



**Байдин В. В.**

## ДРЕВНЕРУССКОЕ ПРЕДХРИСТИАНСТВО

СПб: Алетейя, 2020. 352 с.  
ISBN 978-5-00165-070-6

УДК 94(47).01+293.21  
DOI: 10.31802/GB.2022.45.2.021

Осмысление специфики русской религиозности — давняя тема в научных исследованиях, идущих, как правило, по пути поиска в «народном православии» отголосков архаических, дохристианских верований. Традиционный подход основан на том утверждении, что на русской (и шире – славянской) почве христианство вобрало в себя некоторые архаические элементы, вплетённые в обрядовую форму и отражённые в культурной символике и мировоззрении людей.

Вышедшая в 2020 г. в издательстве «Алетейя» работа французского культуролога русского происхождения, доктора славянской филологии Валерия Викторовича Байдина предлагает принципиально новое прочтение этих вопросов.

Выступая с критикой научной традиции изучения дохристианской славянской цивилизации, обвиняя её в следовании «миссионерским суждениям прошлых веков о восточнославянском язычестве» (с. 10), Байдин стремится сконструировать собственную картину древнерусской религии, которую он называет «древнерусским предхристианством», ставшим, по его мнению, самобытным путём духовных поисков русского народа, готовивших его к принятию Православия, а впоследствии обусловивших и своеобразие русской православной традиции.

Во введении автор указывает на существование «двух крайностей в исследовании истоков русской цивилизации»: одна из них связана с «научной косностью», в основе которой лежит приоритет письменных источников, а вторая «является реакцией на затянувшееся молчание академической науки и ведёт к безудержному мифотворчеству» (с. 9–10). Следует признать это суждение весьма категоричным и едва ли соответствующим фактам. За два с лишним столетия написано немало

серьёзных и масштабных научных исследований по русской истории, филологии, этнографии и др. К тому же и сам автор прибегает к этим работам и обильно цитирует многие из них. Поэтому упрёк в «молчании академической науки» представляется как минимум странным, а лучше сказать — несостоятельным.

Вообще говоря, введение, в котором автор излагает основные положения своей теории, насыщено многими весьма неоднозначными суждениями, не всегда понятными для читателя. «Изучение древнейших слоёв культуры требует “предпонимания”, заданного традицией, — предельного погружения в эпоху» (с. 10). Остаётся только догадываться, как традиция задаёт «предпонимание» и каким образом автор планирует совершать «погружение в эпоху». Что бы ни стояло за этим весьма загадочным суждением, в одном автор совершенно прав: «Любая реконструкция древнего мировоззрения является гипотетической, оправданной лишь в той мере, в какой современная наука способна выявить его культурные праобразы (архетипы) и важнейшие символы» (с. 10). Слово «гипотетический», без сомнения, здесь ключевое. Впрочем, что касается религиозной лексики индоевропейцев, ещё знаменитый французский лингвист-компаративист А. Мейе справедливо отмечал, что «нигде лексики индоевропейских языков не расходятся так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому что у каждого племени были свои особые культы; нигде мы не встречаем столь мало достоверных сближений, а потому индоевропейская лингвистика может дать сравнительной мифологии мало надёжных данных»<sup>1</sup>. А значит, мало возможностей проверить и достоверность гипотез. Иными словами, чем глубже исторический пласт исследования, тем меньше и верифицируемость данных.

Но умалять роль языка при исследовании славянских древностей, безусловно, было бы неправильно, равно как и абсолютизировать этимологические реконструкции и семантические параллели, снимая со счетов фактор языковых, а также социальных и культурных заимствований. Обе крайности ведут к значительным искажениям, в первом случае существенно обедняя научную картину, а во втором — конструируя художественную реальность, основанную на фантазиях и домыслах автора, а не на строгих научных данных.

Вместе с тем, свою доказательную базу Байдин строит главным образом на анализе и интерпретации языковых данных, поскольку,

1 Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / пер. с фр. Москва, 1938. С. 401.

как полагает автор, «главным и самым надёжным хранителем смыслов древнерусской цивилизации является язык» (с. 12). Очень хотелось бы согласиться с таким решительным утверждением автора, если бы не одно «но». Отсутствие письменных памятников до X в., а фольклорных и этнографических — до XV в., отрывочность и немногочисленность сведений, которые они дают учёным, существенно усложняют процесс системного изучения народной духовной культуры дохристианского периода, не позволяют проследить прямое генетическое преемство народной культуры, на что указывал, в частности, отечественный учёный В. В. Седов<sup>2</sup>, специалист в области древней истории славян.

Несмотря на то, что язык действительно является ярким признаком этноса, однако языковым данным (тем более если речь идёт о дописьменной эпохе бытия культуры), в отличие от данных археологии, действительно «недостаёт пространственной и хронологической определённости»<sup>3</sup>. Далеко не всегда можно легко, словно хирург скальпелем, на уровне языка «отсечь ненародные, привнесённые слои книжной («элитарной») или иноплеменной, иноземной культуры», как пишет, цитируя Н. И. Толстого<sup>4</sup>, Байдин (с. 10). Но всё же необходимо понимать, что великий основатель Московской этнолингвистической школы Никита Ильич Толстой, на которого ссылается автор, следовал в своих изысканиях строгому методу и предостерегал от необоснованных экстраполяций. «Широкомасштабное рассмотрение интересно само по себе, — признаёт Толстой, — но в сфере генетических построений и реконструкции оно может дать материал лишь для коррекции этих построений и для выявления так называемых языковых, семиологических и культурных универсалий. Ставить неродственные типологические показатели и черты наравне с генетически родственными показателями и чертами, не делать между ними различия в операциях при реконструкции праязыка или прасостояния неправомерно и недопустимо. Лингвисты обычно такой ошибки не допускают, но в этнографической и фольклористической среде она бывает нередко и притом до сих пор»<sup>5</sup>.

Байдин же, к сожалению, свободно допускает подобные неаккуратные экстраполяции, смешивая данные из совершенно разных культур

2 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. Москва, 1979. С. 39.

3 Там же. С. 38.

4 Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва, 1995. С. 56.

5 Там же. С. 44.

и временных эпох, не заботясь о хронологической точности, а нередко — приспособлявая этимологические версии к доказываемой гипотезе, опускаясь до откровенных фантазий на языковую тему.

Небесспорна интерпретация Байдиным и архаических представлений о святости. «Архаическое сознание предполагало глубокую убежденность: всё, что непреложно, свято, а всё, что свято, повторяется, оставаясь неизменным в изменениях» (с. 24). Но святость и божественность — это категории, вовсе синонимичные для древнего славянина. Архаическое восприятие святости неразрывно связано, в первую очередь, с идеей плодородия и изобилия сил<sup>6</sup>, в то время как древние представления о боге / богах, восходящие ещё к эпохе индоевропейского единства, имеют, по всей видимости, отношение к наделению человека хорошей долей и распределению благ<sup>7</sup>. Очевидно, что трепетное отношение к традиции и ко всему, что «освящено» временем, связано прежде всего с архетипическими представлениями о начале времён, о близости к моменту древних событий к моменту первичного «начала», сакрального по причине того, что мир ещё «не успел» удалиться от Источника своего бытия.

Отрицая факт политеистичности древнерусского язычества, Байдин утверждает существование у славян инклюзивного единобожия и заявляет, что «суть единобожия прарусов заключалась в почитании незримого, светоподобного бога, ежегодно возрождающего солнце, природу и людской род» (с. 24). Исследователь ссылается на точку зрения Е. Е. Голубинского о существовании у славян некоего единого небесного «прабога», которым, по мнению церковного историка, мог изначально являться Сварог. Неверная ссылка на труд Голубинского указывает читателю на то, что автор едва ли открывал цитируемую работу. Голубинский действительно допускает, что славяне «подобно всем другим народам индоевропейского племени в некоторой степени возвышались до идеи единобожия»<sup>8</sup>, однако следует иметь в виду, что идея видеть в Свароге бога, которому поклонялись славяне как единому Богу Вселенной, для Голубинского не более чем предположение, понятное в общем контексте критического отношения учёного к восторженному грекофильскому настрою церковных историков своего времени.

6 *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. Москва, 1995. С. 441–490.

7 *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 2 (\*bez – \*bratrъ).* Москва, 1975. С. 161–163.

8 *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. Москва, 1997. С. 728.

Первая глава «Истоки веры» посвящена реконструкции дохристианской религиозной системы славян. Байдин начинает повествование издалека: от палеолитических «венер» и культа женской сакральности, свойственной древнейшим народам и культурам. Несмотря на интересную и весьма примечательную попытку соотнести приведённые свидетельства из палеолитической и неолитической эпох (многие из них даже по локации никак не коррелируются с местами возможного проживания древних индоевропейцев) с духовной культурой славян, возникают немало вопросов, связанных с их реальным генетическим преемством. Особое внимание уделено культу медведя, который действительно особо почитался предками русских как сакральное существо (о чём, в частности, говорит соединение его с образами некоторых святых)<sup>9</sup>, а также почитанию Матери-Земли, священной росы и неба в виде бога Сварога.

Первая глава завершается изложением авторской концепции древнеславянских представлений о посмертной участи души, основанных на идее метемпсихоза. Серьёзные сомнения вызывает попытка автора найти родство между словами *мыто*, *мытарства* и словом «*мыть*» и связать это с общей идеей очистительного омовения, которое совершается с телом покойного. С учётом общепризнанного заимствованного характера *мыто* (из древневерхненемецкого \**mūta*, пришедшего в древнерусский язык между VI и VIII вв.), его сближение с исконным праславянским \**myti* из и.-е. \**mei-* / \**mī-* “сырой, влажный” является совершенно необоснованным. Неприемлемым видится и приписывание посмертным мытарствам, представления о которых проникли в народную среду вместе с соответствующими церковными повествованиями, идеи очищения и искупления. В православной традиции мытарства никогда не воспринимались как очищающие, поскольку любое очищение предполагает изменение, а мытарства дают человеку лишь возможность увидеть, оценить завершившуюся земную жизнь в свете Божественной правды.

Вторая глава «Солнечное коло» и третья глава «Круг праздников» реконструируют древнюю календарную систему славян и связанные с ними праздничные обряды. Следует признать, что в попытках связать архаические представления древних славян с кругом христианских праздников автор не всегда демонстрирует знание истории появления

9 См., например: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва, 1982.

тех или церковных традиций. Так, в частности, обстоит дело с рассказом о празднике Сретения и обычаем освящать в этот день свечи, который, как известно, возник под влиянием польской католической традиции и был включён в православные требники трудами митрополита Петра Могилы. «Неудивительно, что в православный богослужебный обиход этот обряд вошёл в северо-западных и юго-западных областях Российской Империи, где были сильны связи с традициями католического мира, в первую очередь — в регионах церковной Унии»<sup>10</sup>. Данный обычай не известен, например, в русской старообрядческой среде, что, безусловно, также говорит о позднем характере заимствования. Факт этот давно и прочно усвоен литургической наукой и не оставляет никаких сомнений, однако Байдин делает противоречащие этому и далеко идущие выводы, не потрудившись навести справки в отношении феномена из малознакомой ему области знания.

В четвёртой главе «Заветы предхристианства» Байдин вводит в оборот понятия, которые, по его мнению, коррелируют с христианскими представлениями. «Кресная» вера, отражающая представления древних славян о бессмертии души и возрождении жизни через огонь, является, по мысли автора, предтечей христианской веры в Воскресшего Спасителя. Ценными в данном случае являются наблюдения Байдина о том, что в самом славянском корне \**krĕs-*, связанном с огненной тематикой (изведения, создания огня; ср. *кресало* — инструмент для высечения искр при разведении огня), содержится идея оживления и нового творения. Можем предположить, что в народном сознании всё ещё глубоко осознаётся связь огня и праздника Пасхи, что выражается в особом отношении нашего народа к чину получения Благодатного огня, который проводится ежегодно в храме Гроба Господня в Иерусалиме в Великую Субботу и пользуется безмерным почитанием в нашем народе, даже среди тех его представителей, которые не могут быть названы «практикующими христианами». «Глубокое восприятия *кресения* в живом мире, уверенность в бессмертии души и жажда чуда спустя века привели к непоколебимой вере в немислимое — в Христа воскресшего» (с. 217), — убеждён Байдин.

Впрочем, в этой же главе есть и ряд спорных и даже ложных суждений. Так, по мнению автора, христианство, не противоречившее «глубинному символизму общинной *кресной веры*», заключавшейся в череде перевоплощений, «очищало её от древних наслоений, проповедовало

10 Рубан Ю. И. Сретение Господне (опыт историко-литургического исследования). Санкт-Петербург, 1994. С. 52.

личное воскресение и отделяло Творца от творения» (с. 219). Между тем, в соответствии с православным вероучением именно в соединении с Богом — обожении — и состоит настоящая цель христианской жизни. Впрочем, это далеко не единственная богословская ошибка автора. Неверно и плоско толкование Байдиным первого стиха из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). Автор повторяет избитую и ошибочную интерпретацию о первоначальности звучащего слова и делает из этого вывод о божественности происхождения речи. К сожалению, в данной главе содержится целый ряд неверных этимологий (в частности, в корне ошибочны реконструкции слов *язык* и *каяться*).

В главе пятой «Возникновение государства» Байдин излагает теорию о самостоятельной государственной организации славянских племён и приводит свидетельства летописей о варягах, будучи убеждённым сторонником исконно славянского происхождения слова «Русь».

К шестой главе «Крещение Руси» автор подходит уже с солидным набором «реконструированных» им древнерусских дохристианских представлений и утверждает, что «Православие поначалу воспринималось как истолкование религии предков» (с. 261). Пришедшему на Русь христианству действительно пришлось искать особые миссионерские решения, чтобы облегчить переход людей к новой вере и придать христианские смыслы старым обычаям. Впрочем, справедливо и обратное утверждение, принадлежащее отечественному лингвисту В. Н. Топорову: «Практически выбор, или, вернее, отбор из арсенала новой веры делал <...> сам “язычник”, и отбирал он то, что каким-то образом “разыгрывало” те идеи и представления, образы новой веры, которые были так или иначе близки, соотносимы с его старой верой, верой его отцов, как-то соприкасались с нею, хотя бы отчасти напоминали её и облегчали ему путь и к новой вере»<sup>11</sup>.

Следует отметить, что Байдин считает пантеон князя Владимира искусственным и не отражающим реальную религиозную ситуацию у славян. Эта точка зрения, впрочем, встречается и у ряда других исследователей, оспаривавших аутентичность Владимирового пантеона<sup>12</sup>. Однако нельзя в то же время считать дохристианскую мировоззренческую систему славян стройным монотеистическим конструктом, как убеждён

11 Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. Москва, 1998. С. 224.

12 Об эклектичности пантеона князя Владимира пишет, в частности, В. Я. Петрухин, см.: Петрухин В. Я. Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия. Москва, 2000. С. 257–261.

в том автор. В связи с этим хотелось бы привести и следующее свидетельство филолога О. А. Седаковой — современной исследовательницы архаических верований: «С принятием христианства автохтонное славянское язычество не только деградировало и отступало на периферию культуры, но и особым образом развивалось. Церковный культ и ритуал сообщили структурирующее начало аморфной взвеси языческих верований. Парадоксальным образом культ святых мог “собрать” вокруг себя рассыпанные атрибуты персонажей языческой мифологии <...> Образ христианского святого, как кристалл, помещённый в насыщенный раствор, собрал в себе те или другие атрибуты языческих “сил”»<sup>13</sup>.

В седьмой главе «Истоки православного искусства» Байдин пытается на основании данных этнографии реконструировать значение и символику древнеславянских орнаментов, сохранившихся на женских украшениях, оберегах, вышивке, алфавите, предметах домашнего быта и архитектурных сооружениях. Однако с воззрениями автора на появление письменности у славян согласиться никак нельзя. В частности, вопреки устоявшемуся в филологической науке мнению, которого придерживаются сегодня большинство лингвистов, Байдин считает кириллицу первичной по отношению к глаголической азбуке.

В послесловии автор признаёт, что книга «содержит не всегда бесспорные утверждения, и это неизбежно» (с. 335). Несмотря на многочисленные неточности, труд представляется довольно интересной попыткой обобщить разрозненные данные из различных областей знания. Однако именно стремление автора к широким обобщениям, данных, заимствованных из археологии, языкознания, этнографии, религиоведения и палеоастрономии, — с одной стороны, представляется очень актуальным и правильным, поскольку единство методов действительно способствует цельности восприятия, полноте и убедительности результатов исследования, но с другой — можно сказать, что в попытке увязать факты с собственной теорией автор, к сожалению, нередко прибегает к их недобросовестной интерпретации.

Знакомство с «Древнерусским предхристианством» ставит вопрос о принципиальной оправданности используемого автором подхода к проблематике древнерусских верований. На протяжении трёх с половиной сотен страниц исследователь пытается убедить читателя в том, что пришедшее из Византии на Русь христианство было внутренне сродным мировоззрению славян, едва ли не альтернативным

13 Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004. С. 34–35.

вариантом их веры, только выраженной иным способом, отличным от привычного им.

Впрочем, автора никак нельзя упрекнуть в злонамеренности. Руководствуясь, по всей видимости, благим и достойным похвалы желанием показать спасительное действие Промысла Божия о русском народе, Байдин всячески старается найти сокрытое от глаз сокровище в языческом прошлом славян, стремится доказать, что оно, подобно Моисееву закону для иудеев и классической философии для эллинов, стало для славян *детоводителем ко Христу* (Гал. 3, 24). «Философия изначально была даром Бога эллинам до того, как Он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу», — указывал ещё в III в. Климент Александрийский<sup>14</sup>.

Если многие греческие мудрецы были приобщены к Божественной Истине благодаря «семени Слова, насаждённого во всём роде человеческом»<sup>15</sup>, по выражению Иустина Философа, почему бы не считать таковыми и наших далёких языческих предков-славян?

Конечно, говоря словами Священного Писания, *Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим. 2, 4), и поскольку «*невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»* (Рим. 1, 20), то очевидно, что естественное богопознание должно быть достоянием всех народов или, по крайней мере, самых духовно одарённых их представителей. Вполне допустимо, что дерзания человеческого духа, возводящие его к осознанию истин естественного откровения, были свойственны и восточным славянам дохристианской эпохи. Однако в данном случае текст исследования настойчиво пытается внушить мысль о том, что древнерусская вера и без Византии была вполне целостной и, по сути, правильной. Более того оказывается, что она была в чём-то шире и полнее и гармонично дополнила Евангельскую истину, пришедшую на Русскую земли в форме византийского христианства.

Автору явно жаль ушедших в прошлое языческих представлений, он напряжённо выискивает их остатки в русском Православии. При этом он не готов подняться до прямого противопоставления пришедшей греческой веры отеческой традиции, которая для него столь дорога, поэтому

14 *Климент Александрийский*. Строматы I, 28 (3) // *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / изд. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2003. С. 92.

15 *Иустин Философ*. II Апология, VIII // *Иустин Философ*. Творения / предисл. А. И. Сидорова. Москва, 1995. С. 113.

он делает себя апологетом принятия Русью христианства, но в весьма экстравагантном ключе. Он фактически примеряет на себя роль защитника, оправдывающего наших предков в совершённом им акте принятия христианства на основании внутренней близости Библейского Откровения и языческого мирозерцания.

Но христианство не нуждается в оправдании. Оно самоценно независимо от того, насколько его Истины совпадают или разнятся с идеями, порождёнными в лоне различных культур и традиций.

Не отрицая самобытности славянской культуры, вместе с тем следует иметь в виду, что изолированные реконструкции архаического мировоззрения представляют самостоятельную ценность лишь для этнолингвистики, этнографии и кабинетной филологии, но для богослова они требуют особой оценки и интерпретации. Для богослова важно оценить прежде всего степень адекватности отражения Библейской истины в категориях языка и культуры конкретного народа, а также указать, на «слабые звенья», возможные проблемные «места», где взаимодействие Библейского Откровения, греко-римской культуры и самобытной традиции народа обнаруживает рудименты дохристианской картины мира, которые далеко не всегда могут быть совместимы с мировоззрением православного христианина.

Именно поэтому, несмотря на своеобразие высказываемых исследователем гипотез, работа оставляет открытым вопрос о целесообразности реконструкции языческого мировоззрения в рамках подобного подхода.

## Библиография

- Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I. Ч. 2. Москва: Крутицкое подворье, 1997.
- Иустин Философ.* Творения / предисл. А. И. Сидорова. Москва: Благовест, 1995.
- Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / изд. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2003.
- Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / пер. с фр. Москва: Госуд. соц.-экон. изд., 1938.
- Петрухин В. Я.* Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Рубан Ю. И.* Сретение Господне (опыт историко-литургического исследования). Санкт-Петербург: Изд. «Ноах», 1994.
- Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004.

- Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. Москва: Наука, 1979.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: Индрик, 1995.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси. Москва: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995.
- Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. Москва: РГГУ, 1998.
- Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва: Изд. Московского университета, 1982.
- Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. Вып. 2 (\**bez* — \**bratъ*). Москва: Наука, 1975.

*Протоиерей Олег Корытко*