианства наделяется эпитетом «святая». В этом качестве Земля священна как хранительница погребенных в ней предков и как родная земля – (*Родина*). Единство рода освящено и скреплено землей (*земляк*). То же самое – в отношении религиозного единства («*чья земля – того и бог*»).

Данные этнографии расширяют представления о плодоносящих функциях Матери-Земли. Кроме того, что к обожествленной Земле обращались с заклинаниями и с покаянием, – ей как божееству приносили жертвы во время братчин и календарных обрядов (зарывание ритуальной пищи)<sup>40</sup>. Земле, как следует из совокупных данных разновременных источников, вообще присущи все атрибуты божества, в том числе и прощение грехов.

Для стимуляции плодородия на Землю пытались воздействовать магическими приемами, символизировавшими космический брак Неба и Земли<sup>41</sup>. В простонародных представлениях Земля персонифицировалась в образе женского существа, наделенного антропоморфными качествами: она дрожит, спит и пробуждается, беременеет и родит, стонет и предвещает беды (ср. «Слово о полку Игореве»), карает людей и может в наказание им не дать урожая. Известны средневековые антропоморфно-символические изображения Земли в виде женщины, покрытой растительностью (изображение на псковской иконе XIV в. «Собор Богородицы»)<sup>42</sup>.



Согласно народным представлениям, нашедшим отражение и в содержании апокрифов, из земли было создано тело человека и некоторых животных<sup>43</sup>. К изображениям Матери-Земли относят образ Великой богини архаических народных вышивок<sup>44</sup>. В сюжетах традиционного искусства и древнерусского прикладного искусства изображение богини слито с изображениями ромба, который издревле символизировал землю и женское рождающее начало<sup>45</sup>. На вышивках Великая богиня помещается в окружении солнечных всадников, солярная символика которых указывает на олицетворение в них небесных божеств. Размещение под пахами солнечных коней, огненно-небесная природа которых подчеркнута крестами и свастиками, женских ромбических знаков трактуется как символическое изображение космического брака. Образ Великой богини с предстоящими ей небесными всадниками был популярен и в Средневековье, где он встречается в мелкой пластике (на амулетах, огнивах и гребнях)<sup>46</sup>.

В календарной обрядности земледельческого населения сохранилось древнее культовое почитание Матери-Земли, с которой связывались надежды на богатый урожай и благополучие. Солярно приуроченные к поворотным солнечным фазам огненные ритуалы на Масленицу и Ивана Купалу<sup>47</sup> призваны были воздействовать на плодородие, а разведение костров на полях и разбрасывание их останков по пашням являлось ритуальным символом космического брака, призванного стимулировать плодородие<sup>48</sup>. Все аграрные ритуальные действия оформлялись сходными магическими средствами (эротика, нагота, приложение к земле сеятеля или священника, зарывание фала, разведение костров и т. д.)<sup>49</sup>. Магические действия, имитирующие космический брак, призваны были способствовать плодородию нив. Перечисленные обряды являлись частью культа природы, поскольку имели прямое отношение к почитанию ее производящего, рождающего начала.

На Егория (23 апреля) заместивший небесное солнечное божество двойник «отмыкал» (брачный мотив) Землю-Матушку, которой приносились жертвы<sup>50</sup>. Считалось, что на Благовещение земля просыпается, а до этого она беременна. У болгар существовал запрет на вспашку до этого срока (может выступить кровь на бороздах)<sup>51</sup>, запрещалось вбивать колья и ветки (зерно не взойдет)<sup>52</sup>. Троицко-семикская обрядность (т. н. «зеленые святки») пронизана

почитанием растительных сил Земли<sup>53</sup>, причем почитались не рощения, а Земля. Разбрасывание ветвей адресовалось Земле и являлось магическим средством усиления ее плодородия<sup>54</sup>. В Духов день Землю нельзя было тревожить перекопами, она как женщина считалась беременной и как грозная богиня должна была, согласно поверьям, покарать нарушителей запрета<sup>55</sup>.

Земля являлась тем сакральным объектом, на который воздействовали русальцы в период от Троицына до Петрова дня, а сами обряды были связаны больше с полями, чем с водой. Русалкам как мифологическим персонажам, участникам русальских обрядов, проводившихся на полях, и чучелу коня-русалки, уничтожаемому на засеянных участках, приписывалась благотворное воздействие на усиление плодородия земли<sup>56</sup>. Венки – соляные символы – бросали в рожь, и они тоже были призваны содействовать плодородию<sup>57</sup>.

В купальской обрядности (24 июня) прослеживается культовое почитание небесного огня (Ярилин день) и плодоносящих сил Земли. Папоротник («солнечник», «перунов цвет»), заключающий в себе единство таинственных животворящих сил Неба и Земли. Костры в этот день разжигались среди нив, что можно относить к магическому средству воздействия на Землю<sup>58</sup>. В осенне-зимней обрядности с почитанием земли связаны адресованные Земле просьбы жниц вернуть затраченную силу и при этом налагался запрет на брань<sup>59</sup>. На Покров (1 октября) почитание Матери-Земли, олицетворявшее порождающую силу, проходило параллельно с брачной темой<sup>60</sup>. Почитание жизненных сил природы с настоящего, в силу скованности их зимней спячкой, переориентировалось на будущее их возрождение.

Творческие функции Неба со Сварога и Рода в двоеверный период были перенесены на Илью, Бориса и Глеба, а в фольклорной культуре на Ярилу или деперсонифицированного «небесного отца». Представления о плодоносящей Земле были перенесены сначала на Богородицу и Параскеву, заместивших собой Великую богиню Мать-Землю<sup>61</sup>. В своих древнейших формах культ Земли, слитый с двоеверным почитанием Богородицы, зафиксирован уже в наше время в Гомельской области А.Л.Топорковым<sup>62</sup>. Сербы в обращениях к земле именовали ее Земля-Богоматка. По поверьям считалось, что матерная брань равно оскорбительна для родной

матери, Матери-Земли и для Богоматери, а разбивание камней земли на пашне рассматривалось как нанесение побоев Богородице<sup>63</sup>. Совпадение фольклорно-этнографических данных, отразивших мифологические переживания, с еретическим стригольническим культом Земли весьма красноречиво.

В «Повести временных лет» имеется описание почитания Земли, которое выражалось в именовании последней «матерью» и в целовании начертанного на поверхности земной креста<sup>64</sup>. Обращение к земле сопрягалось с одновременным обращением к небесному отцу<sup>65</sup>. Языческий обряд здесь неправомерно приписан латинянам<sup>66</sup>. Как метко подытожил В.Л.Комарович – «в прямом соответствии этому, на заре русской письменности занесенному в летопись верованию стоит издавна глубоко освоенное русским фольклором – былинами, сказкой, заговорами, обрядом, песней – наименование земли “матерью-сырой землей”; это верование предусматривает как раз тот брак земли с небом, про который знал уже летописец и который в античном культе опознавался по одинаковому признаку увлажненности–оплодотворенности. Мифологема о небе, вступающем в соитие с всеобщей матерью-землей..., несомненно, присутствовала в русском народном сознании эпохи язычества»<sup>67</sup>.

В XIV–XV вв. тот же пантеистический культ Неба и Земли возродили еретики-стригольники, антицерковное учение которых развилось на основе двоеверного мировоззрения. Они приносили покаяние Земле и одновременно обращались к небесному отцу<sup>68</sup>.

Весь древний комплекс сводится к кругу представлений, в которых основными объектами поклонения выступают Земля и Небо, наделенные сверхъестественными божественными свойствами. Фольклор с его многовековым традиционализмом приоткрывает грани миропонимания, характерные для языческой эпохи. После введения христианства смысловая наполненность концепта «земля» изменилась. В древнерусскую эпоху понятие земли приобретало принципиально новое звучание. Это хорошо видно на примере широкого употребления в средневековой отечественной письменности понятия «Русская земля».

Впервые понятие «Русская земля» увязывается с походом русов на Царьград в 852 г. Правда, фраза о том, что с этого момента «начати прозывати Русская земля»<sup>69</sup>, относится не к IX в., а явля-

ется ретроспекцией более позднего летописца. Для хронологического уточнения необходимо выявление связи широкого и узкого понимания «Русской земли» с разными историческими периодами. Необходимо также отметить, что в узком смысле это географический ареал, тяготеющий к Киеву. Когда же так называли все государство, то наблюдается расширение смыслов.

А.Н.Насонов не находит ни одного случая, когда до XI в. понятие использовалось бы в широком смысле<sup>70</sup>. В 1026 г. летопись сообщает, что Ярослав и Мстислав разделили всю Русскую землю по Днепру. Но Ростовская земля, которой до 1024 г. обладал Ярослав, явно не попадает в правобережную зону, если условно продолжать линию Днепра на север. Чернигов и Переяславль в нее уже явно входили. Расширительное понимание этого наименования соответствовало укрупнению княжества. Вместе с тем «Повесть временных лет» в некрологе Владимиру повествует о том, что властелин страны, как креститель, «колико добра сотворил Русей земли, крестив ю»<sup>71</sup>. При нем, по словам летописца, Христос возлюбил Русскую землю<sup>72</sup>, которую он просветил верой. Одновременно уточняется ареал Русской земли, куда включены Новгород, Полоцк, Туров, Ростов как подвластные Владимиру через сыновей владения<sup>73</sup>. Получается, что в религиозном отношении пределы Русской земли расширяются до размеров реального владения князя.

Широкий взгляд с позиции Церкви на Русскую землю подтверждается агиографическими источниками. Определенно мысль о всеобщности Русских земель, находившихся под властью Владимира, выражена в «Сказании о Борисе и Глебе». В согласии с летописной оценкой здесь утверждается, что Владимир просветил крещением всю землю Русскую. Убиенные Борис и Глеб в житийном повествовании – это общерусские святые, «озаряюще всю землю Русьскую»<sup>74</sup>. Жертвенная смерть князей рассматривается как благословение кровью всей Русской земли<sup>75</sup>, а сами князья почитаются как небесные покровители страны («еста заступника Русьстей земли», «земля Русьская забрала»)<sup>76</sup>. Первые христианские князья представлены в житийном тексте властителями обширных пространств Руси. Постулируется, что от Владимира Ярослав принял власть над всей землей Русской (что было преувеличением и тоже может рассматриваться как ретроспекция). Подчеркивается, также,

что под единой властью прекратились крамолы в пределах обширных земель Руси. Характерно, что здесь фигурирует не земля, а волость – т.е. расширительный смысл прилагается к владению<sup>77</sup>.

Закрепление широкого смысла за понятием можно видеть на примере летописного описания результатов Любечского съезда 1097 г. Несмотря на идеологему своих отчин, звучит призыв: «имемся въ едино сердце и блюдем Рускые земли»<sup>78</sup>. И хотя речь идет о южных пределах страны, страдавших от набегов половцев, состав участников, судя по контролируемым ими территориям, дает основание считать, что в данном случае имела место тенденция к расширенному пониманию Русской земли.

Еще более определенно широкое понимание Русской земли демонстрирует Иларион в «Слове о законе и благодати». Хронологически в нем фиксируются представления середины XI в. С одной стороны, согласно вероучительным установкам, земля вообще там фигурирует как весь мир (все живущие люди на земле). Торжество христианства рассматривается в контексте вселенности: сначала благодать является людям в реке Иордан, а затем распространяется «во все края земные»<sup>79</sup>, покрывая землю, как вода морская<sup>80</sup>. В этом пространственном движении «вера благодатнаа по всей земли простреся. и до нашего языка русскаго доиде»<sup>81</sup>. Иларион в своем описании оперирует землями – странами. В «Слове» говорится о том, что Римская земля славит Петра и Павла, Индия – Фому, Египет – Марка. Наша земля славит Владимира. Автор подчеркивает, что род Владимира славен во всех землях: «не въ худе бо и неведоме земли владычествоваша. нъ въ руське. яже ведома и слышима есть. всеми четырьми конци земли»<sup>82</sup>. Русская земля названа среди стран, а вселенский контекст не позволяет рассматривать ее в узком смысле. С целью возвеличивания она сравнивается с Греческой землей, а Владимир с Константином. Иларион намеренно подчеркивает, что Владимир обратил не город, а всю страну и по всей земле поставил церкви. Но в данном случае он не упоминает Русской земли, видимо, в виду того, что слишком явны ассоциации и с узким географическим смыслом. Так же, как и в «Житии Бориса и Глеба», в «Слове о законе и благодати» имеется обращение к Владимиру помолиться обо всей земле и всех ее людях, над которыми владычествовал креститель Руси. В отличие от летописи

в «Слове» идет речь о крещении людей Русской земли, а не о крещении самой земли. Но в обоих случаях преувеличиваются успехи христианизации, ибо в такой форме новые люди не дифференцированы от оставшихся в язычестве. Гиперболизация в масштабах земли указывает на церковное, а не на географическое наполнение понятия. Русская земля здесь пространство от Киева до Новгорода, просвещенное новой верой.

Летописные статьи 1120 и 1125 гг., в которых говорится о торках как противниках Русской земли, можно толковать и в узком, и широком смысле. Но есть не вызывающее сомнения широкое понимание Русской земли под ранними датами. Например, под 854 г. (о Кие, Щеке и Хориве с их родами). Также при захвате Киева Олегом град был назван матерью городов Русских (882 г.). Но это даты позднейшего сводчика и отражают представления о Русской земле у летописца эпохи Владимира Мономаха. Как видим, расширенное понятие употребляется прежде всего идеологами единой державы, отражавшими интересы Ярослава и Мономаха.

После распада державы Мономаха широких значений Руси в источниках меньше. В 1139 г. занявший Киевский стол Всеволод Ольгович, перемещал князей «всей Руси», а сына Мономаха Андрея хотел направить в Курск. Со слов последнего, Всеволод тогда «всю землю русскую держачи»<sup>83</sup>, хотя реальная власть этого князя ограничивалась пределами Киевщины, а за приращение Переяславля шла борьба. В Новгородской первой летописи под 1145 г. говорится, что ходила вся Русская земля на Галич. Лаврентьевская летопись уточняет, что участвовали черниговские, переяславские, волынские, смоленские, новгород-северские войска. А еще поляки и половцы<sup>84</sup>. Однозначно, здесь употреблен расширенный смысл. Но в других статьях абсолютно преобладает узкое понимание Руси. В 1195 г. Всеволод Большое Гнездо сетовал, что ему не учинили части в Русской земле, имея в виду Треполь, Канев, Корсунь<sup>85</sup>. Показательно свидетельство 1150 г., согласно которому Вячеслав Владимирович добыл в Русской земле Киев. Под 1152 г. говорится, что Юрий с суздальцами, ростовцами и рязанцами пошел в Русь – т. е. последние к Руси не относились<sup>86</sup>.

Долгое время Новгород противопоставлялся Руси. Для новгородцев Киевщина – это Русь. Под 1135 г. Новгородская четвертая летопись сообщает, что «иде в Русь архиепископ Нифонт»<sup>87</sup>.

Согласно другому летописному свидетельству в 1142 г. купцов и послов новгородских, задержанных в Киеве, не отпускали из Руси. В том же ключе под 1141 г. ведет повествование Ипатьевская летопись, сообщая, что Святослав бежал из Новгорода в Русь к брату<sup>88</sup>. Смоленск и Полоцк в XII в., подобно Новгороду, также отделяли себя от Руси<sup>89</sup>. Но и новгородцы, вопреки присущему им местническому сепаратизму, в предисловии Новгородской первой летописи начинают с «князей и земля Руския»: «Временник, еже есть нарицается летописание князей и земля Руския, и како Бог избра нашу страну... и грады почаша бывати по местом, преже новгорочкая волость, потомъ Киевская»<sup>90</sup>. Таким образом, они выражали претензию на первенство в Русской земле. Ведь в собственно Руси утвердились пришедшие из Новгорода князья.

На этом фоне совершенно иное понимание Русской земли демонстрирует «Сказание об иконе Богородицы»: «и ныне тако покрый владыко Русскую землю и вся люди уповающие на тя»<sup>91</sup>. Как в «Слове о Законе и благодати», Богородица, обходя все страны, весь мир от недугов исцеляет. Провозглашено, что она перемещается из Киева, чтобы быть заступницей Ростовской земли, но чудеса свершаются кроме Владимира на пути из Киева, в Муроме, Переяславле, Твери<sup>92</sup>. То есть культ Богородицы обретает поистине общерусское значение. Еще громче общерусские мотивы звучат в «Повести об убиении Андрея Боголюбского», которое близко житийному стилю. Согласно идее этого произведения Андрей кровь проливает за Христа и выведен заступником за родичей (это обычно), но также за Русскую землю, которой он призван мир даровать («о земле Русьской дати миру мирь»)<sup>93</sup>. Идеология с претензией на создание нового общерусского центра выдержана в данном памятнике непоследовательно. Одновременно воспроизводится узкое понимание Русской земли в сюжете, где говорится, как приходили купцы из Царьграда и Руси во Владимир и видели там истинное христианство<sup>94</sup>.

Более широкий и более последовательный взгляд на единство Русской земли в эпоху прогрессирующей раздробленности дает «Слово о полку Игореве». Русская земля «Слова о полку» – это крещенный русский мир, противостоящий языческому миру кочевых народов. Именно она, а не действующие персонажи является главным героем произведения. Фабула отражает цивилизацион-

ный конфликт в виде столкновения земель, которые представляют кочевой (языческий) и оседлый (христианский) народы. Игорь выступает «на землю Половецкую, за землю Русскую». Половецкая земля характеризуется в символах иного мира. Своя же земля природными преобразованиями живо откликается на все перемены в судьбе персонажей с русской стороны. Она сопереживает участникам похода на половцев: тунет (гудит), стонет, реки мутно текут. Накануне поражения Игоря тьма Русской земле свет закрыла<sup>95</sup>. Из контекста ясно, что под видом страдания Русской земли говорится о невзгодах русичей: «Тоска разлилась по всей Русской земли», «Карна и Жля поскачи по Русской земле»<sup>96</sup>. Автор придал повествованию совершенно несвойственное для христианских произведений обостренно-эмоциональное переживание природы. Русская земля, как и вся природа, описывается в мифопоэтическом ключе. Для автора «Слова» она не просто территория, а некая сакральная сущность. Идейной основой здесь является возрождение представлений о земле как об оживотворенной части природного мира. Природы уже не божественной, но еще не обезличенной и не низведенной до качества неодухотворенной физической реальности в произведении мы не встретим. В «Слове о полку Игореве», с характерными для него прорывами в текст архаики, земля, конечно, была большей ценностью, чем для летописцев. Но вместе с тем Русская земля понималась автором произведения уже во многом в рамках книжных стереотипов, а именно как совокупность владений представителей рода рюриковичей.

Просматриваются в «Слове» и отголоски узкого понимания Русской земли. Это касается концовки произведения: Игорь бежит из Земли Половецкой в Землю Русскую. Мрак над нею рассеивается. Солнце на небе – Игорь в Русской земле, а точнее, в Киеве. С позиций жителя южной Руси актуально звучит скорбь о том, что князья сами себе крамолу ковали, а поганые приходили с победами на землю Русскую. Подобное противостояние Русской и Половецкой земель вроде бы предполагает только южную часть Руси. Но не только за нее полегли воины, чьи кости под копытами были посеяны. География исторических лиц, представляющих Русскую землю, широка. Автор «Слова» призывает Рюрика Мстиславича (в Киеве с 1181 г.), Давыда Ростиславича (князя Вышгородского и Смоленского) вместе с галичским Осмомыслом Ярославичем ото-



мстить за раны Игоря. Взывает он к Ингварю Ярославичу (луцкому князю) и Всеволоду Мстиславичу (тоже луцкий князь). Полоцкую землю он также включает в ареал Русской земли. Однако поистине общерусской мыслью пронизано его обращение к прежним князьям-единодержцам (песнь старому Ярославу, храброму Мстиславу и возвеличивание старого Владимира, которого нельзя «пригвоздить» к горам Киевским). Таким приемом воскрешается в восприятии читателя память о единстве, вместе с чем чаяния и переживания распространяются с юга Руси, где происходит действие, на все обширное пространство одноименной страны. С такой акцентировкой и Русь-Киевщина воспринимается как часть широкого понимания Русской земли. Недвусмысленным образом накануне татарского нашествия в предчувствии беды возрождается идеал единой большой Руси. В страстном воззвании к единению сил преодолевается узкое понимание Русской земли, сложившееся в рамках самосознания раздробленности.

Более широкое понимание Русской земли присутствует только в «Слове о погибели Русской земли». Согласно авторским представлениям ареал Руси: угры – чехи – ляхи – ятвяги – литовцы – немцы – карела (Устюг крайний северный пункт) – болгары – буртасы – черемисы – мордва. Земли этих поганых народов перечислены как находившиеся под властью Всеволода Юрьевича и Владимира Мономаха. Автор произведения вспоминает времена от Ярослава и Владимира – князей, собравших под своей властью большую Русь. Он доводит повествование до нынешнего Ярослава и Юрия, для которых успехи предшественников, конечно, уже были воспоминаниями об утраченном идеале. Идеал могущества единой Руси слегка приукрашен, ибо в перечне присутствует гиперболизация. Представители некоторых племен лишь частично, в пограничных областях, оказывались под властью Руси. В разные времена государственные пределы расширялись и сжимались. Но вместе с тем именно перечень со всей очевидностью демонстрирует, что словопотребление «Русская земля» не было этническим понятием. Его конкретизация и наполненность зависела от политического веса древнерусского государства. Но были еще и сокрытые смыслы.

Благодаря «Слову о полку Игореве» значимость понятия «Русская земля» вполне воспринимается в широком смысле, что помогает установить связь с генезисом этого понятия в других

текстах. Сопоставляя словоупотребление, можно сделать вывод, что в христианскую книжность транслируется дохристианская архетипическая идея единства земли и народа, живущего на ней. Одновременно это была отвечающая государственным реалиям либо идеалам политико-географическая формулировка. Она неслучайно несла с собой понятные с традиционной точки зрения представления о неотчуждаемости земледельца от жизненно важной для него святыни. В условиях новой социальной реальности и перестройки общественного сознания в ходе христианизации страны то была очень продуктивная идеологема. Многовековая архетипичность была понятна и не могла не способствовать сплочению этноса вокруг держателей Русской земли. Как точно подметил В.М.Мешков, Русская земля в глазах населения «приобретала характер мистической надличностной реальности»<sup>97</sup>. Именно земля, при всей разности подходов, оказывалась общей ценностью для власти и ее подданных.

Конечно, для представителей властной элиты и для населения Русская земля представляла далеко не одинаково. Княжеский род рюриковичей «приватизировал» землю, которая стала ее коллективным владением. Земля всего не разделенного на сословия народа (точнее сказать, племен) превращалась в землю одного правящего рода, который постепенно законодательно устанавливал порядок распоряжения как землей, так и жившими на ней людьми. Вместе с населением, – что показательно в нашем случае, – она дробилась на уделы, передавалась в наследство, служила объектом притязаний, войн, торгового обмена. Подобные действия с точки зрения языческого миропонимания недопустимы. Поэтому не случайно социальные изменения шли рука об руку с мировоззренческими сдвигами. С точки зрения библейско-монотеистических установок земля десакрализовалась и превращалась в территорию. Мировоззренческий переворот в интересующей нас сфере, как и вообще в религиозной перестройке общества, не стал одномоментным процессом, привязанным к 988 г. Инерция весьма заметна. Видимо не без влияния традиционного отношения к земле она даже в XI столетии не считалась еще чьей-либо собственностью. «Русская Правда» земельных владений не знает. Первые свидетельства о земельных владениях в виде боярских вотчин и церковных наделов относятся к XII в.<sup>98</sup>.

В отличие от языческой мировоззренческой установки христианская парадигма не препятствовала практике продажи, обмена и завещания по частям того, что являлось творением Божиим и находилось в распоряжении венца творения – человека. Более чем за век до крещения в стране сложилась ситуация, когда в интересах власти произошла десакрализация земли. Последнее санкционировалось мировоззренческими установками христианской веры. Но и в первое столетие после крещения укорененность традиционализма видимо не способствовала быстрому распространению собственнических отношений на землю. Не случайно первым собственником земельных владений становится Церковь.

Процесс переосмысления концепта «земля» не был ни одномоментным, ни однонаправленным. Не случайно в обиход вводились формулировки, несущие в себе архаические смыслы. Дохристианские ценности продолжали жить и работать, о чем свидетельствует многовековое бытование устойчивого былинного стереотипа «святой Русской земли» наряду с сохранением в тех же былинах языческого понятия «Мать-Земля». Русская земля как земля новых русских святых также относится к кругу новаторско-традиционных понятий. Эта промежуточная компромиссность открывала возможности для внедрения в общественное сознание идеи единства территории, веры, власти и подданных. Земля была той ценностью, которая объединяла и мирила социально расходящиеся интересы сословий, особенно перед лицом внешней угрозы.

С одной стороны, есть все основания констатировать разное понимание концепта «земля», которое задавалось мировоззренческими установками христианского и дохристианского отношения к действительности. В неподконтрольной Церкви сфере культуры многие века продолжали жить представления мифологического круга. Фольклор позволяет реконструировать языческий взгляд на землю как обожествленную природную стихию, воспринимаемую антропоморфно. Соответственно исконно концепт замыкал на себе смыслы: священная, вечная, рождающая, родная. В официальной культуре, строившейся на принципах библейско-монотеистического вероучения, земля была отнесена к числу онтологически вторичных сущностей. Это настраивало на восприятие земли как физико-географической реалии и не препятствовало переводу святыни в разряд владения. В период феодальной раз-

дробленности в источниках чаще фигурировало узкое понимание Русской земли, сугубо географическое. Однако, с другой стороны, концепт «земля» не получил повсеместного употребления только в значении пространства жизни. Бытовало также широкое понимание Русской земли, которое было сопряжено с единодержавием и стремлением Церкви установить свой контроль над всем государством. Широкое понимание несло с собой архетипы, которые, несмотря на генетическую связь с язычеством, жили в официальной культуре. Именно широкое понимание расширяло смысловое поле концепта «земля». В политических и церковных интересах в трансформированном виде сохранялись некоторые дохристианские архетипы, а отдельные из концентрировавшихся вокруг концепта «земля» архаических значений получали вторую жизнь. По традиции они имели ценностную привлекательность для людей той эпохи, и, возможно, обращение к ним некоторых христианских идеологов было осознанным.

В результате понимание земли как особо значимой для всех сущности, бытовавшее вопреки установкам официального мировоззрения, не ушло в небытие, не было предано забвению вместе с языческими богами. Со сменой религиозных парадигм ценность земли не девальвировалась, вместе с чем наращивался «букет» смыслов. Синкретизм скрывал затянувшийся процесс христианизации, придавал ее плодам особое своеобразное качество. Несмотря на последовательно проводившуюся борьбу Церкви с дохристианскими пережитками, в реальных условиях протекало не всегда очевидное для наблюдателей (исследователей) взаимодействие официальной и неофициальной культур. В рамках этого диалога, осуществлявшегося через механизм двоеверия, формировались оригинальные черты собственно русского православия.

Смысловые значения концепта «земля» по данным письменных и невербальных источников выводят нас на фундаментальную архаическую константу культуры, перешедшую из дохристианской эпохи в русское средневековье и сохранявшуюся до недавнего времени в календарных обрядах, языковых архетипах и фольклоре. В подсознании русских людей это неоднократно проявлялось в экстремальные моменты отечественной истории, а мобилизационный потенциал синкретических смыслов концепта не исчерпан и в наши непростые дни.

## Примечания

- <sup>1</sup> Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С., 1986. С. 247.
- <sup>2</sup> Федотов А.Ф. О значении слова Русь в наших летописях // Русский ист. сб. Т. I. Кн. 2. М., 1837. С. 107–116; Гедеонов С.А. Варяги и Русь. Ч. II. СПб., 1876. С. 40–442; Тихомиров М.Н. Происхождение названия «Русь» и «Русская земля» // Сов. этнография. 1947. № 6/7. С. 60–80; Насонов Н.А. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951; Рыбаков Б.А. Древние русы // Сов. археология. 1953. № XVII. С. 232–104; Он же. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 56–66; Котляр М.Ф. «Руська земля» в летописях XI–XII ст. // Украинский историчний журнал. 1976. № 11. С. 98–107; Рогов А.И. О понятии «Русь» и «Русская земля» (по памятникам письменности XI – начала XII вв.) // Формирование раннеславянских феодальных народностей М., 1981. С. 151–156; Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 96–120; Петрухин В.Я. К проблеме формирования «Русской земли» в Среднем Поднепровье // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1987. М., 1989. С. 26–30; Ведюшкина И.В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1992–1993. М., 1995. С. 101–116; Кучкин В.А. «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1992–1993. М., 1995. С. 74–100; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 170–184.
- <sup>3</sup> Колесов В.В. Указ. соч. С. 242–260; Он же. Философия русского слова. СПб., 2002.
- <sup>4</sup> Абельяра П. Диалектика // Абельяра П. Теологические трактаты. М., 1995; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1975; Он же. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. Об этом см.: Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абельяра. М., 1996.
- <sup>5</sup> Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1974; Он же. Структура мифов // Вопр. философии. 1970. № 7. С. 52–164.
- <sup>6</sup> Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Тр. по рус. и славян. филологии. Т. 28 (Уч. зап. Тарту. гос. ун-та. Вып. 414). Тарту, 1977; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- <sup>7</sup> См., например: Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.
- <sup>8</sup> Трубачев О.Н. Славянская этимология и славянская культура // Славянское языкознание. X Междунар. съезд славистов. Докл. сов. делегации: Сб. докл. М., 1988. С. 297.
- <sup>9</sup> Колесов В.В. Указ. соч. С. 246.

- <sup>10</sup> *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1967. С. 93.
- <sup>11</sup> *Попович М.В.* Указ. соч. С. 55–62. В рассматриваемой схеме присутствуют структурные оппозиции (мужчина – луна, женщина – солнце, а кроме того, вводится срединный компонент – дети и мир людей) – см. в указ. работе. С. 83–87. Такие компоненты можно назвать периферийными для структурной характеристики древнеславянской языческой культуры.
- <sup>12</sup> *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003. С. 32.
- <sup>13</sup> Там же. С. 37, 104–123.
- <sup>14</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 379–386.
- <sup>15</sup> *Мильков В.В.* Язычество славяно-русского общества // Русская философия: Энцикл. М., 2007. С. 729–731.
- <sup>16</sup> *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957. С. 904–905, 922.
- <sup>17</sup> Славянские древности. С. 316.
- <sup>18</sup> *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 788. В некоторых случаях обращение направлено к одной Матери-Земле (см.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 145–146). Семейские перед севом, обращая свой взор на восток, закликают: «Зароди, Господи!» (*Болонев Ф.Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 76).
- <sup>19</sup> *Даль В.* Указ. соч. С. 904–905. См. также: *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. II: Всенародная агрономия. СПб., 1905. С. 145; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М., 1865. С. 129.
- <sup>20</sup> *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1991–1993. С. 269; *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 412–417.
- <sup>21</sup> См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 136. По наблюдению Г.В.Панфилова в языческом культе природы у славян основой мироощущения было «почитание сил жизни, с понятием о которых и связывалось представление о прекрасном» (*Панфилов Г.В.* Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества // Вестн. мировой культуры. М., 1958. № 5. С. 20).
- <sup>22</sup> *Есенин С.* Ключи Марии // *Есенин С.* Собр. соч. Т. 5. М., 1962. С. 44.
- <sup>23</sup> См.: *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- <sup>24</sup> Ср. языковые эпитеты дождя, отражающие архаические воззрения об оплодотворяющем начале воздушной небесной стихии.
- <sup>25</sup> Средневековые представления о сверхъестественном свойстве Матери-Земли разрешать от грехов отражены т. н. христианским фольклором: «Стих о плаче земли» и «Стих о непростенном грехе» (см.: *Марков А.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богослов. вестн. 1910. Май).
- <sup>26</sup> См.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 147. Фольклор, в данном случае как и источники о стригольничестве, отразил представление о божественных напарниках, где Земля наделялась синонимом материнства, а Небо – отцовства.

- 27 См.: *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.–Л., 1957. С. 75.
- 28 Источники по истории еретических движений конца XIV – начала XVI вв. // *Козакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. М.–Л., 1955. С. 241, 254. В обличении прямо говорится, что вместо Бога стригольники на небе отца себе нарицали. В такой интерпретации это парное начало Матери–Земле.
- 29 Подробнее об этом см.: *Мильков В.В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. IV. М., 1993. С. 36–38.
- 30 Свойством возмездия наделяется сама Земля. Заклинательная форма «щоб тебя сыра земля пожерла!» (*Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 142) восходит к тому же кругу представлений. Так или иначе, обычай клятвы землею в межевых спорах широко практиковался на Руси и в XI в. («Слово Григория Богослова»), и в XVII в., а возможно и позже (см.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 147; *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 76). Присягающий возглагал дёрн на голову и обходил спорный участок: «*Об же дьрьнь въскроушь на главъ покладая присягу творить*» (XI в.); «*положа землю на голову, ту спорную землю обошел*» (XVII в.). Считалось, что лжесвидетеля земля раздавит. К этим же мировоззренческим основам восходит заклинание матери Василия Буслаева, который в случаеслушания материнского слова должен понести наказание от Матери–Земли: «*А и не сноси Василья сыра земля!*» (Василий Буслаев молиться ездил // *Новгородские былины.* М., 1978. С. 93). На тех же представлениях основывались народные духовные стихи, где неоднократно говорится, что Земля, не в силах терпеть беззакония, готова расступиться и пожрать грешников (см.: *Федотов Г.* Мать–земля // *Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам.* М., 1991. С. 75). Представление о том, что земля рассудит. Клятвы земель и испрашивание прощения закреплялись поеданием земли (*Максимов С.В.* Указ. соч. С. 157).
- 31 Есть землю считалось самым священным подтверждением клятвы. В Холмском уезде Новгородской губернии глотание земли заменяло обряд венчания (см.: *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 76; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Приложение II. С. 281).
- 32 *Смирнов С.* Покаяние земле // *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 281; *Толстой Н.И.* Покаяние земле // *Русская речь.* 1988. № 5. С. 132–139.
- 33 Этнографическое обозрение. М., 1914. № 3–4. С. 88; *Соболев А.Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.
- 34 *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // *Зап. Рус. геогр. О-ва.* Т. 2. 1869. С. 39.
- 35 См.: *Токарев А.С.* Указ. соч. С. 76; *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках (Куль покойников, умерших неестественной смертью у русских и финнов) // *Зеленин Д.К.* Избр. тр. Ст. по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 247–251, 257, 262, 266–267.
- 36 См.: *Смирнов С.* Указ. соч. С. 281.
- 37 Славянские древности. С. 317.

- 38 Былины. М., 1937. С. 51, 54. Ср.: Там же. С. 15, 16, 21. Ср. также понятие «богатырь святорусский», «богатырь Руси», который по былинным сюжетам приезжает служить князю и совершает свои подвиги во имя Земли-Руси в «чистом поле» (Там же. С. 28, 43, 48). То есть страна, власть в ней, родная земля (Родина) и пространство границ Руси в былинном восприятии дифференцируются. С переносом на землю представлений о Родине связаны обычаи сохранения горсти родной земли при переселении на новое место. Взятую с могил предков, с пашни или от дома землю использовали как оберег и в предохранительной магии. Родной землей посыпали покойника, умершего в чужой стороне. Она же считалась целебной (Славянские древности. С. 319).
- 39 *Азбелев С. А.* Былины об отражении татарского нашествия («Ермак и Калин», «Камское побоище», «Илья и Калин») // Русский фольклор. Т. XII. Л., 1971. С. 172–173. Автор в данном сюжете видит отражение погрома Москвы Тахтомышем, который был учинен в 1382 г., два года спустя после знаменитой победы на Куликовом поле.
- 40 *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. № 65. М., 1956. С. 138–141; *Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая (краткое изложение большого исследования) // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130–136; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1972. С. 69, 75.
- 41 Обрядовое совокупление на поле, обряд катания мужчин или священника по пашне, зарывание фала, прикосновение сеятеля к половым органам женщины, выход мужчин на посевную без порток и метание семян между ног, участие в посеве невесты или беременной женщины (см.: *Кагаров Е.* Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общества археологии и этнографии при Казанском государственном университете. Т. XXXV. В. 3–4. Казань, 1929. С. 189–196). *В. К. Соколова*, проанализировавшая календарные обряды русских, пришла к заключению, что «основным объектом, на который прежде всего старался воздействовать древний земледелец, была земля – богиня–мать, все рождающая и вечно плодоносящая» (*Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 263).
- 42 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 159.
- 43 Славянские древности: Этнолингвист. словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 316; Повествование о том, как сотворил Бог Адама // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999. С. 421, 429. Аналогичные мотивы в «Книге Еноха» (*Соколов М. Н.* Славянская Книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 29–30) и в «Беседе трех святителей» (*Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71).
- 44 См.: *Городцов В. А.* Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // Тр. ГИМ. Вып. 1. М., 1926. С. 7–36; *Амброз А. К.* О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // СА. 1966. № 1. С. 72; *Рыбаков Б. А.* Древние элементы в русском народном творчестве (женское божеество и всадники) // Сов. этногр. 1948. № 1. С. 104; *Маслова Г. С.* Указ. соч. С. 159 и след.



- <sup>45</sup> См.: *Амброс А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // Сов. археол. 1965. № 3. С. 22.
- <sup>46</sup> На археологическом материале культ богини и прибогов (предстоящей парой мужских божеств) прослежен Б.А.Рыбаковым (*Древние элементы в русском народном творчестве*. С. 102–106). На древнерусских украшениях X–XIII вв. между коней (заместители прибогов) часто изображается ромбообразная фигура (см.: *Амброс А.К.* О символике... С. 72–73; *Василенко В.М.* Русское прикладное искусство. М., 1977. С. 171 и след.). В курганах вятичей обнаружены ожерелья, в которых чередуются символы мужского и женского начал (см.: *Амброс А.К.* О символике... С. 65). Предметы, несущие эту символику, связаны с ритуальным или апотропеическим назначением. «Спутники Великой богини – божества, связанные с аграрно-скотоводческой магией, являются отголосками солярного образа», – приходит к выводу Г.С.Маслова (Указ. соч. С. 161). Рассматриваемая композиция ритуальных полотенец и ювелирной пластики находит соответствие в Новгородской живописи. Иконописное изображение Флора и Лавра можно воспринимать как образно-символическую реплику на традиционный сюжет Великой богини с прибогами. Данный сюжет в иконописи появился как раз тогда, когда своего апогея достигает движение стригольников. Изображение популярных в народе покровителей скотоводства и земледелия не обнаруживает соприкосновения с житием святых (см.: *Лазарев В.Н.* Новгородская иконопись. М., 1969. № 44, 64). Иконографический образ Флора и Лавра уже интерпретировался как стригольнический. Существует мнение, что данный сюжет проводит еретическую идею благих пастырей вместо отвергнутых «лихих» (см.: *Рыбаков Б.А.* Антицерковное движение стригольников // Вопр. истор. 1975. № 3. С. 157). Икона могла также восприниматься в двоeverном смысле, вызывая ассоциации с сакральным образом, графически воспроизводившим архаическую символику древнего обряда, связывавшегося с идеей космического брака Неба и Земли.
- <sup>47</sup> С солярным культом связан обычай вздымать высоко на шесте горящее колесо, сноп соломы или смоляную бочку. В большинстве случаев для знаменования весеннего равноденствия разводился при помощи трения древний ритуальный живой огонь (см.: *Болонев Ф.Ф.* Указ. соч. С. 115; *Зернова А.В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Сов. этногр. 1932. № 3. С. 19–21; *Соколова Г.А.* Народные верования и христианский календарь // Докл. отд. и комиссий Географ. О-ва СССР. Вып. 15. Л., 1970. С. 137). Обычай жечь костры при встрече весны зафиксирован Кормчей 1282 г. (см.: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 75).
- <sup>48</sup> См.: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 24; *Аникин В.П.* Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 26. В XVI в. обычай жечь солому на полях был официально запрещен (см.: Стоглав. СПб., 1863. С. 142).
- <sup>49</sup> Эротические черты ритуалов «должны были стимулировать силы земли и заставить ее дать хороший урожай» (*Болонев Ф.Ф.* Указ. соч. С. 113, 121; см. также: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 24, 44, 149; *Зернова А.В.* Указ. соч. С. 24–26). Характерно, что для сева выбирался ясный солнечный день, а это означало, что светило соучаствовало в зарождении будущего урожая. В XV в. в

- Кирилло-Белозерский сборник включает запрещение лежать на земле как на жене, раскрывающий суть символического обрядового действия в его исходной форме.
- 50 Земледельческие и брачные мотивы характеризуют образ святого, который заместил собою небесное божество, находившееся в самом тесном взаимодействии с сакральной земной стихией (см.: *Шаповалова Г.Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов и связанный с ним фольклор // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974. С. 127–129; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 172–174; *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 699).
- 51 *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993. С. 32.
- 52 *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 58.
- 53 В.Я.Пропп отмечал, что «при земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенный в деревьях» (*Пропп В.Я.* Указ. соч. С. 62 и след.). См. также: *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 116.
- 54 Для отправления обряда выбирались ближайшие к полям березки либо дерево туда приносилось (см.: ЧОИДР. Кн. II. Отд. IV. 1902. С. 28–29; *Аникин В.П.* Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 54; *Зернова А.В.* Указ. соч. С. 30; *Шаповалова Г.Г.* Указ. соч. С. 109; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 190–192). Не исключается почитание березки как культового символа древа жизни (см.: *Соколова Г.А.* Указ. соч. С. 138–139), но и тогда за ним стоит обожествленный космос.
- 55 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 143; *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 74–75.
- 56 См.: *Златковская Т.Д.* Rozalia – Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 216–220; *Рыбаков Б.А.* Русалии и бог Смаргг–Переплут // СА. 1967. № 2; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 460; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 216 и след.
- 57 См.: *Шаповалова Г.Г.* Указ. соч. С. 108.
- 58 См.: *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I. СПб., 1877. С. 219–222; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 239–246; *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 142, 144, 224. К солярному культу восходит обычай ставить кресты дегтем, манипуляции с крапивой, которая являлась оберегом и заместителем огня. На Украине после запрещения жечь костры прыгали через крапиву, которую иногда клали крестообразно (см.: *Велецкая Н.Н.* Указ. соч. С. 96–98).
- 59 См.: *Зеленин Д.К.* Східньо-словянські хліборобські обряди качання и перекидання по землі // *Етнографічний вісник.* Кн. 5. Киев, 1927. В обряде завивания бородки, где по повериям сохраняется «душа нивы», ритуальные действия были адресованы не столько бородке, сколько самой земле – «сидит козел на меже, дивится бороде, медом облитой, золотом увитой» (*Аникин В.П.* Указ. соч. С. 63).
- 60 См.: *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 40–42.

- 61 См.: *Мильков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 271–272.
- 62 См.: *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери–сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С. 229–233.
- 63 Славянские древности. С. 316.
- 64 Целование земли в крестьянской среде практиковалось в начале и при окончании земледельческих работ.
- 65 ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 114–115.
- 66 См.: *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.–Л., 1960. С. 89.
- 67 *Комарович В.Л.* Указ. соч. С. 98; см. также: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 127, 135, 144.
- 68 *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 294–314.
- 69 Повесть временных лет (далее – ПВЛ). СПб., 2007. С. 12.
- 70 *Насонов Н.А.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951. С. 46.
- 71 ПВЛ. С. 58.
- 72 ПВЛ. С. 53.
- 73 ПВЛ. С. 54.
- 74 Древнерусские княжеские жития. М., 2001. С. 44.
- 75 ПВЛ. С. 61.
- 76 Древнерусские княжеские жития. С. 44, 56. Характерно, что определение «Русская» стоит после слова «земля».
- 77 Там же. С. 55.
- 78 ПВЛ. С. 110.
- 79 *Иларион.* Слово о законе и благодати // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1987. С. 17.
- 80 Там же. С. 18.
- 81 Там же. С. 28.
- 82 Там же. С. 27.
- 83 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 307.
- 84 Там же. Стб. 311.
- 85 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 412.
- 86 *Ведюшкина И.В.* «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет. С. 88.
- 87 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 146.
- 88 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 308.
- 89 Об этом см.: *Ведюшкина И.В.* Указ соч. С. 87–88.
- 90 НЛ. С. 103.
- 91 С уточняющим разночтением: «Покрый владыко Русския земля люди твоя вся уповающая на тя» (*Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Древнейшая редакция сказания о Владимирской иконе Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 502).
- 92 БЛДР. Т. 4. С. 219–225.

<sup>93</sup> БЛДР. Т. 4. С. 210.

<sup>94</sup> Там же. С. 215.

<sup>95</sup> Слово о полку Игореве. М., 1965. С. 46.

<sup>96</sup> Там же. С. 49.

<sup>97</sup> *Мешков В.М.* Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X–XVII века). Полтава, 2005. С. 101.

<sup>98</sup> Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Л.–М., 1935. С. 39–43, 46, 49–50.