

Когда разговор заходит о русской монархии, то обычно сразу же представляется Московская Русь — считается, что именно она и была полноценной монархической государственностью, тогда как до нее существовали либо зачаточные виды, либо Русь вообще представляла собой вечевую демократию. Если иметь ввиду православную монархию, то эта точка зрения является единственно правильной. Однако, в отношении государственности языческой все обстоит совершенно иначе.

Мы можем с полным основанием утверждать, что монархическая государственность возникла у предшественников восточных славян еще до Рождества Христова (многие историки считают нужным говорить о наличии внутри праславянского мира некоего восточного ареала — культурного и диалектного). Здесь имеется ввиду древнейшее население Приднепровья, всегда отличавшегося высоким уровнем развития материальной культуры (пашенного земледелия и ремесел), который и позволил ему стать основным центром восточного славянства во времена Киевской Руси. В 1 тыс. до н. э. Приднепровье входило в состав т. н. «Геродотовой Скифии», описанной Геродотом (V в. до н. э.) как «квадрат», ограниченный с юга — Черным морем, с запада — Днестром, с севера — реками Конская и Донец, с востока — Доном. По нашему мнению, Приднепровье тогда представляло собой ядро могущественного скифского государства, включавшего в свой состав (в основном) славян-земледельцев (доминирующий этнос) и северных иранцев-кочевников.

Наличие славянского элемента внутри Скифии отмечалось еще в XIX в. такими историками, как П. И. Шафарик и И. Е. Забелин, однако, наиболее полная и систематизированная аргументация в его пользу была приведена академиком Б. А. Рыбаковым. Последний осуществил подробнейший социокультурный анализ легенды о происхождении скифов, которая дошла до нас в пересказе Геродота (записавшего ее со слов ираноязычного рассказчика). Легенда рассказывает о трех сыновьях прародителя скифов Таргитая — Липоксае (Гора-Царь), Арпоксае (Царь водных глубин) и Колаксае (Солнце-Царь). В ней фигурирует в качестве священного предмета плуг с ярмом, что сразу исключает ее принадлежность к собственно скифам — ираноязычным кочевникам. К ее носителям можно отнести только «скифов-земледельцев» (иначе — «скифов-пахарей») — разделение скифов на две части — кочевую и земледельческую — составляет один из важнейших элементов геродотовой системы описания скифов. Скифы-земледельцы помещаются «отцом

истории» в район Среднего Приднепровья (античный историк называет их «борисфенитами», т. е. «днепрянами»), входившего в состав т. н. «чернолесской» археологической культуры (X-VIII вв. до н. э.), которая удивительнейшим образом (по весьма сложной конфигурации) совпадает с зоной древнейших славянских гидронимов, т. е. может с полным основанием считаться праславянской. Последующие культуры Среднего Приднепровья, в том числе и т. н. «скифская» (VII-IV вв. до н. э.), сохраняют преемственность от чернолесской. Получается, что скифско-земледельческая культура времен Геродота является славянской, следовательно, славянами являются и носители легенды.

Показательно, что скифы в указанной легенды называются и еще и скотами, а этот этноним великолепно этимологизируется на славянской основе. Очевидно, он произошел от реконструированного праславянского слова *kolō* («колесо», «плуг»), восходящего к общиндоевропейскому *kuolo* — производному от глагольной основы *kuel* — («двигаться», «вращаться»)) В пользу славянства скотов говорит и название самого мощного их «племени» (правильнее говорить — диалектно-бытовой группы) — паралатов. Учитывая крайнюю легкость перехода «р» в «л» и «а» в «о» его можно считать иранизированной формой этнонима «поляне», естественно, звучащего в 1 тыс. до н. э. несколько иначе, очевидно — палы (некие палы — спалы — спалеи локализируются в Северном Причерноморье Диодором Сицилийским в 1 в. до н. э., Плинием Младшим в 1 в. н. э. и Иорданом в 5 в.).

Методология Рыбакова позволяет значительно приблизиться к истине, однако она имеет существеннейший изъян. Уважаемый академик слишком много внимания уделяет различиям между славяно-скифами и скифо-иранцами, делая это в ущерб их сходству. А между тем, сам Геродот считал нужным именовать скотами (признавая этот синоним самоназванием) всех скифов и приписывать всем им (как земледельцам, так и кочевникам) одну этногенетическую легенду. Конечно же такой подход во многом неправомерен, так как он, в свою очередь нигилизирует факты этнического различия, существовавшего внутри Скифии. (Сам этноним «скифы» — греческого происхождения. Так называли эллины всех жителей Скифии вообще, и кочевников-иранцев в частности. Очевидно, оно получило столь широкое распространение, что его стали использовать как славяне, так и северные иранцы, чье исконное самоназвание — «саки»). Вместе с тем нельзя не допустить наличие какой-то причины, заставившей Геродота пойти на подобное объединение.

Такая причина, безусловно, была. Скифское единство и в самом деле следует считать исторической действительностью, только не этнической, а социальной, точнее — социально-политической. Очень часто историки упускают из виду то, что определенный термин может иметь одновременно и этническое, и социальное значение. Здесь

наблюдается наличие двух значений одного того же слова: исследователь имеет дело и со скелетами как народом (славянским), и со скелетами, выступающими в качестве поданных единого многонационального государства имперского типа.

Именно таким государством была Геродотова Скифия. Это утверждение многим покажется неправдоподобным, однако, при внимательном рассмотрении проблемы любой непредвзятый наблюдатель придет к выводу, что только оно и является единственно правильным. Во-первых, сам Геродот описывает Скифию как нечто единое. Вряд ли здесь дос-точно наличие лишь культур-ного единства, слишком уж четко отграничен от других регионов знаменитый «квадрат», называемый «отцом истории» «великой страной». Кроме того, культура не могла бы стать главным фак-тором, объединяющим славян и скифо-иранцев. Геродот сообщаем, что для борьбы с Дарием ски-фы выставили 400-тысячное войско. Для создания такой армии необходимо политическое един-ство и весьма многочисленное население. Во-вторых, только признав существование единого скифского (скелотского) государ-ства, можно объяснить почему Геродот приписывает легенду славян-земледельцев всем обита-телям «квадрата». Совершенно очевидно, что он просто исходил из наличия их гражданского единства. Зная о том, что: 1) скелоты — самоназвание славян, доминирующих в военно-полити-ческом отношении; 2) скелоты — название всех граждан Скифии; он объединил эти два значения в одно, и не стал особо вдаваться в этнические тонкости, приписав этому «одному» конкретную сла-вянскую легенду. Подобным обра-зом, поступают, скажем, совре-менные французы или немцы, считая татарина или чукчу русскими — они имеют ввиду при-надлежность к Российскому госу-дарству, не утруждая себя разде-лением на конкретные этносы.

Государство, конечно же, мог-ло быть только славянским, т. е. славяне-скелоты доминировали в военно-политическом и экономи-ческом отношении. Лишь славян-ское Приднепровье с его богатей-шей земледельческой и ремес-ленной культурой, с мощными городищами и укрепленными крепостями имеет право претен-довать на роль этнического «ядра», цементирующего всю имперскую многонациональную систему, известную как Скифия.

Примерную дату его возник-новения определить достаточно легко. Геродот дает вполне конкретный ориентир — согласно «отцу истории» три брата праро-дителя жили за тысячу лет до прихода на скифские земли войск персидского царя Дария, т. е. где-то в XVI в. до н. э. (Кстати, именно этим временем археологи датируют появление славян в районе Приднепровья.) Тогда и было создано мощное славянское государство — царство скелотов.

Мы предлагаем обратить особое внимание на слово «царство», которое нужно понимать именно в плане наличия у скелотов мо-нархической государственности. Скифские цари, о которых столько много пишут античные авторы, не были племенными вождями, как то утверждается многими представителями «официальной» науки, давно уже обужанной идеей фикс — принизить любую древность. Достаточно взять для примера скифского царя Атея, объединившего, по данным Страбона, земли от Дона до Дуная. Атей вел себя как равный на переговорах с царем Филиппом II Македонским и чеканил собственную монету.

Вряд ли столь обширная скифская территория, заселенная разными народами (по данным письменных источников и археологии, в интересующем нас регионе проживали еще фракийцы и кельты), управлялась посредством варварской системы т. н. «военной демократии», предусматривающей власть народного собрания (веча, тинга и т. д.). Еще менее вероятно, что варварская «демократия» была способной к организации столь длительной и победоносной военной экспансии, которая характерна для скифов. Известно, что скифы 28 лет господствовали в Передней Азии, собирая дань с тамошних народов. Прекратить их господство смог только мидийский царь Киаксар, заманивший скелотских вождей на пир и вероломно их убивший. Но даже отступавшее, лишенное предводительей войско скелотов сумело разгромить государство Урарту. Сколоты участвовали в разгромных походах на Ассирию, дошли до границ Египта, чей правитель поспешил умиловить их богатыми дарами и «мольбами убедил далее не продвигаться» (Геродот).

В V в. до н. э. персидский царь Дарий I двинул на Скифию 700 тысячное войско, однако, так и не смог покорить скелотов, отступив с позором. Характерно, что скифы сумели выставить против него 400 тысяч бойцов. Через сто лет попытку завоевать Скифию предпринял Филипп II — отец знаменитого Александра Македонского. В исторической литературе почему то бытует мнение, что он разгромил Скифское царство, но римский автор Помпоний Мела сообщает: «Некогда два царя, осмелившиеся не покорить Скифию, а только войти в нее, именно — Дарий и Филипп — с трудом нашли путь оттуда».

Получается, Филипп был сам разбит скифами. При этом Помпоний в другом месте своего сочинения сообщает уже о том, как скифы «были побеждены хитростью Филиппа». Тут имеет место быть либо произвольная правка текста кем-то из переписчиков, либо изложение двух, отличных друг от друга событий. Вероятнее всего второе — Филипп не одерживал победы над скелотами, ее одержал его сын Александр Македонский, ходивший на них походом в правление своего отца (об этом сообщает Геродот). Просто было осуществлено два похода — один, неудачный, возглавлял Филипп, другой, удачный (приписываемый Филиппу) — его гениальный сын.

Кстати, уже в правление Александра Македонского, скифы нанесли поражение его полководцу Зопириону. Римлянин Помпей Трог рассказывает: «...Зопирион, оставленный Александром Великим в качестве наместника Понта, полагая, что его признают ленивым, если он не совершит никакого предприятия, собрал 30 тысяч войска и пошел войной на скифов, но был уничтожен со всей армией...».

Сколоты устраивали походы и на запад. Они доходили до Центральной Европы. Наконечники скифских стрел в большом количестве находят на месте современного Берлина. В 1 тыс. до н. э. здесь проживали племена т. н. «лужицкой археологической культуры», которую многие археологи считают праславянской. Скорее всего войны скифов с лужичанами преследовали цель объединения восточного и западного ареалов древнейшего славянства под скипетром сколотских царей.

Перед взором исследователя предстает не типичная варварская экспансия (подобная экспансии кельтов и германцев), но широкомасштабное геостратегическое распространение имперского этноса, управляемого царями, которые, к слову сказать, опирались на сформировавшуюся прослойку военной знати — археологические раскопки в древнем Приднепровье (1 тыс. до н. э.) позволяют говорить о наличии в крае богатейшей и влиятельной прослойки знатных людей (Помпей Трог пишет о неких скифских вельможах).

Скифское царство пало под натиском сарматских кочевых орд в 3 в. до н. э., однако, приднепровская государственно-политическая традиция не прекратилась. Не позднее 4 в. н. э. поляне (паралаты-палы-спалы-спалеи) устанавливают новую империю, подчеркивая ее преемственность от Скифии. Во «Влесовой книге» об этом сказано следующее: «.Русь поднялась своей силой и отразила гуннов, сотворив Край Антов и Скуфь Киевскую». (дош. II 7 в.) Скуфь Киевская (Великая Скуфь, о которой писали византийцы) — это известное всем со школьной скамьи государство Киевская Русь. Оно возникло вовсе не в VIII — IX вв., как уверяет академическая наука, но гораздо раньше.

Указанное государственное образование представляло собой могучую империю. Русь имела в своем распоряжении мощную военно-политическую организацию, способную успешно противостоять Византии и сдерживать упорнейший натиск Степи. Во II в. до н. э. —

I
в. н. э. приднепровскими славянами было осуществлено строительство гигантской цепи

укрепительных сооружений на границе со степняками. Известная по имени «Змиевых валов», эта цепь растянулась по линии Житомир — Киев — Днепропетровск — Полтава — Миргород — Прилуки. Она представляла собой шесть параллельных валов. В некоторых местах их поперечник достигал 20 м, а высота — 12 м. По оценкам специалистов, для строительства подобного сооружения требовался труд сотен тысяч людей. Система была построена к

VII

в. — тогда она пополнилась сторожевыми городками, чья численность составляла 3-4 тыс. человек.

Викинги-скандинавы называли Русь «Гардарикой», т. е. «страной городов». Еще в I в. н. э. античный географ Страбон утверждает о наличии восьми городов на Борисфене-Днепре (зададимся вопросом — какой они должны быть мощи, чтобы их признал именно городами изнеженный цивилизацией античный житель?), а создание самого Киева некоторые письменные источники («Степенная книга», хроника Стрыйковского) относят ко времени, предшествующему официально признанному (конец

VI

в.). В

IX

в. анонимный «Баварский географ» сообщает, что восточные славяне — уличи имели 318 городов, бужане — 231, волыняне — 70, северяне — 325. Естественно, такая цивилизация не могла не иметь письменности. В

IV

веке св. Иоанн Златоуст рассказывает о скифском письме (тогда скифами могли именоваться только славяне), а в

IX

в. славянский апостол Кирилл Святой находит у жителей Корсуни некие «русские письмены», коими были написаны Евангелие и Псалтырь. Средневековый хвалынский историк Фахр-эд-Дин-Мубарах-шах утверждал, что хазары свою письменность заимствовали именно у русов.

Киевские князья как минимум с VI в. (самое раннее упоминание) носили титул кагана, который приравнивался к императорскому. Так, в грузинском пергаментном манускрипте «Об осаде Царь-града русами» (XI в.) рассказывается о некоем русском кагане («хакане»), напавшем на Константинополь в 626 г. Там же утверждается, что данный хакан ранее, во времена императора Маврикия, напал на Византию и пленил 12 тысяч греков.

Арабские авторы много пишут о русском кагане, правившем на т. н. «острове русов»,

Русией, которую исследователи локализу-ют в совершенно разных местах (нам кажется наиболее убедитель-ной версия о расположении Ру-сии в кубанских плавнях — см. очерк Трубачева О. Н. «Начало Руси». М., 1994). Считается, что каган находился именно на этом острове, однако, арабы совершен-но четко определяют территорию острова в 3 дня пути и столь ма-лый размер вызывает сомнение в нахождении там правителя, чей титул был равен императорско-му. Очевидно, каган правил ост-ровом, представлявшим собой во-енно-морскую «базу» восточных славян, но находился не на его территории, а в Киеве. По наше-му мнению, лишь высокоразвитое полянское Приднепровье могло претендовать на роль каганата-империи.

Далее — средневековые «Бертинские анналы» упоминают о некоем Росском каганате.

Наконец, весьма показателен призыв митрополита Иллариона (11 в.): «Восхвалим . великого кагана земли нашей Владимира, внука старого Игоря и сына слав-ного Святослава.».

В арабских письменных ис-точниках четко зафиксировано наличие у славяно-русов религи-озных доктрин, освящающих еди-ноличную, монархическую власть. Речь идет о трактате «Худуд ал-Алам», автор которого утверждает, что славяне «счи-тают своей обязанностью по религии служение царю».

Вместе с тем, нельзя сводить всю древнерусскую историю именно к монархическому нача-лу. Безусловно, оно сосущество-вало с вечевым и далеко не все-гда это сосуществование было мирным. Очевидно, что были пе-риоды, когда вече и стоящие за ним социально-политические (глубже — религиозные) силы, заменяли монархию вечевой де-мократией.

Вече очень часто представля-ется в качестве какого то соци-ально однородного собрания воль-ных общинников, стремящихся к сохранению независимости всего коллектива от княжеской власти. Такие представления основаны на недооценке степени экономичес-кого развития древней Руси. Как мы уже указывали выше, Русь характеризовало наличие высо-коразвитого городского хозяй-ства, которое немыслимо без мощной социальной дифференциа-ции. В связи с этим можно и дол-жно предположить, что внутри городской общины находилась довольно влиятельная и богатая прослойка крупных торговцев и ремесленников. Эта торгово-ремесленная верхушка контролиро-вала деятельность веча, осуще-ствляя свое руководство через

авторитет «старцев градских» (о которых упоминают русские лето-писи), т. е. старейшин наиболее богатых посадских родов. Посадская верхушка, безусловно, возвышалась как над массой простых ремесленников и мелких торговцев, так и над сельскими общинами. Ясно, что подобная прослойка не могла не отличаться наличием весьма сильных олигархических тенденций, которые, в определенных политических условиях, приводили к острейшей конфронтации с княжеской властью и временной узурпации (в нормальной же ситуации вече было органом самоуправления, выполнявшим некоторые хозяйственные задачи, стоящие перед регионом). О таких периодах говорит «Влесова книга», но самое примечательное — русская летописная традиция представляет в качестве такого периода

XI-XIII вв.

Принято считать указанное время временем существования т. н. «раннефеодальной монархии», пришедшей на смену «военной демократии». Однако, факты, сообщаемые летописями, говорят об обратном. В этом плане следует обратить особое внимание на монографию А. Ю. Дворниченко и И. Я. Фроянова («Города-государства Древней Руси» М., 1989), в которой были приведены и систематизированы многочисленные факты назначения и смещения князей именно по решению вечевого собрания («киян», «полочан» и т. д.). При этом отметим, что авторы совершенно неубедительны, когда пытаются доказать вечевой характер русской государственности IX-X вв. Фактически единственным их аргументом является летописные замечания о некоем особом значении городов, выступающих как субъекты правовых отношений. Данные замечания свидетельствуют лишь о том, что древнерусский город пользовался высокоэффективным самоуправлением.

Во времена первых Рюриковичей Киевская Русь была централизованным монархическим государством. Те же самые летописи ничего не говорят о господстве в то время вечевого начала, напротив, приводимые ими данные свидетельствуют в пользу практически самодержавного характера правления киевских князей-каганов. Характерны изображения на монетах той эпохи. На них Владимир Святой представлен с Константиновым, т. е. императорским Крестом в правой руке. Понятно, что представления о русском князе, как об императоре, не могли возникнуть сразу же после Крещения Руси, они должны были сложиться в предшествующий период.

Вывод напрашивается только один — где то в середине XI в. силы вечевой демократии осуществили политический переворот, в ходе которого законодательная власть перешла к народному собранию, а князья стали выполнять функции власти исполнительной. Весьма вероятно, что такому развитию событий способствовало нарастание противоречий внутри династии Рюриковичей — дом киевских князей утратил сплоченность перед лицом сторонников всевластия вечевого собрания.

По всей видимости подобные политические перевороты происходили и ранее. «Влесова книга», автор (авторы?) которой явно стояли на антикняжеских позициях, предпочитает говорить именно о таких временах, глухо упоминая о князьях, правивших единолично. К таким князьям она относит и легендарного Трояна, о котором говорит и «Слово о полку Игореве» («века Трояновы»). Впрочем, даже если и не касаться «Влесовой книги», чередование режимов правления нужно допустить чисто логически. Из «Повести временных лет» известно, что первые Рюриковичи тратили немалые силы на объединение земель, соседних с землей полян. Это наводит на мысль об утере этих земель в результате какого-то политического катаклизма. Им могла стать очередная распря княжеской власти и вечевого собрания. Вероятно, она совпала, по времени, с нашествием хазар, сумевших установить свой более и менее жесткий контроль над значительной частью русских территорий. Положение Киева в середине IX в. разительно отличается от блистательных времен первых каганов (V — VII вв.), при которых территория Руси не могла ограничиться территорией полян. Теперь он играет роль центра одной области, вынужденной выплачивать пусть и символическую, но все же дань хазарам. Очевидно, таков был итог тогдашней «демократизации»

(демократизации

XI

-

XIII

и

XX

вв. окончились еще более плачевно).

Рюриковичи, утвердившиеся на киевском престоле и, скорее всего, имевшие тесные династические связи с местной династией Киевичей, вновь утвердили древнерусскую монархию и в течение нескольких десятков лет восстановили поляно-русскую гегемонию на всех восточнославянских землях (за исключением вятичей, которые возможно и не входили ранее в состав Киевского каганата). Кстати, та скорость, с которой была осуществлена эта реинтеграция, лучше всего объясняется при помощи нашей гипотезы.

Необходимо подробно проанализировать суть указанного выше противостояния с точки зрения Традиции, которая за любым социально-политическим фактом видит некую религиозную подоплеку. Для этого мы обратимся к одному интересному сообщению, сделанному арабским автором Гардизи: «Есть у них (т. е. русов — А. Е.) знахари, власть которых распространяется и на царей». Тут явно «схвачен» момент ослабления княжеской власти. С большой долей вероятности можно предположить, что это ослабление было связано с деятельностью веча, так как согласно всем реконструкциям функционирования славянского народного собрания, его заседания управлялись

именно жрецами («знахаря-ми»), играющими роль «спике-ров». Даже в XI — XIII вв. на ве-чевых собраниях председатель-ствовало духовенство (формаль-ной главой новгородской вечевой республикой вообще был архи-епископ). Получается, что инте-ресы веча и славяно-русского жречества совпадали и это не мо-жет не наводить на мысли об об-щности религиозного мировоззрения, а также об отличии данного мировоззрения от позиции кня-зей и бояр.

Некоторыми авторами тради-ционалистской ориентации (Грасе д'Орсе, Г. Джемаль и т. д.) неоднократно отмечалось наличие некоего весомого сходства между мировоззрением (мироощени-ем) второй и третьей «каст» — жрецов и «хозяйственников» (ре-месленников, торговцев, кресть-ян). Со своей стороны мы считаем нужным высказать свои соб-ственные соображения по данной тематике. Как таковое, сословие (каста, класс) жрецов возник с целью точного и неукоснительно-го проведения инициатических практик, обеспечивающих полно-ценную духовную реализацию че-ловека. Жрец сосредоточен на ритуале, он стремится совершить его без каких либо искажений (это, кстати, во многом способ-ствует выработке у жречества предельно консервативного, мож-но даже сказать — ретроградного подхода к реальности), сохранив в качестве чего-то сообщенного путем определенных откровений отдельным, избранным личнос-тям пророческого масштаба, ко-торых называли и называют свя-тыми, аватарами, героями, бога-ми и т. д. Подобное назначение, в принципе, не требует от члове-ка наличия каких то ярких ка-честв, для жреца главным явля-ется передать ритуал, обеспечив его чистоту и незамутненность. Подобным же образом для бюрок-рата не имеет особого значения талант человеческой природы, ему даже больше подходит отсутствие всех талантов, кроме одного — исполнительности, умения пре-творять в жизнь решения, приня-тые на уровне другой социальной реальности (монархом, аристок-ратическим конклавом, олигар-хией и т. д.). Ослабление личнос-тного начала весьма ярко прояв-ляется в некоторой женственнос-ти, присущей жрецам. О ней свидетельствует хотя бы характер их одежды, чрезвычайно напоми-нающей женское платье. Эта женственность может быть эле-ментом, необходимым для более полного подчинения требованиям ритуала, а может подвергнуться абсолютизации — тогда религия встает перед угрозой вырождения в моралистическое учение.

В случае, если жречество дей-ствительно добросовестно хранит традицию ритуала, оно не создает проблем для традиционного обще-ства — хотя бы тем, что не стре-мится к светской власти и мирс-кому преуспеянию, находясь на собственном, сугубо духовном уровне. Но достаточно одного «сбоя в программе», чтобы жре-ческая каста стала исказить суть традиционных доктрин и претен-довать на светское могущество. При этом она использует свое «социально-психологическое» качество, предполагающее извес-тное ослабление личностного на-чала (которое нельзя понимать только в смысле отсутствия та-лантов — порой и весьма талант-ливые, даже гениальные люди используют свои способности в целях борьбы против личностно-го вообще). Прежде

всего, это касается отношения к Божественному. Ослабленное личностное начало склонно к двум крайностям. Оно либо отказывает человеку в какой-то отдельности от Абсолюта, либо напротив, фатальным образом отчуждает их друг от друга, рассматривая индивидуума, как марионетку демиурга, вещь, сотворенную им чем-то совершенно внешним.

Первый подход лег в основу т. н. «манifestационализма», считающего тварный мир всего лишь модусом Божественного существования. Согласно манифестационалистам, творение практически ничем не отличается от Творца и имеет с ним одну сущность. Наиболее радикальный вариант этого направления возник в рамках индуизма и предполагает образное сравнение тварного существования со сном Абсолюта. Здесь мир объявляется иллюзией, майей — незнание этой данности и является злом. Под полноценной инициацией тут подразумевается полное слияние с Абсолютом при ликвидации собственного «я». Второй подход применяется сторонниками т. н. «креационизма», отрицающими хоть какую-то реальную близость Творца и творения и провозглашающими наличие бесконечной пропасти между Богом и человеком. Самые решительные «креационисты» иногда представляют творение некоей колоссальной катастрофой, «сжатием» Абсолюта, в результате которого и произошло возникновение тварных пустот, лишенных полноценной онтологической состоятельности. С точки зрения креационизма, полноценная религиозность заключается в признании невозможности соединиться с Богом, увидеть и почувствовать его. Креационизм чрезвычайно распространен в рамках иудаизма и ислама, хотя отнюдь не исчерпывает их сути.

Третьим, а точнее единственным и абсолютно верным путем является отношение к Богу, как к чему-то трансцендентному и имманентному одновременно. Бог причастен к человеку по своим творящим энергиям (которые как бы срослись с человеческим существом), но отличается от него по собственной непостижимой сущности. Следовательно, соединение Бога и человека возможно (в буквальном смысле), однако, оно не приводит к растворению личности в необозримом океане Абсолютного. Именно такой подход и реализовался в полной мере в православии, выдвинувшем «концепцию» обожения — достижения единства Бога и твари при сохранении сущностной самостоятельности последней (обоженный человек здесь рассматривается в качестве «бога не по рождению, а по усыновлению»). Альтернативы подобной «концепции» нет, отказ от нее означает резкое и необоснованное принижение личностного начала и, если учесть, что человек — образ Бога, в конечном счете оборачивается принижением Абсолютного. Действительно, образ «спящего» или «сворачивающегося» Бога говорит сам за себя.

Для нашего исследования сейчас наиболее интересен манифестационализм, т. к.

именно он и определял, во многом, лицо индоевропейского, в том числе и славянского, язычества. Признание тождества мира и Абсолюта закономерно приводит и к признанию материи чем то Боже-ственным. Она провозглашается началом совечным Богу, причем в огромном количестве случаев происходит отделение ее от Абсолютного (как следствие это приводит к рождению циклизма, предполагающего вечное возрождение материального мира). Обычно эта совечность выражается в космогоническом образе-мифе, согласно которому мир был поднят из воды, которая есть символ изначальной субстанции, первоматерии, «порождающей» различные «вещи». Такая суб-станция показана как некая ре-альность, существующая еще до творения. Этот образ присутствует даже в библейской космогонии, причем с него начинается сама Библия: «Вначале сотворил Бог небо и землю, земля же была безвидна и пуста и Дух Божий носился над водой». В данной отрывке налицо влияние языческой мифологии, которое впрочем, вообще крайне сильно в Библии. Однако, в другом месте Библии указанный образ существенным образом минимизируется последующим утверждением о том, что Бог сотворил мир из ничего (*ex nihilo*), поэтому библейскую космогонию ни в коем случае нельзя считать языческой.

Происходит искажение изначально правильной картины — материя отделяется от Бога, но уже не в качестве твари, а как что то онтологически равное Бо-жеству (примерно такую «кон-цепцию» родил неоплатонизм). В свою очередь здесь уже один шаг до исключения Бога из пары равных и провозглашение Богом (или просто детерминирующим началом) одну лишь материю. Подобное развитие представлений неизбежно, ведь любому, пусть даже и абсолютно заблуждающе-муся человеку свойственно хотя бы и стихийное («инстинктивное», так сказать) понимание истинности. Рано или поздно оно начинает корректировать «не-правильные» воззрения, что само по себе и неплохо, однако, без отчетливого понимания причин и следствий заблуждения обычно происходит еще большее искажение, ибо нет ничего более опасного, чем неумелое лечение тяжелых заболеваний. Подобного нового искажения не избежало и славяно-русское язычество, для которого тоже характерно наличие представлений о совечности Бога и материи. Это наличие отчетливо прослеживается во вторичных источниках по языческой мифологии — в онежских, карпаторусских, малоросских, сербских и других сказаниях, повествующих о сотворении мира. Здесь фигурируют Бог и дьявол, белый голубь и черный голубь, белый гоголь и черный гоголь. Они творят мир из некоего «до-сельского окяна-озера» посреди которого растет Древо миров. Таким образом в славянской мифологии материя предстает чем то существующим до творения.

Языческий «материализм» неизбежно подводил жречество, полнее всего выражающее принципы язычества, и «хозяйственников», занятых в сфере материального производства и распределения, к определенной однотипности мышления. Они ориентировались на вечность материального, вещественного состояния мира. Характерно, что антихристианские, языческие восстания XI-XII вв. представляли собой

религиозный и социальный союз волхвов и части «хозяйственни-ков» (в основном, крестьян). Так-же показателен и пример жреческо-купеческого Новгорода, в котором сопротивление христианизации приняло наиболее ожесточенный и трагический характер, что видно из Иоакимовской летописи (и из данных археологии — в конце X

в. была уничтожена половина города — настолько сильно было противостояние). Тамашнюю вооруженную оппозицию христианскому Киеву возглавили жрец Соловей и деятель вечевой администрации тысяцкий Угоняй. Демократизм вече виделся жрецам и «народу» как средство своеобразного усиления материалистического начала.

Естественно, это усиление нельзя понимать в том смысле, какой оно получило в эпоху нового и новейшего времени. Жрецы не стремились к отрицанию Божественного, они пытались утвердить некую равнозначность двух начал и с этой целью поддерживали соответствующий социально-политический и социально-экономический фон, который не выпадал полностью из контекста традиционного общества, но все же выходил за его границы. Проще говоря, жрецы шли на определенное усиление статуса третьей касты «хозяйственников».

Что касается третьей касты, то ее случай несколько иной. В принципе, производители и торговцы, склонны подчиняться высшим сословиям — воинам и духовенству. Если последние направляют свое влияние правильно и эффективно, тогда «хозяйственники» полностью подчиняются им духовно и политически, преодолевая врожденный «материализм» (возникающий, как уже отмечалось, в связи с особенностями профессиональной специализации) настолько, насколько это возможно. Но когда само это влияние оказывается искаженным (либо ввиду слабости элит, либо в результате выбора ими неверных концепций), тогда третья каста начинает осознавать этот «материализм» все больше и больше, и, что самое тревожное — воспринимать себя в качестве полноправного субъекта политики. Ясно, что охарактеризованная выше активность языческих жрецов только способствовала подобному развитию событий.

«Демократизм» и «материализм» жречества (еще раз подчеркнем, что его нельзя путать с современным демократизмом и материализмом) опирались на определенные моменты в тогдашних культах славянского язычества. В первую очередь, мы имеем ввиду культ древнерусского бога Велеса, наиболее подходящего для ранне-материалистической инверсии.

В целях подтверждения нашей точки зрения мы обратимся к новейшим научным

наработкам по языческой мифологии индоевро-пейцев вообще и славяно-русов в частности. Согласно им, в дохристианский период существовал т. н. «основной индоевропейский миф», повествующий о борьбе Бога-Громовержца с его Противником. Основное содержание этого мифа таково. Противник удерживает захваченный им скот и воду, прячась под корнями Древа миров, т. е. в подземном царстве (вернее, в одном из его измерений). Бог-Громовержец, находящийся на вершине Древа, вступает в бой с противником и, с помощью молний, освобождает захваченных. По тщательным реконструкциям, этим Богом-Громовержцем славяне считали Перуна, тогда как в его Противнике видели Велеса (Волоса), повелителя Нави — подземного мира теней (аналога Аида или Хеля). Учитывая, что души, попавшие в мир теней, символически представлялись в виде овец Велеса (сам Велес — «скотий бог», покровитель скотоводов), а вода, как уже отмечалась, символизировала хаос, то получается интереснейшая метафизическая картина. Освобождение Перуном-Громовержцем воды и скота в такой оптике должно символизировать эсхатологическое пробуждение древнего хаоса и перемещение душ людей на новый онтологический (точнее — сверх-онтологический) уровень, характеризующийся соединением с Божеством. В данном космогоническом сюжете изображено огненное (грозное) преображение мира, конец его ветхого качества и достижение качества принципиально нового, предполагающего превращение загробного мира в мир Божественный.

Велес не выступает здесь в качестве какого-то inferнального персонажа, подобно Чернобогу. Он персонифицирует сохранение и поддержание мира, тогда как Перун — его эсхатологическое «снятие», преодоление (творящее начало персонифицировал Сварог-Кузнец — параллели с индоарийским Тримурти очевидны). Основным миф раскрывал перед древними славяно-русами диалектику Бытия и воздействия на него со стороны Абсолюта. Однако, сторонники жреческого клерикализма могли предпринимать попытки непомерного возвышения Велеса, что автоматически влекло за собой и непомерное возвышение поддерживающего начала, которое поддерживало материальный, шире — тварный мир. Само слово волхв теснейшим образом связано со словом «Велес» и, скорее всего, есть производное от данного теонима и это указывает на особенности религиозного и политического поведения славянских жрецов (в летописях Велес — покровитель волхвов). В среде жречества могли появляться собственные интерпретации основного мифа, весьма далекие от канонических.

Вся история дохристианская Русь насыщена глухими упоминаниями об инверсии жрецов. Для понимания ее технологии и фактологии надо рассмотреть другой слой традиционного языческого общества, связанный с культом Перуна. Ясно, что здесь имеется ввиду древнерусская дружинная аристократия — витязи и бояре — Перун являлся их покровителем. Указанная среда как раз и соотвечала, по своим социально-психологическим склонностям, эсхатологии «перунизма». Воин, особенно аристократ, кшатрий, рыцарь постоянно находится в оппозиции к материальной, плотно-вещественной («концентрационной») вселенной, которая приобрела свою

плотность и «грубость» в результате онтологической ката-строфы, именуемой «грехопадени-ем». Он несёт физическую смерть врагам и принимает её от них, следовательно, его стихией является стихия разрушения видимых, плотных форм, не пропускающих через себя высший Свет и скрывающих в своей косности запредельную красоту чудес. Безусловно, в данном случае речь идёт не о безцельном, слепом, нигилистическом разрушении (оно присуще «пятому», недочеловеческому сословию чандал), которое просто обращает наличную действительность в хаос, а о некоем сакральном действе, пробуждающем хаос с тем, чтобы «растворить» в нём всё выродившееся, и создать из него нечто новое, прекрасное. Война всегда осмысленна

— она уничтожает одно ради другого. Воинская «агрессия» (понимаемая здесь в самом широком смысле — как беспредельное распространение субъекта) разрушает физическую действительность, ежесекундно «уплотняющуюся», закрывающуюся от высших влияний. Тем самым он символизирует грядущую гибель ветхого мира, его огненное преображение, слияние с Богом и обретение иного, небесного качества. Воин мало ценит этот мир, мир сей, поработанный «духами злобы поднебесными». Постоянно встречаясь со смертью, он отлично знает цену брэнной действительности, над которой она полновластна, поэтому он (очень часто бессознательно) устремлён к чему-то Иному, находящемуся по ту сторону того, что он разрушает, выполняя своё ремесло. Вот почему традиционная цивилизация немыслима без политического господства аристократии — только это сословие, максимально реализовавшее воинское начало, способно обогатить практику государственного строительства мощью и светом сакральной духовности. Показательно, что именно военная знать инициировала и провела христианизацию Европы. Государи языческих народов — военные вожди и их дружинники первые почувствовали, а потом и осознали всю мощь новой веры, выступающей против обожествления природы — физической, плотной, «концентрационной» действительности. Апология природы, якобы совечной Богу и даже тождественной с Ним, не могла больше устраивать тех, кто созидательно разрушал окружающую действительность, поработанную тлением. Они выбрали христианство, всемерно способствуя его распространению. Но ещё и в дохристианское время воины выбрали культ Перуна, позволявший сохранить суть Основного Мифа, утверждающего приоритет эсхатологии над повседневной стабильностью.

«Перунизм» концентрировал свои силы вокруг князя. Последний, как единоличный правитель, символизировал собой Единого Бога, о существовании которого славяно-русы отлично знали. Ещё в VI в. византиец Прокопий Кесарийский сообщал, что славяне верят в единого бога — «творца молний» (о славянском единобожии писал и немецкий средне-вековый автор Гельмольд). В этом грозном божестве очень часто видят Перуна, однако, нам кажется более правильной точка зрения Б. А. Рыбакова, считавшего, что Прокопий имел в виду бога Рода — ещё одного древнерусского Громовержца. Действительно, именно Род назван в качестве языческого псевдотворца одним читателем-христианином, сделавшим на полях рукописного Евангелия XV-XVI в. характерную полемическую приписку «се бо творец всем Бог, а не Род». Остальные боги, в том числе и Перун были эманациями или ипостасями Рода, как бы

специализирующимися на выполнении определенных функций. При этом Перуна можно со всем основанием считать наиболее значимой — первой эманацией Рода. Об этом свидетельствуют уже упоминавшиеся нами вторичные источники по славянской космогонии. В них после творения мира Белобогом-Родом началась метафизическая война Света и Тьмы, персонифицированной Чернобогом. Противником Чернобога здесь выступает второй (по значимости) Громовержец — Перун, сражавшийся с inferнальными силами сорок дней и ночей. Перун, таким образом, был первой силой и энергией Рода, а князья символизировали и того, и другого. (Рассуждая об этом символизме было бы интересно отметить совпадение теонима «Род» и словом «род», понимаемым в смысле национального коллектива. В такой оптике князь является персонификацией нации именно в силу своего подобия богу Роду. Символизм можно дополнить указанием на связь Рода с красным цветом, т. е. цветом царей и кшатриев, а также с кровью, чрезвычайно почитавшейся в воинско-аристократической среде).

По сути дела в древнерусской языческой традиции можно выделить две инициатические линии, за которыми стояли две разные религиозные доктрины. Речь идет о касте волхвов и княжеском роде. По нашему мнению, последний выступал как некое подобие изначальной гиперборейской касты «Хамса» («Лебеда»), характеризовавшейся сочетанием воинских и жреческих функций. В рамках этой касты ритуал носил более свободный и творческий характер, что было обусловлено ре-алиями Золотого Бека — времени изначального могущества — духовного и физического. Гипербореи не стояли перед необходимостью точного и детального выполнения ритуала, ибо поврежденность сакрального знания была тогда минимальной. Однако, с течением инволюции искажение нарастало, что привело к крушению «Хамсы» и выделению из нее двух каст — воинской и жреческой (о функциональном назначении последней нами уже говорилось).

В то же время не следует думать, что «вторая» каста не имела духовно-инициатического значения. Во-первых, воинское дело уже должно рассматриваться, как одна из форм инициации — не случайно в древности существовало представление о том, что павшие на поле боя сразу попадают в рай — вне зависимости от степени греховности. А, во-вторых, существует множество свидетельств, позволяющих видеть наличие у воинов «брахманских» черт. Так, в «Упанишадах» (несмотря на брахманский характер индуизма) есть сообщение, согласно которому учение о Богореализации (соединении с Абсолютом) изначально хранилось в кшатрийской среде. Столь же показательна социальная практика, конкретно — наличие кшатрийских институтов, соединяющих черты двух каст (сакральная монархия, рыцарские ордена и т. д.).

Само славяно-русское слово «князь» происходит от более древнего, праславянского

слова *knezd*, которое, в свою очередь, следует связать с польским «ксендз», священник. Это свидетельствует в пользу нашего предположения, также, как и жизнь отдельных князей. Наиболее показательны пример Олега Вещего, объединившего Северную и Южную Русь, точнее восстановившего их единство, да и вообще единство восточнославянских земель. Олег явно принадлежал к княжескому роду Рюриковичей, а может быть его даже следует считать братом Рюрика, что лучше всего объяснит столь длительное правление Олега — вероятнее всего, в данном случае имела место передача власти от брата к брату в соответствии с т. н. «лестничным правом». Прозвание «Вещий» явно указывает на огромное сакральное значение правления Олега, который, очевидно, весьма полно реализовал «жреческое» начало княжеской власти. Интересующее нас название говорит о каком-то пророческом подвижничестве Олега, выходящего за рамки обычного жреческого ритуализма. (Отметим, что за них выходит и аскетический подвиг православных святых, ведущих себя больше, как пророки, которые к тому же часто и бескомпромиссно критикуют современное священство. Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать Свв. Иоанна Златоуста, Симеона Нового Божьего Слова, Игнатия Брянчанинова и др. — их критицизм в отношении своей же касты побуждает отказаться от многих привычных стереотипов.) В летописной традиции содержится вполне характерное указание на борьбу двух линий в славяно-русском язычестве. Общеизвестное предсказание жреца-кудесника о смерти Олега от собственного коня следует трактовать именно в этом плане. Мы убеждены, что в этой части «Повести временных лет» содержится слабо закамуфлированный выпад жречества против Олега — его смерть показана как предсказанная волхвами кара Велеса — по новейшим реконструкциям, сей бог имел змеевидную форму. Это предположение тем более вероятно, что тщательный текстологический анализ академика Рыбакова позволяет считать данную часть ПВЛ осколком языческого летописания, сохранившимся в христианское время.

Воинские и жреческие черты прочно соединены в деятельности князя Владимира Красно Солнышко. Еще будучи язычником он провел свою знаменитую религиозную реформу, обращение к результатам которой крайне важно для нашего исследования. Обычно считают, что Владимир пожелал поставить Перуна во главе древнерусского пантеона. Однако, замысел князя был иным — он выделил в пантеоне семерку важнейших божеств и именно во главе ее поставил Перуна. Таким образом, князь отнюдь не пытался сделать Перуна верховным божеством (каким был Род), но сильнее выделил его роль и значение. При этом в семерку демонстративно не был включен Велес, чей идол Владимир поставил во внепространства, занятого «божественной» семеркой — внизу, что вполне соответствует реалиям «основного мифа». Ко всему прочему, в «Саге об Олаве Трюгвассоне» Владимир изображен главой языческого ритуала.

Следующим князем, чья сакральная роль очевидна, является полуполюгендарный Волх Всеславьевич. Исследователи неохотно признают его исторической фигурой, но и

былинный эпос позволяет утверждать обратное. В былинах Волх — князь-маг, умеющий обращаться в разных животных и на-деляющий такими способностями свою дружину, состоящую из юно-шей пятнадцати лет. Этот возраст являлся возрастом воинской инициации подростка в мужчину и сам процесс сопровождался сим-волическим превращением посвящаемого в животное, главным образом — в волка. Естественно, руководитель инициации не мог не обладать весомыми жреческими «полномочиями», а в случае с дружиной Волха имелась ввиду инициация.

Таким же князем-магом пред-стает и Всеслав Полоцкий, извест-ный по летописям и «Слову о полку Игореве». Он тоже практи-ковал оборотничество и есть все основания считать его одним из тех представителей княжеского дома, которые не приняли хрис-тианство даже после Крещения Руси и сохранили статус князя-жреца.

Княжеские ритуалы, несом-ненно, представляли собой нечто более свободное, «новозаветное», так сказать, чем ритуалы жрецов. Вообще, последние во многом вы-падают из контекста славянской традиции, которая носила четко выраженный солярный воинско-героический характер, противо-стоящий любому клерикализму с его лунной женственностью (мо-нарх — фигура сверхчеловеческо-го масштаба, он настолько уни-версален, чтобы выполнять самые разные функции, в принципе, тре-бующие специализации). Некото-рые даже считают возможным утверждать, что сословие волхвов возникло в результате миссионер-ской активности кельтских друи-дов (жречество всегда доминирова-ло в кельтской среде). Они кон-статируют сходство слов «волхв» и «волох», отмечая, что под пос-ледним иногда подразумевали кельта. Однако, такое утвержде-ние представляется нам явной на-тяжкой, ведь жреческие прослой-ки возникают внутри любого этно-са и любой цивилизации в силу из-ложенных выше причин. Вместе с тем, в «народной» этимологии могло произойти отождествление указанных двух слов — ввиду сходства в социальном поведении, а также — в ходе непосредствен-ных контактов кельтских и сла-вянских жрецов. Обращает внима-ние сходство в названии волхвов — «служителей Велеса» и фили-дов — одной из прослоек кельтс-кого жречества. Корни «вол-вел» и «фил» этимологически тесней-шим образом связаны между со-бой, что наводит на мысль о древ-них, праиндоевропейских истоках великого конфликта между жреца-ми и воинами.

Христианизация не привела к крушению института сакральной монархии. Напротив, с течением времени православная Русь стала величайшей в мире сакральной империей. Согласно учению Свя-тых Отцов, Царь является «епис-копом по внешним делам Церк-ви», ему присущи некоторые фун-кции священника. Но самое глав-ное, он — «живой образ Бога», «икона Логоса», «наместник Бога на земле», «удерживающий». Не-сомненно, православие и, в осо-бенности, православие русских, явилось триумфом индоевропейс-кого героического мировоззрения, решительно и радикально

ИМПЕРСКОЕ НАЧАЛО В ДОХРИСТИАНСКОЙ РУСИ

Автор: Александр Елисеев
30.08.2010 17:41 -

преодо-левшего (в отличии от католициз-ма) клерикальные — ветхозавет-ные и языческие — тенденции внутри христианства.