

322(4-17)(091)“09/12”27-9(4-17)“09/12”

РЭЛІГІЙНЫЯ І ПАЛІТЫЧНЫЯ СТРАТЭГІІ НА ЕЎРАПЕЙСКОЙ ПОЎНАЧЫ X–XII СТАГОДДЗЯЎ

С.П. ЕМЯЛЬЯНАЎ

(Международны дзяржаўны экалагічны ўніверсітэт імя А.Д. Сахарова, Мінск)

Разглядаецца сувязь рэлігійных працэсаў і палітычных фактараў у Балтыйска-Скандынаўскім рэгіёне X–XIII стагоддзяў. Аналізуецца сімвалічныя перакрываванні паганскіх і хрысціянскіх вобразаў, якія палегчылі хрысціянізацыю. Увага акцэнтуюцца на светапоглядзе чалавека X–XI стагоддзяў, на логіцы палітычных матываў рэлігійнага выбару. Практычная арыентаванасць у пытаннях веры садзейнічала ў перыяд пасля Вялікай Схізмы захаванню цывілізацыйнага адзінства Еўропы.

У сучасным грамадскім і навуковым дыскурсе пытанням рэлігійнасці нярэдка надаецца значная ўвага, якая толькі актывізавалася ў сувязі са святкаваннем 1025-годдзя хрышчэння рускіх зямель князем Уладзімірам Святаславічам. Аднак, наколькі сучасныя ўяўленні аб формах рэлігійнасці на мяжы Ранняга і Высокага Сярэднявечча адпавядаюць гістарычнай рэчаіснасці? Для прыкладу праблематыку мажліва разгледзець па накірунках суаднясення традыцыйнай і хрысціянскай карцін свету, прычын і абставін пераходу ў хрысціянства, узаемадэяванняў носьбітаў усходняй і заходняй версій хрысціянства.

Як і ў ацэнцы працэсаў палітагенезу, пры аналізе абставін і акалічнасцей хрысціянізацыі рускі рэгіён мэтазгодна ўключыць у шырэйшы кантэкст Скандынаўска-Балтыйскай цывілізацыі як форму існавання еўрапейскай Поўначы Ранняга – пачатку Высокага Сярэднявечча [1, с. 65–66]. У XI–XII стагоддзях распаўсюджванне хрысціянства ў гэтым рэгіёне адбывалася ў субрэгіёнах Русі і Скандынавіі, якія знаходзіліся ў структурна падобных сацыяльна-палітычных умовах. Хрысціянізацыя гэтых краін таксама мела рысы падабенства: як масавы працэс яна здзяйснялася “зверху” ўладай князёў і на практыцы насіла надзвычай павольны характар, расцягнуўшыся на дзесяцігоддзі, што спрыяла захаванню рыс мясцовай традыцыйнай рэлігійнасці [1, с. 365–409; 2, с. 180–183; 3, с. 280–283].

Для разумення тэмпаў, маштабаў і акалічнасцей хрысціянізацыі акрэсленых зон перш за ўсё неабходна разгледзець сэнсава важны блок: адпаведнасць версіі хрысціянства, што замацавалася на Поўначы, той карціне свету, носьбітам якой быў чалавек гэтага рэгіёна ў перыяд хрысціянізацыі. У гэтым кантэксце варта вылучыць вобраз Хрыста як прынесенага ў ахвяру богу. Зразумела, што для жыхароў Паўночнай Еўропы IX–XI стагоддзяў сімвалізм ахвярнасці праз ганебнае пакаранне ўкрыжаваннем быў далёкі і незразумелы. Тут былі неабходныя нейкія ўласныя паралелі, завязаныя на аспектах мясцовай культуры. Крыніцы не даюць магчымасці прасачыць дадзеную вобразнасць для рускіх земляў, аднак традыцыйны германа-скандынаўскі светапогляд дакладна меў адпаведную базу.

У біблейскім сюжэце аб смерці Хрыста варта вызначыць два аспекты: галоўны герой быў забіты-ахвяраваны, і забіты менавіта праз павешанне, падвешванне. Гібель міфалагічнага Героя ўвогуле з’яўляецца стандартным, а нярэдка – неабходным элементам сюжэта апавядання. І абставіны гібелі толькі павінны падкрэсліваць звышнатуральнасць, звышчалавечасць Героя [4, с. 31–34]. Сюжэт з ахвярнай смерцю праз павешанне быў знаёмы носьбітам германа-скандынаўскай культуры: менавіта так прыносіліся чалавечыя ахвяраванні Одзіну (Вотану). Адзін з эпітэтаў гэтага бога, якія ўзгадваюцца ў “Мроі Гюльві”, частцы так званай “Малодшай Эды” – *Hangagud* (Бог Вісельцаў) [5]. У 138–139 строфах “Слова Высокага”, дыдактычнай паэме “Старэйшай Эды”, дзе апавяданне вядзецца ад асобы самога Одзіна, падаецца сюжэт набыцця ім веды аб рунах. Для гэтага Одзін мусіў прынесці ахвяру богу мудрасці, якім з’яўляўся ён сам, дзеля чаго ён прыбіў сябе сваёй дзідай да Ігдрасілю, Сусветнага Дрэва:

*Ведаю я, я вісеў
на дрэве пад ветрам
ночаў усіх дзевяць,
дзідай працяты
Одзіну ў дар,
самому сабе,
дрэве на тым,
чыё ў нетрах нязведных
карэнне знікае.
Хлеба не даў мне
ніхто, ні напою,
долу глядзеў я,
узняў я руны,
са стогнам узняў,
і рынуў я долу.¹*

*Veit ek, at ek hekk
vindgameiði á
nætr allar níu,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
sjalfr sjalfum mér,
á þeim meiði
er manngi veit
hvers af rótum renn.
Við hleifi mik sældu
né við hornigi,
nýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aprt þaðan [6].*

¹ Тут і далей – пераклад аўтара (С. Е.).

Падобны сюжэт фігуруе і ў скандынаўскім паданні аб забойстве асілкам Старкадам свайго пабраціма Вікара (“Гаўтрэкава сага” (“*Gautreks saga*”), раздзел 7), калі сімвалічнае ахвярапрынашэнне робіцца рэальным: пятля сама зацягваецца на шыі ахвяры, а чарот, які сімвалізаваў здзіду, пераўтвараецца ў сапраўдную зброю, што працінае няшчаснага [7]. Увогуле, трагізм перадвызначанай лёсам смерці і перадвызначанага лёсам забойства быў добра вядомы і знаёмы скандынавам. У гэтым кантэксце забойцы, якія “*ня ведаюць, што робяць*” (паводле Лукаша, 23:34) [8], таксама не былі чымсьці новым для многіх жыхароў Поўначы.

Яшчэ адзін сюжэт, дзе фігуруе бог-ахвяра і сляпы (у прамым сэнсе) забойца, – паданне аб смерці Бальдра Добрага (“*Daði Baldrs ins góða*”). Амаль нішто ў свеце не магло нашкодзіць сонечнаму і светламу маладому богу, таму багі забаўляліся тым, што стралялі ў яго з лукаў. Бальдра забівае яго ўласны брат, сляпы Хёд, якому злосны жартуўнік Локі ўклаў у рукі стралу з амялы – адзінай расліны, якую маці Бальдра, Фрыг, не змагла ўгаварыць не шкодзіць яе сыну [5]. Да таго ж Бальдр не толькі памірае, але і мусіць уваскрэснуць – адрадіцца ў адноўленым свеце, пасля Рагнароку:

<i>Закалосіць, без севу</i>	<i>Munu ósávir</i>
<i>ўзрастаючы, збожжа,</i>	<i>akrar vaxa,</i>
<i>зло на дабро абярнецца,</i>	<i>böls mun alls batna,</i>
<i>Бальдр вярнецца,</i>	<i>Baldr mun koma,</i>
<i>жыцьмуць Хёд з Бальдрам</i>	<i>búa þeir Höðr ok Baldr</i>
<i>у Хроўта палатах,</i>	<i>Hropts sigtóptir</i>
<i>у доме багоў.</i>	<i>vé valtívar.</i>
<i>Зведалі вы – хіба, досыць?</i>	<i>Vitud ér enn – eða hvat? [9].</i>

Варта адзначыць паказальнасць імя і вобраза Бальдра. Яшчэ Якаб Грым выказаў думку аб магчымых германа-балта-славянскіх сувязях, што прасочваюцца ў найменні гэтага бога. Яго імя нямецкі даследчык узводзіў да балцкага *baltas* (белы) і ўказваў на паралелі паміж Бальдрам і славянскім Белабогам [10, с. 221–222]. Асноўны эпітэт Бальдра – “Добры”, а ўяўляўся ён у выглядзе юнака, настолькі прыгожага, што ад яго зыходзіла ззянне.

Носьбіты хрысціянства, што пранікалі на паганскую Поўнач у IX–XI стагоддзях, калі яны і былі абазначаны ў традыцыі ўласнай Царквы, мусілі таксама адводзіць белаю колеру выразную ролю. Французскі даследчык сярэднявечнага сімвалізму Мішэль Пастуро адзначае, што белы колер выдзяляецца і надзяляецца спецыфічным сэнсам ў каталіцтве яшчэ да IX стагоддзя, белы колер вопраткі святара выкарыстоўваўся падчас найважнейшых свят [11, с. 155].

Усё гэта не магло не выклікаць у свядомасці неафітаў паралеляў паміж знаёмымі вобразамі Одзіна і Бальдра і вобразам Хрыста. У скандынаўскай традыцыі за хрысціянскім богам замацоўваецца імя *Hvíta-Krist* (Белы Хрыстос). Цікавай у гэтым кантэксце падаецца трансфармацыя вобраза Бога Айца ў балта-славянскай, у прыватнасці беларускай, міфалогіі. Зафіксаваны ў этнаграфіі XX стагоддзя беларускі Бялун (Белабог) – стары ў белай вопратцы, які адорвае спагадлівых сустрэчных золатам, – з’яўляецца своеасаблівым асэнсаваннем невыразна акрэсленага ў царкоўным хрысціянстве Айца [12, с. 55–56]. Аб існаванні ў заходніх славян добрага бога, як апанента Чарнабога, сцвярджае храніст XII стагоддзя Гельмольд з Басау. Паводле Гельмольда, славяне лічылі, што гэты бог адказвае за ўсё добрае, што адбываецца, і ў ягоны гонар узнімаліся куфлі на пірах [13, с. 213]. Падобны звычай вядомы ў скандынаваў, якія да хрышчэння пілі ў гонар Одзіна, а пасля, пры захаванні язычніцкіх піроў-вейцлаў як такіх, – у гонар Хрыста [14, с. 422].

Якімі былі абставіны пераходу ў хрысціянства? Зразумела, што для саміх рускіх князёў ці скандынаўскіх конунгаў прыняцце хросту адкрывала шлях у супольнасць уладароў тагачаснай еўрапейскай цывілізацыі. Прыняцце новай веры тут можна расцэньваць перш за ўсё як меркантильны крок. Няўнасць паасобных хрысціян задоўга да афіцыйнага прыняцця хросту ўказвае, што мелі месца і індывідуальныя матывы псіхалагічнага характару. Аднак чым кіравалася большасць насельніцтва, якая хрысцілася ў перыяд афіцыйных кампаній? Варта адзначыць, што хрысціянізацыя была неад’емным атрыбутам узмацнення ўлады князя і, адпаведна, часткай працэсу палітагенезу. У патэстарных утварэннях на поўначы Еўропы асоба князя была шмат у чым ключавой. Перш за ўсё, ён выступаў як сімвал краіны і грамадства, аўтарытэтны лідар. Адпаведна, палітычныя здольнасці князя былі асноўным аргументам для акрэслівання матываў яго групы падтрымкі. Калі дадзены палітык, акрамя іншага, прапагандаваў новую рэлігію, гэта было проста адным з атрыбутаў канкрэтнага князя – індывідуальная легітымацыя князя тым ці іншым чалавекам азначала згоду падданага з пазіцыяй кіраўніка адносна веры.

Менавіта такія матывы назіраюцца ў знакамітым эпізодзе апошняга паходу Олафа Тоўстага: усім дружинам, якія жадаюць далучыцца да яго войска, конунг ставіць умову прыняцця хросту. Адзін з ваяроў так апісвае сваё рашэнне: “*Ef eg skal til orustu fara þá vil eg konungi lið veita því að honum er liðs þörf meiri. En ef eg skal á gíf nokkið trúa, hvað er mér verra að trúa á Hvíta-Krist en á annað góð?*” (“Калі я буду ў бітве браць удзел, тады я буду на баку конунга, бо ён болей патрабуе дапамогі. А калі для гэтага мне трэба паверыць у нейкага бога, то чым горшы Белы Хрыстос за любога іншага бога?”) [15]. Паганскі менталітэт адкрыты да ўспрыняцця любых багоў, аднак канкрэтны чалавек звычайна акрэслівае кола “сваіх” багоў, якім ён пакланяецца. Хрысціянскі Бог, які часцей успрымаўся праз канкрэтную персаніфікацыю ў выглядзе Хрыста,

выступаў як адзін з такіх багоў, вызнанне культу якога патрабавала палітычная сітуацыя. Канцэпт адзінага бога ў філасофска-царкоўным разуменні ўвогуле вельмі далёкі ад традыцыйнага народнага хрысціянства, не толькі ў Раннім Сярэднявеччы, але і ў нашы дні [16, с. 264–268]. Парадаксальным чынам глебу для лёгкай адопцыі новай веры стварыла паганская політэістычная свядомасць.

Прыватна-палітычныя матывы прасочваюцца і ў рускіх крыніцах. Так, у “Аповесці Мінулых Гадоў” прыняцце хрышчэння апісана наступным чынам: “*Посемъ же Володимиръ посла послы своя по всему граду, глаголя: "аще не обрящется кто завтра на рѣцѣ, богатъ ли, убогъ, или нищъ, или работенъ, противникъ мне да будетъ". И се слышавше людье, съ радостью идяху, радуящеся, и глаголяху: "аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли!"*” [16, с. 80]. Падобную карціну падае і “Слова пра закон і ласку” кіеўскага мітрапаліта Іларыёна: “*Нъ подвижесея паче, заповѣдавъ по всеи земли и крѣститися въ имя отца и сына и святаго духа, и ясно и велегласно въ всѣхъ градѣхъ славитися святѣи Троици, и всѣмъ быти христіаномъ малымъ и великымъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ. И не бы ни единого же противлящася благочестному его повелѣнію, да аще кто и не любовію, нъ страхомъ поповелѣвшааго крещасяхуся, понеже бѣ благовѣріе его съ властію съпряжено. И въ едино время вся земля наша въславѣ Христа съ отцемъ и съ святымъ духомъ*” [17]. Такім чынам, прыняцце хрысціянства азначала для чалавека перш за ўсё праяву ляяльнасці да канкрэтнага князя. Адмова новай веры таксама магла быць выклікана палітычнымі матывамі. Сувязь паміж выбарам веры і палітычнага лідэра лепш за ўсё дэманструе баявы покліч войскаў Олафа Тоўстага ў бітве пад Стыклас-тадам: “*Fram, fram, Kristsmenn, krossmenn, konungsmenn!*” (“*Наперад, наперад, Хрыстовы людзі, крыжовы людзі, конунгавы людзі!*”) [15].

Разуменне рэлігіі як палітычнай ідэалогіі, якое назіралася ў пададзеных вышэй сітуацыях, стварала для палітыкаў часоў хрысціянізацыі дадатковыя магчымасці. Прыкладам гэтаму можа служыць вобраз полацкага князя Усяслава Брачыславіча. Сваімі ўчынкамі ён пазіцыянуе сябе як хрысціянскага ўладара (пабудова Сафіі, вера ў прысягу на крыжы). Нават перанос наўгародскіх званой быў, па сутнасці, учынкам, здзейсненым у межах хрысціянскай ідэалогіі – ён мог сімвалізаваць прэтэнзіі на перанос рэлігійнага цэнтра Паўночнай Русі з Ноўгарада ў Полацк. Як хрысціяніна ўспрымалі яго нават палітычныя і ваенныя праціўнікі [16, с. 117–118, 120–121; 19, с. 17]. Аднак, акрамя хрысціянскіх учынкаў Усяслава, нельга адмаўляць і яго паганскі вобраз, які прасочваецца як у “Аповесці...”, так і ў “Слове пра паход Ігара” [16, с. 115–116; 20, с. 32]. Безумоўна, “Слова...” ўвогуле мае выразную паганскую вобразнасць, і адлюстроўвае свецкую элітарную культуру свайго часу. Захаванне станоўчага партрэта “шляхотнага паганца” з’яўляецца адметнай рысай цэлых блокаў сярэднявечнай літаратуры: імкненне чалавека ўпісаць уласную ідэйна-культурную спадчыну ў хрысціянскі кантэкст (кажучы словамі Алкуіна, пошук адказу на пытанне “*Quid Hinieldus cum Christo?*” (“*Хто Інгельд перад Хрыстом?*”) [21, с. 120]) цалкам зразумелае. Аднак наяўнасць “паганскага” вобраза Усяслава ў летапісах адрознівае яго ад Ігара і іншых персанажаў “Слова...”. Да таго ж, калі ў “Слове...” стаўленне да паганскіх вобразаў нейтральнае або пазітыўнае, то летапісец, апісваючы магічнае нараджэнне Усяслава, злыя знакі, напад наў’яў на Полацк, робіць гэта з выразна адмоўнай канатацыяй [17, с. 115–116, 150]. Такім чынам, можна меркаваць, што, па-першае, “паганскі вобраз” Усяслава Брачыславіча ўзнік яшчэ пры яго жыцці, альбо неўзабаве пасля яго смерці (Усяслаў памірае ў 1101 годзе, а афармленне “Аповесці...” завяршаецца ў другім дзесяцігоддзі XI стагоддзя), па-другое, ён мог мець як станоўчы, так і адмоўны сэнс, у залежнасці ад палітычнай і ідэалагічнай пазіцыі таго ці іншага аўтара крыніцы. Невядома, ці выкарыстоўваў сам Усяслаў гэты вобраз, паралельна з пазіцыянаваннем сябе як хрысціянскага князя, але такое выкарыстанне магло б быць цалкам лагічным як для мабілізацыі тых сіл, што выступалі супраць праціўнікаў полацкага князя (узначальванне паганскай водзі ў паходзе на Ноўгарад), так і для аб’яднання полацкага грамадства, незалежна ад веравызнання, ва ўмовах паступовай і павольнай хрысціянізацыі. Палітычная стратэгія ўлад у такім выпадку набывала накірунак на дасягненне грамадскай кансалідацыі і згоды, а індывідуальныя палітычныя і рэлігійныя стратэгіі падданных не перакрываўваліся напрамую. Хрысціянізацыя ў гэтым выпадку працякала больш павольна, але пры меншай канфліктнасці.

Такім чынам, XI стагоддзе стала не толькі часам распаўджвання хрысціянства на Русі і ў Скандынавіі, але і часам расколу самой гэтай плыні. У 1054 годзе адбываецца так званая Вялікая Схізма. Падаецца, што меў месца раскол Еўропы на дзве субцывілізацыі, адпаведныя царкоўным канфесіям. Аднак наколькі гэты раскол рэальна адчувала грамадства, і наколькі ён адбіўся на палітычнай рэчаіснасці?

Відавочна, што прафесійна-заангажаванай групай у дадзеным пытанні былі святары. Так, кіеўскі мітрапаліт Георгій і манах Феадосій Пячэрскі абрынаюцца на сваіх ідэйных апанентаў, паказваючы “памылкі”, што адрозніваюць, з іх пункту гледжання, “лацінянаў” [22, с. 45–58; 23]. Падаецца, што царкоўнае падпарадкаванне мела ролю і ў часы да расколу. Пра гэта сведчаць як летапісныя звесткі аб хрышчэнні Русі, так і сумны лёс Кольбергскага біскупа Рэйбэрна, які дзейнічаў у Тураўскай зямлі і быў пасаджаны Уладзімірам Святаславічам у вязніцу, дзе і памёр [17, с. 74; 24, с. 162–163]. Аднак у дадзеным выпадку праблема таксама мела вострапалітычны характар, і асновай яе быў канфлікт паміж Уладзімірам і яго прыёмным сынам, тураўскім князем Святаполкам Яраполчычам. У той жа час сам факт служэння ў ахрышчанай па візантыйскім канонам зямлі “лацінскага” біскупа, відаць, не ўяўляў сабой праблемы для тагачаснага чалавека.

Расійскі даследчык А.В. Назаранка заўважаў таксама паралелі з заходнееўрапейскай палітычнай традыцыяй, што прысутнічаюць у паведамленні аб хрышчэнні з “Слова...” Іларыёна [25, с. 318]. Паводле

кіеўскага епіскапа, па хрышчэнні: “*Мужи и жены и маліи и велиции вси людие, исполнеше святыя церкви, въславиша, глаголюще: "Единъ святъ, единъ господь, Исус Христос, въ славу богу отцу, аминь. Христос побѣди! Христос одолѣ! Христос въцарися! Христос прославися! Великъ еси, господи, и чудна дѣла твоа, боже нашъ, слава тебѣ!"*” [18]. У сувязі з малітоўнай формулай, што прысутнічае ў гэтым фрагменце, варта прыгадаць малітву “*Laudes Regiae*”, якая ўжывалася падчас каранацый заходніх гаспадароў:

*Христос перамог, Христос увацарыўся,
Христос запанаваў.
Пачуй, Хрысце, святую царкву Божую,
па-над панствамі душы што лучыць:
уратаванне вечное!
Кароль каралёў. Кароль наш.
Спадзеў наш. Слава нашая.*

*Christus vincit, Christus regnat,
Christus imperat.
Exaudi, Christe, ecclesiae sanctae Dei,
supra regnorum fines nectenti animas:
salus perpetua!
Rex regum. Rex noster.
Spes nostra. Gloria nostra.*

Варта асобна спыніцца на кантэксце, які нясе пазначаная вышэй малітоўная формула. Паводле падання аб хросце Русі, Уладзімір прыняў новую веру ў Візантыі, а па вяртанні загадаў ахрысціцца ўсім жыхарам сваёй сталіцы і астатнім падданым. Фактычна ён адыграў ролю “святога гаспадара”, аналагічнага наяўным у скандынаўскіх краінах (Олаф Тоўсты ў Нарвегіі, Кнут Свейнсан ў Даніі, Эйрык IX у Швецыі) і асобных рэгіёнах (Магнус Эрлендсан на Аркнейскім архіпелагу). Аднак афармленне вобраза Уладзіміра як святога і яго кананізацыя будуць мець месца значна пазней – толькі ў XIII стагоддзі [26, с. 49]. У той жа час пачатак афармлення “легендарызацыі” Уладзімірава хросту Русі заўважны ўжо ў Іларыёна (XI ст.). Трансляцыя элементаў заходнееўрапейскага каранацыйнага абраду можа быць паказальнай: вяртанне Уладзіміра-хрысціянна з Корсуні ў Кіеў разглядаецца тут як вяртанне або прыход новага гаспадара. Крыніцы не даюць падставы для дакладнай ацэнкі працэдуры пасаджэння на стол ці ганаровага вітання князя ў рускіх землях, аднак паралелі з заходнееўрапейскім абрадам *adventus domini*, які адбываўся пры каранацыі і аб’ездзе гарадоў новым гаспадаром, біскупам, ці іншай значнай асобай, таксама нельга адкідаць, тым больш што яна мае выразны кантэкст менавіта ў межах хрысціянскай культуры (Адкрыццё, 21:2) [27]. Падобныя па змесце да *adventus domini* падзеі зафіксаваныя, прынамсі, у апісанні вяртання полацкага князя Рагвалода Барысавіча ў вотчынны Друцк: “*И выѣхаша противу ему боле 300 людий Дрыючанъ и Полчанъ, и вниде в городъ с честью великою, и ради быша ему людие...*” [17, с. 339].

Практыка гістарычных падзей сведчыць, што стаўленне людзей XI – пачатку XIII стагоддзя да пытанняў рознасці між усходнім і заходнім хрысціянствам было даволі спакойным. Гэта пацвярджаецца традыцыйнай пастаянных узаемных шлюбаў паміж прадстаўнікамі рускіх дамоў Рурыкавічаў і Рагваладвічаў, з аднаго боку, і розных еўрапейскіх дынастый з каталіцкіх краін – з другога. Таксама яшчэ доўга пасля Вялікай Схізмы здараліся выпадкі, калі святары адной канфесіі атрымлівалі дазвол на служэнне ад уладароў, якія афіцыйна спавядалі іншую. Так, у 1186 годзе полацкі князь Валадар дазволіў манаху-аўгустыну Мейнардусу весці прапаведніцкую дзейнасць сярод ліваў, якія падпарадкоўваліся ў тыя часы Полацкай зямлі, але заставаліся паганцамі [28, с. 259]. Мяркуючы па тэксце Генрых Латвійскага, які быў непасрэдным сведкам і ўдзельнікам прасоўвання крыжакоў і нямецкіх каланістаў у Прыбалтыцы, у залежнасці ад канкрэтнай палітычнай і ваеннай сітуацыі стаўленне да праваслаўных магло вар’іравацца. З аднаго боку, рускім апанентам Рыгі Генрых прыпісвае крывадушнасць, падступства, ганарыстасць, пыху, фанабэрлівасць. З іншага – нярэдка падкрэсліваецца, што крыжакі імкнуліся не забіваць, а браць у палон праваслаўных, у адрозненне ад язычнікаў, якіх чакала смерць [28, с. 300–301]. У якасці адной з він, якія даводзілі князю Герцыке Усеваладу, была сумесная з літоўцамі-язычнікамі агрэсія супраць “*Ruthenorum tuorum christianorum*” (“*тваіх рускіх хрысціянаў*”) [28, с. 315].

Хрысціянства, прыйшоўшы на еўрапейскую Поўнач, трапіла на ўрадлівую глебу, забяспечаную як гібкай традыцыйнай народнай паганскай рэлігійнасці, так і канкрэтна-палітычнымі абставінамі. Свядомасць носбітаў традыцыйнай этнічнай рэлігіі дапускала поліварыянтнасць вераванняў і была здольная адаптаваць новыя культурныя элементы, у ролі якіх выступала хрысціянства. Палітычны рост хрысціянскіх уладароў, такіх як Олаф Тоўсты або Уладзімір Святаславіч, таксама штурхаў масы прыхільнага да іх сельніцтва розных станаў да прыняцця новай веры. У выніку стратэгіі персанальных рэлігійных і палітычных паводзін чалавека супадалі: рэлігія выступала паказчыкам палітычнай лаяльнасці. Нягледзячы на фармальны раскол хрысціянскай прасторы, да якой на мяжы X–XI стагоддзяў далучыліся астатнія субрэгіёны Паўночнай Еўропы, палітычная рэчаіснасць дыктавала свае ўмовы і спрыяла захаванню культурна-цывілізацыйнага адзінства на падставе дачынення да хрысціянскай веры ўвогуле.

ЛІТАРАТУРА

1. Лебедев, Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси / Г.С. Лебедев. – СПб., 2005. – 640 с.
2. Гуревич, А.Я. Походы викингов / А.Я. Гуревич. – М., 2005. – 208 с.
3. Гісторыя Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М. Касцюк (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2000–2008. – Т. 1: Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII стагоддзя / В. Вяргей [і інш.]. – 2000. – 351 с.
4. Гуревич, А.Я. “Эдда” и сага / А.Я. Гуревич // Избр. тр. Норвежское общество / А.Я. Гуревич. – М.: Традиция, 2009. – 470 с.

5. Sturluson, S. Gylfaginning / S. Sturluson // Edda Snorra Sturlusonar / S. Sturluson // Младшая Эдда – Snorra Edda / Norrcen Dýrð (Северная Слава) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://norse.ulver.com/src/snorra/2on.html>. – Дата доступа: 16.01.2014.
6. Речи Высокого – Hávamál // Старшая Эдда – Sæmundar Edda / Norrcen Dýrð (Северная Слава) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://norse.ulver.com/edda/havamal.html>. – Дата доступа: 16.01.2014.
7. Gautreks saga // Netútgáfun [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.snerpa.is/net/forn/gautreks.htm>. – Date of access: 17.01.2014.
8. Паводле Лукаша, разьдзел 23 // Библия Онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bibleonline.ru/bible/bel/>. – Дата доступа: 17.01.2014.
9. Прорицание вэльвы – Völuspá // Старшая Эдда – Sæmundar Edda // Norrcen Dýrð (Северная Слава) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://norse.ulver.com/edda/voluspa.html>. – Дата доступа: 17.01.2014.
10. Grimm, J. Teutonic Mythology / J. Grimm. – London, 1882. – Vol. 1. – 437 p.
11. Пастуро, М. Символическая история европейского средневековья / М. Пастуро. – СПб., 2012. – 448 с.
12. Зайкоўскі, Э. Бялун / Э. Зайкоўскі // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўнік / склад. І. Клімковіч. – 2-е выд., дап. – Мінск, 2006. – С. 55–56.
13. Гельмольд из Босау. Славянская хроника / Гельмольд из Босау // Славянские хроники / Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. – М., 2011. – С. 151–304.
14. Гуревич, А.Я. Богатство и дарение у скандинавов в Раннее Средневековье. Некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодалного общества / А.Я. Гуревич // Избр. труды. Норвежское общество / А.Я. Гуревич. – М., 2009. – С. 410–430.
15. Sturluson, S. Ólafs saga ins helga / S. Sturluson // Круг Земной – Heimskringla / С. Стурулсон // Norrcen Dýrð (Северная Слава) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://norse.ulver.com/src/konung/heimskringla/index.html>. – Дата доступа: 17.01.2014.
16. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич // Избр. тр. Культура средневековой Европы / А.Я. Гуревич. – СПб., 2007. – С. 15–286.
17. Ипатьевская летопись. Русские летописи. Т. 11 / подг. к изд. А.И. Цепковым. – Рязань, 2001. – 672 с.
18. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Іларіон Київський // Ізборник. Історія України IX–XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/>. – Дата доступа: 17.01.2014.
19. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Русские летописи. Т. 10 / подг. к изд. А.И. Цепковым. – Рязань, 2001. – 639 с.
20. Слово о плъку Игоревѣ, Игоря, сына Святъслава, внука Ольгова // Слова пра паход Ігаравы / уклад. прадм. і камент. В.А. Чамярыцкага. – Мінск, 1985. – С. 17–36.
21. Tolkien, J.R.R. Beowulf: The Monsters and the Critics / J.R.R. Tolkien // Beowulf. A Verse Translation. – New York, London, 2002. – P. 103–130.
22. Баранкова, Г.С. “Стязание с латиною” киевского митрополита Георгия / Г.С. Баранкова // Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2004–2005). – М., 2006. – С. 29–58.
23. Феодосія Печерського Слово про віру латинську чи варязьку // Ізборник. Історія України IX–XVIII стст. Першоджерела та інтерпретації [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/>. – Дата доступа: 17.01.2014.
24. Титмар Мерзебургский. Хроника: в 8 кн. / Титмар Мерзебургский. – М., 2005. – 256 с.
25. Назаренко, А.В. 1054 и 1204 годы как вехи русской истории / А.В. Назаренко // Древняя Русь и славяне (Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 г.) / Ин-т всеобщ. истории. – М., 2009. – С. 315–325.
26. Поппэ, А.В. Когда и как князь Владимир был признан святым / А.В. Поппэ // От Древней Руси к новой России: юбил. сб., посв. чл.-кор. РАН Я.Н. Шапову. – М., 2005. – С. 44–61.
27. Адкрыцьцё, разьдзел 21 // Библия Онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bibleonline.ru/bible/bel/66/21/>. – Дата доступа: 17.01.2014.
28. Генрих Латвийский. Хроника Ливонии / Генрих Латвийский. – Москва, Ленинград, 1938. – 608 с.

Пастуныў 06.10.2014

RELIGIOUS AND POLITICAL STRATEGIES IN NORTHERN EUROPE, X–XII CENTURIES

S. EMIALIANAU

The article tells about the relationship between the religious processes and the political factors of the Baltic-Scandinavian region of the 10–13 centuries. The author examines the symbolic intersection of pagan and Christian images, which simplified the Christianization. The focus is on the world view of a person living in the 10–11 centuries, on his political motivation for the religious choice. The practical orientation in matters of religion in the period after the Great Schism contributed to conservation of the civilizational unity in Europe.