

Б.А.РЫБАКОВ
ЯЗЫЧЕСТВО
ДРЕВНИХ
СЛАВЯН



Б.А.РЫБАКОВ
ЯЗЫЧЕСТВО
ДРЕВНИХ
СЛАВЯН



Предисловие

Славянское язычество — часть огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий.

Нет более туманного и неопределенного термина, чем «язычество»; возникнув в церковной среде, он первоначально означал все дохристианское и нехристианское; им покрывалась и ведическая гимнография Индии, и литературно обработанная мифология классической Греции, и годовой цикл славянских или кельтских аграрных обрядов, и шаманство сибирских охотников. Мы никак не можем разделять такого обособления и вычленения христианства из общей системы древних религиозных представлений и считать, что христианство с его

верой в загробный мир, его магией молитв и обрядов, архаичным календарным циклом является антитезой язычества.

Резкое противопоставление язычества христианству ведет нас к церковной проповеднической литературе и не имеет ничего общего с истинным положением вещей, с наукой о религии.

При всем несовершенстве и расплывчатости слова «язычество», лишенного научного терминологического значения, но крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга спорных вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандемонизм, прамонотеизм, дуализм и т. п. Многообразному, разнородному комплексу вполне соответствует многообразный в своем наполнении термин – «язычество». Нужно только отрешиться от его узкого церковного понимания и помнить о его полной условности.

В какой мере допустимо говорить о собственно славянском

язычестве? Его можно понимать как сумму тех религиозных представлений, которые христианство застало в VI – X вв. на славянских землях, но можно понимать и как поиск какой-то особой, славянской специфики этих представлений. Первый подход был бы чисто описательным и при фрагментарности источников не дал бы никакой исторической картины. Второй подход до крайности сузил бы проблему и совершенно не коснулся бы её сущности.

Марксистско-ленинское учение об историческом процессе основано на выявлении общих черт, на установлении закономерности исторического развития. Это в полной мере относится и к сфере религии. Поэтому в данном исследовании внимание будет обращено прежде всего на то, как может быть прослежена общая закономерность развития первобытной религии на славянском, и в частности древнерусском, материале, а также и на то, какие разделы общечеловеческого языческого комплекса вошли в славянскую идеологию.

Изучение славянского язычества следует понимать не столько в этническом плане, сколько в территориальном, учитывая в меру доступности вопросы субстрата и далекой индоевропейской общности, а также и взаимосвязи с соседними народами.

Хронологические рубежи исследования не могут быть ограничены только тем первым тысячелетием нашей эры, в начале которого имя славян впервые попадает на страницы ученых книг, а в конце которого почти все славяне уже христианизованы.

Мировоззрение и религиозные представления славян начали формироваться в весьма отдаленные времена, что неизбежно требует экскурсов в глубины первобытных эпох. С другой стороны, этнография славянских народов в XIX в. в таком изобилии дает драгоценнейший материал о язычестве и его пережитках, что в ряде случаев хронологические рамки тех или иных явлений необходимо раздвинуть до очень близких к

нам времен.

Автор начал заниматься проблемами славянского язычества и истории антицерковных идей в средневековой Руси в 1930 г., но что касается первой темы, т. е. темы этой книги, то она очень долгое время оставалась лишь собранием колоссального количества фактического материала без исторического стержня. Для преодоления описательного фактографического характера исследования недостаточно было одной классификационной работы; нужно было разработать комплексный подход к разнородным источникам, передающим нам информацию о язычестве, разрушить перегородки между разными науками, изучающими эти источники, и, не боясь гипотетичности ряда построений, подобрать ключи к общим проблемам славянского и в особенности русского язычества.

Первым таким ключом является, без сомнения, учение В. И. Ленина о возможности «отлета фантазии от жизни» в процессе восприятия мира человеком и о «гносеологических корнях»^[1]

религии. Из этого вытекает необходимость выявления и реконструкции не только первобытного мышления, но и первобытного мировоззрения, эволюции картины мира. Третьим важным элементом анализа является установление хронологической и стадиальной стратиграфии языческих представлений и культов. При этом, как я попытаюсь показать ниже, выяснится, что новые комплексы представлений не вытесняли полностью старых, а наслаивались на них, сосуществовали с ними.

Четвертым ключом служит семантика народного искусства, позволяющая привести к общему знаменателю обильный этнографический материал XVIII – XIX вв. и точно датированные археологические находки разных тысячелетий.

Нет надобности повторять, что концепция истории язычества могла сложиться только на основе комплексного изучения данных всех письменных источников, этнографии, фольклора, эпоса, народного искусства, археологии,

лингвистики.

Романтика языческой старины издавна, ещё со времен Яна Длугоша и «Синопсиса» Иннокентия Гизеля, привлекала внимание историков. Русские историки и филологи XIX – начала XX в. нередко обращались к тем или иным аспектам славянского язычества, но в большинстве случаев это ограничивалось или отражением славянской мифологии в летописях и церковной литературе XI – XV вв., или же выяснением того, как русские крестьяне XIX в. верили в русалок, леших и домовых и праздновали масленицу, Кострому и купалу.

Накануне первой мировой войны и во время неё вышли в свет четыре фундаментальные работы, подводившие итоги многочисленным частным исследованиям и заметкам по славянскому язычеству. Это – труд Е. В. Аничкова «Язычество и древняя Русь» (СПб., 1913), двухтомная работа Н. М. Гальковского «Борьба христианства с остатками язычества в

древней Руси» (I том – Харьков, 1916; II том – Москва, 1913), фундаментальная сводка Любора Нидерле в его известном многотомнике «Slovanske Starozitnosti» (Прага, 1916; 2-е изд. 1924) и общий обзор Яна Махала в большой серии «Mythologie of all races» (Бостон, 1918). Советские историки и этнографы, за незначительными исключениями, не разрабатывали заново эту интереснейшую и необъятную тему во всем её объеме. Можно назвать только работы В. И. Чичерова^[2] и С. А. Токарева^[3]. Самой новой работой о славянском язычестве является книга известного польского историка Генриха Ловмянского «Religia slowian i jej upadek (w. VI-XII)», изданная в Варшаве в 1979 г. Монография оснащена подробнейшей библиографией последних лет. Более полный разбор книги будет дан мною там, где речь пойдет о язычестве Киевской Руси.

Значение марксистско-ленинской разработки проблем славянского язычества для развития нашей исторической науки

о всех докапиталистических формациях неоспоримо велико. Вопросы эволюции первобытной религии, первые попытки построения картины мира и выработка мировоззрения древних земледельцев, создание сложной знаковой системы в искусстве, разработка задолго до христианства многих религиозных построений, поразительная живучесть и многогранность языческих представлений – вот только часть тех вопросов, которые органически входят в нашу тему.

Без анализа язычества мы не сможем понять идеологию славянских средневековых государств, и в частности Киевской Руси.

Лишь знание народных языческих традиций позволит нам правильно понять характер многих антицерковных движений средневековья.

Если культуру феодального класса мы постигаем преимущественно по церковной литературе и искусству (чем несправедливо сужаем её), то культуру простого народа на

протяжении всех столетий феодализма мы можем понять только в свете анализа всего языческого комплекса.

Изустная, традиционная многовековая культура русской деревни – это не только сокровищница интересующих нас сведений о её глубоких корнях, но одновременно и сами те корни, на которых устояла на протяжении тяжелой тысячи лет масса трудового крестьянства, корни, питавшие не только деревню, но и городской посад, а в какой-то мере и социальные верхи.

Народные сказки, хороводы и песни, былины и думы, красочные и глубокие по смыслу свадебные обряды, народные вышивки, художественная резьба по дереву – всё это может быть исторически осмыслено только с учетом древнего языческого миропонимания.

Углубившись для написания этой книги в дремучие дебри неясного первобытного мышления, полуразгаданных символов, архаичных колдовских заклинаний и отрывочно уцелевшей

космогонии, я далёк от мысли, что здесь удалось написать обо всем, все написанное доказать, во всех предположениях убедить. Задача книги будет выполнена, если её автору удастся пробудить интерес к такой увлекательной и исторически важной теме, как славянское язычество.

Часть первая.

Глубокие корни

Глава первая.

Периодизация славянского язычества

В большинстве исследований русское язычество предстает перед нами как громоздкое, но единое целое, расчлененное на две темы лишь по характеру информации о нём. Первая тема связана с летописями и церковными поучениями X – XIII вв., говорящими о свержении языческих богов и порицающими продолжавшееся почитание их. Вторая тема возникла в результате соприкосновения науки с этнографическими, бытовыми пережитками язычества в русской деревне XVIII – XIX вв.

Обе эти темы изучались по существу отдельно представителями разных наук, и если сливались в общих

обзорах, то в большинстве случаев механически.

Рассмотрение славянского язычества оказалось почти отъединенным от общих проблем истории первобытной религии, хотя, разумеется, при анализе этнографических данных указывалось на наличие пережитков тотемизма или на магический характер заговоров и обрядов.

Проблема эволюции языческого мировоззрения на протяжении тех тысячелетий, которые предшествовали принятию христианства, почти не ставилась. Отмечалось лишь выветривание, ослабление язычества, переходившего в «двоеверие».

А между тем уже древнерусские книжники XI – XII вв., писавшие о язычестве, окружавшем их, пытались заглянуть в историю славянских верований и показать различные стадии их в глубокой древности. В русских источниках времен Киевской Руси трижды ставился вопрос о периодизации язычества.

Первое рассуждение, предваряющее пересказ Библии, но

созданное самостоятельно и даже противоречащее ей, мы находим в так называемой «речи философа» греческого миссионера, приехавшего в Киев, для того чтобы склонить князя Владимира к крещению^[1]. «Речь философа», известная нам по «Повести временных лет» (под 986 г.), написана в форме диалога князя и проповедника; философ кратко и деловито изложил ветхий и новый завет и основные принципы христианства. По его словам, люди впали в язычество после разрушения богом Вавилонской башни, когда они «разидошася по странам и каждо своя норовы прияша». Первая стадия воззрений – культ природы:

«По дьяволу научению ови ращением, кладезем и рекам жряху [*приносили жертвы*] и не познаша бога».

Вторая стадия связана с изготовлением идолов и человеческими жертвоприношениями, чем занимались отец и дед библейского Авраама:

«Посемь же дьявол в большее прельщенье вверже человеки и начата кумиры творити: ови деревянные, ови медяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и сребрены. И кланяхуся им и привожаху сыны своя и дъщери и закалаху пред ними и бе вся земля осквернена» [\[2\]](#).

Эти же два этапа получались у летописцев и при рассмотрении русской истории. Древние поляне времен князя Кия (примерно VI в. н.э.) «бъша мужи мудри и смыслене... и бяху же погане: жруще озером и кладязем и ращением яко же прочий погани» [\[3\]](#). Здесь ещё ничего не говорится об идолах, а в событиях X в. уже постоянно упоминаются идолы Перуна и Велеса; под 980 г. говорится о водружении шести «кумиров» князем Владимиром, а под 983 г. – и о человеческих жертвах.

По археологическим данным мы знаем, что идолы у полян и «прочих поганных» (например, у бужан) существовали уже в III – IV вв. н. э., но летописец, говоря о далекой от него славянской старине, решил привести древние верования своих

предков к той схеме, которая изложена в «речи философа».

Другая периодизация, сделанная по византийским образцам, приведена в Ипатьевской летописи под 1114 г. и принадлежит летописцу князя Мстислава Владимировича, посетившему Ладогу во время постройки там новой крепостной стены.

Незначительный эпизод послужил поводом для включения в летопись двух интереснейших сообщений о язычестве: летописец собрал на Ладожском городище, где в это время копали рвы под фундаменты новых стен, целую коллекцию из сотни «глазков стеклянных повертанных». Это были, очевидно, хорошо известные нам по раскопкам в Ладоге многоцветные бусы X в. с выпуклыми глазками, обильно представленные в музейных коллекциях; к началу XII в. они уже давно вышли из моды и поэтому заинтересовали летописца. Местные жители сообщили ему, что их дети и раньше находили эти глазки, «егда будеть туча велика» или когда волховская вода

«выполоскывает» их.

Считалось, что глазки выпадают из тучи.

Летописец скептически отнесся к сообщению ладожан о туче («сему же ми ся дивлящую»), и тогда ему рассказали ещё более удивительную историю о том, что далеко на Севере, в самоедских и югорских краях, бывают такие тучи, что из них выпадают новорожденные белки и олениа. К этой легенде мы вернёмся в другой связи.

Внося все эти диковины в свою хронику и опасаясь, что читатели могут ему не поверить, летописец сослался на всех ладожан, на свою археологическую коллекцию, на авторитет посадника Павла и дополнительно привёл несколько цитат из византийского хронографа о выпадении из туч то пшеницы, то серебра, а то и металлургических клещей. Последний случай увлек автора, и он выписал фантастическую генеалогию древних царей-богов (приуроченных к Египту, хотя там действует и греческий Гефест). Эта генеалогия богов важна для

нас тем, что летописец снабдил их имена славянскими параллелями. Третьим царем после всемирного потопа был «Феоста (Гефест) иже и Съварога нарекоша егуптяне». Сварог, очевидно, божество неба, так как индийское «svarga» означает небо; в русских источниках известен и сын Сварога – огонь-Сварожич. В соответствии с этой огненно-небесной сущностью Сварог одарил людей умением ковать металл:

«...въ время царства его спадоша клеще с небесе, нача ковати оружье. Преже бо того палицами и камением бьяхуся.

Тъ же Феоста закон устави женам: за един мужь посагати и ходити говеючи [*воздержанно*]... и въстави единому мюжю едину жену имети и жене за один мужь посагати. Аще ли кто переступить – да ввергуть и в печь огнену (сего ради прозваша и Сварогом). И блажиши и егуптяне»^[4].

После Гефеста-Сварога два десятка лет царствовал его сын «именем Солнце, его же наричють Дажьбог»:

«От нележе начата човеци дань давати царем».

В этих выписках с комментариями мы видим своеобразную попытку периодизации всей человеческой культуры.

1-я стадия. Люди живут в каменном веке, воюют палицами и камнями, знают лишь групповой брак («бяху акы скот блудяще») и до появления Сварога, очевидно, не знают единого бога.

2-я стадия. Эра Сварога. Появилось божество неба и огня – Сварог. Люди познали металл. Устанавливается моногамия и жестокая казнь (сожжение) за нарушение её.

3-я стадия. Эра Дажьбога. Установилось классовое общество, люди начали платить дань царям, появились богатые и сановитые люди.

И, по всей вероятности, в это время в связи с культом Солнца старый счет по лунным месяцам был заменен солнечным календарем из 12 месяцев («двою бо на десять месяцю число потом уведоша»).

Как видим, русский книжник эпохи Владимира Мономаха считал для себя возможным разместить славянских языческих богов в такой последовательности: у первобытных людей каменного века отсутствовала вера в высшее божество; с открытием металла появляется представление о Свароге – боге неба и огня. В дальнейшем возникает культ Солнца-Дажьбога.

Выписки летописца интересны для нас, но соотнесение со славянской мифологией сделано им несколько механически, хотя общее направление развития религии уловлено верно.

Совершенно исключительный интерес представляет третье рассуждение о стадиях языческих верований. Оно важнее двух приведенных выше потому, что построено не на греко-египетских параллелях, а непосредственно относится к славянам.

Это – знаменитое «Слово святого Григория (Богословца) изобретено в толцех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят».

Заменяем громоздкое название поучения-трактата кратким условным «Слово об идолах», исключив имя Григория Богослова потому, что его произведение лишь частично инкорпорировано в русское «Слово об идолах». Поучение вошло в науку в 1851 г., но до сих пор исследователи не обратили внимания на ту замечательную периодизацию славянского язычества, которая содержится во всех его списках.

Это объясняется сложностью и мозаичностью «Слова об идолах», составленного из греческих и русских исходных материалов, которые и сами по себе пестры и мозаичны [5].

Русский книжник XII в. (так можно предположительно датировать протооригинал «Слова об идолах») взял за основу греческое поучение Григория Богослова на богоявление (праздник крещения 6 января) [6], направленное против кровавых жертв и вакханалий античного язычества, но взял только часть древнего поучения и щедро насытил кратко

пересказанный греческий текст вставками о славянском язычестве, т.е. дал «Слово» Григория «в толцах», с толкованиями применительно к славянскому миру.

Исследователи, подавленные кажущимся «нагромождением вставок» и трудностью лаконичного, но предельно нагруженного фактами текста, дали весьма нелестную оценку результату этого труда. Автор, по мнению Аничкова, лишь излагает свой источник, «делает он это неискусно, работа не дается, он лаконичен, он не договаривает, громоздит одно непонятное ему выражение на другое» [\[7\]](#).

«Слово об идолах», действительно, не блещет литературной стройностью и отработанностью, но внутренняя логика в нем есть и есть обстоятельства, позволяющие понять незавершенность, как бы черновой вид «Слова».

Наиболее близкий к протооригиналу Новгородский Софийский список (XV в.) заканчивается очень важной фактической справкой, объясняющей незавершенность (в

смысле комментирования «Слова» Григория) всех списков:

«Досюда беседа си бысть. Досюда могох написати – даже несоша книга ты Царюграду, а мы, выседше ис корабля, вдохом в Святую Гору.

Нъ то бяше велико слово, нъ дотуде написах» [\[8\]](#).

Причина того, что переработка «Слова об идолах» велась торопливо и оборвалась на середине, указана: автор труда в числе других пассажиров должен был сойти на афонском корабельном пристанище, а «книги ты», т. е. комментируемое им произведение Григория Богослова (очевидно, на греческом языке), остались на корабле и продолжали путь со своим владельцем до Константинополя.

До этой высадки на континенте, пока автор «Слова об идолах»

плыл на корабле по Эгейскому морю (очевидно, из «Святой земли» или из Египта?), перед его глазами проходили почти все

те культовые места античной Греции, с которыми связаны обличения святого Григория: остров Крит, родина Зевса («Дыева оканьного мучителя»), храмы Афродиты и Артемиды, оракул Аполлона в Дельфах («трипода дьлфичьскаго ворожа») и многие другие руины античных языческих храмов. Не удивительно, что русский паломник заинтересовался произведением Григория Богослова, которое хотя и не было путеводителем по античным древностям, но красочно описывало греческие и малоазийские обряды и обычаи, связанные с маршрутом корабля, шедшего в Царьград через Афон. т. е. с юга, со стороны Средиземного моря. А на корабле, очевидно, оказался греческий текст творений святого Григория, которым и воспользовался наш автор.

Приметой времени и места являются неожиданно врывающиеся в текст русского автора упоминания сарацинов и Магомета. Идет у Григория речь о Египте, и наш автор со злобой вспоминает «проклятого Моамеда, срачиньского

жреца»; говорится о Крите, и здесь поминается в тех же самых выражениях тот же «Мамед». Кроме сарацин, автор знает и их противников, крестоносцев-«фрягов» (поставив их вместо фракийцев Григория), упоминая рога-эlefанты («слоньници») в числе музыкальных инструментов. Всё это хорошо укладывается в историческую действительность XII в., когда сарацины захватили Египет. Попутно наш паломник дважды выставил в самом непристойном виде тех магометан, которые были ближе всего к Руси, – волжских болгар [\[9\]](#).

Три эмоциональных отступления о сарацинах хотя и оправданы, возможно, обстоятельствами путешествия автора по Ближнему Востоку в XII в., но резко разрывают ткань основного повествования и, не соединяясь органически ни с античным язычеством, ни со славянским, производят нарушение логики рассказа в шести (!) пунктах «Слова об идолах».

Если вывести за скобки сарацинские вставки, то

конструкция «Слова об идолах» будет значительно стройнее.

Григорий Назианзин (329 – 390 гг.), константинопольский патриарх при императоре Феодосии I, более известный под именем Григория Богослова, писал в то время, когда христианство со всех сторон было ещё окружено разнообразными языческими культурами; в этом окружении переплетались греческие античные культы с малоазийскими, египетскими и иранскими (митраизм).

Григорий, как опытный полемист, отобрал наиболее кровавые и мракобесные примеры и противопоставил им бескровность и логичность (с его точки зрения) христианского вероучения.

Перевод греческого текста на церковнославянский был сделан задолго до нашего «Слова об идолах»: сохранилась рукопись XI в. Е.

В. Аничков считает, что этим переводом и пользовался автор русского «Слова об идолах», написанного на корабле [\[10\]](#).

Однако это никак не следует из самого произведения, в котором совершенно нет церковнославянских черт, и не явствует из сличения текстов старого перевода с соответственными местами «Слова об идолах», приводимых самим Аничковым:

Русский перевод 1844 г. по рукописи XI в. I	Перевод на церковнославянский язык	Пересказ в «Слове об идолах»
Таково ли подзаконное и прикровенное какое-ни- будь очищение, доставляющее пользу временными кроплениями и оскверняющее оскверненных пеплом юнчим (молодых телок)? Тайноводствуют ли к чему подобному язычники-эллины? (Гальковский, т. II, с. 28)	Еда къде сица чистота законна же и истеньна малогодьными покропы пользяюшти, ни попелом от теличьнымъ посешаяшти – оскверньнеяштяхсях? Еда на сицевую таиноу приводять еллини? (Аничков, с. 59)	Видите ли оканьную сию и сквърньную службу стварямую сквърньных язык елини оканьнии? (Гальковский, т. II, стр. 22)

Как видим, риторические восклицания Григория Богослова были крайне тяжеловесно переведены болгарским книжником с греческого и очень ясно и просто были пересказаны русским

писателем без каких бы то ни было следов пользования старым славянским переводом.

По всей вероятности, автор «Слова об идолах» переводил прямо с греческого, упрощая и разъясняя многословие оригинала. Его пересказ понятнее даже, чем перевод, сделанный издателями XIX в.

Русский автор, очевидно, считал своей задачей рассмотрение славянского язычества на фоне того античного язычества, с которым за восемь веков до него боролись отцы церкви. Для этой цели он сопроводил конспект «Слова Григория Богослова» рядом дополнений, взятых из русской жизни.

Конструкция нового произведения такова: вначале идет сокращенный пересказ предисловия Григория, а затем (тоже в пересказе) бичуются эллинские жертвоприношения и вакхические обряды; перечисляются пять греческих и малоазийских богинь: Рея («мать бесовская» – Mater

Deorum), Афродита, Корона (?), Артемида, Семела и Дионис, превращенный в Диониссу. Затем греческая основа пополняется этнографическим обзором русских языческих верований, начиная с женских божеств – Мокоши и вил. Далее снова возврат к греческой основе: описываются кровавые жертвоприношения, упоминается Геката (с ней в кратком примечании сопоставляется славянская Мокошь), говорится о халдейских гороскопах (к ним примечание о чарах, «срече»-удаче и загадочной «къшь»), о культах Орфея и Митры.

Затем вторично упоминаются халдеи и культ Озириса и Рода. Далее следует периодизация славянского язычества, дополненная сетованиями на живучесть его. В конце «Слова» в последний раз цитируется сочинение Григория по поводу культа Нила и огня (солнца?) у египтян: «того ради оканьнии полуднье чтуть и кланяются на полъдне обративше». После этого внезапно дается сообщение о необходимости кончать «беседу» в связи с приходом к Святой горе (Афону).

Текст Григория Богослова в самостоятельном переводе и очень кратком изложении, нужный автору, для того, чтобы освятить новое русское произведение именем известного отца церкви, представлен четырьмя кусками, в которые вклиниваются три вставки о магометанах, три незначительных примечания о славянских параллелях античным верованиям и два больших раздела о славянском язычестве, из которых первый дает общий обзор без системы, а второй приводит все в хронологическую систему. «Слово об идолах», как видим, не настолько уж нескладно и нелогично, как его нередко представляли.

Рассмотрим историческую систему «Слова об идолах». Во-первых, следует отметить, что она дана на очень широком сопоставительном фоне всех известных тогдашней литературе религий Египта, Месопотамии, Греции и Малой Азии, с добавлением ставшего актуальным в эпоху крестовых походов мусульманства.

Наш автор прослеживает историю того славянского культа, который доставлял наибольшее беспокойство русским церковникам, разоблачению и бичеванию которого писателями XI – XII вв. посвящены специальные поучения, – культа Рода и рожаниц; по отношению к этому культу распределяются остальные, более ранние и более поздние.

Исходной точкой культа божеств, связанных с глаголом «рождать», автор «Слова об идолах» считает культ египетского Озириса: «...проклятого же Осирида рожение. Мати бо его ражаючи оказися и того створигаа богом и требы ему силны творяху, оканьнии»^[11]. В соответственном месте Григорий Богослов ограничился одной фразой: «Здесь (в христианстве)... не растерзание Озириса, другое бедствие, чтимое египтянами, не несчастные приключения Изиды... не ясли Аписа тельца...»^[12]. Никаких связей культа умирающего и воскресающего Озириса с верованиями других народов у Григория нет; это уже конструкция русского книжника.

Культ Рода и рожаниц проник будто бы и к халдеям: «И от тех (следует полагать от египтян) извыкоша древне халдеи и начаша требы им творити великия – Роду и рожаницам пороженью проклятого бога Осира». Далее говорится о том, что культ Рода и рожаниц перешел к эллинам (где это связано с почитанием Артемиды), затем к египтянам и к римлянам [\[13\]](#).

Широко очертив географию культа божеств плодородия (Египет, Малая Азия, Греция, Рим), автор «Слова об идолах» переходит к славянам:

«Даже и до словен доиде. Се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна бога их. А преже того клали требы упиремъ и берегыням.

По святем крещении Перуна отринута, а по Христа господа бога нашего яшася, нь и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нь то творять акы отай...» [\[14\]](#).

В продолжении этого исторического рассуждения снова в центре внимания писателя оказывается культ Рода и сопутствующих ему рожаниц: «...Сего же не могут ся лишити, наченше в поганьстве, даже и доселе: проклятого того ставления – вторья трапезы Роду и рожаницам на прелесть верным христьяном и на хулу святому крещению».

Не удивительно, что свои хронологические вехи автор «Слова об идолах» расставил в соответствии с тем культом, который он считал самым основным, – культом Рода, составлявшим, по его мнению, главное (но не единственное) содержание современных ему языческих жертвоприношений на Руси.

Расставим этапы славянского язычества, как они обрисованы в «Слове об идолах», в хронологическом порядке.

1. Славяне первоначально «клали требы упырям и берегыням».

2. Под влиянием средиземноморских культов славяне

«начали трапезу ставши Роду и рожаницам».

3. Выдвинулся культ Перуна (возглавившего список других богов).

4. По принятии христианства «Перуна отринута», но «отай» молились как комплексу богов, возглавляемому Перуном, так и более древним Роду и рожаницам.

Предложенная в «Слове об идолах» периодизация несравненно важнее и интереснее, чем в «речи философа» или в летописной заметке 1114 г. Она важна прежде всего тем, что совершенно самостоятельна и не приноровлена ни к библейским, ни к византийским сказаниям; не было периодизации античного язычества и у Григория Богослова.

Хронологическая система «Слова об идолах» оригинальна и независима от других источников. Какие же эпохи в развитии славянских религиозных представлений выделяет эта периодизация?

Первая эпоха – поклонение и принесение жертв упырям

(упирям) и берегиням. И те и другие поставлены во множественном числе, следовательно, это ещё не персонифицированные божества. Упыри – вампиры, исчадия и олицетворения зла. Вампиры (исходная форма Япирь), сосущие человеческую кровь, поедающие мертвецов, достаточно хорошо представлены в славянском фольклоре^[15]. Слово «вампир» известно во многих индоевропейских языках^[16]. Берегини встречаются в «Слове Иоанна Златоуста», очевидно, несколько более позднем, чем «Слово об идолах». Здесь они косвенно приравнены к вилам-русалкам, так как указано число «сестриниц»-берегинь (тридевять^[17]), что в «Слове Христолюбца» применялось к вилам. В другом месте этого же «Слова» берегини упоминаются в таком контексте:

«А друзии к кладязем приходяще моляться и в воду мечють велеару жертву приносяще. А друзии огневи (молятся) и камению и рекам и источником и берегыням...»

Всё это разные формы молений о плодородии, о своевременных дождях, которыми, очевидно, ведали вилы-берегини. Берегини –русалки, но только не в том позднем понимании их, какое отражено в фольклоре и художественной литературе XIX в. (зловредные и коварные утопленницы) [19], а в том, какое сохранилось в болгарском фольклоре о вилах, красивых крылатых девах, заботящихся о посевах и о дожде для нив [20]. Связь русалок во всех видах представлений о них с водой не подлежит сомнению. Поэтому на русском Севере даже в XX в. вырезанных на досках сирен-«фараонок» называли берегинями [21].

Давно обращено внимание на связь слова «берегиня» с двумя различными понятиями: берегом водного пространства и с глаголом оберегать. Думаю, что эта связь не случайна, а вполне закономерна, но только для весьма отдаленных времен,

когда человек впервые учился плавать по бурным полноводным рекам и бесчисленным озерам и болотам, образовавшимся после таяния ледника. Для первобытного рыболова эпохи мезолита и неолита было совершенно естественно соединить понятие о берегу, о твердой надежной земле с понятием оберегания, охраны от нежелательного. В современных русских диалектах слово «берегиня» уцелело только на Севере, где дольше всего сохранялся архаичный охотничье-рыболовческий быт. Связь берегинь с дождем (понятная в силу их водной сущности) является, очевидно, позднейшим земледельческим переосмыслением^[22].

Упыри и берегини – древние, архаичные наименования олицетворений двух противоположных начал – злого и доброго, враждебного человеку и оберегающего человека.

Вампиры и берегини – единственные представители внешнего мира; здесь, в этом архаичном пласте, природа дифференцируется не по таким категориям, как рощения и

источники, солнце и луна, огонь и молния, а только лишь по принципу отношения к человеку: злые вампиры, которых нужно отгонять и задабривать жертвами, и добрые берегини, которым тоже нужно «класть требы», и не только в качестве благодарности, но и для того, чтобы они проявили активно свою доброжелательность к человеку.

У нас нет данных о внешнем облике берегинь и упырей.

Позднейшие сирены с птичьим или рыбьим обличем, вероятно, являются уже некоторым видоизменением первоначальных представлений; об этом говорит и двойственность образа (девушка-птица и девушка-рыба), что являлось попыткой выразить, с одной стороны, родство со стихиями воды и воздуха, а с другой – родство с самим человеком.

Вампиры вообще не сопоставлялись точно с чем-либо реальным и никогда не изображались в искусстве. Волкодлаки-вурдалаки существуют параллельно упырям-вампирам, иногда

заменяя их, но в славянском фольклоре они не отождествляются прямо с вампирами.

Полиморфизм берегинь и аморфность упырей в фольклоре в равной степени ведут нас к очень древним представлениям о сверхъестественных силах, облик которых очень трудно уложить в какую-либо определенную научную теорию, будь то преанимизм с его «маной», анимизм, фетишизм или аниматизм^[23].

Едва ли нам следует давать научный «словесный портрет» первобытных сверхъестественных сил – обилие теорий по этому вопросу убеждает нас не в непознаваемости явления, а в трудности изложения на современном языке расплывчатой сущности явления. Может быть, следует ограничиться неопределенным (а потому и менее ошибочным) упоминанием «волшебных сил», неразрывно связанных с магическим отношением к природе.

Упыри и берегини, очевидно, относятся именно к этому

разряду, а более книжно их можно было бы назвать «дуалистическим анимизмом» или «дуалистическим аниматизмом».

Дуалистичность древнейших представлений об «одушевленной», или «оживленной», природе здесь выступает очень определенно и в очень образной форме. К сожалению, нам трудно датировать время появления веры в вампиров и берегинь, определить ту конкретную эпоху, когда люди вкусили от древа познания добра и зла [\[24\]](#).

Вероятно, анимизм длительно эволюционировал, видоизменялся по мере изменения отношения человека к природе, по мере совершенствования его социальной структуры. Отыскание первых ростков анимизма, или аниматизма, не входит в нашу задачу.

Автор «Слова об идолах» и так сказал нам очень много о далекой первобытности предков славян, отказавшись от простого перечисления культов солнца, огня, источников и

рощений и т. д. и дав систему воззрений на мир, построенную из трех элементов: 1) силы зла; 2) силы добра; 3) люди, кладущие жертвы тем и другим. Вся эта система построена как бы в одной горизонтальной плоскости земной поверхности с её почвой, деревьями и водами; небо в неё не включено.

Нарушая хронологическую последовательность, установленную в «Слове об идолах», рассмотрим не Рода и рожаниц, культ которых идет вслед за культом упырей и берегинь и поднят автором на большую высоту, а третью, последнюю стадию славянского язычества, непосредственно предшествовавшую принятию христианства, – поклонение Перуну.

По отношению к Перуну мы наблюдаем у нашего автора некоторую двойственность: иногда он выдвигается на первое место, а иногда теряется в общем списке больших и малых божеств. Такую же двойственность наблюдаем мы и в других источниках. Княжеская летопись Владимира Святого приводит

описание дружинной присяги при заключении договоров:

911 г. «...мужи его (Олега) по рускому закону кляшася оружием своим и Перуном богом своим и Волосом скотьем богом...»; 945 г. «...приде на холм, кде стояше Перун и покладоша оружие свое и щиты и золото и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси» [\[25\]](#).

При описании языческой реформы Владимира на первом месте среди шести важнейших богов поставлен Перун, деревянный идол которого был увенчан серебряной головой с золотыми усами. При введении христианства в Киеве все остальные кумиры были повержены и изрублены или сожжены, а идол Перуна под наблюдением эскорта из 12 дружинников был сплавлен по Днепру вплоть до самых днепровских порогов, ниже которых он был выброшен волнами на берег, на Перуню Рень.

В Новгороде Добрыня силою власти вводит киевский культ только одного Перуна. Внимание киевских княжеских кругов к

культу Перуна не подлежит сомнению.

С другой стороны, в поучениях против язычества XI – XII вв. мы наблюдаем очень спокойное отношение к Перуну: авторам-церковникам культ Перуна не представлялся главным среди различных языческих заблуждений; Перун (даже написанный первым в списке) расценивался наравне с другими богами. Разгадку этого противоречия нашел Е. В. Аничков, показавший, что «культ Перуна – дружинно-княжеский культ киевских Игоревичей», прямо связанный с рождением государственности и в силу этого культ молодой, недавний [\[26\]](#). К аргументам Аничкова можно добавить ещё одно существенное наблюдение: располагая несколькими сочинениями, направленными против Рода и рожаниц, мы не находим во всем фонде церковных поучений за несколько столетий ни одного, специально трактующего о Перуне. Не нашел случая упомянуть Перуна и автор «Слова о полку Игореве», часто черпавший свои образы из языческой старины.

Ознакомившись со всем этим, мы проникаемся ещё большим уважением к автору «Слова об идолах», который в своей периодизации очень четко отнес культ Перуна к рубежу языческих и христианских времен на Руси, что вполне соответствует всем нашим источникам [\[27\]](#).

В трехступенчатой периодизации славянского язычества, данной в «Слове об идолах», мы рассмотрели первую стадию, неизмеримую по её хронологической протяженности, длившуюся, вероятно, десятки тысячелетий, и последнюю, третью стадию, длительность которой исчислялась всего лишь десятилетиями или одним-двумя столетиями.

Время возникновения дружинного культа Перуна мы сможем определить в результате дальнейшего анализа различных материалов, но, судя по Збручскому идолу IX в., где бог-воин изображен не на главной лицевой грани, а на боковой, культ бога князей и князьих мужей действительно является всего лишь ровесником Киевской Руси.

Другими словами, культ Перуна, с точки зрения русского книжника XI – начала XII в., только-только выдвинулся на первое место в системе многообразных языческих представлений и не вытеснил, а лишь оттеснил предшествовавшие культы, которые оказались чрезвычайно живучими и доставляли значительно более хлопот церковникам, чем быстро исчезнувший культ дружинного Перуна. Те самые княжеско-боярские круги, которые недавно вводили культ Перуна, очень быстро сменили его на христианство.

Перуну после крещения Руси молились только «по украинам», а о культе Рода и рожаниц наши источники говорят как о повсеместном, устойчивом и неистребимом. Известна даже календарная дата празднеств и пиров в честь рожаниц – 8 сентября, день рождества богородицы; известно, что «череву работные попы» ради материальных выгод («откладов») примирились с бесовской трапезой в честь Рода и рожаниц.

Кем же был этот могущественный предшественник Перуна, с какой экономической и социальной эпохой связаны Род и сопровождающие его рожаницы? Более глубоко этот вопрос будет рассмотрен в главе «Род и рожаницы», но здесь необходимо сделать несколько предварительных замечаний.

Автор «Слова об идолах» не дает нам абсолютной хронологии, да этого и требовать от него нельзя. Эпоха Рода, поставленная в этом трактате между далекой анимистической первобытностью и дружинным язычеством новорожденного феодального государства, должна занять довольно длительный промежуток времени, характеризуемый крупнейшим переворотом в хозяйственной и общественной жизни человека – переходом от присваивающего хозяйства к производящему, от охоты и рыболовства к земледелию и скотоводству. Не отвечает наш автор и на вопрос о сущности представлений о Роде, так как его читателям или слушателям это было, очевидно, предельно ясно. Однако для современной науки

ясности в этом вопросе нет. «Вопрос о почитании Рода и рожаниц принадлежит к самым темным и запутанным», – справедливо полагал Н. М. Гальковский полвека тому назад [28]. С тех пор положение мало изменилось к лучшему.

По непонятной причине исследователи полностью уравнивали Рода с рожаницами, не обращая внимания на то очень важное обстоятельство, что Род всегда, во всех источниках упоминается в единственном числе, а рожаницы – всегда во множественном (или в двойственном). Кроме того, концепции относительно Рода создавались необъяснимо почему на основании только части материалов о нём, и притом наименее выразительной части. Следует поставить в упрек исследователям, что они просто пренебрегли таким важным, можно сказать центральным, персонажем славянской мифологии, как Род [29]. В результате укрепился взгляд на рожаниц и Рода как на мелких демонов человеческой судьбы, жизненной доли одного человека. Роду отводилась роль

домового [\[30\]](#).

Е. В. Аничков (Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 69 – 75) расчленяет текст «Слова об идолах» на микровставки, но сущности культа Рода и рожаниц не касается совершенно. Несколько подробнее говорит о рожаницах Н. М. Гальковский в первом томе своего труда, вышедшем в 1916 г. и почти полностью забытом нашей научной литературой. Но о Роде Гальковский сказал очень мало, не использовав даже тех источников, которые он сам опубликовал в 1913 г. Он остался на позициях А. Н. Веселовского, полагавшего Рода домовым-подпечником. Нет упоминаний о Роде и рожаницах ни в книге Н.М. Никольского «История русской церкви», ни в книге С. А. Токарева «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в.», что может быть оправдано этнографическими аспектами книг. См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Судьба-доля, с. 174 – 179; Немирович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской

«реде XI – XIII вв. – ТОДРЛ. Л., 1960, т. XVI. В сумбурной и нелогичной статье Комаровича, помимо признания Рода домовым, проводится мысль о существовании культа княжеского рода.

Автор считает допустимым писать о том, что этот «культ возродился снова в историческое уже время над могилой Олега – основателя Киевского государства и родоначальника княжеской династии» (с. 97).

Потомство Олега неизвестно, так что он никак не мог быть «родоначальником династии». Напомню, что даже летописец XII в. не знал точно, где похоронен Олег – в Киеве, в Ладоге или «за морем».

К династическим феодальным связям неправомерно применять слово «культ»; кроме того, совершенно ясно, что в «Слове об идолах» речь идет о другом. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965, с.155, 171, 172, 180.

Кругозор Рода ограничили рамками одной крестьянской семьи, избой, подпечком; в лучшем случае его считали старшим над рожаницами-мойрами, но опять-таки в пределах только одной семьи или одного княжеского дома. По отношению к рожаницам сопоставление их с духами личной судьбы находит известное подтверждение в том, что греческое *tuhe*) дважды переведено словом «рожаница» [\[31\]](#).

Но не подлежит сомнению, что славянское понятие, обозначенное этим словом, было значительно шире античного (которому точнее соответствовали слова «доля», «среча», «судьбина» и др.) и включало в себя и идею плодородия, урожая (слова с корнем «род» – «рож»).

Для славян-земледельцев было совершенно естественно сочетать в одном понятии судьбу и урожай, долю как предназначенное жизненное место человека и его долю в жизненных благах. Культ рожаниц как женских божеств, покровительствующих рождению чего-то или кого-то, должен

был быть многозначным, в нем могли проявляться и черты культа общей плодовитости (людей, промысловых зверей, домашнего скота), и культ божеств, помогавших роженицам, и аграрно-магические представления земледельцев о богинях урожая.

В первом смысле рожаницами могут быть сочтены палеолитические статуэтки дебелых, плодовых (иногда изображаемых беременными) женщин-матерей, прародительниц, родоначальниц охотничьего коллектива. С термином «рожаницы» могли быть связаны мифы охотничьих народов о двух небесных хозяйках, полуженщинах-полулосихах, рождающих всех земных лосей и оленей на потребу людям и волкам.

Возможно, что в этих мифах отразились фратриальные представления (две богини).

Учитывая давнее и повсеместное уподобление женщины, рождающей нового человека, земле, рождающей урожай

нового хлеба, необходимо и в рожаницах «Слова об идолах» учитывать этот аграрно-магический аспект, возникший ещё в земледельческом неолите и энеолите.

Трипольские женские статуэтки, украшенные символами плодородия, могут быть рассмотрены в связи с вопросом о рожаницах [\[32\]](#). Однако возникает одно сомнение: культ миниатюрных магических фигурок был сугубо домашним, семейным, и в этом смысле он плохо соотносится с торжественным поклонением идолам Рода и рожаниц. «Мнози бо от хрестьян трапезы ставят идолом и наполняют черпала бесом... Се первый идол – рожанице». «Ставяще трапезу крупичьными хлебы и сыры и черпала наполняюще вина добровоньного и творяще тропарь рожьству (богородицы) и подавающе друг другу ядять и пють». Христиан, устраивающих пиры в честь языческих божеств, упрекают в том, что они поют «песнь бесовскую идолу Роду и рожаницам» [\[33\]](#). Общественные пиры с круговыми чашами и гимнами в

честь Рода и рожаниц, заменяемыми песнопениями рождества богородицы, свидетельствуют о более значительном размахе культа рожаниц.

Быть может, с богинями, содействующими урожаю, следует сопоставлять в трипольском искусстве не маленькие фигурки дево-женщин (может быть, весенних божеств сева?), а огромные лики женских божеств, которые изображались попарно на сосудах для «обилия», занимая там все пространство между землей и небом [\[34\]](#).

Тогда нам придется признать, что в «Слове об идолах» в одну рубрику попали аграрные божества двух разных стадий: во-первых, две рожаницы – владычицы Вселенной, известные по трипольскому искусству и связанные с матриархатом, и, во-вторых, патриархальный Род (в Триполье ещё не известный), вытеснивший своих предшественниц точно так же, как Зевс вытеснил Рею и Кибелу.

Русский автор XII в., пишущий о Роде и рожаницах,

подразумевал божества урожая, плодородия земли (может быть, плодovitости скота), так как жертва рожаницам приносилась бескровная – продукты земледелия и скотоводства.

Младший современник автора «Слова об идолах» новгородец Кирик спрашивал о том, как поступать «аще се Роду и рожанице крають хлебы и сиры и мёд».

Очень важным аргументом в пользу того, что рожаницы связаны не с культом предков, а прежде всего с плодородием (или с благополучием через плодородие), является приурочение их годового праздника к празднику урожая – к следующему дню за рождеством богородицы, т. е. к 9 сентября. К этому сроку завершался обмолот яровых, самой основной и архаичной части славянского хозяйства. К дню рожаниц становились ясны итоги всего земледельческого года, страда была закончена, хлеб был уже в закромах, и объем урожая был окончательно известен. Праздник рождества богородицы

назывался «госпожиным днем», «госпожинками», «спожинками»; в названии смешивались представления о госпоже-богородице и о завершённом жнитве [35]. Рожаниц чествовали во время «второй трапезы» (т. е. второго пира после рождества богородицы) хлебом, кашей, творогом и мёдом. Мёд, вероятно, был хмельной, так как постоянно упоминается «питие» и «наполнение черпал». По этнографическим данным, отдельные семьи варили к этому празднику от 10 до 15 корчаг пива [36]. На второй, языческой, трапезе праздника урожая главными были, однако, не рожаницы, а Род; его имя всегда стоит впереди, а рожаницы как бы сопутствуют ему.

Главная ошибка исследователей, принижавших значение Рода, была не в том, что они не обращали внимания на аграрную сторону культа рожаниц, а в том, что они пренебрегли основными чертами характеристики Рода, содержащимися в хорошо известных им источниках.

Мне уже приходилось в краткой форме перечислять

основные признаки Рода, как они обрисованы поучениями XI – XIII вв. [37] В дальнейшем будет дан более подробный анализ всей проблемы Рода в целом; здесь же для понимания места Рода в хронологической системе «Слова об идолах» достаточно простого перечня признаков. Прежде всего местопребывание Рода указывается в источниках не в доме или под печью, что было бы естественно для домового, а «на воздухе», на небе. Отсюда, с неба, Род «мечет на землю груды», совсем как античный Зевс бросает на землю громовые камни-метеориты. С именем Рода связаны молния «родиа», наземные источники – «родники» и подземный огонь пекла – «родство огненное». Этимологически имя Рода связано с такими понятиями, как «природа», «народ», «урожай», «плодородие» и т. п.

Но самым главным и самым существенным является то, что церковные писатели XI – XIII вв. уравнивали Рода со своим верховным божеством, богом-отцом Саваофом, творцом всего мира. Особенно интересно в этом смысле специальное

поучение, условно названное издателем «О вдуновении духа в человека» [38]. Это произведение является толкованием евангельских слов Иисуса Христа о боге: «Отец мой делатель есть даже и доселе...». Русский комментатор XII-XIII вв. всю свою статью посвятил противопоставлению языческого Рода христианскому Саваофу как двух равных по могуществу божеств, с той лишь разницей, что язычники, по его мнению, ошибочно приписывают своему богу зарождение жизни и вдуновение духа в человека: «То ти не Род, сидя на воздухе мечеть на землю груды и в том ражаются дети... всем бо есть творец бог, а не Род!».

То внимание, которое оказывает культу Рода автор «Слова об идолах», упоминая его в пяти местах своего произведения и прослеживая огромный ареал этого культа (Египет, Малая Азия, Греция, Рим, славянский мир), говорит в пользу того, что мы не имеем права расценивать Рода на уровне домового, мелкого семейного божка с его внутренним интимным

культом.

Как же могло получиться, что Род, равный христианскому божеству Вселенной, в источниках всегда сопряжен с рожаницами, божествами меньшими по масштабу, даже если и считать их не только «долями» отдельных людей, но и божествами плодородия, урожая?

Ответ нам дают античные мойры, с которыми так любят сопоставлять рожаниц: ведь мойры, богини судьбы человека, были дочерьми Зевса и Фемиды. Зевс повелевал миром, а мойры выражали волю богов, прядя нить жизни или обрывая её в предназначенный срок. Мойры так же относятся к Зевсу, как, например, христианские ангелы-хранители к Саваофу. Поэтому мы должны исходить из таких сопоставлений: Зевс и мойры; Род и рожаницы; Саваоф и ангелы-хранители.

Эра Рода в славянском язычестве оказывается временем зарождения первобытного земледельческого монотеизма, и точная хронология потребует специальных разысканий.

Подводя итоги рассмотрению периодизации славянского язычества, содержащейся в трактате, написанном на корабле, мы должны отметить наличие следующих периодов.

1. Культ упырей и берегинь. Первобытный анимизм с ярко выраженным дуализмом. Возникает, по-видимому, в глубинах охотничьего хозяйства, может быть, уже в палеолите или мезолите, но доживает вплоть до времени написания «Слова об идолах» [\[39\]](#).

2. Культ Рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия. Автору представляется, что этот культ близок к культу Озириса и был распространен на Ближнем Востоке и в Средиземноморье, откуда он дошел и до славянского мира, заслонив собою старую демонологию. Возможно, что рожаницы были земледельческой трансформацией благожелательных берегинь. Хронологически почитание верховного земледельческого божества Рода и рожаниц должно было бы охватывать всю эпоху господства земледельческого

(неполивного) хозяйства, но наш автор поставил культ Рода у славян в зависимость от древних греков и римлян, чем ограничил его и хронологически только тем периодом, который называют железным веком. Возможно, что культ двух (?) рожаниц (который мы можем предполагать для энеолита) предшествовал исторически культу единого Рода.

3. Культ Перуна как покровителя дружинно-княжеских кругов Киевской Руси. Необходимо согласиться с Е. В. Аничковым, что военный культ бога грозы был очень поздним явлением, возникшим одновременно с русской государственностью.

4. Принятие христианства. Язычество отступило на «украины», где продолжали молиться всем старым богам (в том числе и Перуну), по делали это «отай». Наиболее жизнеспособным из всех старых языческих культов оказалось почитание Рода и рожаниц, отмечавшееся явно как «вторая трапеза» после рождества богородицы в праздник урожая.

Торжественные пиршества в честь Рода стали главным объектом церковных обличений, и церковники стремились разубедить языческих теологов, считавших, что Род, а не христианский бог создал все живое на земле.

Такова эта интереснейшая и глубокая периодизация, с которой мы в значительной мере можем согласиться. Главным звеном в ней является эра Рода, который подобно Кроносу, мифологическому отцу Зевса, предшествовал Перуну княжеских времен.

Забегая вперед, можно сказать, что единственным слабым звеном в периодизации язычества в «Слове об идолах» можно считать отсутствие самостоятельной матриархальной стадии земледельческого монотеизма, отраженной в культах Кибелы или Реи (если древние богини не скрывались под именем рожаниц) [\[40\]](#). Во всем остальном периодизация вполне соответствует научным представлениям об этапах развития религии.

Чем больше достоинств находим мы в «Слове об идолах», тем важнее для нас определить время написания трактата.

Все дошедшие до нас списки «Слова об идолах» – поздние и не идентичны протооригиналу; каждый переписчик что-то сокращал или дополнял. Самым надежным и, по всей вероятности, наиболее близким к протооригиналу является Новгородский Софийский XV в., самым кратким (но содержащим иногда более полные фразы) – Паисиевский XIV – XV вв., а наиболее дополненным позднейшими сведениями – Чудовский XVI в. Ни один из них не дает прямых указаний на дату написания «Слова об идолах». Н. Гальковский датировал «Слово» XIII-XIV вв. [\[41\]](#) Е. В. Аничков на очень шатких основаниях относил его написание к 1060-м годам, а окончание процесса «нагромождения вставок» – к началу XII в. [\[42\]](#) Как

видим, расхождения в датировке значительны. Попытаемся собрать воедино все приметы времени и авторства, содержащиеся в «Слове об идолах».

Аничков предполагал, что упоминание упырей и берегинь попало в «Слово об идолах» из текста Начального летописного свода 1095 г.

Однако в летописи говорилось лишь о том, что поляне «жьруще озером, кладязем и рощением», а берегини вовсе упомянуты не были.

Аничкова это не смутило. «Наш автор, – пишет Аничков, – тут ведь не списывал, а передавал известную мысль» (с. 232). А если он передавал мысль и не о кладезях и озерах, а о берегинях, то при чем здесь летопись и как можно привлекать её для датировки?

Автор почти несомненно принадлежал к духовенству. Его фраза об алчности «череву работних попов», получающих долю в языческих пиршествах в честь Рода и рожаниц, может

указывать лишь на то, что он относился не к белому, а к черному духовенству. II относился он, по-видимому, не к простым монахам, так как был достаточно образован, знал греческий язык и обладал средствами для далекого путешествия.

Судя по маршруту корабля (Эгейское море – Афон – Константинополь), автор мог быть паломником, возвращавшимся из «Святой земли». Одним словом, если бы мы хотели найти аналогию нашему автору, то можно было бы назвать игумена Даниила – паломника, плававшего в Палестину в 1106-1107 гг. и написавшего знаменитое «Хождение», где описаны и сарацинские земли, и фригикрестоносцы [43]. Чем больше мы знакомимся с отдельными мелкими приметам в «Слове об идолах», тем полнее становится эта аналогия.

«Сарацинские вставки» (может быть, приписки того же автора на полях?) обнаруживают текстуальную близость к «Повести временных лет», где в «речи философа» говорится о скверных обычаях болгар-мусульман, последователей нечестивого Бохмита. Предельный хронологический срок, *terminus ante quem*, – 1116 г. – редакция Сильвестра. В «Слове об идолах» текст более широкий и более подробный: на первом

месте упоминаются сарацины, говорится и о торкменах (очевидно, турках-сельджуках) и куманах; указывается, что болгары восприняли эти обычаи от «аравитских писаний». Самое интересное, что в этих маргинальных записях, кроме русского искаженного имени Магомета – «Бохмит», дано фонетически значительно более правильное – Моамед. Автор «Слова об идолах» ссылается на книгу «сарацинского жреца Моамеда»; осведомленность автора в вопросах магометанства несколько большая, чем у составителя «Повести временных лет». Нельзя исключать возможности того, что колоритные подробности сарацинских обрядов взяты в летопись из нашего «Слова», что могло быть сделано только до 1113 – 1116 гг.

Большой интерес представляют языковые, диалектологические черты «Слова об идолах». В трактате встречается злоупотребление указательными местоимениями, делающее их близкими к постпозитивному артиклю: «вере той», «бога их», «по украинам их», «омытье то» и др.

Такую особенность мы встречаем в древнерусских памятниках только в двух случаях: в «Хождении» игумена Даниила («остров тот», «месте том», «столп-от» и др.) 1107 г. и в летописной повести о Шаруканском походе 1111 г. («смерд тот», «лошадью тою»), которую с полным основанием мы можем приписать тому же Даниилу. Во всех случаях это связано с переходом авторов от книжной речи к разговорной [44]. «Слово об идолах» является третьим литературным произведением, в котором проглядывает эта (по всей вероятности, черниговская) диалектальная черта.

Ещё одной приметой, приближающей «Слово об идолах» и к началу XII в., и к игумену Даниилу, может явиться ошибочное написание юса малого в тех случаях, где должен стоять «аз», буква «а». Таковы начертания: трапеза (вместо «трапеза»), рожаницдм (вместо «рожаницам»), антихрист л (вместо «антихриста»), богословцд (вместо «богословца»). Неоправданная замена «а» на «юс» объяснима особенностями

греческой графики XI – XII вв., где альфа встречается в формах, очень близко напоминающих русский юс малый.

Наш автор, переводивший Григория Богослова, постоянно имел перед глазами греческий текст, и греческая графика могла повлиять на его почерк. В русских датированных материалах с такой особенностью мы встречаемся только один раз – в надписи-граффито XII в. в Софийском соборе в Киеве: «Г[оспод]и помилуй помози **помани** Данила».

Надпись сделана под рисунком какого-то сооружения с крестом наверху.

Другая надпись, сбоку, поясняет, что это – ледяная церковь и алтарь; алтарь погаснет, а церковь растает [\[45\]](#). Следовательно, рисунок изображает «иордань» – ледяную церковь, сооружаемую на реке из больших квадратов льда в праздник крещения (богоявления) 6 января.

Автор надписи, Даниил, не назвал себя «рабом божьим», как того требовала обычная формула, а такое отступление от

правил дозволялось лишь высшему духовенству. Летопись позволяет нам указать на конкретное историческое лицо, с которым можно связать эту надпись: 6 января 1114 г. здесь, в Софийском соборе, был хиротонисан юрьевский епископ Даниил: «Поставиша Данила епископом месяца генваря в 6 на крещенье господне» [\[46\]](#). Этот Даниил обладал почерком с явными грецизмами, как и автор «Слова об идолах» [\[47\]](#).

Последняя мелкая примета в «Слове об идолах», о которой стоит упомянуть, ещё раз возвращает нас к имени Даниила. В греческом подлиннике «Слова святого Григория на богоявление» нет совершенно ссылок на язычников, упоминаемых библией. В русском переложении, как уже говорилось, дополнения идут по двум направлениям: славянское (точнее, русское) язычество и ислам. Но есть одно исключение, и оно касается пророка Даниила, уничтожившего идола Ваала-Вила. Во всем «Слове об идолах» пророк Даниил – единственный христианский персонаж, названный по имени

Ни одна из выявленных примет сама по себе, будучи взята изолированно, не имеет доказательной силы и не помогает в решении вопроса о дате и об авторе интересующего нас «Слова об идолах». Но в своей совокупности, в своем перекрестном сцеплении все эти мелкие наблюдения и сопоставления образуют известную систему, с которой необходимо считаться.

Паломника игумена Даниила, хорошо владевшего пером, объединяет с автором «Слова об идолах» не только плавание по Эгейскому морю и монашеский сан, не только литературное мастерство и знание греческого языка, но и редкие особенности языка, знание сарацинских и фряжских обычаев.

Автор безымянного «Слова об идолах» и автор безымянной же повести о Шаруканском походе уравниены тем, что оба они выпячивают в своих произведениях пророка Даниила, что при обычной средневековой анонимности может служить указанием на имя автора.

Автор «Слова об идолах» и Даниил, нарисовавший «церковь ледяну» на стене киевской Софии, связаны написанием «а» в форме «юса», что во всей Руси представлено только этими двумя примерами.

Разнородные параллели, перечисленные выше, образуют компактную, замкнутую в рамках одного десятилетия хронологическую группу:

Сарацинские вставки в летопись – до 1113-1118 гг.

Надпись Даниила в Софии – 1114 (?) «Повесть о Шаруканском походе» – после 1111 г.

«Хождение» игумена Даниила – 1107 г.

Хронологические разыскания сами по себе привели неожиданно и к решению вопроса об авторе. Разумеется, утверждать, что автором «Слова об идолах» мог быть только игумен Даниил, нельзя, но предложенная атрибуция подкреплена большим количеством соображений, чем, например, приписывание летописного свода 1095 г. игумену

Иоанну или «Повести об убиении Андрея Боголюбского» попу Микуле.

Со всей той мерой предположительности, какую нам приходится применять ко всем средневековым анонимным памятникам, я предлагаю условно считать, что «Слово об идолах» («Слово святого Григория (Богословца) изобретено в толцех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят») написано игуменом Даниилом летом 1107 г. на обратном пути из Палестины на Русь.

Игумен Даниил достаточно прославился одним своим «Хожением».

Если же мы дополним его наследие «Словом об идолах» и «Повестью о Шаруканском походе» [\[49\]](#), то перед нами окажется крупный и разносторонний писатель эпохи Святополка и Мономаха.

Одна счастливая случайность сохранила нам былинную

биографию Даниила в форме, близкой к духовному стиху.

В последней битве русских войск с прославленными половецкими ханами Боняком и Шаруканом Старым на берегах Суды под Лубнами 12 августа 1107 г. произошел редкостный эпизод: раненого русского богатыря Михаилу находит на поле боя, среди вражеских трупов, его отец, паломник Данило, возвращавшийся именно в это время из поездки в Иерусалим, в черном монашеском платье и с каким-то «днищем корабельным», полным ключевой воды, которой он и омыл раны сына.

Необычность такого эпизода, как неожиданное появление отца-паломника на побоище и спасение им своего сына, была достаточным основанием для сложения былины, где в общее описание блистательной победы русских вплетен рассказ о Даниле [\[50\]](#).

События августа 1107 г. происходили на территории Переяславского княжества, где княжил Владимир Мономах,

при дворе которого слагался в эти годы новый цикл героических былин о битвах с половцами и былин-новелл. В составе этого цикла оказалась и былина о калике Даниле Игнатьевиче. Право на сопоставление былинного героя с игуменом Даниилом нам дает поразительное совпадение хронологии событий:

Отъезд Даниила из Иерусалима – апрель 1107 г.

Приезд Даниила на Русь – примерно июль – август 1107 г.

Битва с половцами под Лубнами – 12 августа 1107 г.

Былина содержит биографические данные о Даниле Игнатьевиче, Данило был ранее княжеским богатырем, и на традиционном пиру у князя Владимира он сказал князю:

«Ведь жил я у тя во Киеве да шестьдесят годов, Как сносил я у тебя во Киеве да шестьдесят боев...

А под старость мне-ка хочется кабы душа спасти...

Да наложить на себя скиму спасеную, А постригтися мне к Федосью-Антонию в Пещер-монастырь» [\[51\]](#).

Данило просит князя: «А ты позволь мне-ка снять платье богатырское, а да одеть мне-ка скиму да нонь калицкую» – и оставляет вместо себя своего сына «постоять Киеву обороною». Битва с Кудреваном (Шаруканом) и Скурлой (Сугрой) произошла через 3 года (или через 7 лет) после ухода Данила в монахи. Отсюда мы получаем расчет былинной биографии Даниила: родился он в 1040 или 1044 г. и постригся в 1100 или 1104 г.; возвратился из Палестины в 1107 г.

Есть в былине ещё одна деталь, связывающая былинного паломника с автором «Хожения». Родиной игумена Даниила все давно считают Черниговщину, так как он сравнивал извилистую реку Иордан со Сновью, которая «лукаво течет». В одном из вариантов былины об Даниле Игнатьевиче говорится о том, что он живет с молодой женой в Чернигове. Сын его в своих молитвах на поле боя поминает не киевские церкви, а кафедральный собор Чернигова [\[52\]](#).

Если былина сообщает нам о том, что монах и паломник

Данило Игнатьевич был долгие годы богатырем и боярином (о последнем говорит упоминание отчества), то в строках «Хожения» игумена Даниила мы много раз убеждаемся в том, что автор путеводителя до монашеской рясы носил богатырское платье: он много проехал верхом по знойным пескам Палестины, он «борзо» лазил по скалам («по камению лезти на ню, руками держася – путь тяжек вельми!»), нырял на глубину шести метров в горную реку («измерих и искусих сам собою») и многие расстояния измерял воинской мерой – «перестрелом» стрелы «доброго стрельца», а там, где он мерил «своею пядью» или «своею саженью», мы, зная меру этих зданий, видим, что Даниил был высоким широкоплечим человеком, размах рук которого на 6 см превышал среднюю величину сажени [\[53\]](#).

Таким предстает перед нами предполагаемый автор замечательного трактата о русском язычестве.

Напрасно Е. В. Аничков, пытаюсь подражать А. А.

Шахматову, но делая это крайне неумело, превратил «Слово об идолах» в «нагромождение разновременных вставок» и расчленил единый рассказ на мизерные куски, которые переставлял и выключал по своему вкусу.

Трактат Даниила, может быть, и не отличается такой безупречной литературной отшлифованностью, как, например, «Слово Исаяи пророка о поставляющих вторую трапезу Роду и рожаницам», но все его составные части вполне логичны, целостны внутри себя и расположены в нужном порядке.

На общем фоне обличения античного язычества Даниил дает три раздела, посвященные славянским верованиям. Первый раздел содержит общий очерк русских языческих представлений и обрядов, изложенный с такою же степенью лаконичности, как и язычество эллинов.

Второй, тоже предельно краткий, раздел дает нам драгоценную периодизацию, поражающую нас глубиной познаний автора. Третий раздел посвящен характеристике

современного автору состояния религиозных воззрений русских людей начала XII столетия, в сознании которых наряду с христианством ещё существовали и архаичные упыри, и Перун, и предшествовавший Перуну Род.

После того как конспект греческого «Слова Григория Богослова»

был дополнен этими тремя русскими разделами, автор решил усилить отрицательное отношение к язычеству, сопричислив к нему и Моамеда, и мерзкие обычаи сарацин, болгар и турок, «и олико их есть в вере той». Вспомним, что Даниил был свидетелем первого крестового похода, другом Балдуина («познал мя бяше добре и люби мя велми») и хорошо знал о военном натиске неверных сарацин, который в преувеличенной форме отразился и в былинах: «Не стало в Иерусалиме четья-пенья церковного, звона колокольного от Идолица поганого». Сарацинские приписки были откликом на ту широкую войну против христианского мира, которую вели

тогда сарацины.

«Слово об идолах» – не нагромождение вставок и нескладных переводов, а умный и логичный конспект трактата о язычестве, пополненный актуальными для эпохи крестовых походов выпадами против магометан.

Глава вторая.

Глубина памяти

«Слово святого Григорья (Богословца) изобретено в толщех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят», сокращенно названное мною «Словом об идолах», чрезвычайно важно для нас историчностью своего подхода к русскому язычеству.

Нам надлежит, во-первых, проверить интереснейшую и привлекающую своей глубиной периодизацию славянского язычества, перевести относительную хронологию трактата Даниила в абсолютную, а во-вторых, для нас принципиально важно, что в своем последнем разделе, посвященном русскому двоеверию после принятия христианства, автор упоминает как сосуществующие в его время, в начале XII в., культы всех

ступеней его периодизации: русские люди эпохи Владимира Мономаха верили и в Перуна, которому приносил кровавые жертвы ещё прадед и тезка Владимира, и в архаичных, идущих из глубин первобытности упырей и берегинь. Важно для нас и то, что главным и повсеместным, самым живучим и неистребимым оказался культ не самого Перуна, а его предшественника – великого Рода и его рожаниц.

Принципиальное значение этих этнографических констатации Даниила состоит в том, что в истории религии, очевидно, следует искать не смену верований, не полное вытеснение старого новым, а наложение нового на всю сумму более ранних представлений, создание амальгамы разновременных и разностадиальных элементов.

Однако это положение подлежит тщательной проверке. Если автор «Слова об идолах» оперировал этнографическим материалом своего времени, то нам надлежит обратиться к доступным нам материалам XIX – начала XX в. и проверить

степень сохранности в них архаичных элементов, Нам нужно знать глубину народной памяти.

Этнографический материал XIX и даже XX вв. по славянскому язычеству безбрежен; уже первая солидная сводка его Афанасьевым заняла три больших тома. Последующие сводки являлись как бы сводками второй степени, отражая не столько анализ самого материала, сколько сумму накопленных сведений о нём [\[1\]](#). Ко всем видам словесного фольклорного творчества добавляется описание обрядов, жертвоприношений, хороводных танцев и игр; к этому необходимо добавить рассмотрение народного изобразительного искусства, орнамента. Большую помощь в изучении язычества должна оказать лингвистика.

Окончательное расчленение этого почти необъятного материала на исторические стадии – дело будущего. Здесь хотелось бы дать только несколько примеров, произвести

несколько зондажей в толщу всей массы данных о язычестве с целью определения хронологической глубины.

Для исторического рассмотрения проблемы язычества отнюдь не безразлично, отражает ли обильный и драгоценный этнографический материал только последнюю, сравнительно недавнюю стадию религиозных представлений, или же он донес до нас и тысячелетнюю архаику отдаленной первобытности, неясный субстрат позднейших наслоений.

В общей форме ответ предрешён: этнография дает нам как бы в спрессованном совмещённом виде элементы всех стадий, но нам нужно знать степень полноты информации, необходимо по возможности точно связать пережитки с той эпохой, с той конкретной исторической действительностью, которая породила изучаемые явления, проследить эволюцию и трансформацию религиозных представлений на последующих этапах, когда на них накладывались новые слои представлений.

Для этого нужны прежде всего опорные датировочные

точки, хронологические ориентиры. Можно идти двумя путями: от точно датированного древнего источника подниматься вверх, к этнографии, и проследивать степень сохранности тех или иных явлений. Можно идти и другим, ретроспективным путем, начиная с этнографии и постепенно углубляясь в века и тысячелетия с помощью исторических и археологических данных.

Недостатка в этнографических загадках, требующих такой ретроспективной расшифровки, не будет. Нами должны быть использованы оба пути.

Испробуем сначала восхождение от древнего к современному.

Возьмем рассмотренное нами «Слово об идолах» и попытаемся проследить позднейшую судьбу и степень живучести тех славянских обрядов, которые упомянуты игуменом Даниилом.

1. «Огневи Сварожицю молятся». Культ огня в самых

различных формах дожил до начала XX в. повсеместно [2]. Огонь называют «богом», «святым огнем»; при вздувании огня читали молитвы. Огонь переносят из старого жилища в новое. В определенных случаях зажигают путем трения новый, «живой огонь». «Мы почитаем огонь как бога», – говорили жители Подолии. «Его (огонь) нужно почитать все равно как бога. У нас огонь почитают, так как он может спалить», – говорили на Полесье [3] (см. рис. на с. 32).

Видное место занимает огонь в заговорах-заклинаниях. В Сибири записан заговор от всех болезней, который следует произносить в бане на горячие угли: «Батюшко ты, Царь-Огонь, всемя ты царями царь, всеми ты огнями огонь. Будь ты кроток, будь ты милостив! Как ты жарок и пылок, как ты жгешь и палишь в чистом поле травы и муравы, чащи и трущобы, у сырого дуба подземельные коренья... Тако же я молюся и корюся тебе-ка, батюшко, Царь-Огонь, – жги и спали с раба божия (имя рек) всяки скорби и болезни... страхи и

переполохи...» [4].

Множество обрядов связано с печью, с овином и со светцом. На границе Украины и Белоруссии бытовал интересный обряд, связанный с первым зажиганием света осенью (1 сентября), он назывался «женитьбой комина». «Комин» белили, увивали спелым хмелем, цветами. Когда зажигали лучины, то сыпали на них орехи, дынные семена, куски солонины и комья масла. В Киеве устраивали «свадьбу свечи»: ставили срубленное деревце, обвешанное фруктами, дынями и украшенное восковыми свечками [5].

Интересные данные о священном огне приводит белорусский этнограф А. Сержпутовский: «В торжественных случаях, когда требуется добыть древний священный огонь, имеющий свойство, по народным воззрениям, предохранять человека от того или иного несчастья, прибегают к особым приемам, которые передавались из рода в род и достигли нашего времени». При постройке дома на новом месте «нужно

устраивать новый очаг, перевести сюда покровителей-духов, которые привязаны к старому очагу, а для этого необходимо добыть священный огонь и торжественно перенести его из старого очага в новый... Когда в округе появляются эпидемические болезни или падеж скота... также добывают священный огонь, разводят по концам улицы и со всех сторон селения большие костры и поддерживают их днем и ночью, чтобы таким образом запереть вход нежеланным гостям. Кроме того, разносят этот огонь по всем избам и поддерживают его в домашних очагах» [6].

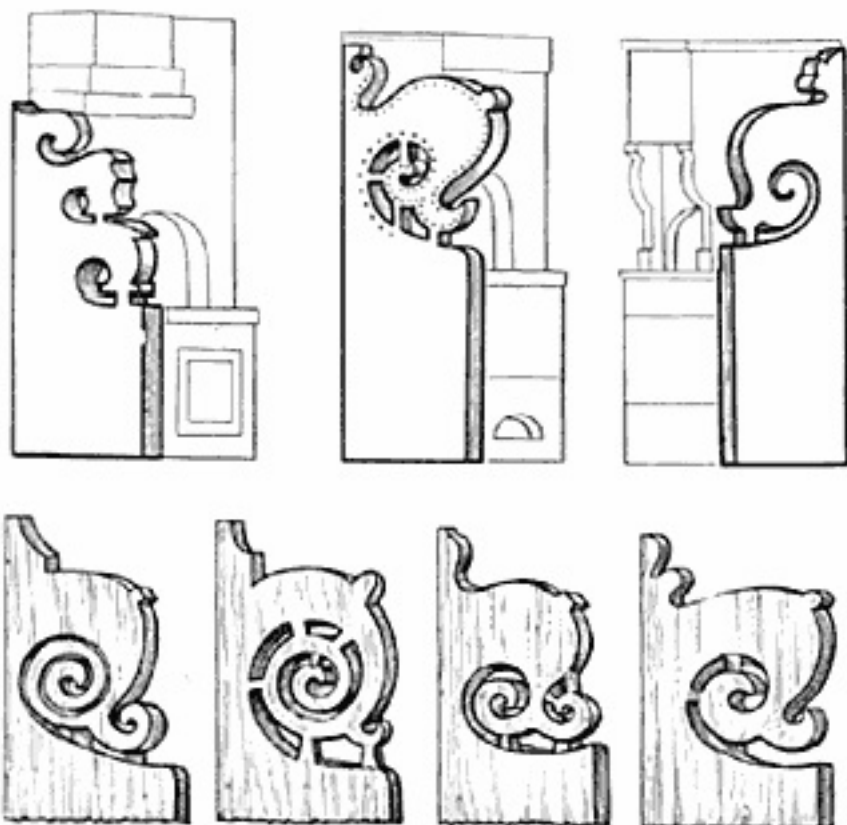
Древние источники говорят о культе Сварожича под овином, где должен гореть огонь, высушивающий снопы. Белорусы, разводя огонь под овином, бросали в него необмолоченный сноп ржи как жертву огню [7].

Таким образом, мы видим, что культ огня, обожествление огня дожили почти до наших дней. Исчезло только наименование его Сварожичем, и, очевидно, это произошло

давно, так как нигде нет никаких следов этого имени (см. рис.2 и 3).



СЕВЕРНОРУССКИЙ ОВИН — место культа огня-Сварожича



*«КОНИКИ»
(священные изображения у печей) в русских избах*

2. «И навьм мвь творять. Сто лет спустя после „Слова об идолах“, в „Слове о посте к невежам“, этот обычай топить баню для „навья“ описан во всех подробностях. В четверг страстной недели „поведають мрътым мяса и млеко и яйца. И мылница топят и на печь льют и пепел посреде сыплют следа ради. И глаголют: „Мойтесь!“. И чехли вешают и убруси и велят я терти. Беси же смиются злоумию их и вълезше мыются и порплются в пепели том, яко и куры след свой показывают на попеле... И проходят топившей мовници и глядають на попеле следа и егда видять на попели след и глаголють: «Приходили к нам навья мытся...» [8].

Издатель этого поучения Н. Гальковский сообщает, что в начале XX в. в с. Лучесах Смоленской губ. он сам наблюдал следующее: «Когда все окончат мыться в бане (а это обычно бывает поздно вечером), последний выходящий, оставив сколько-нибудь горячей воды в котле, приносит ведро

холодной воды, поддает пару, т. е. льет ковш воды на горячую каменку, и, сказав: „Мойтесь!“, поспешно уходит из бани; после этого ходить в баню не годится» [\[9\]](#). В дополнение автор рассказывает о том, что в детстве он сам был участником жертвоприношения навьям: ему поручали в страстной четверг ставить пищу и молоко на крышу сарая. Гальковский, как и многие другие, считает, что топка бани и приношения навьям – проявление культа предков на том основании, что навьи – мертвые.

Делали это не только в великий четверг, но каждый раз, как топили баню.

Однако в этом прямолинейном выводе можно усомниться. Что навьи – мертвецы, в этом сомнений нет, но души мертвых могут быть благосклонны к людям, а могут быть люто враждебны, как, например, вампиры. Духи предков всегда добры к своим потомкам, всегда покровительствуют и помогают им; им молятся или в доме, или у могил на кладбище

в радуницу. Навьи же выглядят злобными, враждебными человеку; навьи – не просто мертвые, а умершие некрещеными, т. е. чужие, как бы иноверные духи. Да и место «кладения треб» им тоже своеобразно: под самой поветью или даже на крыше; и след они оставляют на золе птичий.

Всё это хорошо разъясняется болгарским фольклором о навьях.

Там – это птицеобразные души умерших (но нигде не говорится о предках), летающие по ночам, в бурю и дождь, «на злых ветрах» и кричащие, как голодные ястребы. Крик или пение этих птиц означает смерть. Нави (наваци) нападают на беременных женщин и детей, сосут их кровь, пьют молоко скотины. Их описывают в виде огромных голых птиц или в виде голых петухов размерами с орла. Оберегами от них служат соль, огонь и топор [\[10\]](#). Птичий облик навий и их зловещая сущность объясняют нам и куриные следы на пепле в банях XIII в., и боязливое отношение к ним тех смоленских

крестьян, которые оставляли им воду и приглашали мыться в начале XX в.

В «Повести временных лет» под 1092 г. помещен рассказ о том, «яко навье бьютъ полочаны». В Полоцке по ночам слышались стоны, топот копыт, но каждый любопытствующий получал смертельную рану, а навьи оставались невидимыми. В городе и в Полоцкой земле многие умерли, что объяснялось действиями навий.

Всё это очень далеко от того, что мы называем культом предков. Можно даже определенно сказать, что навьи близки к упырям и являлись, очевидно, душами чужих людей, врагов, иноплеменников.

Дожил этот культ в том самом виде, как он описан источниками XII – XIII вв., до начала XX в.

3. «5 тесте мосты делаютъ и колодызе». Различные формы обрядового печенья хорошо зафиксированы славянской этнографией даже для XX в. не только для деревни, но и для

города [\[11\]](#) (см. рис. на с. 37).

4. Свадебные фаллические обряды. «... (чтуть срамные уды) и в образ створены и кланяются им и требы им кладуть. Словене же на свадьбах вькладываюче срамоту и чесновиток в ведра пьють...»

Комментируя это место в трактате Даниила, Гальковский сослался на полную этнографическую аналогию, известную ему [\[12\]](#). Достоверность сообщения Даниила (подтвержденного «Словом Христолюбца») подкрепляется и археологическими материалами: К. Яжджевский нашел при раскопках в Ленчице, в слоях XII-XIII вв., ведро и «срамоту» (фалл) [\[13\]](#), т. е. полный набор реквизита свадебного обряда (см. рис. на с. 39, 41).

5. «... и недели день [*почитают*] и кланяются, написавше жену в человекьск образ тварь». Более подробно о поклонении олицетворению воскресного дня в образе женщины говорится в специальном «Слове о твари и о днии, рекомом неделе...», написанном, вероятно, в начале XIII в. и дошедшем до нас в

севернорусской обработке XIV в. [14] Речь идет о том, что тогдашние русские люди особым почитанием отмечали день недели воскресенье как еженедельный праздник «света»; в какой-то мере это было связано с культом солнца (воскресенье – «день солнца», Sonntag), но лишь косвенно. Автор поучения отделяет свет от солнца, считая, что солнце лишь субъект света: «вещь бо есть солнце свету», а главное внимание уделяет свету «неосязаемому и неисповедимому», т. е. тому, который бог, по Библии, создал ранее солнца: «Никто же бо может указати образа свету, но токмо видим бываеть».

Возможно, что этот загадочный свет, отделенный от солнца, выражается позднейшей фразой «весь белый свет». И вот этот неисповедимый свет русские люди стали изображать вещественно, как «тварь» (сотворенное), в виде женщины. Возможно, что были скульптурные изображения («болван выдолбен»), но преимущественно автор говорит о «написании света» «во образ человекь». Слова Даниила «написавше жену в

человеческ образ» мы должны понимать не столько как изготовление деревянного идола (отголоском чего могут быть севернорусские скульптуры Параскевы Пятницы), сколько в смысле писаного изображения, а глагол «писать» в применении к средневековому искусству мог означать два понятия: писать икону или фреску и «писать», т. е. вышивать цветными нитками на белом полотняном фоне [\[15\]](#).

Весь русский Север – от Пскова на западе до обширных архангельских краев на востоке – изобилует полотенцами с устойчивой ритуальной сценой: в центре – женская крупная фигура (часто с поднятыми к небу руками), а по сторонам её – два всадника, тоже нередко с поднятыми к небу руками. У женской фигуры обычно в руках бывают птицы – символ неба. Иногда композиция меняется: вместо всадников по сторонам женской фигуры вышивальщицы изображали двух огромных птиц, но фигура женского божества оставалась главной, сохраняла свое центральное место в композиции. Нередко

голова богини оформлялась как солнечный диск с короткими лучами, расходящимися во все стороны; иногда огромный солярный знак покрывал почти всю середину женской фигуры. В олонечкой вышивке композиция с двумя всадниками представляет особый вариант: центральная женская фигура громадна; она в три раза выше коней, на голове у неё – рога, а вокруг богини и всадников – звезды и нечто вроде небесного свода [\[16\]](#) (см. рис. на с. 43).

Композиция с женской фигурой в центре разгадана была в 1921 г. В. А. Городцовым во время выставки народного искусства в Историческом музее в Москве. Городцов сопоставил эту устойчивую сцену с изображениями великой богини и двух предстоящих ей жрецов или вождей, известными ещё в скифо-сарматском мире [\[17\]](#). Возможно, что в этой устойчивой композиции, где женская фигура всегда является центральной (к ней стремятся всадники, звери и птицы), отразились те же очень древние представления, которые

известны нам по мифам о греческой Рее и её жрецах куретах или о малоазийской Кибеле с её спутниками корибантами. Богиня, вышитая на севернорусских убрусах, – это большая историко-культурная проблема, требующая специального и многопланового рассмотрения, чем мы и займемся в последующих главах. Здесь в связи с проверкой устойчивости тех этнографических заметок, которые сделаны в «Слове об идолах», достаточно отметить, что «жену в человеческ образ» писали не только в XII в., но и в начале XX в. [\[18\]](#)

Так же вскользь упомянул об этом источнике и Л. А. Динцес (Динцес Л. А. Древние черты в русском народном искусстве. – В кн.: История культуры древней Руси. М.; Л., 1951, т. 2, с. 470). А. К. Амброз совершенно не упомянул об этом ценном датирующем материале в своей статье, посвященной относительной хронологии сюжетов русской вышивки. Думаю, что дальнейшее изучение этой важной проблемы невозможно без сопоставительного рассмотрения

народного искусства XIX – XX вв. и драгоценного свидетельства о народном же искусстве времен Мономахов.

Мы проверили по порядку все этнографические наблюдения игумена Даниила, сделанные им на рубеже XI – XII вв., и во всех случаях без исключения оказалось, что отмеченные обычаи и обряды продолжали (с большей или меньшей широтой распространения) бытовать в XIX в., когда они стали уже достоянием этнографической науки.

Но проделанная нами проверка не решает главного вопроса: какова вообще глубина этнографической памяти? Ведь мы измеряли здесь только на заданную глубину, на те восемь веков, которые отделяют нас от «Слова об идолах». Очень важно было установить, что в быстро менявшихся исторических условиях, в соперничестве с христианством язычество дожило в России до развитого капитализма.

Для решения же нашей главной задачи нам нужно найти в этнографическом материале такие сюжеты, которые поведут

нас по лабиринту человеческой памяти в очень отдаленные времена.

Труден путь хронологической расшифровки этнографических загадок. Иногда мы можем уловить момент забвения первоначального смысла того или иного явления, определить верхний, поздний предел его осмысленного бытования, но бываем бессильны указать его истоки, его первичные формы, время его возникновения.

Автору этих строк, как и многим людям его поколения, была хорошо известна в начале XX в. широко распространенная по всей России детская хороводная игра, состоявшая в том, что мальчика сажали посреди круга и он должен был выбирать себе из числа девочек «невесту». Хоровод двигался вокруг водящего и пел, прихлопывая в ладоши:

Сиди-сиди, Яша, под ореховым кустом,
Грызи-грызи, Яша, орешки каленые, милою дареные.
Чок-чок, пятачок, вставай, Яша, дурачок,
Где твоя невеста, в чем она одета?
Как её зовут? И откуда привезут?

Загадочно было то, что во всех губерниях России центральная фигура игры именовалась «Яшей», хотя это не требовалось ни рифмой, ни каким-нибудь ассонансом. Разгадку дало обращение к белорусским записям середины XIX в.

Сядить Ящер Сяде Ящер под пирялущем
У золотым кресле, На ореховым кусте,
У оряховым кусте Где ореховая лусна,
Орешачки луше. – Возьми себе девку,
– Жанитися хочу, Котораю хочешь... [19]
– Возьми себе панну,
Котораю хочешь,

Котораю любишь...

Во времена Безсонова и в русских областях упоминался не Яша, а Ящер. (См. [\[примеч\]](#). к № 17 на с. 81.)

На месте непонятого Яши оказался архаичный Ящер, хозяин подводно-подземного мира. Игра, изображающая выбор невесты Ящером, может являться трансформацией древнего обряда принесения девушек в жертву дракону-ящеру. Отголоском таких жертвоприношений является поверье, что водяные женятся на утопленницах [\[20\]](#).

Признаки культа ящера-«крокодила» особенно заметны в Новгороде, где их можно проследить до X в. н. э., но истинную хронологическую глубину этого бесспорно архаичного культа мы определить не можем. Удалось лишь уловить момент окончательного забвения старого содержания: на рубеже XIX и XX столетий Ящер заменился Яшей.

Для смысловой и хронологической расшифровки обрядов, игр, песен и изобразительных сюжетов необходимо привлечение самых разнородных материалов и широчайшее поле сопоставлений. В белорусском Полесье существовал в XIX в. праздник весеннего пробуждения медведя (24 марта, накануне христианского благовещения).

Крестьяне готовили специальные кушанья и, одевшись в шубы шерстью вверх, плясали ритуальный танец, подражая движениям просыпающегося медведя. Праздник назывался «комоедицы». У древних греков тоже был весенний медвежий праздник, и он назывался «комедией» (от «комос» – медведь). От веселых песен, плясок и шуток этого медвежьего карнавала пошло и позднейшее наше название комедии. Следовательно, традицию белорусских комоедиц необходимо возводить по крайней мере к далекому индоевропейскому единству, когда одно и то же название одинаково означало охотничий медвежий праздник. Однако точной даты возникновения

подобного праздника у нас нет.

В. Я. Пропп в своей интересной книге о волшебной сказке предположил, что те тяжкие испытания, которым подвергаются герои русских сказок, являются отражением суровых испытаний юношей на зрелость, хорошо известных этнографам инициации [\[21\]](#). Но инициации, вероятно, существовали на протяжении всей первобытности, и наблюдения Проппа определенной даты нам не дают.

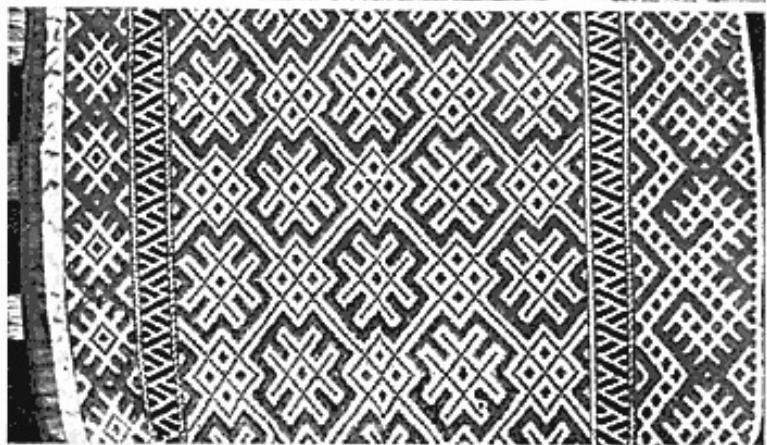
Архаизм фольклорного материала не подлежит сомнению, но точных дат от него (по самой его природе) мы ожидать не можем. Иное дело – народное искусство или такие комплексы, в состав которых входят орнамент или другие изобразительные материалы. В этих случаях мы можем обратиться к археологии, от которой вправе ожидать более точного хронологического определения времени первичного появления того или иного сюжета. Только сочетание данных этнографии и археологии может дать нам хронологическую амплитуду начала и конца

тех или иных явлений.

Произведем при помощи этнографических загадок (взятых из большого числа им подобных) три хронологических зондажа в археологическую глубину тысячелетий. Объекты должны быть выбраны из области изображений, так или иначе связанных с ритуальной стороной народного быта. Первым примером для нас послужит один устойчивый элемент узора свадебного наряда невесты; вторым – один из загадочных сюжетов на пасхальных яйцах-писанках; третьим примером будет широчайшим образом распространенный ромбический узор на полотенцах, являющихся, как известно, предметом ритуальным.

На свадебных «молодецких» паневах, на вышитых рукавах женских рубаш, на девичьих головных уборах очень часто встречается один и тот же характерный узор: ромб или косо поставленный квадрат, разделенный крест-накрест на четыре маленьких квадрата или ромба. В центре каждого из четырех

маленьких квадратов обязательно изображается небольшая точка. Так как квадрат есть частный случай ромба, то назовем эту композицию «ромбо-точечной». Обычно эта композиция не заслоняется другими элементами. Поставленные на угол ромбы или единичны, или идут полосой в один ряд, соприкасаясь лишь углами. Иногда встречается сплошной тканый узор, состоящий только из таких фигур, но тогда между ромбами оставляют просветы, благодаря чему зритель всегда воспринимает основной элемент этого узора – фигуру из четырех сомкнутых ромбов с точками (см. рис. 9).



*УЗОР НА СВАДЕБНОЙ ПАНЕВЕ.
Вициж. Тканый узор с архаичными элементами*

По материалам Брянской обл. (села Вщиж, Токареве. Дядьковичи, Спинка, Овстуг и др.) удалось проследить, что ромбо-точечная композиция вышивалась только на свадебной паневе, которую невеста готовила себе к венцу и носила её в первый год замужества. На детских или «старушецких» паневах, отличающихся бедностью орнаментации, ромбо-точечная композиция никогда не вышивалась. По отношению к женским рубахам мы видим точно такое же возрастное ограничение: крупные ромбо-точечные узоры украшали предплечья только на рубахах молодых женщин и не встречались ни на детских, ни на старушечьих [\[22\]](#) (см. рис. 8).



*НАРОДНАЯ ОДЕЖДА С АРХАИЧНЫМ УЗОРОМ
(квадрат с четырьмя точками).
Русская вышивка. (Вициж, Брянская обл.)*

Связь ромбо-точечного узора со свадебной обрядностью и с бытом молодой замужней женщины заставляет нас обратить на него особое внимание, так как весь свадебный ритуал пронизан магическим содержанием, и в первую очередь магией плодородия. Общеизвестно, что идея плодородия в свадебной обрядности выступает в двух формах:

во-первых, как будущая плодovitость девушки-невесты, а во-вторых, как плодovitость вспаханной и засеянной земли (каравай хлеба, обсыпание зерном, подстилание соломы и т. п.). Женщина уподоблена земле, рождение ребенка уподоблено рождению нового зерна, колоса. В этом слиянии аграрного и женственного начал сказывается не только внешнее уподобление по сходству сущности жизненных явлений, но и стремление слить в одних и тех же заклинаниях и благопожеланиях счастье новой семьи, рождение новых людей и урожайность полей, обеспечивающую это будущее счастье.

Здесь мы видим тот самый комплекс, который выражался в древней Руси понятием «рожаницы» – покровительницы как рождаемости, так и урожайности.

Большой интерес представляет запись этнографа В. В. Богданова о том, как применялась ромбо-точечная схема в Белоруссии в XIX в.

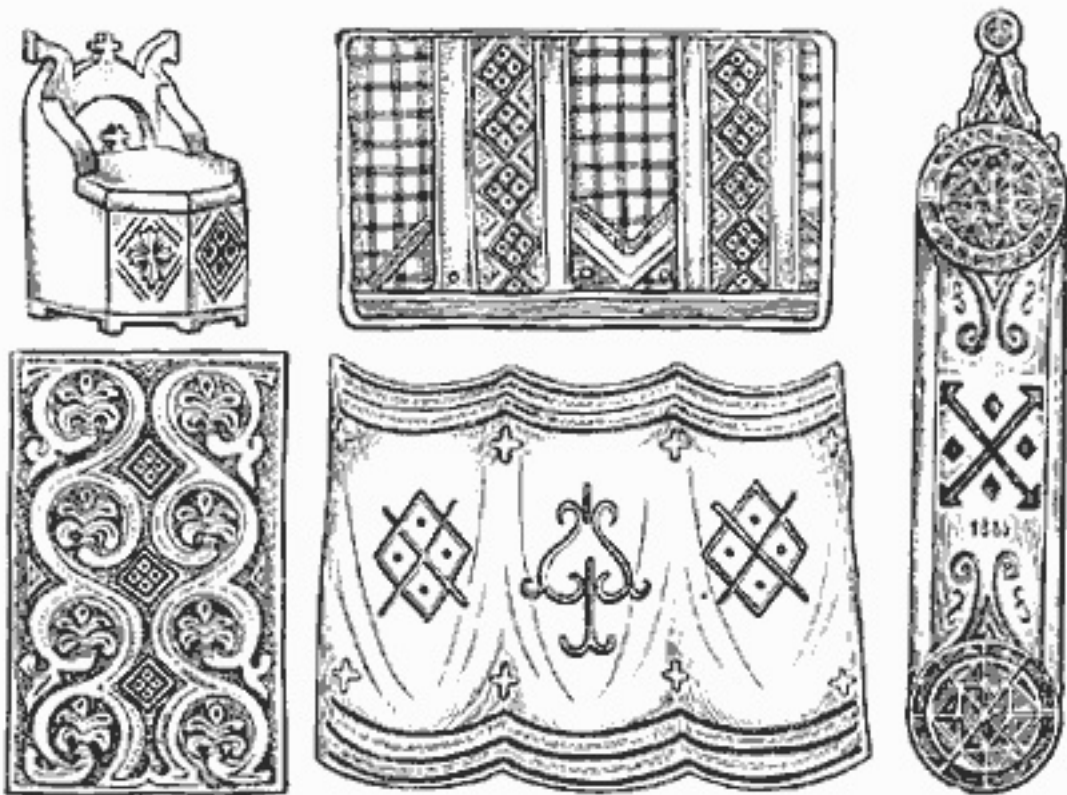
При постройке новой избы (что являлось естественным продолжением образования новой семьи) глава семьи должен был освятить участок земли, отведенный под постройку нового жилища. С этой целью он чертил на земле большой квадрат, размером с усадьбу, делил этот квадрат на четыре части так, чтобы образовались четыре малых квадрата. Затем хозяин будущей усадьбы отправлялся «на все четыре стороны» и приносил с четырех полей по большому камню. Камни укладывались в центре каждого малого квадрата, начерченного на земле. После этого земля будущей усадьбы считалась освященной [\[23\]](#).

Белорусский крестьянин освящал свою землю той самой ромбо-точечной композицией, которую девушки вышивали на своей свадебной одежде.

Географическое распространение ромбо-точечной композиции в украшении женских одежд, поясов и головных уборов очень широко. Мы видим её па всем русском Севере (Архангельск, Вологда), у западных и южных великорусов (Смоленск, Рязань, Брянск), у украинцев (Киев, Чернигов, Карпаты), у белорусов, а за пределами восточнославянских земель – у карел, марийцев, удмуртов, коми-зырян, эстонцев, немцев и у западных славян [\[24\]](#).

Кроме вышивок и тканей, ромбо-точечная композиция встречена в этнографическом материале на прялках. Прялки, как известно, часто являлись свадебным подарком жениха невесте. Ромбо-точечный знак на прялке символизировал землю, пашню, расположенную между полдненным и

«НОЧНЫМ», ПОДЗЕМНЫМ СОЛНЦЕМ [\[25\]](#) (см. рис. 10).



*АРХАИЧНЫЙ УЗОР (квадрат с четырьмя точками)
в русских деревянных изделиях и в средневековой церковной росписи*

Этнография дает нам путеводную нить и понуждает отправиться на поиски более ранних изображений ромбов или квадратов с четырьмя точками. При этом нам необходимо не только найти аналогии в древности, но и проверить предположение о ритуальном, магическом характере. Углубляясь в века, мы встретим интересующую нас композицию в средневековой церковной живописи на тех убрусах, которые изображались на стенах храмов ниже сюжетной фресковой росписи, непосредственно над полом. Иногда эта композиция встречается на изображениях скатертей (тайная вечеря, трапеза Авраама). Часто ромбо-точечные композиции рисовались вперемежку с разными растительными символами. Ритуальный характер узора в данном случае обусловлен местом его применения. Значительный пласт археологических находок с ромбо-точечной композицией относится к домонгольской Руси. Здесь мы найдем и ткани из курганных погребений близ Чернигова и Смоленска со

сплошным узором из ромбов с точками, и различные ювелирные изделия^[26].

Интересна крестовидная дробница XII – XIII вв. с перегородчатой эмалью: в центре её изображены четыре квадрата с точками, а на лопастях креста – четыре символических значка первого ростка прорастающего семени. Сочетание квадратно-точечного знака с идеограммами первых ростков должно войти в общую сумму тех признаков, которые помогут нам расшифровать содержание загадочной композиции.

Не менее интересны два одинаковых серебряных двустворчатых массивных браслета XII в., найденных в 1923 г. замурованными в стену Спасского собора в Чернигове^[27]. Богатая и многообразная орнаментация браслетов подчинена идее семьи и благоденствия. Центральный медальон на каждой створке украшен знаком огня – триквестром; концы створок оформлены в виде голов львов и львиц таким образом, что в

замкнутом положении соприкасаются друг с другом лев и львица. В этом можно видеть выражение мужского и женского начала, а в огне-триквестре – символ домашнего очага. По сторонам знака огня на одной створке находятся изображения древа жизни и четырех ростков, а на другой – солярный знак и ромбо-точечная композиция. В промежутках между медальонами в овалах изображены колосья.

Есть все основания предполагать, что необычный браслет связан со свадебной обрядностью (может быть, свадебный подарок невесте?).

Композиционно древо жизни связано здесь с солнцем, а ромб с четырьмя точками (как и на эмалевой дробнице) – с четырьмя ростками.

Аграрная магия сплетается здесь со свадебной.

Взаимозаменяемость идеограммы первого ростка и точки в квадрате может быть хорошо прослежена по изображениям Бориса и Глеба на женских украшениях XII – начала XIII в.

Общеизвестна связь культа Бориса «Хлебника» с аграрным культом: весенний праздник Бориса и Глеба, установленный 2 мая 1072 г., был праздником первых всходов яровых хлебов.

На эмалевых и черневых изображениях Бориса и Глеба XII – XIII вв. мы видим то «крины» – символы первых всходов, первых ростков, то сетку из небольших квадратов с точкой внутри каждого. Не было ли это символическим изображением поля с семенами? [\[28\]](#)

Совпадений этнографического материала с археологическими данными XI – XIII вв. очень много, и они нас уже не удивляют, так как на ряде примеров, приводимых в «Слове об идолах», мы убедились в прямой связи традиций на этом восьмисотлетнем отрезке времени. Для проверки истинной глубины памяти нам необходимо двинуться ещё далее, в века, значительно отдаленные от Киевской Руси.

В античное время мы встречаем ромбо-точечную композицию на греческих сосудах разных эпох, начиная от

геометрического стиля.

Ромбы с точками изображаются около половых органов львов, жеребцов и фантастических крылатых зверей. Иногда ромбо-точечная композиция превращается в своеобразную свастику с меандровыми завитками; такой знак помещен у полового органа оленя Артемиды на делосской вазе VII в. [\[29\]](#)

В эллинистическое время ромбо-точечная композиция встречена на специальных глиняных алтариках для жертвоприношений первых плодов [\[30\]](#). В последнем случае крупный ромб, разделенный на четыре части и снабженный точками, занимает всю горизонтальную плоскость алтарика-кануна; по сторонам ромба изображены два колоса. Встречаем мы этот сюжет и у скифов Причерноморья. На городище Золотая Балка на правом берегу Нижнего Днепра в жилище, у самой печи, найден небольшой плоский квадратный алтарь, разделенный тройной линией на четыре части; внутри каждого малого квадрата изображено по три концентрических круга,

что в целом дает типичную ромбо-точечную схему [\[31\]](#).

Поселение датируется II в. до н. э. – II в. н. э. Найдем мы эту схему и в бронзовом веке, например на сосудах вучедольской культуры в Словении. См.: Корошец Паола. Подела славонске културе. Нови Сад, 1959, с. 14, рис. 14; с. 15, рис. 10 и 15. Ромбы с точками здесь нередко соседствуют с идеограммами небесной воды и дождя.

Даже эти разрозненные примеры, количество которых, впрочем, можно значительно увеличить, убеждают нас в устойчивом, древнем бытовании нашего знака. Семантика его не выходит за рамки магии плодородия: свадебная одежда, плоды земли, половая сила.

Двигаясь в своем ретроспективном пути ещё далее, в более ранние эпохи, мы достигаем земледельцев энеолита и неолита.

Ромбо-точечную композицию, как в её полной классической форме, так и в сокращенном варианте (только ромбы или один ромб с точкой), мы находим в Триполье. В

1965 г. мне пришлось писать по поводу известных трипольских женских глиняных фигурок следующее: «Обилие женских статуэток давно уже получило истолкование как проявление культа божеств плодородия. Особый интерес представляют изученные С.Н. Бибиковым глиняные фигурки с зернами пшеницы в составе глины, относящиеся к раннему этапу трипольской культуры. Прежде чем лепить фигурку божества плодородия, глину замешивали на зернах (и муке?), выражая тем самым всю суть своих пожеланий. С. Н. Бибиков очень остроумно приурочил изготовление таких фигурок к новогодному циклу заклинательных земледельческих обрядов» [\[32\]](#). Идея зерна, семени как начала новой жизни пронизывает всю трипольскую пластику среднего и позднего периодов.

Женские фигурки, как правило, изображают не дебелых матрон, знакомых нам по скульптуре палеолита, а стройных дев с едва обозначенной грудью, но нередко с признаками начинающейся беременности.

Это – та же идея семени, новой зарождающейся жизни, но выраженная в иной форме.

На животах некоторых фигурок мы видим то оттиск зерна, то небольшой бугорок, обозначающий беременность, то изображение растения (колоса?). Иногда живот женщины прикрыт магическим рисунком из четырех квадратов, с точками в каждом из них (символ поля с семенами?). Иногда две змеи охраняют живот молодой матери (см. рис. на с. 51).

Невольно возникает ассоциация с христианским божеством плодородия – богородицей, девой-матерью, изображаемой нередко так, что на её животе показан не родившийся ещё ребенок Иисус Христос. Мы знаем, что в древней Руси культ богородицы слился с местным культом рожаниц – древних божеств плодородия, рождения «обилия».

Трипольские статуэтки юных матерей были, по всей вероятности, одними из ранних предшественниц христианской богородицы, выразительницами идеи бессменного круговорота

жизни, идеи рождающей силы зерна. Мы знаем, как тесно магия плодородия полей переплетена с магией человеческого плодородия [\[33\]](#).

«Четыре стороны света». Только в керамике земледельческих племен энеолита впервые появляется и утверждается на тысячелетия принцип четырехкратности. Узловые знаки орнамента располагались на боках сосудов таким образом, что они смотрели «на все четыре стороны». Трипольские четырехчастные жертвенники были точно ориентированы своими четырьмя крестовинами по сторонам света, даже если это направление резко расходилось с ориентировкой стен дома.

Крестообразны были не только жертвенники – знак четырехконечного креста вписывался в солнечный диск; крестообразно располагались четыре листа в орнаменте, четыре солнца на сосуде и т.д. Число четыре занимает очень важное место в трипольском орнаменте, но не столько само по себе,

сколько в качестве обозначения четырех направлений.

Судя по данным языка, в это время уже сформировались понятия «впереди», «позади», «налево», «направо» и, очевидно, определились понятия «юг» и «север», «восток» и «запад».

Вполне понятно, почему мысль трипольских художников постоянно возвращалась к четырехчастной композиции, к распределению главных элементов орнамента по «всем четырем сторонам»: ведь для земледельца эти четыре направления были не только сторонами света — полуднем, полночью, заходом и восходом, но и сторонами его прямоугольного поля.

Поле вспахивалось в двух направлениях (борозда в одну сторону, борозда в противоположную сторону), а затем боронилось в двух направлениях, нередко перпендикулярных бороздам. Так ежедневный ритм основной земледельческой работы создавал представление о движении. Внимание к четырем сторонам света видно в той тщательности, с которой

ориентировали трипольцы среднего периода свои жертвенники [34].

Родившись в представлениях энеолитических земледельцев, принцип четырехкратности прошел через все эпохи и дожил в этнографии до близкого нам времени. В народном искусстве мы видим стремление обезопасить себя магическим рисунком со всех четырех сторон, в заговорах предписывается обращаться «на все четыре стороны», в сказках враги могут грозить герою «со всех четырех сторон» и т. п.

Принцип четырех сторон был важной вехой в познании мира, и не удивительна долговечность как самих представлений, так и тех графических форм, в которые древние земледельцы сумели облечь свои новые понятия о пространстве.

В том же 1965 г., когда вышла моя статья о трипольской символике, но двумя номерами журнала позже (в № 3) древним символам плодородия посвятил очень интересную статью А. К.

Амброз, признавший, что «шашечный ромб» (так он называет ромбо-точечный узор) – «скорее всего знак земли-почвы, обработанной для посева... точки могли изображать семена» [35].

Умолчание об этих близких по времени публикации статья не является, разумеется, умышленным, и упомянуты они мною здесь только для того, чтобы показать конвергентность мысли и тем самым укрепить высказанный мною тезис о ромбо-точечном узоре как об идеограмме поля, засеянной нивы.

На земледельческом энеолите завершается наш ретроспективный поиск истоков ромбо-точечной композиции, дожившей до наших дней на очень широкой территории у разных народов. Далее IV тысячелетия в глубь веков ромбо-точечный узор не идет; в орнаменте охотничьих племен его вообще нет, и нет его в более позднее время. Это ещё раз позволяет прочно связывать его с земледельческой символикой и считать идеограммой вспаханного поля (четыре сомкнутых

ромба) или засеянной семенами нивы (ромбы с точками в их середине).

Подтверждением расшифровки перекрещенного ромба или квадрата как знака поля может являться древний китайский иероглиф «тянь» – «поле». Первая этнографическая загадка увела нас на 5000 лет назад от той этнографической среды, где мы эту загадку обнаружили.

Ретроспективный анализ установил, что глубина народной памяти достигает того важного периода в истории человечества, когда были освоены формы производящего хозяйства, и в первую очередь земледелия. Другими словами, орнамент привел нас к началу эпохи «рожаниц».

Продолжим поиск, так как земледельческой эпохе предшествовал измеряемый сотнями тысячелетий период охотничьего хозяйства со своей особой идеологией, и для нас очень важно выяснить, сохранилось ли что-либо из той отдаленной эпохи в современном нам этнографическом

материале.

Исходной точкой для нас послужит вторая этнографическая загадка – сюжет росписи пасхальных яиц-писанок из далекого, архаичного уголка гуцульских Карпат.

Во Львовском этнографическом музее хранится прекрасная коллекция украинских писанок, насчитывающая 11 000 экз. При изучении этой коллекции в 1967 г. я обратил внимание на писанки с изображениями двух оленей. По срединной, самой широкой части яйца, так сказать по «экватору» писанки, идет круговой узор из ромбов, выше помещен пояс спирального узора, а наверху, на куполе яйца, в обрамлении из 12 треугольников нарисованы два оленя, окруженные светлыми кружками. И. В. Гургула опубликовала писанку несколько другого типа: на ней нет зональных членений, а только два оленя, окруженные спиральным узором; между оленями – стилизованное растение [\[36\]](#) (см. рис. на стр. 52).

Символика пасхальных писанок связана с магией

плодородия во всех её аспектах. Прежде всего само яйцо является олицетворением начинающейся жизни; растительные узоры и символы аграрного плодородия, как правило, покрывают писанки; приуроченность обычая (или обряда) катания яиц к весеннему циклу праздников тоже говорит об аграрной магии. Поэтому все сюжеты и композиции на писанках требуют внимательного отношения к ним и тщательной расшифровки. В данном случае перед нами не отдельные символы, а сложная целостная композиция: в нижнем поясе — знаки земли, над землей — спираль восходящего и заходящего солнца (подробнее см. следующую главу), а над всем этим, как бы в вершине небосвода, среди светлых звезд — два небесных оленя. [\[37\]](#).

Представления о яйце как о микрокосме, в котором отразилась Вселенная, восходят к глубокой древности: индоиранские легенды говорят о появлении Вселенной из яйца; Геродотом записано предание о том, что мир создан из яйца,

положенного Фениксом в святилище Гелиоса^[38].

Наиболее интересным для нашего сюжета является свидетельство «Калевалы»: дева неба, она же и «мать воды», Илматар-Каве, приютила «бога всевышнего» Унко, слетевшего к ней в облике утки. Утка снесла яйца, из которых создалась Вселенная:

Из яйца, из нижней части,
Вышла мать-земля сырая;
Из яйца, из верхней части,
Стал высокий свод небесный...^[39].

Изображение оленей в «верхней части», там, где «стал высокий свод небесный», заставляет нас искать объяснение такому необычному размещению животных. Прямых свидетельств в украинском или вообще в славянском фольклоре нет, хотя различных легенд и преданий об оленях (особенно в горных районах) довольно много.

Однако можно указать ещё на одну загадку, связанную с небесными оленями, которая явится для нас как бы вторым уравнением с тем же неизвестным, а следовательно, приблизит нас к решению.

Важнейшее созвездие нашего северного полушария – Большая Медведица – на русском Севере называлось «Лосем», «Сохатым». В XV в. Афанасий Никитин, находясь в Индии, отмечал: «Лось стоит головой на восток». У поляков Полярная звезда называется «Лосиной звездой» (Gwiazda Losiowa). У эвенков созвездие Большой Медведицы (Ursus Major) называется «Лосихой Хэглэн», а Малой Медведицы (Ursus Minor) – «Теленком Хэглэн».

Общеизвестно, что у многих охотничьих народов древний культ лося или оленя был дополнен или вытеснен медвежьим культом; в космологических мифах олень нередко выступает наряду с медведем в сказаниях о небесной охоте [\[40\]](#). Поэтому нас не должна удивлять прослеживаемая на славянском

материале заимствования двух звездных лосей двумя звездными медведицами. То особое внимание, которое в фольклоре и народных знаниях уделялось этим созвездиям, вполне объяснимо астрономической важностью их. Полярная звезда – ось звездного неба, единственная неподвижная звезда нашего полушария, по которой всегда можно определить направление на север.

Недаром одним из позднейших названий северного созвездия является слово «Стожары». Стожар – центральный столб стога, воткнутая в землю жердь, вокруг которой кругами напивается сено. Вот такой срединной точкой круговорота звезд и являлась альфа Малой Медведицы.

Предположительно мы можем реконструировать древнее славянское наименование двух важнейших созвездий как «Лось» (может быть, «Лосиха»?) и «Лосенок, что частично помогло бы осмыслению двух небесных оленей (или лосей?), изображаемых на пасхальных писанках, но не объяснило бы

нам причин возникновения такого образа.

Обращение к русскому фольклору не восполняет пробела. А. Н. Афанасьев, описывая пережитки языческих жертвоприношений на русском Севере, упоминает об олене как о древнем жертвенном животном: «У верховьев реки Ваги существует такой обычай: в первое воскресенье после петрова дня (петров день – 29 июня) убивают перед обеднею быка, купленного на общий счет целою волостью, варят мясо в больших котлах и по окончании обедни съедают сообща миром; в этой трапезе принимает участие и священник». Предание уверяет, что в старое время в этот день выбегал из леса олень и что именно это животное было убиваемо на праздничный пир; но однажды крестьяне, не дождавшись оленя, заменили его быком, и с той поры олень уже не показывался.

Предание это в Вологодской губ. приурочивается к ильину дню:

«прежде, говорят, на ильин день появлялись две лани; одна была закалаема, а другая исчезала; теперь же они более не показываются за великие неправды народа.

Во многих деревнях 20 июля устраиваются общинные обеды в складчину, и для этого убивают быка или теленка. В Пермской губ. на пир собирается вся волость. Так чествуют поселяне начало жатвы» [\[41\]](#).

Предание о двух ланях существовало и в Новгородской губ.: «В старое время 8 сентября прибегали на погост Комоневского прихода две лани; одну из них резали и варили, а другая уходила. Но после того, как поп Ванька заколол обеих, лани уже не появлялись. Усердные богомольцы вздумали заменить их приводом домашнего скота» [\[42\]](#).

Г. Г. Шаповалова пополнила сообщения Афанасьева [\[43\]](#). В Новгородской губ. до 1895 г. на первое воскресенье после петрова дня (29 июня) устраивалась у церкви «мольба», или «жертва», где убивалось до 30 голов скота. Задние части

отдавали церковному причту (вспомним «череву рабочих попов», получавших долю рожаничной трапезы), а все остальное жертвенное мясо складывалось на столы у церкви и после освящения и песнопений поедалось. Местные крестьяне были уверены, что раньше для этого жертвоприношения приходили олени:

«В старое время приходили к нашей церкви два оленя и было сказано, что брать для убоя только одного, а другого отпускать на волю. Вот по один год и удумали заколоть обоих оленей. Как только сделали против заповеди, олени и перестали ходить» [\[44\]](#). Предание об олене, прибежавшем из леса на заклание, есть на Ваге и под Каргополом, и под Тихвином. Иногда вместо оленей упоминаются лоси. На Белоозере записана очень важная для нас легенда: «В день рождества богородицы самки оленя ежегодно приводили с собой детеныша, которого (крестьяне) закалывали и варили и им угощали проходящих, а мать отпускали. Когда же праздник

приходился в постный день, тогда олени приходили накануне и праздновали накануне, что делается и до настоящего времени (1902 г.), но теперь олени уже не приходят, и крестьяне приносят в жертву рогатый домашний скот» [\[45\]](#). Следует напомнить, что рождество богородицы (8 сентября) – это уже знакомый нам древний праздник рожаниц.

По собранным Г.Г. Шаповаловой данным, жертвоприношения оленей производились в один из следующих сроков: петров день (29 июня), ильин день (20 июля), усенье (15 августа), рождество богородице (8 сентября).

Примечание: здесь в оригинальном тексте отсутствуют несколько страниц

Интересно записанное ещё в середине XIX в. предание о жертвенных оленях в Шенкурском у. На ильин день крестьяне

в праздничных нарядах расставляют перед часовней десятисаженные столы, сносят сюда из изб бляшке (№ 144) головки олеиьцов показаны не только в руках у сульде, но и просто падающими с неба на землю и на земле, под копытцами человека-лося; всего их насчитывают 22. По А.

А. Спицыну бляшки этого типа датируются X-XV вв., по И. А. Талицкой – VI – IX вв., а по А. П. Смирнову – «до XI в.» [\[51\]](#) (см. рис. 13).



*"ЧУДСКИЕ" ШАМАНСКИЕ БЛЯШКИ
с изображениями небесных лосей и ящера*

Следовательно, бляшки, изображающие падение с неба эмбрионов оленей-лосей (представленных только головами), синхронны той легенде, которую принесли в Новгород мужи, ходившие далеко на северо-восток, за Югру.

Однако и убедительные этюды В. В. Чарнолуского не исчерпали того драгоценного космогонического материала, который содержится в пермских бляшках и представляет большой интерес для нашей темы, несмотря на кажущуюся отдаленность его от славянского язычества.

Свой взгляд на интересные сюжеты пермских таманских блях я в краткой форме изложил в статье «Макрокосм в микрокосме народного искусства»^[52]. На полгода позже моей статьи появилась книга этнографа Л. С. Грибовой, посвященная пермским бляшкам^[53]. Её основной вывод таков:

«Все они служат родовыми, фратриальными и племенными знаками, которые имели социальный и идеологический (религиозный) смысл. Все они были отражением социальной структуры общества – древних тотемических родов, каждый из которых включал, кроме человеческого рода и фантастических родственников, определенные виды окружающей фауны и флоры... Они были своеобразными записями родовых преданий, историей народа в изображениях» [54]. Бляшки с изображением лосей Л.С. Грибова связывает с тем, что «к фратрии Лося (Оленя) принадлежали некоторые роды коми-зырян и пермяков, манси, удмуртов, мари, саами и др., которые донесли образ лося-оленя в своем устно-поэтическом и декоративно-прикладном искусстве» [5]. Пермский звериный стиль исследовательница связывает с «племенным тотемизмом» и во всех своих расшифровках исходит только из этого тезиса: «умножение фратрии Лося», «межфратриальная символика», «охота на тотемов противоположной фратрии» и т.

п.

Увлечшись тотемическими сближениями, Л. С. Грибова лишь вскользь коснулась космогонического содержания пермских композиций, а между тем в нем-то и заключается главный интерес шаманских изображений [\[56\]](#).

За пределами рассмотрения у А. В. Шмидта, В. В. Чарнолуцкого и Л. С. Грибовой осталась многочисленная группа шаманских бляшек с изображениями двух женщин-лосих, стоящих на огромном ящере и своими лосиными мордами как бы образующих небесный свод, под которым мы видим то единичные, то парные человеческие фигурки или даже семейные группы из родителей и ребенка. Эти сюжеты были рассмотрены мною в специальной статье, посвященной сопоставлению шаманских блях с русской вышивкой [\[57\]](#). К ним придется возвращаться неоднократно после дополнительных разысканий.

Современный русский фольклор показал нам исчезновение

в недавнее время культа священных оленей или лосей; летопись привела к югорской легенде о небесных оленьцах, в которую поверили новгородцы и ладо-жане, а пермско-югорские сульде оказались великолепной иллюстрацией этой легенды.

Славянское лосиное имя важнейшего созвездия – Большой Медведицы ведет нас в глубокую архаику, в давно забытую область охотничьей идеологии, лучше, чем у славян, сохранившуюся у финно-угорских «еве́ро-восточных соседей». Однако и здесь архаичная стадия сохранилась в фольклоре лишь фрагментарно.

Поиск истоков сюжета о небесных оленях мы должны направить туда, где дольше всего задержалась охотничья стадия хозяйства, где в большей целостности и сохранности сберегся архаичный фольклор этой общечеловеческой стадии, т. е. ещё далее на восток, за «Каменный Пояс» Урала, к сибирским племенам, дольше других ведущим охотничье

хозяйство. Должен оговориться, что обращение к сибирским материалам отнюдь не означает того, что именно Сибирь была «прародиной» культа небесных оленей. Наоборот, анализ археологических материалов из разных мест покажет нам (как увидим ниже), что культ небесных оленей представляет собой повсеместную архаичную стадию религиозных представлений, но у племен, давно перешедших к земледелию, эта стадия сильно выветрилась, а у недавних охотников она уцелела в большой полноте. Метод синстадиального изучения, опасный как изолированно примененное средство познания, в данном случае представляется единственным путем проникновения в те глубокие слои народной памяти, которые сохранились лишь фрагментарно.

Возможность контролировать синстадиальные построения точно датированным археологическим материалом значительно уменьшает вероятность ошибки.

В интереснейшей работе А. Ф. Анисимова о

космогонических представлениях сибирских охотничьих народов с большой полнотой раскрывается культ небесных лосей или небесных оленей, позволяя на живом фольклорном материале решить поставленную выше загадку.

«Особого внимания заслуживают представления эвенков о космическом лосе Хэглэн (Хэглун), отождествляемом с созвездием Большой Медведицы. Согласно этим представлениям, видимое голубое небо – не что иное, как тайга верхнего мира. В ней живет космический лось Хэглэн. На день лось уходит в чащу небесной тайги, и потому его не видно с земли людям; к ночи лось выходит на вершины хребтов, и его, наиболее мощного среди остальных небожителей-звезд, люди видят с земли.

Судя по тому, что созвездие Малой Медведицы фигурирует в этих представлениях как теленок Хэглэн, можно заключить, что космический образ лося понимается при этом как образ матери-лосихи» [\[58\]](#) (выделено мною. – Б. Р.).

Эвенкийская (тунгусская) космогония знала трёхмерную структуру мира: верхний мир («угу-буга») – мир с солнечным лосем и небесной охотой, зрительно закреплённой в созвездиях; средний мир – мир людей на земле («дулугу-буга») и нижний мир («хэргу-буга») – мир мертвых предков, злых духов и диких ископаемых животных вроде мамонта-«сэли» и водного змея-«дябдара» («чжябдара»). Все три яруса Вселенной объединены единой космической рекой, истоки которой идут из верхнего, небесного, мира; затем она протекает по среднему, «земельному», миру, а устье её впадает в нижний мир, в царство мертвых.

У соседних с эвенками селькупов в соответствии с фратриальным делением существует представление о двух реках Вселенной, также текущих из верхнего мира через средний в нижний [\[59\]](#).

Мифология эвенков уже выделила антропоморфного «хозяина верхнего мира» – богатыря Майна.

Стратиграфическое расчленение эвенкийских представлений пока ещё не произведено исследователями, но намечается примерно такая их последовательность: самый архаичный пласт – предания о небесной лосихе с теленком и о солнечном лосе (или олене);-затем идут легенды о небесном медведе, что объясняет смену названий созвездий (вместо «Сохатого» или «Лося» – «Медведица»), и, наконец, наиболее поздней стадией являются легенды о человеке-богатыре, становящемся хозяином главного, верхнего мира [\[60\]](#).

Представления о небесных лосях или оленях были свойственны многим охотничьим народам. «Первобытные философы, – пишет А. П.

Окладников, – стремившиеся по-своему понять и осмыслить окружающий их мир, столь же последовательно представляли в образе лося и верхний мир, небесную стихию: само небо, солнце, звезды.

Охотники тайги поэтически образно представляли и солнце

в виде живого существа — гигантского лося, за день пробегающего по всему небосклону и к ночи погружающегося в преисподнюю, в бесконечное подземное море.

О таком солнечном звере — гигантском лосе — рассказывается, например, в одной долганской сказке, которая в основе несомненно была создана ещё в каменном веке и дожила у людей тундры до нашего времени» [\[61\]](#).

Наряду с небесной лосихой Хэглэн у эвенков существует представление о лосихе или самке оленя Бугады Энинтын («относящаяся к Вселенной мать их»), являющейся Хозяйкой Мира и матерью зверей и людей [\[62\]](#).

Крайне интересен гиляцкий миф о герое, наводившем порядок во Вселенной: некогда на небе существовали два солнца и две луны; ничто живое от жара не выживало. Герой отправился на небо, где отыскал жилище матери Вселенной. Она — рогата, следовательно, является полуоленом-полуженщиной; она живет вдвоем со своей дочерью.

На её рогах висят четыре светила. Герой уничтожает лишнее солнце и лишнюю луну, и в мире устанавливается порядок [63]. Для нас важно отметить, что хозяйками Вселенной в этом мифе являются рогатое женское божество и её дочь.

Ещё полнее рассказ о правящих миром двух женщинах-важенках (самках оленя) сохранился у нганасан: шаман для получения особой силы должен обойти все три яруса Вселенной; он побывал в подземно-водном нижнем мире, оказался у древа жизни и полетел к его вершине, т. е. в верхний, небесный мир, где он нашел чум владычиц Вселенной.

«Войдя, шаман увидел на левой (женской) стороне чума двух нагих женщин, подобных оленям: покрытых шерстью, с ветвистыми оленьими рогами на голове. Шаман подошел к огню, но то, что шаман принял за огонь, оказалось светом солнечных лучей.

Одна из женщин была беременна. Она родила двух

оленят...

Вторая женщина тоже родила двух оленят...»

Эти олени должны были стать родоначальниками диких и домашних оленей [\[64\]](#).

На огромном компактном пространстве от Лены до Северного Приуралья у эвенков, нганасан, долган, а за пределами этого пространства у сахалинских нивхов существуют более или менее однородные мифы о двух небесных владычицах мира, наполовину женщинах, наполовину лосихах (или важенках), от которых зависит все благополучие охотничьих племен – приплод оленей. Рогатые важенки указывают на северного оленя – единственный вид, у которого самки имеют рога. Архаизм этих мифов не подлежит сомнению: массовая охота на северного оленя началась ещё в палеолите, а в мезолите стала особенно важной. Олени и лоси, важенки и лосихи в подобных мифах взаимозаменяемы, что позволяет объединять в общий комплекс легенды о небесных

олене-лосях.

Ознакомившись с этими интересными реликтами древних представлений о небесных владычицах и прародительницах, возвратимся к пермским шаманским бляшкам, область распространения которых примыкает с юго-запада к очерченной выше самоедско-тунгусской области бытования фольклора о двух лосихах. Ни А. А. Спицын, ни А. В. Шмидт, ни В. В. Чарнолуский, рассматривая отдельные сюжеты на бляшках, не обратили внимания на всю композиционную схему в целом.

А между тем общая схема шаманских бляшек, будучи сопоставлена с сибирско-уральским фольклором, представляет совершенно исключительный интерес.

Самыми распространенными сюжетами пермско-печорских шаманских «образков» (кроме птиц, изученных А. В. Шмидтом) являются ящер, мужская фигура в головном уборе в виде морды лосихи и две женские фигуры с копытцами, с

головами лосих, расположенные по боковым сторонам бляшек таким образом, что морды лосих создают наверху замыкающий полукруг, образуя вместе с ящером как бы рамку всех центральных изображений.

Вспомним того таймырского шамана, который для получения всей своей колдовской силы должен был пройти «дороги всех миров Вселенной»: он спускался с земли в нижний мир, бродил по берегу подземного моря, а затем полетел вместе с водоплавающими птицами в небо, к вершине мирового древа жизни. Древа жизни на пермских бляшках нет, но зато самым распространенным сюжетным элементом их являются те полуженщины-полулосихи, которых этот шаман нашел после своего взлета в верхний мир рядом с солнцем. Их композиционное место на самом верху бляшек подтверждает, что средневековые пермские художники знали подобные мифы и изображали их в своем ритуальном искусстве.

Шаманский головной убор, украшенный изображением

морды лосихи, может быть определен по археологическим данным. Во многих изданиях широко публикуется вырезанная из рога голова лосихи из Оленеостровского могильника V тысячелетия до н. э. [\[65\]](#) Но публикации этого художественного изделия оторвались от обстоятельств находки и поэтому не получили никакого истолкования. Рассмотрим весь археологический комплекс. Мезолитический могильник расположен на Онежском озере, на острове, который до сих пор носит название Оленьего [\[66\]](#). В центре могильника находилось необычное захоронение (в глубокой яме) мужчины и двух женщин по бокам. Н. Н. Турина справедливо рассматривает это погребение как могилу шамана, «стража вору» (погребения №55,56,57); к шаманским же отнесено и захоронение мужчины с женщиной (№ 152 и 153) [\[67\]](#). Исследовательница предполагает, что женщины могли быть погребены с шаманами в результате насильственной смерти.

Для нас важно то, что огромные стержни с головой лосихи (неправильно называемые «рукоятями») найдены именно в этих шаманских могилах у мужских захоронений. В обоих случаях стержни найдены в области головы, и по их расположению можно определить, что лосиные морды увенчивали головные уборы шаманов, возвышаясь над ними (погребение № 56). Подобные стержни с головами лосих известны и в других местах: Олений остров в Ледовитом океане (Баренцево море) и Шигирский торфяник на Урале [\[68\]](#). Близкой аналогией являются стержни с головами лосих из Прибалтики: два таких предмета найдены недалеко от древнего деревянного идола на стоянке Швянтойи близ Паланги [\[69\]](#).

Шаманское погребение онежского Оленьего острова (№ 56) не оставляет сомнений в том, что сложный головной убор мезолитического шамана был полностью идентичен тому, что А. А. Спицын называл «шлемом сульде» на шаманских изображениях пермско-югорского средневековья.

Установив полную реалистичность и глубокую древность шаманского головного убора, увенчанного головой лосихи, мы должны продолжить анализ пермских шаманских изображений и сделать то, чего ещё не делали исследователи этих бляшек, – сопоставить изображенные на них сюжеты с уже известным нам тунгусско-самодийским шаманским фольклором, где описывается чудесное путешествие шамана по всем трем мирам Вселенной. Сделав это, мы обнаружим, что пермско-югорские средневековые бляхи являются прямой иллюстрацией фольклорных сюжетов, уцелевших у соседних охотничье-оленоводческих племен за Уралом.

Нижний мир. Шаман, путешествующий по всем ярусам Вселенной в поисках колдовской силы, опускается в нижний мир с его реками и болотами. В полном соответствии с этим на всех бляшках со сложной композицией обязательно присутствует в нижней части четко изображенный ящер [\[70\]](#). Владыка подземно-подводного мира – ящер, заглатывающий

каждый вечер солнце и уводящий его в подземные пространства, хорошо известен в фольклоре многих народов. На пермских шаманских бляшках ящер представлен массивным животным с приземистым телом на коротеньких когтистых или перепончатых лапах; хвост невелик. На ранних бляшках на корпусе ящера иногда изображали семь рыб, что должно было подчеркивать его водную сущность (находка в Ныргынде № 108). Морда у ящера крупная, с острым волчьим ухом (редко изображались оба уха) и длинной разинутой пастью с четко обозначенной ноздрей. То обстоятельство, что ящер, как правило (68 случаев из 74), повернут головой вправо, позволяет нам определить ориентировку всей композиции: развернутая пасть подземного чудовища должна поглотить солнце, склонившееся к западу. Следовательно, ящер стоит хвостом к востоку, а мордой к западу; тогда центральная часть композиции оказывается обращенной на полдень, на юг, как ориентировались все старинные карты. Древний человек,

очевидно, ощущал лик Вселенной, обратясь сам лицом к югу, к полуденному солнцу в зените, и тогда запад был у него по правую руку, восток – по левую, а север находился за спиной. «Того ради окааньнии полуденье чтуть и кланяются на полдень обратившеся», – вспоминаем мы примечание в «Слове об идолах».

Немногочисленные исключения из обычной позы ящера (мордой вправо) подтверждают подобное космическое толкование. На бляхе № 158 из Кишерти ящер изображен двуглавым: одна голова обращена на восток, другая – на запад. Здесь над мордами двух лосих, обычно обозначающих небосвод, помещены три головы ночных сов.

Следовательно, древний художник хотел обозначить, что действие происходит ночью, когда ящер уже захватил вечернее солнце в пасть и должен выпустить его утром на востоке. Второй раз двуглавый ящер изображен в круговой композиции, где четверо сульде едут вправо, посолонь и между ними

помещен солярный знак (№ 111, тоже из Кишерти). «Западная», правая, морда ящера как бы заглатывает голову лосихи, связанной с верхним солнечным миром. Левая, «восточная», морда чудовища показана с закрытой пастью – ящер уже выпустил солнце. Двуглавость ящера появляется тогда, когда нужно было показать движение солнца или всю Вселенную (№ 105, 106). Показ нижнего мира на шаманских бляшках ограничен ящером: смотрящим вправо, если действие происходит днем, и двуглавым, если необходимо затронуть тему ночи.

Средний мир. Средний мир, земля, представлен людьми, зверями и птицами. Человечество символизируется парными изображениями мужчин и женщин (№ 171, 173 – 177) или целой семьи с ребенком (№ 172, 180 – 185). Почти постоянно мужчины помещались слева, а женщины – справа, ребенок – в центре или в животе матери. Взрослые люди всегда стоят на ящере.

Средний мир иногда бывает населен зверьем и птицами (№ 127, 149, 176). Опознаются медведи, куницы, соболи, бобры, водоплавающие птицы.

Путешествующий шаман. Шаман, совершающий свой многотрудный путь по дорогам Вселенной, опознается по установленному выше особому головному убору, увенчанному изображением головы лосихи. Он, как и простые люди, стоит на ящере, но следует сказать, что на композициях с шаманом обычные люди никогда не изображались; шаман действует в другом измерении. Нередко обозначен пол шамана. Костюм его не прослеживается совершенно, что может объясняться особенностью древнего покроя, восстановленного Н. Н. Гуриной для Оленьего острова: меховая одежда из короткой куртки и штанов плотно прилегала к телу, не создавая особого контура [71]. Лицо шамана всегда обращено вправо, как мы установили, — к западу, что полностью соответствует сибирскому мифу: шаман начинает свое путешествие с

нижнего мира, с тех подземных пространств, куда закатывается солнце. Путешествующий по дорогам трёх миров шаман нередко изображается крылатым (два крыла или крыло и рука), что прямо связано с необходимостью для шамана взлететь вместе с птицами от семи подземных озер к вершине мирового древа (№ 113 – 131) [\[72\]](#). Перед полетом шаман получил птичье имя Хуотторие-Гагара; на бляшке № 127 рядом с однокрылым шаманом помещена именно гагара, а вся бляха, вероятно, изображает полет шамана: ящер изогнул туловище и задрал морду вверх; другие морды (медвежьи?) тоже обращены вверх. Над головой шамана нет ничего; его лосиный шлем занимает весь верх бляшки (см. рис. 17).



ПОГРЕБЕНИЕ ШАМАНА НА ОЛЕНЬЕМ ОСТРОВЕ
(шаман с изображением лосиной морды у головы),
по сторонам — женщины

Небесные лосихи. Наиболее важную для нас группу шаманских бляшек составляют те, на которых, кроме шамана, изображены две женщины-лосихи. Как мы помним, таймырский шаман завершил свой сказочный путь в верхнем, небесном мире, где он увидел «двух нагих женщин, подобных оленям», и где вместо очага сияло солнце. Эти женщины-важенки рождали домашних «оленьцов» для людей и диких — для тундры. Они же наделили шамана сверхъестественной колдовской силой.

Посетив этих небесных владычиц мира, шаман вернулся к себе на землю, в свой средний мир.

Возьмем в качестве примера бляшку № 170 по нумерации Спицына.

Над ящером, но не касаясь его ногами, стоят две человеческие (женские) фигуры со своеобразным сочетанием

лосиных морд с человеческим лицом. Лосиные морды выполнены крупно, сочно, со всеми характерными деталями; человеческие черты еле намечены. Головы лосих обращены друг к другу, соприкасаются носами и образуют как бы свод в верхней части бляшки. Под этим сводом между богинями-лосихами находится небольшая фигурка шамана, у которого над головой возвышается изображение лосиной морды на тонком стержне, точь-в-точь как у шамана в Оленеостровском могильнике. Вся композиция является в данном случае превосходной иллюстрацией заключительного этапа путешествия шамана в небесный мир и его встречи с двумя владычицами Вселенной, в данном случае выступающими не в оленьем, а в лосином виде.

Особым направлением развития представлений о полете шамана к небесным лосихам следует считать постепенное «очеловечивание» сложной композиции, перенесение внимания на человека, одаренного высшей колдовской силой,

подаренной ему небесными лосихами. Исходной формой можно считать бляшку № 117 (по Спицыну). На ящере стоит крылатый шаман в головном уборе «оленеостровского» типа с мордой лосихи. Рядом с шаманом изображены головы двух жено-лосих.

Композиция из трёх фигур с лосиными мордами известна и в более раннее время (Кулайская культура). Следующим звеном будут мужские личины с тремя лосиными мордами над теменем [\[73\]](#). На этих личинах, иногда бородатых или усатых, лосиные морды сильно стилизуются и в конце концов превращаются просто в три треугольных выступа над головой.

Последним звеном эволюции являются известные фигурки воинственных мужчин, нацарапанные на сасанидской посуде VI – VII вв. Мужчины изображены во весь рост, с оружием в каждой руке и обязательно с тремя треугольными выступами на темени. Сами по себе эти треугольные язычки оставались непонятыми исследователями, но если мы рассмотрим весь

эволюционный ряд, начиная с наших небесных лосих и прибывшего к ним шамана, то смысл «воинственных человечков» будет ясен: это – люди, наделенные силой свыше, силой, дарованной небесными Хозяйками Мира, люди, вооруженные против всех врагов со всех сторон (по две сабли у каждого). Вероятно, это уже не шаманы, а вожди и воины эпохи исчезающей первобытности.

Композиция с двумя лосиными головами на самом верху бляшки и с ящером внизу обрамляет не только сюжет полета шамана на небо. Она является общей для всех основных сюжетов шаманских изображений. Свод из двух лосиных морд женщин-лосих обрамляет и семейные группы людей среднего мира (№ 172, 175, 177, 178 и др.), и огромные личины солнца или Великой Матери Мира. В семейных группах мы наблюдаем как бы забвение первоначального смысла: женская, человеческая ипостась жено-лосих исчезает, человеческого туловища уже нет, и над группой людей находятся только одни

лосиные морды. Типологически это, несомненно, более поздние вещи [74].

Заслуживают внимания попытки древних пермско-угорских художников передать идею Вселенной при посредстве небесных лосих.

Есть три варианта схемы Вселенной с небесными лосихами. Иногда изображается огромное округлое солнце с женской личиной, сверху его обрамляют морды двух небесных лосих, а снизу – двуглавый ящер, всегда отмечающий солнечный круговорот [75]. Другим вариантом (может быть, более ранним) следует считать бляшки типа № 111 (по Спицыну):

Вселенная окружена мировой рекой, внизу – двуглавый ящер, а над ним – движущиеся с востока на запад жено-лосихи и солнечный диск в центре. Западная, правая, пасть ящера заглатывает голову солнечной лосихи. Третьим вариантом (Спицын. № 268) является изображение гигантской птицы с солнечной личиной на тулове, с мордами двух лосих над

солнцем и с маленьким ящером, изображенным на фоне птичьего хвоста. На бляшке № 279 есть и мировая река, и двуглавый ящер, но лосиных морд здесь по пять с каждой стороны. Наиболее поздними, вероятно, следует считать бляшки, на которых внутри мировой реки, окаймляющей Вселенную, изображены уже не лосихи, а два медведя с медвежонком (№ 324).

И. В. Поздеева любезно предоставила мне фотографии сульде из Пермского музея, не вошедшие в альбом Спицына. Среди них есть такая же схема Вселенной: две лосихи, солнце, двуглавый ящер. Пользуюсь случаем принести И. В. Поздсевой свою благодарность.

Реки вселенной. А. Ф. Анисимов проследил в сибирском фольклоре интересные представления о космических реках. Иногда это одна река, «которая протекает будто бы через все три мира Вселенной: вершиной – в верхнем мире, серединой – в среднем мире, а устьем уходит в нижний мир, где живут

умершие сородичи» [\[76\]](#). Нередко дуальная организация родового общества порождала представления о двух космических реках, отдельно для каждой фратрии: «Реки эти текут параллельно и впадают рядом в одно море».

Шаманские бляшки и в этом случае являются хорошей иллюстрацией сибирской космогонии: на множестве блях с разными сюжетами показаны два вертикальных потока или две струи, идущие сверху вниз, от лосиных морд небосвода обязательно до самого ящера.

Иногда струйчатый рисунок переходит на пасть, лапы или на хребет ящера.

Реки Вселенной сопровождают всегда «путешествующего шамана» (крылатого и бескрылого), семейные группы и композиции с личиной, являясь такой же обязательной составной частью, как и свод из лосиных морд [\[77\]](#). В некоторых случаях реки Вселенной изображаются в виде двух длинных змей с мордами, находящимися выше солнца [\[78\]](#).

Композиции с двуглавым ящером имеют не отдельные вертикальные потоки двух рек Вселенной, а одну реку, обтекающую всю Вселенную кругом (№ 104, 105, 111). Примером может служить бляшка № 105, где в центре – неясное существо, похожее на шамана, а внизу – двуглавый ящер. Над ящером изображены одна за другой пять лосиных голов, которые, очевидно, обозначают бег солнечного лося (лосихи Хэглэн) по небосводу. Крайнюю правую лосиную голову у границы среднего и нижнего мира заглатывает ящер своей «западною» пастью.

Совершенно тот же сюжет мы видим и на упомянутой выше бляшке №111.

В обоих случаях «река Вселенной» показана круговой линией, обрамляющей всю композицию, выражающую идею движения времени, круговорота солнца.

Великая мать мира. Среди шаманских бляшек есть особый тип, где сохраняется все традиционное обрамление из ящера,

двух жено-лосих и рек Вселенной, но вместо мужской фигуры «путешествующего шамана» здесь дана огромная личина с неясным бесформенным туловищем, с ожерельем на шее; иногда четко обозначен женский пол (№ 195). В ряде случаев ниже этой личины, на ящере, изображена голова новорожденного лосенка (№ 189-191, 194).

Получается как бы удвоение небесных богинь: по сторонам композиции четко сохраняются две женские фигуры с двойной ипостасью (человеческое лицо и лосиная морда), а в центре показана женщина, рождающая детеныша-лосенка. Иногда (очевидно, в более поздних вариантах) вся композиция сжимается до схемы, в которой уцелевают лишь личина, занимающая центральное положение, упрощенный, еле угадываемый ящер и две, предельно стилизованные, лосиные морды (№ 197, 198, 201, 203, 205). В расшифровке нам снова помогает сибирский фольклор тех же самых мест, где существуют мифы о божественных лосихах: у эвенков

Подкаменной Тунгуски известны представления о небесной лосихе Бугады Энинтын («относящаяся к Вселенной мать их»), хозяйке Вселенной и матери зверей. У кетов – богиня Томам, тоже Прародительница всей живности; у селькупов – Ылюнда Котта, мать и хозяйка Вселенной. Все они наполовину антропоморфны, наполовину зооморфны. Но в мифологии они уже выделились из пары небесных жено-лосих, каждая из которых упоминается в единственном числе как главная хозяйка всех миров. К IX – XI вв. этот процесс, судя по шаманским бляшкам, уже начался: две лосихи есть на всех бляшках, но на некоторых из них уже наряду с парой лосих появляется и Бугады Энинтын, рождающая оленьцов. Одна-единственная бляшка (№ 204) с бородатой личиной в центре схемы Вселенной может отражать самую позднюю стадию представлений, когда матриархальный образ Хозяйки Мира сменился патриархальным образом Хозяина Мира, известного в фольклоре богатыря Майна.

*

Мы сопоставили фольклорные записи у различных народов Северной Сибири (на Урале, в бассейнах Оби и Енисея) с приуральскими шаманскими изображениями средневековья и установили, что все основные черты картины мира, порожденные охотничьим бытом, одинаковы и там я здесь.

Вселенная состоит из трёх миров: подземно-подводный мир, олицетворенный ящером, глотающим солнце (в виде головы солнечного лося Хэглэн), средний мир людей и шаманов и верхний, небесный мир, куда из людей попадают только шаманы, получающие от небесных владычиц свою колдовскую силу.

Небо представлено двумя женщинами-лосихами, морды которых образуют небосвод; до этого небосвода долетают крылатые шаманы, от этих лосиных морд владычиц Вселенной

стекают в нижние миры две реки Вселенной.

Загадка двух небесных оленей разгадана на примере двух групп фольклорных материалов, разделенных тысячелетием: записей сибирских космогонических мифов в XIX – XX вв. и «бронзового фольклора» VII – XI вв. в Приуралье.

Далее необходимо установить: является ли обрисованная выше картина мира местным, локальным комплексом, ограниченным каким-то определенным тунгусо-самодийско-угорским этносом, или же она может отражать стадию общечеловеческого мировоззрения?

*

Далекий от славян сибирский фольклор этнически разных народов и иллюстрирующие его пермско-югорские средневековые сульде позволяют поставить вопрос о культуре небесных оленей в общей форме, как вопрос о стадии в

развитии религиозных представлений человечества.

Проверку всеобщности необходимо начать с той эпохи, когда охотничье хозяйство господствовало безраздельно, т. е. с палеолита.

В палеолитическом искусстве очень часто встречаются изображения оленей, но они ничем не выделяются из общей массы рисунков других животных, служивших объектом охоты и потому изображавшихся на стенах пещерных святилищ. Единственным исключением может служить знаменитый «Рогатый бог» («Dieu cornu» по выражению Брейля) – колдун в маске оленя с ветвистыми рогами, нацарапанный в центре пещеры «Три Брата» в Пиренеях [\[79\]](#). Впрочем, замаскированный оленем мужчина мог быть даже и не колдуном, а просто охотником, накинувшем на себя оленью шкуру, для того чтобы ближе подкрасться к оленьему стаду во время охоты. Очень убедительно мнение, что такое производственное пе-реряживание породило магию и было

одним из толчков к тотемическому мышлению.

Предполагать наличие представлений о небесных оленях у охотников ледникового периода у нас нет никаких оснований. Иное дело – мезолит. Таяние ледника, освобождавшее новые земли, далекие перемещения охотников за стадами оленей или лосей, потребность в ориентировке по звездам – всё это должно было породить в мезолите как культ лосей и оленей, так и перенесение этого культа на небо, на главнейшие созвездия северного неба. Так, *Ursus Major* стало лосихой Хэглэн, а *Ursus Minor* – её дочерью, лосенком.

Мезолитический Оленеостровский могильник дает нам погребение жреца в уборе, украшенном изображением головы священной лосихи, что расшифровывается при помощи «чудских образков» как убор шамана, поднявшегося в небесный мир. Вся обстановка тройного погребения (№ 55, 56, 57) чрезвычайно напоминает традиционную композицию пермских шаманских бляшек: и там и здесь участвуют три

фигуры – мужская в центре, две женские по бокам. Женщины-лосихи на бляшках обращены лицом к шаману; женщины в погребениях № 55 и 57 положены лицом к шаману (погребение № 56). Шаман и там и здесь одет в головной убор, увенчанный лосиной мордой. «Путешествующий шаман», как мы помним, мог быть крылатым, чаще всего однокрылым. У похороненного на Оленьем острове шамана в области левой руки обнаружено много птичьих костей [\[80\]](#). Не крыло ли это?

Нити связи тянутся от Оленьего острова к пермским бляшкам на протяжении 6000 лет. Недаром до наших дней сохранилось интересное имя острова, напоминающее о культуре оленей.

Промежуточным хронологическим звеном между далеким мезолитом и шаманскими бляшками Приуралья является ритуальное бронзовое литье кулайской культуры за Уралом, в верховьях Оби и Енисея, т. е. в районе бытования современного фольклора, упомянутого выше [\[81\]](#).

Здесь много отдельных фигурок лосей, но есть и композиция с двумя лосиными мордами и человеческой фигурой в центре, есть шаманское древо жизни, ящеры. Очень четко в кулайском литье выражена идея трёхъярусности мира.

Культ оленей и лосей в неолите, энеолите и бронзовом веке представлен огромным количеством петроглифов, писаниц, оленных камней Европы, Кавказа и Сибири.

Для нашей цели особый интерес представляют изображения двух небесных оленей в такой земледельческой культуре, как трипольская.

В энеолитических и неолитических земледельческих культурах Балканского полуострова, Подунавья и Правобережной Украины встречаются глиняные фигурки «чародеек», т. е. женщин, заклинающих священную воду в большой мисообразной чаре. Особенно интересна скульптура из Бечея (Югославия): обнаженная женщина в торжественной позе сидит на узорчатом сидалище; на её коленях стоит

большая чара [\[82\]](#).

Русская и украинская этнография знает много примеров «волхвования водою», различных аграрно-магических действий с «живой водой». В новогодних заклинаниях будущего урожая и будущих дождей, от которых он зависит, часто фигурирует сосуд с водой, над которым поют «подблюдные песни», «славу хлебу», бросают в воду золотые кольца, гадают. Воду берут из 12 колодцев; нередко сосуд с водой ставят «под звезды». От заклинаний воды в чаре происходит и слово «чародейство», колдовство, аграрная магия, связанная с водой и молениями о дожде. В древнерусских источниках рядом стоят «чаровники» и «облакопрогонители»; «чаровать тайными словесами» приравнивалось к понятию «волхвовать водою». Древнейшей «чародейкой» является статуэтка из Бечая.

В трипольской культуре (поселение в Незвиско) известны статуэтка сидящей женщины, седалище, расписная чара и

«черпало»; всё это – принадлежности ритуала заклинания воды, моления о дожде, глиняные модели настоящего обряда [83]. Известно большое количество мисок-чар трипольской культуры с различными изображениями на внутренней, предназначенной для воды поверхности. Обращают на себя внимание чары со стилизованными фигурами двух оленей. У оленей изображены ветвистые рога, передние ноги, а их туловища обозначены широкой полосой, как обычно трипольские художники изображали дождевые полосы. Эти дождевые олени как бы мчатся по небосводу в каком-то вихре; под их ногами иногда изображена земля, но сами они летят над землей, не соприкасаются с ней. Иногда в центре чары изображен знак женского пола (Старая Буда) [84] (см. рис. 18).



ЭНЕОЛИТИЧЕСКАЯ СТАТУЭТКА,
ИЗОБРАЖАЮЩАЯ ЖЕНЩИНУ-"ЧАРОДЕЙКУ".
ГАДАЮЩУЮ НА СВЯЩЕННОЙ ЧАРЕ С ВОДОЙ.
Бечей. Югославия (наверху). Священные гадательные
чары (трипольская культура) с
изображениями двух небесных оленей,
обеспечивающих дождь (внизу)



Чары с небесными оленями встречены в разных местах распространения трипольской культуры (Томашевка, Старая

Буда, Владимировна). Географически и этнически эти районы очень далеки и от Онежского озера с его Оленьим островом, и от Приуралья, где сосредоточены шаманские бляшки, и от Сибири, сохранившей в живой традиции легенды о двух священных небесных оленях. Очевидно, у трипольцев представления о небесных важенках шли из глубин собственного мезолитического прошлого, не столь уж отдаленного хронологически. Семантика небесных оленей существенно изменилась:

если у охотничьих племен (независимо от хронологии) небесные лосихи, или важенки, создавали приплод оленей и другого зверья на земле, то у превосходных земледельцев, какими являлись трипольские племена энеолита, небесные олени изображались в виде двух завихрившихся дождевых полос, т. е. как податели небесной влаги, дождя, столь необходимого для урожая.

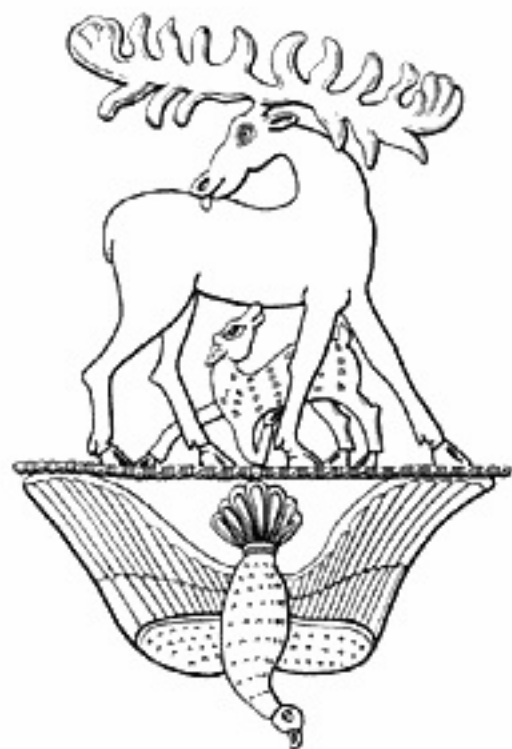
Е. К. Черныш проследила у трипольцев культ оленя на

примере раннего поселения в Ленковцах: в жилище огромные олени рога занимали центральное положение рядом с очагом [85].

В. И. Марковичем на трипольском поселении в Костештах IV найден обломок сосуда с интереснейшей росписью: сохранилась часть женской фигуры с ветвистыми оленьими рогами на голове; это своего рода трипольская «Бугады Энинтын».

Доказательством существования мифа о двух небесных оленях у южных племен могут быть известные поясные бляхи кобaisкой культуры, на которых обычно изображался олень с олененком; небесная сущность оленей подчеркивалась тем, что хищные птицы изображались ниже оленей, под их ногами. Совершенно так же отражены небесные олени и в скифском искусстве. На панцире из Семибратнего кургана изображен олень с маленьким пятнистым олененком; в другой плоскости, ниже оленей, парит с распростертыми крыльями большая

птица. Ясно, что олени помещены в небесном ярусе. На известной диадеме из Новочеркасского клада (курган Хохлач), на самом верху её, изображено мировое древо жизни, а по сторонам его – два оленя (см. рис. 19).



НЕБЕСНЫЕ ОЛЕНИ.

Налево — скифский; направо — кавказский (кобанская культура)

Культ оленей и лосей в общем виде широчайшим образом отражен в искусстве самых различных народов Европы и Азии от каменного века до средневековья. Но если специально говорить о культе двух небесных оленей (или лосей), то и в этом случае у нас будет много примеров устойчивого существования таких представлений в разных концах древнего мира, в разной этнической среде. Очевидно, такая повсеместность свидетельствует о том, что культ небесных оленей или лосей как культ Прародительниц животного мира является отголоском общей для всех народов стадии мезолитическо-неолитического охотничьего и оленеводческого быта.

*

Вернемся к восточнославянской этнографии XIX – XX вв., с рассмотрения которой мы начали свой долгий, как дорога

«путешествующего шамана», ретроспективный поиск.

Важнейшим разделом русского народного искусства являются те категории предметов, которые соприкасаются с культом, с ритуальными действиями, с устойчивыми религиозными (в том числе и языческими) представлениями. Такими категориями оказываются прежде всего прялки и полотенца, в меньшей степени – свадебные подзоры, скатерти и ковши. Прялка с древнейших времен была необходимейшим орудием производства, без которого нельзя было ни сплести сеть на рыбу, ни изготовить тенета или силки на дичь. Недаром считалось, что сама судьба («среча») была пряхой, прядшей «нить жизни». Резьба и живопись на прялках нередко отражали космологические представления глубокой древности [\[86\]](#) (см. рис. 23).



*ИЗБА, УКРАШЕННАЯ НАВЕРХУ ОЛЕНЬИМИ РОГАМИ
(Архангельская обл., XIX в.)*

Однако для нашего поиска небесных оленей прялки дают очень мало. Иное дело полотенца. Полотенце-убрус является

ритуальным предметом: убрусами увешивали ветви священных деревьев, на полотенце подносили хлеб-соль, полотенцами вместо вожжей сдерживали коней свадебного поезда. Важно то, что полотенца-«набожники» сохранили свое почетное место в красном углу избы, на полочке для икон (божнице), и вышитые на полотенцах языческие богини уживались с христианскими святыми.

Вероятно, красный угол – исконное древнее место для языческих убрусов, а полотно играло в свое время роль иконной доски, и на него наносились священные языческие изображения, предшествовавшие иконам. Поэтому мы должны с особым вниманием относиться к вышивкам на полотенцах, на этих языческих иконостасах, полных глубокой архаики.

Основной традиционной схемой древней ритуальной вышивки была, как известно, трёхчастная композиция: женская фигура (богиня? жрица?) в центре и два всадника по сторонам её. Древние мотивы в вышивке, сохраненные лучше всего на

Севере, были распространены очень широко. И. Я. Богуславская подчеркивает «общерусский характер древних мотивов народной вышивки», перечисляя те губернии России, где они изучены: Архангельская, Вологодская, Олонецкая, Новгородская, Псковская, Петербургская, Тверская, Ярославская, Смоленская, Калужская, Тульская, Орловская, Воронежская, Тамбовская [\[87\]](#).

После замечательного открытия В. А. Городцовым языческой семантики русских вышивок [\[88\]](#) многие исследователи пошли по его пути, но только спустя 40 лет после выхода в свет статьи Городцова появилась первая попытка систематического рассмотрения вышивок: А.

К. Амброз, прослеживая судьбы древнего символа плодородия – «ромба с крючками» («жабы»), дал также и схему развития сюжетов русской языческой вышивки [\[89\]](#). Схема такова: с появлением земледелия возникает «ромб с крючками»

как идеограмма плодородия; затем появляется конь в сочетании с ромбом и богиня. Средневековые добавило всадника; в XVIII – XIX вв. появились, сосуществуя со всеми предшествующими композициями, мужские фигуры и какие-то крылатые существа. Олени не нашли места в схеме Амброза, хотя вышивки с оленями нам широко известны. Можно согласиться с автором, что его статья «не претендует на полный анализ русской вышивки архаического типа» (с. 61).

В 1971 г. появилась статья Г.Г. Громова, Д.В. Деопик и В.И. Плющева, посвященная анализу отдельных элементов русской вышивки^[90]. В качестве объекта исследования авторы взяли 241 образец вышивок из Архангельской обл. и рассмотрели отдельные элементы композиций. К сожалению, композиция вышивок как целое, как определенная совокупность элементов авторами не рассматривается.

Для наших целей важно то, что авторы определяют ряд изображений как относящиеся к «рогатым животным (лось или

олень)» и отмечают «контаминацию образов» этих животных с образом коня. В итоговой части авторы указывают на «преобладание мотива лося-оленя над мотивом коня» [\[91\]](#), что даже в таком абстрагированном от общего облика вышивок виде представляет значительный интерес. К такому же выводу на основании исчерпывающего учета всех русских вышивок пришла Г. С. Маслова, лучший знаток «полотняного фольклора» русского Севера: «Основные мотивы животных в вышивке: олень (лось), кони, барс...» [\[92\]](#).

Вышитые композиции с оленями-лосями долго не попадали в поле зрения исследователей; их заслонили собой наиболее распространенные композиции с двумя всадниками и женской фигурой в центре, ставшие как бы стандартом при изучении русской сюжетной вышивки. Однако музейные коллекции хранят значительное количество тканей и вышивок с оленями или лосями из разных мест (бывш. губернии Новгородская, Вологодская, Олонецкая, Тверская, Петербургская,

Архангельская, Калужская, Полтавская). В их географическом распределении ощущается тяготение к Северу с его финно-угорским субстратом, хотя встречаются они и в чисто русских областях.

Рентгеновский анализ икон XVI в. позволил И. Я. Богуславской выявить орнамент полотняных вышитых скатертей, использованных в свое время иконописцами в качестве «паволоки» – ткани, наклеивавшейся на икону для подгрунтовки. Скатерти XVI в. из района Белоозера оказались расшитыми оленями, лосями, птицами, деревьями и женскими фигурами [\[93\]](#). Скатерти украшены сплошным ковровым узором, покрывающим все пространство. Такое изобилие оленей (143 изображения на уцелевшей части) заставляет вспомнить записи этнографов, сделанные в этих же белоозерских местах, о давних жертвоприношениях оленей, приуроченных календарно к христианским праздникам, а топографически – к сельским часовням и храмам. Не лишено

вероятия, что для подгрунтовки икон были использованы церковные скатерти, связанные с древними полуязыческими пирами-братчинами, на которых поедалось мясо жертвенных оленей (см. выше).

Вышивки XIX в. дают нам несколько типов композиций с оленями.

Простейшим и наименее интересным видом вышивок является общеевропейская композиция: два оленя по сторонам «древа жизни» [\[94\]](#).

Значительно важнее для нас композиции с женской фигурой в центре.

Одни варианты её напоминают классическую трёхчастную композицию: богиню с предстоящими ей всадниками-«прибогами», но с тем отличием, что вместо коней вышиты молодые олени с небольшими рогами и коротеньким хвостиком, а вместо всадников – две женщины, как бы стоящие на оленях. Точно такая же композиция встречается и у

тверских карел [\[95\]](#). В карельском варианте в центре – не одна, а три женских фигуры (средняя – рогата). Рогатая женская фигура посреди бегущих в одну сторону оленей известна из Новгородской обл. [\[96\]](#) В тканых вологодских узорах встречается своеобразный вариант: два сильно стилизованных лося подходят к центральной крупной женской фигуре, упирающейся головой в верхнюю кромку, а по сторонам этой срединной композиции вытканы две женщины, стоящие на спинах каких-то огромных фантастических птиц [\[97\]](#).

В русском и финно-угорском искусстве Севера встречается довольно устойчивый тип вышивки с оленями, украшающей полотенца, рубахи и очелья головных уборов – сорок. Олени или лоси с массивными рогами стоят по сторонам своеобразной женской фигуры, голова которой украшена огромными раскинутыми рогами, руки распростерты вверх, а нижняя часть тела изображена в виде нагроможденных друг на друга изломов. Эти изломы, возможно, стремились передать

четвероноготь оленьего естества, этой сложной, полуантропоморфной фигуры [98]. Нередко ветвистые рога вышивались ниже головы, на уровне рук: вышивальщица как бы выдвигала человеческое, женское естество на главное место, подчиняя ему естество оленье или лосиное [99] (см. рис. на с. 80, 81).

Отдельные пары рогов-елочек в сочетании с женской фигурой см.: Богуславская И. Я. Русская вышивка. Л., 1971, рис. 11; Фалеева В. А.

Женский персонаж в русской народной вышивке. – В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 119 – 132.

Рогатые женские фигуры в вышивке встречаются довольно часто, как в сочетании с оленями, так и без них. Следует отметить, что вышитые изображения женщин с рогами на голове находят соответствие в реальных русских головных уборах. Так, например, в бывшей Калужской губ. ещё на рубеже XIX и XX вв. молодые крестьянки носили кички с

двумя огромными (до 70 – 80 см) рогами, скрученными из холста. Священники не пускали невест в церковь в таких языческих ритуальных уборах [\[100\]](#).

Широкое географическое распространение вышивок с олене-лосями и рогатыми полуженщинами-полуваженками заставляет нас рассмотреть их в одном ряду с разобранными выше мифами охотничьих племен и средневековыми сульде, в которых хорошо отразились весьма архаичные представления об оленеобразных рогатых хозяйках Вселенной или безрогих лосихах вроде Хэглэн и её дочери. Дело здесь не во внешней аналогии, не в случайном совпадении сюжетов. Полнее всего и сознательнее, чем в других местах, небесные олени представлены в вышивке финно-угорских народов или там, где нам хорошо известен финно-угорский субстрат. Орнаментика тверских карел, так детально изученная Г. С. Масловой, показывает, что композиции с двумя оленями и рогатой женщиной помещались в «небесном ярусе» женского наряда –

на самом верху головного убора сороки. Именно очелья сорок дали нам наибольшее количество примеров разных вариантов композиции с оленями.

Это означает, что древнее представление о небесных оленях дожило в карельской традиции вплоть до XIX в. Традиция эта была, вероятно, уже бессознательной, не подкрепленной знанием соответственных мифов, но достаточно прочной, для того чтобы сохранить не только отдельные элементы архаики, но и всю систему представлений.

Однако не нужно думать, что изображения небесных оленей и рогатых владычиц присущи только финно-угорскому населению Севера; они достаточно широко представлены и у русского крестьянства, как в тех северных районах, где финно-угры являются давним субстратом, так и в чисто русских районах вроде Калужской обл., где вышивки с оленями сочетаются с рогатыми головными уборами женщин. Охотничья идеология мезолита или неолита сохранялась не в силу каких-либо этнических особенностей, а была признаком стадильным и в меру этой стадильности полнее проявлялась в материалах XIX в. у самодийско-угорских племен, сохранялась у финно-угров и русских северо-востока Европы и фрагментарно уцелела в консервативном быту карпатских горцев (гуцулов).

Приведенные выше этнографические записи севернорусского происхождения дают нам интересную картину отмирания культа оленей, повсеместного прекращения где-то в

середине XIX в. языческих жертвоприношений, когда в православный церковный праздник в жертву приносились олени. Необычайный интерес представляет то, что народная крестьянская вышивка сохранила не только следы самого культа священных небесных оленей, но и процесс отмирания этого культа.

Композиции с конями и всадниками вытеснили, заслонили собой композиции с оленями, но следы древнего культа остались: на одной карельской вышивке по сторонам женской фигуры изображены два коня, а на спинах у них показаны ветвистые оленьи рога [\[101\]](#). Подобная замена оленей конями с сохранением оленьих атрибутов известна уже в древности: в знаменитых Пазырыкских курганах на коней, везших погребальную колесницу, были надеты оленьи и лосиные маски с большими золотыми рогами. Кони должны были изображать священных оленей [\[102\]](#). Иногда контаминация старого и нового наблюдается в другой форме; любопытен

опубликованный В. А. Городцовым подзор из бывш. Олонецкой губ. [\[103\]](#)

Волнистой вышитой полосой подзор разделен на две горизонтальные зоны. В каждой зоне вышиты розетки-солнца; в верхней зоне – на светлом фоне холста (дневное солнце), а в нижней – на сплошь зашитом темном фоне (может быть, ночное подземное солнце?).

На грани верхнего и нижнего мира вышиты два крохотных всадника; они почти вписываются в среднюю, разделительную полосу. Поводья коней держит огромная рогатая женщина, по своей высоте выходящая за пределы волнистой разделительной полосы в верхний, небесный ярус. По сторонам рогатой женской фигуры вышиты две крупные лосиные морды с ветвистыми массивными рогами. Небесные лоси и женщина с рогами главенствуют над всей композицией, а пара всадников (всадниц?), которая на сотнях других вышивок равновелика, а следовательно, и почти равноправна центральной женской

фигуре, здесь поставлена в явно невыгодное, неполноправное положение. Миниатюрные всадники, олицетворяющие, очевидно, земное, человеческое начало, самым масштабом изображения, своей несоизмеримостью с огромными фигурами небесного яруса должны были выразить идею подчиненности земного небесному, а небесное, повелевающее начало представлено здесь чрезвычайно архаично: лоси, женское божество с рогами и солнце. Та трёхчастная композиция (два всадника по сторонам женской фигуры), которая впоследствии вытеснила лосей, оленей и рогатых богинь и стала стандартом севернорусских вышивок, здесь, на этом олонецком подзоре, лишь зарождалась и была ещё очень далека от главенства; первенствовала здесь первобытная архаика. Стадиально этот подзор XIX в. относится к той переходной поре, когда древние мифы ещё сохраняли свою силу, но уже появилась и новая идея, выразителями которой были люди, обладатели коней, всадники, т. е. происходило то, что наблюдается и в эволюции

пермских сульде, – переход от космологических изображений с небесными лосихами к изображению людей и коней земного яруса [\[104\]](#).

Подзоры же постелей, связанные с интимной (и пронизанной магическими заклятиями) стороной быта, размещенные не в ясно видимом красном углу, а где-то внизу, на уровне пола, могли в условиях двоеверия удержать большее количество черт древнего мировоззрения. Олонецкая вышивка Городцова с небесными лосями выполнена на подзоре.

Из той же Олонецкой губ. происходит ещё одна вышивка (уже упомянутая выше), выполненная тоже на подзоре [\[105\]](#). Одним из элементов орнаментального раппорта здесь является космическое женское божество, окруженное светилами и звездами и обрамленное какой-то конструкцией, очевидно изображающей небесный свод. Женская фигура огромна (во весь подзор), идолообразна, безлика, но тем не менее голова её украшена рогами. У ног Небесной Хозяйки находятся (как бы

подъезжают к ней) два всадника, фигурки которых несоразмерно малы по сравнению с богиней. Под ногами коней — земля с маленькими растениями и вертикальными волнистыми струйками, проникающими в её толщу. Не следует забывать, что вышивки делались в крестьянской земледельческой среде, и в силу этого аграрно-магические элементы здесь вполне уместны. Однако первенствуют на этом подзоре более ранние, доземледельческие представления о полуженщине-полуолене, хотя к ним уже добавились всадники, связанные с более поздней стадией мировоззрения [\[106\]](#).

Слугами богини уже показаны всадники-воины, но в жертву ей приносится ещё архаичный олень. Конечно, смена представлений происходила, вероятно, медленно и разновремененно в разных областях, и поэтому юденбургская колесница не может помочь нам в точной датировке переходной стадии на интересующей нас территории, но она интересна тем, что раскрывает во всех подробностях ритуал

жертвоприношения со старыми (жертвенный олень) и новыми (всадники) чертами.

Этнографические записи, как мы уже видели, фиксируют сравнительно недавний (примерно середина XIX в.) переход от жертвоприношений священных оленей к принесению в жертву домашней скотины. Рассказы о смене ритуала облечены в форму красивых легенд об оленях, прибежавших из леса специально, для того чтобы их принесли в жертву. Но люди жадничали, обманывали священных животных, и те перестали добровольно прибегать из леса к сроку жертвоприношений: «В старые времена на праздник (8 сентября) прилетали различные птицы – лебеди, гуси – и прибегали звери разные, одного убивали, остальные исчезали, а когда крестьяне стали и остальных убивать, птицы и звери перестали приходить на праздник».

«В день рождества богородицы самки оленя ежегодно приводили с собой детеныша, которого закалывали и варили,

и им угощали проходящих, а мать отпускали... Но теперь олени уже не приходят, и крестьяне приносят в жертву рогатый домашний скот» [\[107\]](#).

«В храмовый праздник 8 сентября к церкви крестьяне приводят „обещанный“ скот. На паперти, в особо для этого устроенном месте, одного быка торжественно закалывают... Лет 50 тому назад 8 сентября будто бы сами собой прибежали олени и прилетали утки» [\[108\]](#).

В свете этих данных особый интерес представляет опубликованная В. А. Городцовым обрядовая ширинка, возможно предназначавшаяся для подобных престольных праздников с жертвоприношениями [\[109\]](#). На одной стороне небольшой квадратной скатерки изображена женская фигура с поднятыми к солнцу руками, а по сторонам её – две самки оленя с коротенькими хвостами, над головами которых вышиты свастические знаки. На противоположной стороне

квадрата вышита прямая иллюстрация к белозерским рассказам о замене жертвенных оленей быками: в центре помещен похожий на плаху жертвенник («особо для этого устроенное место»); по обе стороны его – олени с ветвистыми рогами, а на самом жертвеннике – отрубленная голова быка (!).

Как видим, сюжеты вышивок, будучи сопоставлены с записями преданий и легенд о древних обрядах, расшифровываются и легко вписываются в содержание этих преданий, а тем самым иллюстрируют описанные в рассказах обряды.

Совершенно особый интерес возбуждают у нас те вышивки, на которых рогатые женщины-важенки представлены в момент родов, что, с одной стороны, прямо сопоставляется с охотничьими мифами о двух рогатых владычицах мира, рождающих оленьцов малых, а с другой – подводит к важной для славянской мифологии проблеме рожаниц, т. е. «рождающих». Мне придется ещё раз обратиться к

драгоценному материалу вышивок после того, как будут рассмотрены все письменные источники XII – XVII вв. о загадочных рожаницах.

Подведем итоги нашим разысканиям о небесных оленях. Когда в начале этого раздела мною была предложена этнографическая загадка о двух оленях среди звезд на гуцульской пасхальной писанке, а к концу раздела выяснилось, что на стержень этой темы нанизываются и мезолитические шаманы с лосиной мордой в головном уборе, и трипольские ритуальные чары с двумя небесными оленями, и приуральские сульде с такими же шаманами и с двумя небесными лосихами, и северосибирский фольклор, подробно и точно разъясняющий смысл этих лосиных изображений, и летописная легенда XII в. о небесном рождении оленьцов, и эволюция названий созвездий, и русско-карельская вышивка с её оленями, небесными лосями и неудобозримыми грубоватыми рожаницами, и рассказы крестьян о недавних

жертвоприношениях оленей, то могло показаться, что каждая семантическая загадка может быть легко разрешена, стоит лишь привлечь широкий и разносторонний сопоставительный материал.

Конечно, это не так. После длительного поиска, в котором частичные удачи сменялись полной безрезультатностью, мною был отобран наиболее обеспеченный разнородным и разновременным материалом и наиболее аргументированный пример такого историко-культурного зондажа. Зондаж довел нас в глубь веков до мезолита; такова оказалась глубина памяти.

По существу загадка была разгадана при помощи трёх ключей: первым ключом оказались мифы югорско-самодийских охотничьих племен, раскрывшие самую суть представлений о двух небесных оленях, о владычицах мира, рождающих приплод объектов охоты. Приуральские югорско-пермские сульде (второй ключ) тысячелетней давности дали

нам, кроме небосвода, образованного двумя лосихами, и подводно-подземного ящера, также и драгоценную фигуру «путешествующего шамана»; его ритуальный жреческий головной убор с возвышающейся над ним крупной головой лосихи оказался настолько устойчивым, долговечным признаком, что позволил определить значительную хронологическую амплитуду в 6000 лет. Третьим ключом к пониманию культа небесных оленей-лосих явилось погребение шамана на мезолитическом кладбище V тысячелетия до н. э. на Оленьем острове в Онежском озере. Как на бляшках-сульде, на умершем шамане был головной убор, украшенный крупной скульптурной головой священной лосихи, а две насильственно захороненные с шаманом женщины склонялись головами над ним точь-в-точь как жено-лосихи склонялись над «путешествующим шаманом» на бляшках I тысячелетия и. э.

Хронология нашего зондажа безупречна. Северные вышивки с лосями и оленями, с рогатыми роженицами и

оленьцами продлевают память о древнем культе оленей-лосей ещё на тысячу лет.

Предложенную выше схему могут упрекнуть в том, что она основана на слишком различных, непохожих материалах, полученных от разных по языку, расе и историческим судьбам народов. Действительно, в нашем примере участвуют гуцулы, русские, карелы, югра, эвенки, нганасаны, селькупы, манси. Однако в этом кажущемся беспорядке все строго подчинено идее стадильности: отбиралось для анализа только то, что относилось к стадии охотничьего хозяйства того типа, который в основном опирался на охоту на оленей или лосей. Естественно, что у народов Сибири идеология охотничьей стадии сохранилась полнее и многообразнее, чем у русских или украинцев, давным-давно перешедших к земледелию. Тем интереснее выявлять пережитки этой стадии и улавливать следы её повсеместности в прошлом.

Самым трудным вопросом является степень осознанности

древней мифологической традиции. Сибирский шаман XIX в. мог рассказать исследователю-этнографу о «путешествии» по трем мирам Вселенной, а русские девушки, вышивавшие полотенца с лосями или свадебные подзоры с рогатыми рожаницами, хотя и сохраняли старые художественные образы, но едва ли могли связно пересказать их содержание.

Бессловесный язык народного изобразительного искусства оказался более памятливым, чем язык фольклора, и донес почти до наших дней те представления, которые возникли у первобытных охотников мезолита 7 000 лет тому назад.

Третьей этнографической загадкой и одновременно третьим зондажем в глубину народной памяти является повсеместно распространенный на тканях, в вышивках, в резном дереве, в плетении и во всех других видах народного искусства ромбический орнамент (см. рис. на с. 88, 89).

Ромбический орнамент известен, начиная с палеолитической древности и кончая современностью, на

протяжении более двух десятков тысячелетий. В настоящее время, по этнографическим данным, ромбический орнамент во всем его многообразии встречается у всех народов мира. Широчайшее распространение этого вида орнаментики можно подкрепить ссылкой на все сводные работы по этнографии и народному искусству типа академической серии «Народы мира», издаваемой Институтом этнографии АН СССР [\[110\]](#).

Такую повсеместность никак нельзя объяснить легкостью изображения именно ромбической фигуры; обычный квадрат, тоже широко распространенный в народной орнаментике, несравненно проще и легче для воспроизведения, но из тысячелетия в тысячелетие разные народы в разных частях Старого Света с неуклонным упорством изображали ромбы, создавали сплошной ковровый узор из ромбов или рисовали символы плодородия, в основе которых очень часто был ромб. Вся упомянутая выше система «ромбов с крючками», тщательно прослеженная А. К. Амброзом, построена на

интересующем нас ромбе [\[111\]](#). Амброзом прослежены земледельческие знаки, известные с энеолита; более ранний орнамент не вошел в его схему. Кроме того, осталась неразъясненной связь земледелия с ромбической формой символа плодородия. При решении первой загадки мы уже видели, что идеограмма «засеянное поле» нередко представляет квадрат, а не ромб, в чем, быть может, сказалось стремление пахарей к прямоугольным, а не к косоугольным формам поля, пашни. Ромб как таковой был констатирован, но не разъяснен, и найти его разгадку в орнаментике и реалиях земледельческих племен было невозможно.

Разгадкой неожиданно оказалось наблюдение над структурой дентина мамонтовых бивней. Палеонтолог В. И. Бибилова в 1965 г. установила, что поперечный, или косой, срез мамонтовой кости образует на поверхности любого изделия как бы ковровый узор, составленный из соприкасающихся и надвигающихся друг на друга ромбов

естественного происхождения [\[112\]](#). Основные, первичные ромбики дентина невелики – 0,5-0,8 мм по большой диагонали, но всё же хорошо различимы невооруженным глазом. Ромбики группируются в крупные, тоже ромбические или зигзагообразные, системы, достигающие 10 мм. Системы эти менее геометричны, не так правильны, как первичные ромбики, но они-то и создают впечатление коврового узора на поверхности костяного изделия.

В. И. Бибикова при помощи своего открытия объяснила происхождение ромбического орнамента, четко награвированного на костяных изделиях из Мезинской позднепалеолитической стоянки на Черниговщине.

Исследовательница убедительно доказала, что ромбы, ромбический меандр и серии параллельно идущих зигзаговых линий являются сознательным воспроизведением первобытным художником естественного облика мамонтовой кости, её природного «коврового узора». Различный угол среза

Мамонтова бивня давал разные варианты ромбического «орнамента» на самой кости. Художник придал четкость и строгую геометричность исходным естественным формам, но его стремление покрыть свои изделия всеми видами естественного «рисунка» дентина, увеличить его и подчеркнуть глубокими бороздами гравировки не подлежит сомнению.

В. И. Бибикова правильно осмыслила искусственный ромбический орнамент как выражение «представлений о мощи, силе, благоденствии», связанных с мамонтом как главным источником пищи, а следовательно, и благоденствия.

Свое открытие В. И. Бибикова применила только к геометрическому искусству палеолита, только к тому времени, когда у древних художников был постоянно перед глазами природный образец – исходная форма для подражания и воспроизведения.

Если же мы с позиций этого открытия посмотрим на последующее, постпалеолитическое, искусство каменного и

бронзового веков, то увидим, что ромбический или меандровый ковровый узор, зигзаговый узор и характерные для мамонтового дентина как бы разорванные зигзаги и меандры продолжают существовать на протяжении нескольких тысячелетий [\[113\]](#). Орнамент, воспроизводящий не четкую геометричность мезинских гравировок, а естественную, несколько переливчатую, лишь стремящуюся к геометричности ромбоидальность реальной мамонтовой кости, мы встретим в большом количестве в культурах неолита, энеолита и даже железного века. Есть он на Балканах в культурах Старчево-Кёрёш, Винча, Караново I, Боян; есть в линейно-ленточной культуре и в Триполье-Кукутены. Доходит этот орнамент до Гальштата и до дипилонской живописи Греции [\[114\]](#).

Ромбо-меандровый орнамент встречается на посуде (особенно на ритуальных, щедро украшенных сосудах), на глиняных антропоморфных фигурках, тоже несомненно ритуальных, на глиняных тронах богинь или жриц.

Однако во всех этих земледельческих культурах отсутствует, разумеется, исходная позиция – Мамонтовы бивни. И если мы не установим каких-то промежуточных звеньев между позднепалеолитическими граверами по кости и художниками неолита и энеолита, украшавшими глиняные изделия, то указанное сходство будет не континуитетом, а лишь случайной аналогией.

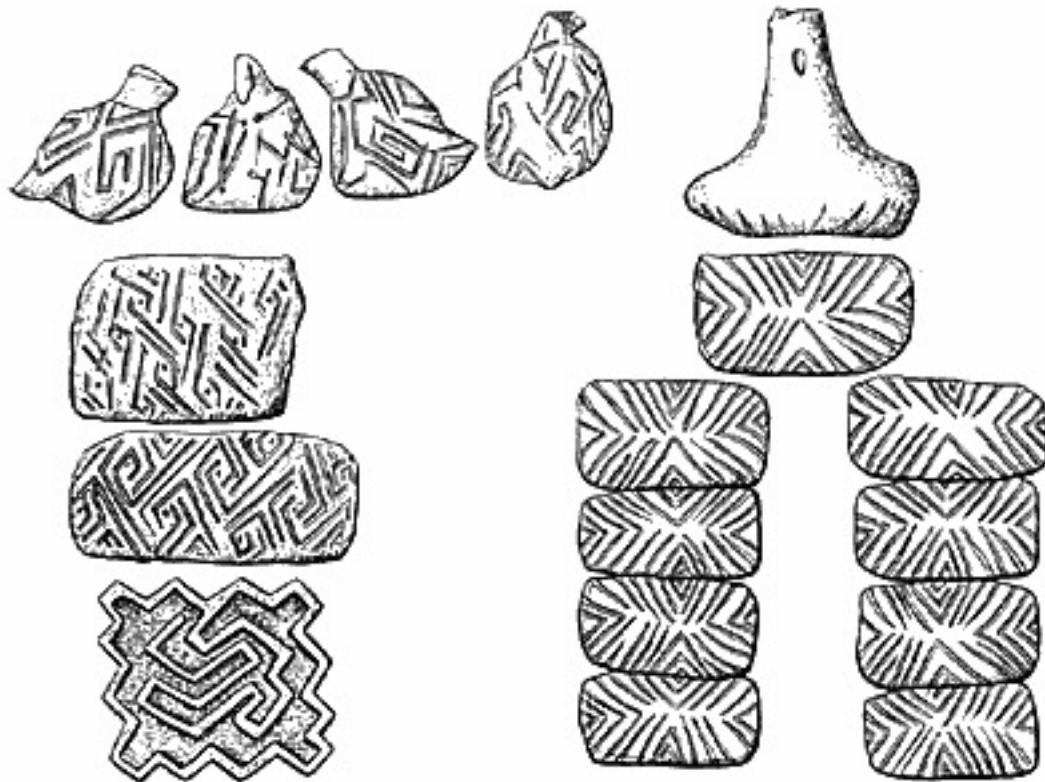
Поиск промежуточных звеньев следует начинать с палеолита. В той же Мезинской стоянке, где был найден браслет с ромбо-меандровым и зигзаговым узором, встречены небольшие фигурки из мамонтовой кости, которых одни исследователи называют «птичками», а другие – женскими фигурками. На фигурки нанесен тот же, имитирующий рисунок мамонтовой кости, ромбо-меандровый и зигзаговый орнамент. «Птички» стоят на плоском, округлом основании, на исподе которого тоже есть интересующий нас узор, а это уже ведет к разгадке их назначения: если орнаментирована та плоскость, на

которой они стоят, плоскость, которая не видна при обычном их положении, то, значит, нанесение на неё узора имело особый смысл. Мне кажется, что все эти «птице-женщины» были печатками-пинтадерами для нанесения татуировки.

Выбор ромбического орнамента для ритуальной татуировки вполне естествен: ведь главные священные предметы палеолитического ритуального обихода – это знаменитые «венеры» – фигуры зрелых плодовитых женщин, давших жизнь многочисленному потомству, вырезанные из мамонтового бивня. На теле каждой такой фигуры проступала естественная структура дентина в её ромбо-зигзаговом виде. Даже на некоторых публикациях фотографий палеолитической скульптуры мы видим этот природный ромбический узор бивня, из которого изготовлена статуэтка [\[115\]](#) (см. рис. 26, 27).



*ПАЛЕОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДМЕТЫ,
УКРАШЕННЫЕ РОМБИЧЕСКО-КОВРОВЫМ ОРНАМЕНТОМ,
ВОСПРОИЗВОДЯЩИМ ЕСТЕСТВЕННЫЙ УЗОР ДЕНТИНА
МАМОНТОВА БИВНЯ (Мезинская стоянка, Украина)*



*ПЕЧАТКИ ДЛЯ ТАТУИРОВКИ ТЕЛА
РОМБИЧЕСКО-КОВРОВЫМ ОРНАМЕНТОМ (неолит)*

Цветная вкладка между с. 50 и 51. На правой щеке

скульптурной головки ясно виден ромбический рисунок дентина (около 0,3 мм), равный по ширине глазу, а по длине – носу этой статуэтки.

Костяная фигура Матери-Прародительницы была для палеолитических женщин образцом для подражания: если голое тело Матери покрыто ромбами и зигзагами, то и обычные женщины, приступая к какому-либо празднеству, священному танцу или жертвоприношениям, должны были украсить свое тело подобным узором. Ромбический орнамент, как присущий мамонту, главному источнику благоденствия, сам становился магическим символом удачи и блага, успешной охоты и сытости, обилия и плодовитости (см. рис. 28).



*НЕОЛИТИЧЕСКАЯ СТАТУЭТКА,
ИЗОБРАЖАЮЩАЯ ЖЕНЩИНУ,
ТАТУИРОВАННУЮ
КОВРОВЫМ ОРНАМЕНТОМ*

Мезинские «птички» по размерам своих ромбов относятся к человеческому телу примерно так же, как естественные ромбики дентина к размерам тела палеолитической Венеры. Другими словами, если кроманьонка покрывала свое тело отпечатками узора, вырезанного на «птичках», то она становилась вполне подобной статуэтке из мамонтового бивня.

Широкое применение красной охристой краски в палеолите общеизвестно. Красной охрой на костях мамонта наносился крупный, размашистый ромбический же или зигзаговый узор. Очень близкие к мезинским печатки-пинтадеры, и, вероятно, одного и того же назначения с ними, известны нам на следующем историческом этапе – на рубеже мезолита и неолита, в культурах Старчево-Кёрёш VI-V тысячелетий до н. э. [\[116\]](#) При помощи этих глиняных печаток можно было покрыть тело более сложным узором, чем тот, который вырезан на самом штампе, так как, будучи поставлены рядом, отпечатки

создавали тот ковровый ромбо-меандровый узор, который известен нам благодаря открытию В. И. Бибиковой [\[117\]](#).

Нет ничего удивительного в том, что ромбо-меандровый узор, в татуировке став выражением определенных магических воззрений, пережил породившую его эпоху охотников на мамонтов и сохранился вплоть до перехода к производящему земледельческому хозяйству.

Недаром этот узор от неолита до бронзового века покрывал женские глиняные статуэтки, а от энеолита до галыптата помещался на жертвенниках и ритуальной посуде [\[118\]](#).

Только приняв изложенную выше гипотезу, мы сможем объяснить, почему в прослеженных А. К. Амброзом разновидностях знака плодородия неизменной основой является ромб.

Ромб появился в позднепалеолитическом искусстве как сознательное воспроизведение рисунка мамонтовой кости, как обобщенный символ мамонта-блага. Осмысление рисунка

дентина было, надо полагать, таким же повсеместным, как повсеместна была охота на мамонта. При посредстве ритуальной татуировки (когда простенькие печатки создавали на теле очень сложные варианты меандрового узора) ромбический орнамент пережил бытование мамонтовой кости и дожил до земледельческой эпохи. В земледельческих культурах Европы ромбо-меандровый орнамент применялся и как магический общий фон на ритуальных предметах, и как отдельный знак, обособленный символ плодородия. Тот знак «засеянного поля», с которого мы начали первый экскурс в глубину памяти, оказался не первоначальным, не самым древним, а одним из последующих звеньев той длинной цепи, начало которой уводит нас ещё на несколько тысячелетий вглубь. Ромбический знак, известный во многих вариантах, выражал земледельческую идею земного, растительного плодородия; ромб оброс по углам отростками (ромб с крючками), в чем сказалась его новая, аграрная сущность. А.К.

Амброзом собраны и изучены эти варианты с достаточной полнотой, и поэтому я не буду на них останавливаться [\[119\]](#).

Но древний ромбический символ палеолитических охотников продолжал жить не только в земледельческой среде; он известен нам и у древних охотников и скотоводов. Здесь он превратился не в ромб с отростками, а в некоторое подобие мальтийского креста: ромб или поставленный косо квадрат, к углам которого извне примыкают своими вершинами четыре треугольника. Ромб крестовидный встречается географически от Испании до Кавказа, а хронологически – от бронзового века и скифов до этнографических материалов (в скотоводческих горных районах) XIX в.

На сосуде бронзового века из Киллик-дага (Закавказье) подобный знак связан, может быть, ещё с охотничьей магией. На лощеной миске белой пастой нанесены изображения: охотник с луком и стрелой, по сторонам его – два оленя, между оленями – «мальтийский крест». На другом сосуде из той же

коллекции, на месте этого ромбо-креста, в такой же композиции изображено нечто вроде «рожаницы», известной нам по вышивкам [\[120\]](#).

Ещё больший интерес представляют три ритуальных сосуда из одного погребения той же культуры в Гюльлик-даге [\[121\]](#). На трёх глиняных чашах даны три момента моления о плодородии. На первой чаше изображены двое мужчин в перетянутых поясами одеждах и два рогатых животных. На второй чаше две человеческие фигуры поднимают молитвенно-руки к небу. Они в длинных одеждах, без пояса, и трудно сказать, изобразил ли художник здесь женщин или мужчин в особой ритуальной одежде. Между фигурами помещены два «мальтийских креста».

Внутри одного из них в центре – миниатюрное изображение животного, а внутри другого – четыре неясные черточки. Здесь изображается сам процесс моления о размножении животных: священные символы и воздетые к небу руки. На третьей чаше

изображен благоприятный результат успешного моления символу плодородия: те же две фигуры в длинных одеждах и уже не два, а четыре животных. Около каждого взрослого животного изображено маленькое, недавно рожденное [\[122\]](#).

«Мальтийский крест» известен как благожелательный символ в народном искусстве тех областей, где охота и скотоводство дольше сохраняли свою важную роль в хозяйстве. В качестве примера приведу скриню для приданого невесты из гуцульских районов Карпат [\[123\]](#). Здесь замок свадебного сундука охраняют разные символические знаки, среди которых одно из главных мест принадлежит нашему «мальтийскому кресту». Возникнув в палеолите, трансформируясь, варьируя у охотников-скотоводов и у земледельцев, ромбический орнамент у всех народов Старого Света дожил до этнографической современности, свидетельствуя об очень значительной (хотя в ряде случаев уже бессознательной) глубине памяти в народном искусстве.

*

Подведем итоги всей этой вводной главе.

Её главной задачей являлось выяснение исходной позиции, хронологической отправной точки исследования о славянском язычестве.

В результате рассмотрения литературы Киевской Руси выявилось, что уже тогда, восемь веков тому назад, книжно образованные славяне, размышляя о языческом прошлом своих предков, устанавливали определенные стадии развития религиозных представлений.

Первая, самая архаичная стадия – принесение жертв вампирам и берегиням, злым и добрым духам природы.

Вторая стадия – поклонение божествам плодovitости – рожаницам и богу плодородия – Роду.

Третья стадия связана уже с последним, предхристианским

периодом, так сказать, государственного язычества – кровавый культ Перуна, бога грозы и войны, покровителя князей и их дружин.

Чрезвычайно драгоценно для нас то, что русский автор XII в. не только обрисовал довольно точно и верно эволюцию первобытных религиозных представлений, но наряду с этим экскурсом в отдаленное прошлое дал нам также картину верований своих современников.

Оказалось, что русские люди эпохи Владимира Мономаха, давно уже числившиеся христианами, продолжали поклоняться всем божествам всех трёх стадий: и архаичным упырям с берегинями, и Роду с рожаницами, а «по украинам, отай» молились и недавно свергнутому Перуну. Этот вывод важен для нас принципиально, так как подводит к правильному восприятию эволюции религиозных представлений: она шла не путем полной смены старых верований новыми, а путем наслаивания, добавления нового к уцелевшему старому.

Но могло показаться, что такое наслаивание не является общим законом, а было свойственно лишь той отдаленной эпохе, когда христианство только начинало овладевать умами славян, а язычество было ещё так близко. С целью проверки этого тезиса мною были предприняты три историко-культурных зондажа. Исходная позиция – этнографический материал XIX – XX вв.; задача – отыскание достоверных истоков с надежной датировкой.

Первый экскурс связан с широко распространенным узором (четыре сомкнутых квадрата с точками внутри каждого). Указанный узор, очевидно, означал первоначально «засеянное поле». Его достоверная хронология – энеолит, трипольская земледельческая культура. Ни в одной более ранней культуре он не встречен.

Второй экскурс о небесных оленях увел нас ещё глубже, к эпохе, когда охота на северного оленя была главным промыслом – к эпохе мезолита.

Третий экскурс, посвященный происхождению распространённого ромбического орнамента, позволил протянуть нити связи до верхнего палеолита.

Все три сюжета: ромбический орнамент, изображения священных оленей и лосей и узор-идеограмма засеянной пашни – дожили до наших дней и бытуют в современном народном искусстве русских, белорусов и украинцев. Глубина народной памяти измеряется десятками тысячелетий.

Конечно, нам очень трудно уловить тот исторический момент, когда исчезает содержание того или иного символа и когда начинается бессознательная традиция, сохранение одной внешней формы без знания смысла изображаемого.

Во всяком случае, такая значительная глубина памяти и стойкость традиции не дают нам права замкнуться при изучении славянского язычества в рамках исторических сведений о славянах. Нам необходимо рассмотреть отражение в народной культуре разных представлений, порожденных

разными эпохами жизни человечества.

Глава третья.

Каменный век. Отголоски охотничьих верований.

О праславянах, обособившихся от других индоевропейских языковых групп, можно говорить не ранее чем с III – II тысячелетий до н. э., с расцвета бронзового века, обусловившего многие этногенические процессы.

Огромный период истории первобытного человечества, исчисляемый многими сотнями тысяч лет, должен рассматриваться без этнических ограничений, как период формирования общего фонда размышлений древнего человека о природе и о своем месте в ней.

Славянская прародина (подробнее см. ниже)

обрисовывается в свете последних исследований как обширная полоса в Европе, вытянутая в широтном направлении от верховий Одера на западе до Среднего Днепра на востоке, на юге её ограничивали цепи гор. В эпоху палеолитических ледников эта полоса то оказывалась подножием ледяного плато, то сплошь покрывалась мощным массивом ледника.

В мезолитическое время, когда ледник стремительно таял и отступал к северу, обнажая новые, никогда не виденные человеком земли, будущая прародина славян представляла собой тот пограничный край ойкумены, с которого началось многовековое заселение Северной Европы вплоть до Скандинавии и Финляндии. Естественнее всего предполагать, что охотничьи племена именно этой, окраинной, полосы и начали движение на север, увлекаемые уходящими вслед за ледником мамонтами. Балтика с её неустойчивыми болотистыми берегами отклоняла движение зверей и людей в северо-восточном направлении.

Можно допустить, что какая-то часть палеолитических племен осталась на месте, но едва ли эта часть была значительна. Через бывшую границу ледника должны были двигаться и более южные охотники, проходившие далее на север или оседавшие здесь. Одним словом, эпоха мезолита – это время, когда интересующая нас территория стала «проходным двором» для самых различных племен.

Научные споры об извечности религии, будто бы входившей в число признаков, отличающих человека от обезьяны, следует считать завершёнными победой марксистско-ленинской точки зрения. Защитниками извечности религии выступали в числе других и археологи, являвшиеся представителями церкви: Г. Обермайер, кардинал В. Шмидт, аббат А.Брейль. Можно считать установленным, что огромный период в жизни человечества был безрелигиозным. Палеоантропы ещё не сформировали никаких представлений о сверхъестественных силах, и речь может идти лишь о

ледниковых неандертальцах и кроманьонцах [1].

Временем зарождения первых религиозных представлений, очевидно, следует считать мустьерскую эпоху (средний палеолит по трёхчленной схеме деления), время обитания неандертальцев. Охота на крупных животных, требовавшая управляемой коллективности, усиливала общественные связи, а это вело и к проявлению общественного сознания. К этому времени относятся две группы фактов, причины появления которых ещё не получили у исследователей исчерпывающего объяснения, но сами факты тем не менее чрезвычайно важны. Это, во-первых, неандертальские погребения, а во-вторых, знаменитые «медвежьи пещеры».

Неандертальские погребения встречены в разных местах и не могут быть объяснены случайностью. Особенно в этом убеждают раскопки А. П. Окладникова в гроте Тешик-Таш. Здесь был найден череп неандертальского мальчика, а около него – два рога горного козла.

«Дальнейшие раскопки выяснили неожиданную и поистине потрясающую картину, подобной которой не видел ещё ни один исследователь: вокруг черепа мустьерского человека когда-то в строгом порядке, явно по определенному плану в виде круга, расставлены были рога горного козла. Это неопровержимо свидетельствовало о том, что здесь был уже разум, логический план действий, целый мир представлений, который стоял за этим действием» [2]. Опираясь на идею круга и на устойчивую ориентировку погребений, А. П. Окладников считает возможным говорить даже о солнечном культе.

Общая ситуация тешик-ташского захоронения позволяет высказать ещё одно предположение: не являлась ли пара рогов в центре всей композиции, у самого черепа мальчика, остатком охотничьей маски, изготовленной, так сказать, из скальпа козла? Маска могла быть не ритуальной, а обычной принадлежностью охоты на этих осторожных и пугливых животных, но факт захоронения с подобной маской мог бы

говорить уже о ритуале. Круговая конструкция вокруг черепа зубра обнаружена В. А. Городцовым в Ильской мустьерской стоянке.

Человек мустьерского времени (100 – 35 тыс. лет тому назад) существенно отличался от своего далекого предшественника питекантропа. Он знал огонь, он оставил следы как охотничьих временных стоянок, так и особых мастерских, он умел не только использовать пещеры, но и строить искусственные жилища. Мустьерцы охотились на крупных опасных зверей и изобрели оснащенное каменным рожном копьё-рогатину, позволявшее вступать в близкий бой со зверем.

Очевидно, коллективная облав-но-загонная охота сочеталась у них с финальной рукопашной схваткой отдельных наиболее отважных охотников с медведями, мамонтами, зубрами, кабанами. Метательные копьё-сулицы позволяли поражать на расстоянии такую быстроногую добычу, как

олени, лошади, козлы, косули.

В мустьерских коллективах в связи с их образом жизни должно было усиленно развиваться общественное сознание, чувство единства, и одновременно с этим возрастала роль отдельных ловких и бесстрашных охотников, умевших удачно завершить коллективно начатый гон.

Не исключено, что идея воспитания необходимых физических качеств и охотничьего мужества, воплощенная в первобытных инициациях, могла зародиться уже в это время. Во всяком случае, необходимость в проверке и отборе лучших молодых охотников уже возникла.

Особый интерес представляют знаменитые мустьерские «медвежьи пещеры», в которых медвежьи кости составляют 95 – 99% всех костных остатков, а количество особей доходит до 800 – 1000 медведей в одном пункте.

Рассмотрению археологических материалов уместно предпослать краткое напоминание о медвежьих праздниках, во

всех подробностях изученных этнографами. Б. А. Васильев, анализируя собственные наблюдения и огромную литературу вопроса, пришел к выводу, что культ медведя является чрезвычайно древним, относится к «дошаманскому» периоду в истории религиозных воззрений и был занесен в конце палеолита колонизационным потоком из Сибири в Северную Америку [\[3\]](#), что свидетельствует о палеолитической древности культа. Возможность конвергенции в этом случае автор решительно отвергает. В сибирских этнографических материалах Б. А. Васильев выделяет два хронологически различных пласта: архаичный пласт связан с ритуальной охотой на медведя, а более поздний – с жертвоприношениями заранее пойманных медведей.

Почти повсеместно медведь называется «стариком», «дедом», «священным зверем»; охотники явно ощущают свою родственную связь с медвежьим родом. Охота на медведя (которого запрещено называть своим именем) превращается в

длительный ритуал: за несколько дней до выхода в лес охотники поют «медвежьи песни», исполняя по семь песен ежедневно; может быть, здесь есть какая-то связь с семью звездами Большой Медведицы? Кроме того, производятся ритуальные пантомимы перед головой и шкурой когда-то ранее убитого медведя. Убив (со всякими приговорами) медведя, охотники отрезают голову и лапы, а вокруг туши толпа женщин в поселке совершает огненную церемонию, обходя медведя с горящими и дымящими головнями (не отголосок ли гона?). Голова убитого медведя становилась центральным объектом праздника; её временно помещали на столе или специальном помосте и чествовали, а в дальнейшем череп относили в священное место в лесу, «на медвежье кладбище», недоступное собакам, и помещали в «особые медвежьи амбары». Академик Георги писал, что в таких священных местах «превеликие скоплялись груды костей...» [4].

Фаллические обряды, сопровождавшие медвежьи

праздники, свидетельствуют о том, что культ медведя мыслился как культ возрождения животных, как культ плодovitости объектов охоты [5]. От охотничьей обрядности XX в. (Васильев наблюдал медвежий праздник у орочей в 1927 г.) мы можем по фольклорным материалам спуститься в достаточно далекую, хотя и не датированную старину: захоронение медвежьего черепа и костей зафиксировано в 46-й руне Калевалы:

...Ни на льду его не бросил,
Эту маленькую долю:
Ни в снегу не закопал я:
К золотой холма вершине,
Рвали б там его собаки.
На вершину горки медной;
Замарали б скоро птицы.
Там на дереве повесил,
Не сложил его я в топи,

На сосне, на стоветвистой,
Не зарыл в песок глубоко:
На ветвях её крепчайших,
Там его проели б черви,
На верхушке на широкой,
Муравьи бы повредили.
Человеку на усладу
Вот куда я снес добычу,
И прохожему на радость [\[6\]](#).

Древнейшими медвежьими кладбищами, наводящими на мысль о нарочитом, ритуальном захоронении медвежьих черепов и лап, являются мустьерские пещеры в Альпах, Северном Причерноморье и на Кавказе. П.П. Ефименко, а вслед за ним и Б. А. Васильев отрицали культовое отношение мустьерских неандертальцев к медведю, основываясь на том, что часть костей была раздроблена при добывании мозга, а это

противоречило бы ритуальной табутации [7]. Споры продолжаются и до наших дней.

В последнее время тщательный разбор этого вопроса произвел А.Д. Столяр, убедительно обосновывающий бесспорную ритуальность определенных медвежьих пещер [8]. Вывод А. Д. Столяра основывается на следующем: среди пещер, содержащих разные костные остатки, четко выделяются пещеры с исключительно медвежьими костями (до 99,5%).

Эти пещеры труднодоступны (как и этнографические медвежьи кладбища); неандертальцы бывали в них, но не жили постоянно.

Хоронились в пещерах обычно не все кости медведей, а только черепа и кости лап.

Особый интерес представляют медвежьи захоронения в известной карстовой пещере Драхенлох, расположенной в альпийской зоне на высоте около 2,5 км. Черепа и кости лап медведей хранились в специально отгороженном камнями

отсеке пещеры. «На границе второй и третьей камер (пещеры) стояли в ряд шесть грубых прямоугольных каменных ящиков, образованных из плит и перекрытых одной большой горизонтальной плитой. Заполнение этих „сейфов“ также состояло из черепов и длинных костей (лап) пещерного хищника и несло следы строгой регламентации... Из других находок надо ещё отметить размещение нескольких неповрежденных черепов в естественной нише и неподалеку от неё – один целый череп, обложенный по контуру камнями...»

[9]

Захоронения медвежьих черепов и костей лап в естественных нишах известны в пещерах Петерсхелле (пять черепов), Зальцхофен (тоже пять черепов) и Ключони (тоже пять). В последнем случае черепа были положены по кругу. В пещере Регурду кости медведя были захоронены в яме, выложенной камнем и прикрытой массивной плитой. В Ильинской пещере близ Одессы кости медведей находились за специальной

каменной оградой; череп медведя был обложен камнями. Хорошо сохранившийся череп медведя, особо поставленный, известен из пещеры Кударо [\[10\]](#).

Можно вполне согласиться с исследователем, что преднамеренное, осознанное сбережение в труднодоступных местах, под каменным прикрытием черепов и лап медведя может свидетельствовать о начатках тотемизма и охотничье-производственной магии [\[11\]](#).

При сопоставлении археологических и этнографических данных поражает удивительная архаичность медвежьего праздника: охотники Сибири, так же, как и далекие неандертальцы, отрезали голову и лапы медведя, так же прятали их в «медвежьи амбары», в которых за долгие годы «превеликие скоплялись груды костей...». Очевидно, и в мустьерских пещерах тоже устраивались какие-то медвежьи праздники, подобные сибирским, – слишком уж одинаковы материальные следы, поддающиеся сопоставлению.

Географически преобладание охоты на медведя и медвежий культ в мустьерское время ограничены Центральной Европой и южной половиной Восточной Европы (включая и Кавказ).

Осознание родства человека с медведем, столь часто прослеживаемое по этнографическим материалам, тоже должно восходить к глубокой древности, так как первобытному охотнику из всех звериных шкур (бизона, коня, носорога) легче всего было бы надеть на себя шкуру медведя и воспроизводить в ней движения этого зверя на охоте, если охотникам нужно было подкрадываться переряженными к настоящим медведям, или во время ритуального магического танца на медвежьем празднике.

За глубокую древность медвежьего культа говорит то, что он прочно укоренился не только у охотничьих народов, но даже и у народов, давно ставших земледельческими. У славян до сих пор название этого зверя осталось в древней табуированной, иносказательной форме: «мёд-ведь» — «мёд ведающий», а

исконная запретная форма была, очевидно, близка к североиндоевропейской (немецк. Ваг), так как зимнее жилище медведя повсеместно в России называется «бер-логой», т. е. «логовом бера».

Палеолитические захоронения медвежьих лап, олицетворявших в сознании первобытного охотника столь нужную ему несокрушимую силу и крепость, были одним из первых приобщений человека к сфере магии и заклинаний. Быть может, именно поэтому отголоски культа отрубленных медвежьих лап известны нам на протяжении многих тысяч лет – от неолита до XIX в. В окрестностях Новгорода в неолитических слоях часто встречались «пальцевые кости медвежьей лапы, зарытые в одну яму с костями человека» [\[12\]](#).

О медвежьем культе неолита и бронзового века свидетельствуют интереснейшие находки Д. А. Крайнева в зоне фатьяновской культуры [\[13\]](#). Им обнаружены ритуальные захоронения медведей на фатьяновских могильниках и амулеты

из медвежьих когтей или имитирующие медвежьи когти. Обильны средневековые сведения о культуре медвежьих лап. Много данных об этом собрано Н. Н. Ворониным в статье о медвежьем культе [\[14\]](#). Здесь суммированы сведения о находках глиняных моделей медвежьих лап в славянских курганах Поволжья и Приладожья; в ряде случаев в могилах с трупосожжением найдены кости медвежьих лап с когтями [\[15\]](#).

По данным Е. А. Рыдзевской, культ медведя (и, в частности, медвежьей лапы) широко отражен в археологических материалах и фольклоре Скандинавии [\[16\]](#). Медвежьи лапы и когти упомянуты в литовской летописи при описании похорон легендарного князя Свенторога [\[17\]](#) (си. рис.31).



ЖЕНЩИНА-МЕДВЕДИЦА
(неолит)

Важные сведения о культуре медвежьей лапы в XIX – XX вв. дает нам этнография.

Медвежья лапа, носившая название «скотьего бога», вывешивалась ещё в начале XX в. подмосковными крестьянами во дворах для охраны скота. «Скотым богом», как известно, летопись называет Волоса [\[18\]](#).

Не совсем понятны сомнения Н. Н. Воронина по поводу сущности этого культа («... смысл медвежьей лапы в погребениях... не поддается раскрытию в полной мере») [\[19\]](#). К собранным Н. Ворониным сведениям необходимо добавить, с одной стороны, палеолитическую давность культа медвежьих лап, а с другой – изобильные данные о медвежьей лапе в русском сказочном фольклоре.

Общеизвестна сказка о медведе, у которого мужик отрубил лапу и отдал её жене. Медведь на деревянной ноге пришел к избе и начал петь под окном:

Скрипи, нога,
Скрипи, липовая!
И вода-то спит,
И земля-то спит,
И по селам спят,
По деревням спят.
Одна баба не спит,
На моей коже сидит,
Мою шерстку прядет,
Мое мясо варит,
Мою кожу сушит.

Медведь вошел в избу и съел старика со старухой [\[20\]](#).

Перед нами отрывок весьма архаичного фольклорного произведения, в котором, по всей вероятности, пропущены какие-то звенья; осталось одно: лесной хозяин карает людей, использующих его отрубленную лапу в утилитарных целях – варят мясо, прядут шерсть, сушат кожу.

Большой интерес представляют археологически известные захоронения медведей на общинных кладбищах бронзового века и ещё более ранние совместные находки моделей человеческого фаллоса и медвежьей *os penalis*. Они полностью соотносятся с русскими обычаями называть новобрачных медведями, придавать медвежьему святочному или масленичному маскараду эротический характер. Существует обширный цикл сказок, в которых главным героем является полумедведь-получеловек. Это – русские, украинские и белорусские сказки об «Ивашке Медвежьем Ушке», широко распространенные от Карпат до Печоры и от Прибалтики до Южного Урала.

«Медвежье Ушко» («Медведко», «Ведмідь», «Медведович», «Медведюк») рождается от связи медведя с человеком. Известны оба возможных в этой ситуации варианта: медведь – отец, а мать – женщина или же мать – медведица, а отец – человек (поп, крестьянин). У медвежьего сына «кожа медвежья,

лицо человекье» или «до пояса человек, а от пояса медведь». Иногда у него только ухо медвежье [21].

Богатырь растет не по дням, а по часам и, будучи ещё ребенком, выворачивает дубы, выламывает бревна в избе и т. д. Важно отметить, что сказочный полумедведь-получеловек убегает из берлоги, идет к людям и в большинстве случаев убивает своего медвежьего родителя [22].

Это очень близко напоминает изученное этнографами ритуальное убийство медведя, которого называют родным, отцом, дедом (иногда отцом отца), а в момент убийства зверя стараются задобрить его: «Ты не сердись, дедушка! Пойдем к нам в гости» [23]. В сказках сохранился даже обряд отчленения медвежьей головы: Медвежье Ушко в ряде вариантов отрывает родителю-медведю (медведице) голову. В других случаях богатырь берет себе медвежью шкуру [24]. В числе подвигов взрослого богатыря Медвежье Ушко почти всегда упоминается поимка медведя, езда на медведе или запугивание попа

медведем.

Весь цикл широко распространенных сказок о рожденном от медведя богатыре насыщен архаическими тотемическими представлениями, сближающими его с фольклором сибирских охотничьих народов. Убийство родича-медведя в сказках лишено уже ритуальной окраски, но является почти обязательным для большинства их.

Сказки о Медвежьем Ушке, очевидно, уже в давнюю пору контамини-ровались с позднейшим сюжетом о трех царствах.

Повествование о чудесном рождении героя и его первых подвигах-забавах является всего лишь введением в главную часть.

Следует сказать, что к сюжету о трех царствах присоединялись различные герои, тоже тотемистического облика: сын собаки, сын быка или сын лошади [\[25\]](#). Сам основной сюжет о царствах, как будет показано ниже, уже бытовал в праславянской среде во времена Геродота.

Следовательно, архаичные варианты рождения героя, содержащие явные отголоски тотемизма, должны быть отнесены к какой-то ещё более отдаленной эпохе. Соблазнительно возвести истоки преданий о родстве человека с медведем к тем мустьерским тысячелетиям, когда медвежьи пещеры так красноречиво свидетельствовали о зарождении культа медведя, осознаваемого неандертальцами, очевидно (так можно судить по данным этнографии), в качестве тотемического предка, медведя-родича.

Есть в сказках о Медвежьем Ушке одна устойчивая деталь, не встречающаяся никогда в аналогичных сказках с другими героями: человек-медведь оказывается на дне глубокого колодца, криницы, и люди сверху пытаются его убить огромным камнем в полтораста пудов.

В одном из давно записанных вариантов (Подолия) «громада» людей убивает человека-медведя на дне криницы сброшенным сверху камнем [\[26\]](#).

Нельзя утверждать, что данные сказки непосредственно отразили первобытную охоту неандертальцев на пещерного медведя, которого охотники действительно всей «громадой» убивали у выхода из пещеры или в ловчей яме, бросая сверху камни. Но необходимо учитывать, что в полосе обитания медведей, где охота на них велась непрерывно и в послеледниковое время, архаичные формы охоты могли консервироваться в виде обряда, тем более стойкого, чем долее удерживались представления о тотемической связи людей с родом медведей.

Ритуальное убийство неизбежно сохраняло архаичные способы охоты. Народы Сибири в XX в., хорошо знакомые с огнестрельным оружием, убивали медведя на медвежьем празднике стрелой из лука. М.

Стрыйковский, описывавший языческие жертвоприношения литовцев в XVI в., говорит, что на обречённого быка набрасывалась целая толпа и убивала его, не

применяя оружия, только кольями и дубинами [\[27\]](#), как бы имитируя первобытную охоту.

В нашем случае сказочная подробность о забивании человека-медведя камнями на дне специально для этой цели вырытой криницы вполне может восходить к главному эпизоду архаичного медвежьего праздника какой-то отдаленной (но не столь далекой, как ледниковый период) эпохи.

В конечном счете, через посредство устойчивого обряда, эти сказочные сюжеты восходят всё же к своей исходной точке – к манипуляциям древних неандертальцев с медвежьими черепами и лапами.

Очень важно установить наличие у восточнославянских народов (хранителей сказок о богатыре-медведе) следов медвежьего праздника.

Слабым отголоском медвежьих действий может быть наличие «медведя»-человека в вывороченном тулупе в составе ряженных на зимних святках и на масленицу.

Н. Н. Воронин, анализируя медвежий культ в средневековой северо-восточной Руси, привлек широкий круг сибирских аналогий, но не упомянул о ценнейшем славянском этнографическом материале [\[28\]](#).

В записях середины XIX в., сделанных на территории Белоруссии, зафиксирован настоящий медвежий праздник – комоедицы.

Он празднуется накануне христианского благовещения – 24 марта как весенний праздник пробуждающегося после зимней спячки в берлоге медведя. К этому дню пекут специальные кушанья, а в самый медвежий день надевают вывороченные шерстью вверх шубы и тулупы и исполняют особый танец, воспроизводящий движения просыпающегося медведя [\[29\]](#).

Здесь нет никаких следов ритуального убийства медведя, но и смысл этого весеннего праздника иной. Комоедицы вплотную примыкают к весеннему равноденствию и к древней, дохристианской масленице. Не лишено вероятия, что именно с

этого эпизода пробуждения природы и начинался сложный масленичный весенний цикл. Природа здесь была олицетворена медведем.

Совершенно исключительный интерес представляют в связи с комоедицами древнегреческие веселые медвежьи праздники, носившие название «комедиа». От этих карнавальных действий получила свое название позднейшая античная комедия.

Смысловое и лингвистическое единство «комедий» и «комоедиц» не подлежит сомнению. Следовательно, возникновение подобных медвежьих праздников мы должны отодвинуть в очень отдаленную индоевропейскую древность. Медведица в античной мифологии была животным, связанным с Артемидой. Жрицы Артемиды-Бравронии исполняли ритуальные пляски в медвежьих шкурах. В мифах сохранился след убийства медведицы: нимфу Каллисто Зевс превратил в медведицу, а Артемида её убила, после чего Зевс дал

медведице бессмертие, превратив её в созвездие Большой Медведицы. Медвежьи праздники в честь Артемиды отмечались, очевидно, в месяце артемизионе, примерно соответствующем марту, т. е. совпадали по времени с комоедицами.

Связь комоедиц-комедий с весенними аграрными празднествами и с культом богини природы и плодородия говорит уже о существенном перерождении древнего охотничьего медвежьего культа при сохранении основной первичной идеи – идеи магического содействия возрождению жизни.

Старое охотничье мировоззрение дожило у 'непосредственных соседей славян до I тысячелетия н. э. В раскопанном мною святилище «Благовещенская Гора», относящемся к юхновской культуре, у полукруга деревянных идолов найдено жерло большого ритуального сосуда, оформленное в виде медвежьей головы. Необычный сосуд

предназначался, по всей вероятности, для жертвенной крови (?), и именно медвежьей, о чем недвусмысленно говорит выразительно вылепленная голова зверя.

Более доказательно архаичный медвежий культ представлен на городище Тушемля на Смоленщине, датируемом VII – VIII вв. н. э., т.е. тем временем, когда славянская колонизация продвигалась в толщу балто-литовских и финно-угорских племен. Небольшое овальное городище застроено по всему овалу деревянными клетями, а внутри двора, в одной из его сторон, находилась небольшая столбовая ограда, внутри которой обнаружен вертикально врытый столб, увенчанный сверху черепом медведя. Значит, главным персонажем в священном месте данного укрепленного поселка (а может быть, святилища?) была голова медведя или шкура, облекавшая центральный столб. Здесь мы уже как бы присутствуем на мансийском медвежьем празднике, во время которого голова и шкура медведицы воздвигнуты на столе [\[30\]](#). Здесь налицо

ритуальное отчленение головы и шкуры медведя и поклонение им.

Подобные обряды и предназначенные для них святилища и являются тем посредствующим звеном, которое связывает идущую из мустьерской] глубины первичную медвежью магию с позднейшими отголосками тотемистического медвежьего культа в русских сказках (в частности, и из районов близ Тушемли) и белорусских комоедицах XIX в.

Особое, табуированное отношение к медведю в средневековой Руси явствует, например, из «Вопрошаний» Кирика. Ученый-математик спрашивает епископа, нет ли греха в ношении одежды из медвежьих шкур. Нифонт отвечает ему: «А пьрт деля, в чем хотяче ходити нетоуть беды, хотя и в медведине» [\[31\]](#).

Медвежья тема в археологии и фольклоре очень часто бывает сопряжена с именем славянского языческого бога Волоса-Велеса [\[32\]](#).

Неолитические следы медвежьего культа обнаружены у с. Волосова; фатьяновского типа ритуальный топор с головой медведя был найден в центре города Ростова, где, как известно, ещё в XI в. было капище Волоса [33].

Созвездие Плеяд, имеющее русское народное название «Волосожары», «Волосыни», предвещает удачную охоту на медведя [34] и т. д.

Особенно сближает медведя с Волосом-Велесом наименование медвежьей лапы, оберегающей крестьянский двор, «скотым богом», традиционным обозначением Велеса в русских летописях.

По всей вероятности, Волос – древнейшее из всех славянских божеств, корни представлений о котором восходят к медвежьему культу мустьерских неандертальцев. Подробнее об этом будет сказано в главе «Рождение богинь и богов».

Суммируя то, что нам известно о древнейшей стадии человеческих представлений о сверхъестественных силах, мы

должны признать, что они появляются на стадии развитого охотничьего хозяйства неандертальцев мустьерской эпохи.

Владение огнем, выслеживание зверя (может быть, переряженными в его шкуру охотниками), всеобщая загонная охота, закалывание зверя рогатинами, постройка жилищ – весь этот комплекс разнородных элементов влиял на выработку новых, вероятно ещё весьма туманных, представлений о взаимоотношениях людей между собой, людей и животного мира, о размножении основных объектов охоты. В результате появились тотемно-магические представления, отраженные в первичном медвежьем культе^[35]. Первичный тотемизм, вероятно, сильно отличался от зафиксированного этнографами многообразного тотемизма отсталых народов XIX в., когда тотемами были бизоны и жуки, вороны и муравьи.

Медведь как главный объект охоты в среднепалеолитической Европе, явная антропоморфность медведя, обитание медведя в таких же пещерах, в каких жили и

люди, – всё это могло содействовать зарождению идеи, так сказать, «протототемизма», выражением которой стал культ именно медведя.

Медвежьи пещеры неандертальцев в свете позднейших медвежьих праздников охотников Сибири свидетельствуют не столько о тотемизме, сколько о зарождении магических представлений, неотделимых от первичных проявлений религии.

Медвежий культ (может быть, как самый первый в истории человечества) оказался необычайно устойчивым. В лесных, богатых медведями местах он дожил до средневековья. Первобытные охотничьи магические обряды содержали (по крайней мере с верхнего палеолита) две взаимосвязанные идеи – идею добывания зверя и идею плодовитости зверей. В связи с этим мы наблюдаем, что у земледельческих народов медвежий праздник начал модифицироваться и перешел в разряд весенних аграрных празднеств. Возобладала вторая идея,

связанная с очень важным для земледельцев культом плодородия. Нам неизвестно, когда это произошло, но, надо полагать, это свершилось после установления приоритета земледелия в хозяйстве. Однако старые охотничьи обряды, по всей вероятности, долго сосуществовали с новыми формами и продолжали питать фольклор отголосками древнего медвежьего тотемического культа.

Когда мы знакомимся с восточнославянскими комоедицами или сказками о богатыре, рожденном медведицей, не следует думать, что они были созданы ещё неандертальцами: между первичным примитивно магическим культом медведя и фольклором эпохи индоевропейской общности лежат тысячелетия традиционного существования обряда, консервирующего во внешних формах первичную сущность явления.

*

Последние 25 тыс. лет ледникового периода были, как известно, временем необычайно яркого и стремительного (по сравнению с предшествующим) развития первобытного общества. Эпоха верхнего палеолита характеризуется формированием современного в физическом смысле человека (*Homo sapiens*), господством коллективной охоты на крупнейших животных, развитием в связи с этим прочных общественных связей и внутренних законов жизни, а также необычайным расцветом искусства, шедшим *crescendo* и достигшим наивысшего уровня к последней стадии верхнего палеолита – к мадлену (15 – 10 тыс. лет до н. э.).

Несколько десятилетий после открытия палеолитического искусства оно казалось или неправдоподобным, или же очень поздним, чуть ли не синхронным античному миру. До сих пор ещё нет единой концепции, объясняющей сущность палеолитической пещерной живописи и декорировки мелких

изделий.

Вся первая половина XX в. прошла под знаком все большего утверждения магической теории. Началом её следует считать работу С.

Рейнака (1903 г.), а венцом – итоговый труд неутомимого А. Брейля «Четыреста веков настенной живописи» (1952 г.). Большой вклад внесли исследования А. С. Гущина и П. П. Ефименко [36].

А. Брейль говорит о магии добычи зверя, о магии воспроизведения зверя и о магии обороны от хищников. По отношению к некоторым сюжетам он допускает изображение мифических героев («колдун» из пещеры «Три Брата»).

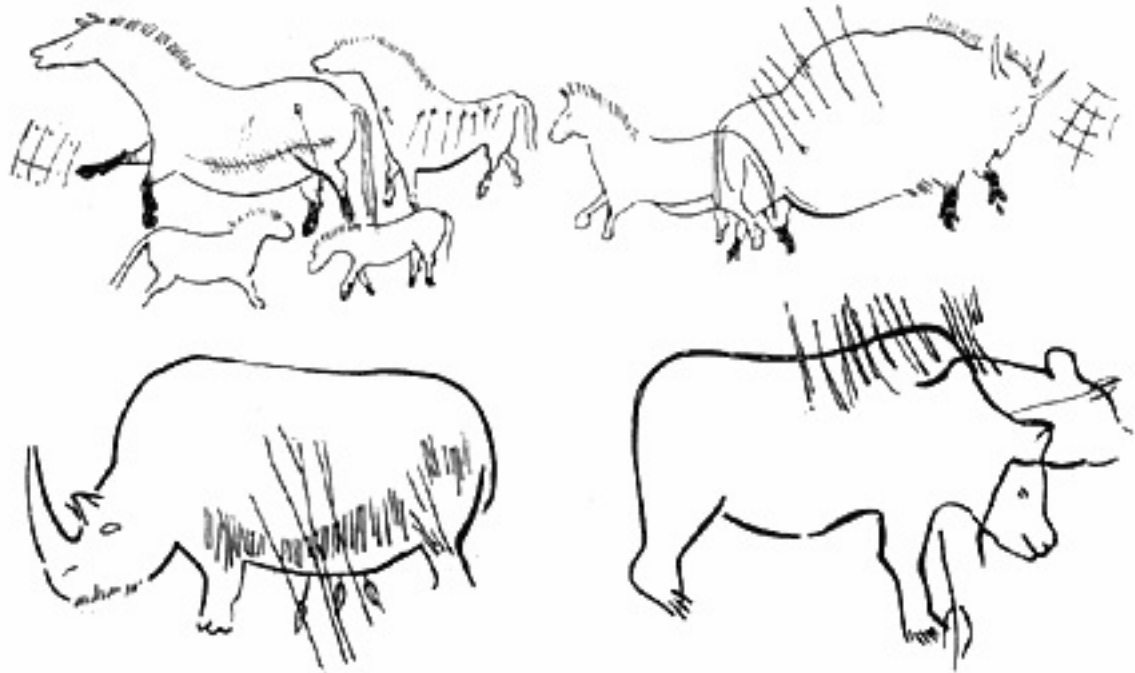
1960-е годы дали ряд работ, расширяющих и углубляющих, а порой и искажающих понимание палеолитического искусства [37]. В 1960 г. А. Ф. Анисимов и одновременно с ним Э. Патт во Франции усилили внимание к синкретизму представлений первобытных охотников и к мифологическим элементам в их

искусстве [\[38\]](#). В 1962 г.

исследовательница А. Ляминг-Эмперер на основе обширного материала пещерной живописи Испании и Франции выявила определенные устойчивые сочетания изображений зверей в разных объектах. Она придала им сложный мифологическо-космогонический смысл, но не раскрыла его полностью. Кроме того, она систематизировала разнообразные пиктограммы (женские и мужские знаки и др.) [\[39\]](#).

В 1964 – 1965 гг. появились работы известного французского исследователя палеолита А. Леруа-Гурана, в которых наряду с интереснейшими наблюдениями (особенно над пиктографическими знаками) содержатся иронические замечания в адрес сторонников магической теории: «В популярных работах пишут что угодно, никогда не проверяя, никогда не критикуя, и, взятое из сферы предположений, возводят в ранг бесспорного. Доисторический человек, – продолжает Леруа-Гуран, – с необыкновенной легкостью

переодет в рогатого колдуна и занимается в пещерах, подобно миму, подражаниями действиям охотника, покрывает стены рисунками беременных кобыл и заколдованных бизонов, соединенных в пары людей и зверей, хижин, бумерангов, гарпунов, ловушек и обиталищ духов. Приложив руку с отрезанными пальцами к стене, обводит её охрой и тащит под холодные своды пещеры бедняг-подростков, чтобы посвятить их в суровые будни сверхъестественной жизни. Таков, примерно, смысл хилого и простенького образа пещерной религии» [\[40\]](#) (см. рис. 32).



*МАГИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЖИВОТНЫХ, ПОРАЖЕННЫХ КОПЬЯМИ:
КОНИ И БИЗОНЫ ПОРАЖЕНЫ КОПЬЯМИ.*

(Пещерная живопись. Франция).

Внизу — магические рисунки на небольших камнях-талисманах

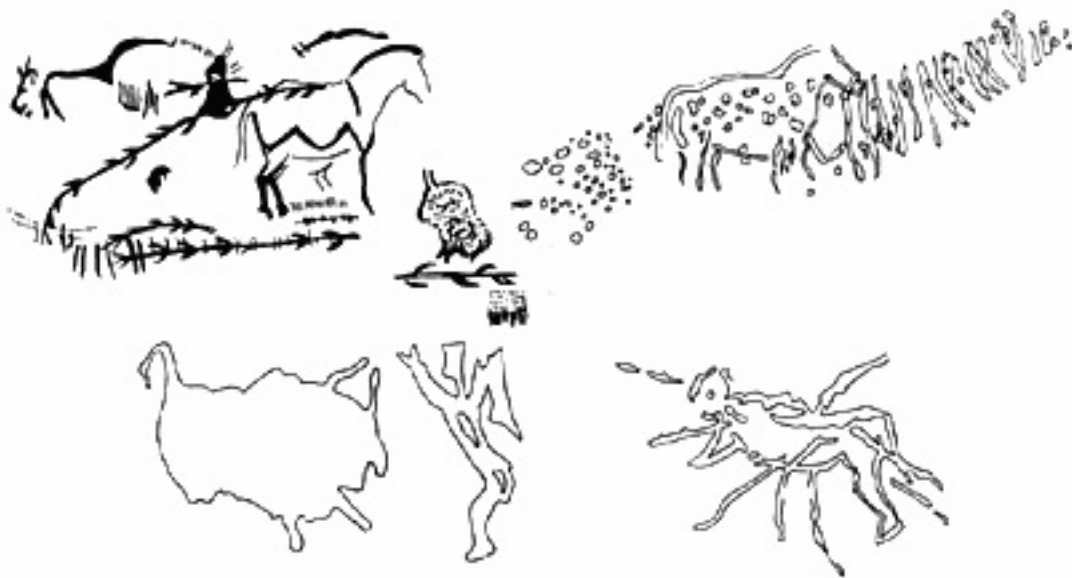
Отдавая должное заслугам и эрудиции французского

исследователя, никак нельзя согласиться с ним в том, что колдовские церемонии в святилищах, расписанных фигурами зверей – объектов охоты, инициации, возможно происходившие в священных пещерах, нарисованные с магической целью бизоны, проткнутые копьями, что всё это – лишь фантазия ученых, «поспешно подготовленный научный фольклор».

Убедительным ответом Леруа-Гурану является книга А.П. Окладникова, вышедшая два года спустя и учитывающая всю полноту материалов великолепной сводки Леруа-Гурана [\[41\]](#).

В пещерных святилищах, действительно, очень много изображений зверей, проколотых копьями, дротиками-сулицами или даже оперенными стрелами, пущенными не из лука, а при помощи пращи с крюком (пещеры Коломбьер, Нио, Ляско, «Три Брата», Пиндаль и др.). Метательным оружием поражены носороги, медведи, кони, бизоны; из раненых животных льется кровь, вываливается чрево. Изображалось

кое-что из охотничьих сооружений, заранее заготовленных для битвы со свирепыми животными. Таковы засеки из деревьев (Марсула), «загородки» или «загоны» для копытных (Ляско); такова ловчая яма в виде шалаша, в которую угодил загнанный мамонт (Фон-де-Гом), или завал из огромных деревьев (?), прикрывший собой нескольких мамонтов, вероятно тоже оказавшихся в яме (Борнифаль). Думаю, что к загонной охоте, требовавшей напряженнейшего участия всех членов племени, имеют прямое отношение сильно стилизованные фигурки женщин (так называемые клавиформы), стоящие по 6-7 человек сбоку от животных. Если мужчины поражали зверей копьями, то женщины должны были быть загонщицами и направлять (огнем, криком и т. д.) добычу в загон или под удары охотников (см. 33).



*МАГИЧЕСКИЕ ОХОТНИЧЬИ СЦЕНЫ: загонная охота;
следы ударов копий в нарисованного коня;
первобытный «матадор»;
человек, пронзенный восемью копьями (наказание?).
Палеолитическая живопись. Франция.*

Есть в пещерной живописи и переряженные в оленей или бизонов охотники со звериными масками на голове и с явно

человеческими ногами. Известный «колдун» с оленьими рогами из пещеры «Три Брата» не вызывает сомнений, так как изображен индивидуально, но другой его собрат из той же пещеры с маской бизона показан в процессе охоты на бизонов: он подкрадывается к стаду. Изображен здесь реальный охотник, применяющий архаичную охотничью уловку, но факт изображения всей сцены охоты на стене святилища есть уже факт магического отношения к такой охоте.

А. П. Окладников совершенно справедливо говорит о двух видах магии верхнепалеолитических кроманьонцев: во-первых, магия убийства зверя, заклинание охотничьей удачи, жизненно необходимой для племени, а во-вторых, магия размножения зверей, магия плодовитости всего живого, всего, что находится в поле зрения охотничьего сообщества [\[42\]](#). С этим вторым видом магии связаны и сцены спаривания бизонов, и изобилие «женских знаков» среди анималистических фриз (ИЗ случаев только во франко-кантабрийской области), и беременные

самки, и эмбрионы, врисованные в контуры живота самок, а в конечном счете и знаменитые палеолитические «венеры», изображающие дебелых и полногрудых женщин-прародительниц, всем своим видом подчеркивающих идею плодовитости [\[43\]](#).

Верхнепалеолитический *Homo sapiens*, преодолевший уже неандертальский кризис инбридинга (кровосмешения) и вполне осознавший биологическую природу размножения, с особым интересом и вниманием относился к теме плодовитости и сделал символом её женщину.

Самым торжественным изображением женщины следует считать известные рельефы из Лосселя. На отдельных больших камнях первобытным скульптором высечены три женских и одна мужская фигуры.

Все три женщины выполнены, как и миниатюрные статуэтки, с подчеркнутыми признаками рождающей силы; одна из них (центр композиции?) держит левую руку на своем

необъятном чреве, а правой рукой торжественно поднимает рог-ритон, наполнявшийся в реальной жизни, как полагают, звериной кровью. Рога и черепа животных были в палеолите единственным видом посуды. Священный козий рог, увековеченный лоссельским рельефом, можно считать родоначальником бесконечного ряда ритуальных «рогов изобилия» всех времен и народов.

Античный миф об Амалтее – священной козе, вскормившей Зевса, говорит о том, что рог этой козы обладал свойством благодетельствовать его владельцу, был для него именно рогом изобилия. Миф сохранил какие-то отголоски далекой палеолитической древности. Рог изобилия был атрибутом Геи и Тихе (Судьбы). Турьи рога на скифских надгробиях, у славянских языческих божеств, турьи рога X в. из «Черной Могилы» равно, как и рога-ритоны на современной нам грузинской свадьбе, – всё это звенья одной тысячелетней цепи, идущей от рога в руке палеолитической Афродиты, которому

вне всяких сомнений тогда придавался колдовской, заклинательный смысл, иначе он не был бы изображен на рельефе с такой подчеркнутой значительностью (см. 29, 30).



*ТУРИЙ РОГ ИЗ КНЯЖЕСКОГО ПОГРЕБЕНИЯ X в. н. э.
(Черная Могила, Чернигов)*



*ЖЕНЩИНА
С «РОГОМ ИЗОБИЛИЯ» В РУКЕ.
Палеолитический рельеф (Лоссель, Франция)*

Женское начало в самом натуралистическом виде дано в пещере Ла-Мадлен: два рельефа, вырезанные в толще стены, показывают обнаженные женские фигуры в позах, которые наталкивают на мысль о ритуальных оргиях, происходивших в святилище, украшенном этими гетерами.

Состав зверей, нарисованных или вылепленных в подземных святилищах, очень точно соответствует основным объектам охоты верхнепалеолитического человека. Сотни раз изображены бизоны, лошади, олени; многими десятками можно насчитать мамонтов, медведей, козлов. Это ещё раз убеждает нас в магической сущности всего великого искусства палеолитических охотников.

Таким же охотничье-магическим, как росписи пещер, было и прикладное искусство. Возьмем охотничье снаряжение людей конца палеолита: их копья и гарпуны покрыты изображениями именно тех животных и рыб, на которых они охотились с этим

оружием. Особенно тщательно охотники мадленской эпохи украшали роговые снаряды для метания копий-дротиков и стрел, так называемые копьеметалки (*les propulseurs* – толкачи), и загадочные роговые же «палки с отверстиями» (*les batons perces*), считавшиеся то жезлами вождей, то выпрямителями копий [44].

Гарпуны, копья и стрелы изготавливались в большом количестве, они ломались, терялись, гибли, и их орнаментика сравнительно скромна, а метательные снаряды были всегда при охотнике и, будучи очень прочными, могли служить ему чуть ли не всю жизнь. Рукоятки пращей украшены изображениями оленей, лошадей, ланей, бизонов; встречаются фаллические формы [45]. Копьеметалки украшались великолепно вырезанными из одного куска объемными фигурами лошадей, козлят, птиц, оленей, бизонов, мамонтов. Предмет, предназначенный для придания скорости копьё или гарпуну, обычно имел изображение скачущего животного, зверя в

прыжке, птицы, быстрой рыбы.

Обдуманно магический характер проявился в одном совершенно небывалом сюжете: крюк копьеметалки снабжен головками двух лошадей и хорошо моделированным конским черепом (!) [\[46\]](#). Пара лошадей олицетворяла жизнь в её естественной динамике, а лошадиный череп выражал желание охотника настигнуть добычу, смертельно поразить её своим копьем.

В верхнепалеолитических слоях встречаются плоские дисковидные гальки диаметром в 9 – 15 см, сплошь покрытые рисунками зверей, настолько похожими на стенную роспись пещер, что возникало даже предположение, что это – миниатюрные эскизы больших настенных изображений. Не думаю, что следует так модернизировать процесс работы первобытного художника. Кроме того, на одном диске, одно поверх другого обычно громоздится много (до семи) разных изображений; для эскиза проще было брать каждый раз чистую

гальку.

Гравировались здесь кони, олени, козлы, носороги, бизоны, медведи.

Есть рисунок носорога со стрелами, попавшими ему в живот, есть медведь, пораженный двумя стрелами [\[47\]](#), что не оставляет сомнений в магическом характере рисунков, а следовательно, и дисков. Не являлись ли они охотничьими талисманами, на которые последовательно наносились контуры объектов предполагаемой охоты? К концу жизни охотника, т. е. в том виде, в каком они дошли до нас, они оказывались как бы своеобразными «дневниками охот», рассказом о том, в охоте на каких зверей принимал участие владелец талисмана.

О глубине проникновения магических представлений в сознание человека верхнепалеолитического времени свидетельствуют первые в мире керамические изделия — миниатюрные глиняные фигурки зверей, глиняное тесто для которых замешано на костной муке, на истолченных звериных

костях. Здесь явно осуществлена идея парциальной магии: в звериных фигурках были частицы настоящего зверя. Фигурки обжигались в огне; быть может, здесь тоже проявился магический элемент: живых зверей окружали, загоняли огнем, вот и подобие зверя оказалось в огне.

Если от охотничьего обихода отдельного охотника мы перейдем к тем коллективным действиям, которые производились в общественных святилищах-пещерах, то там мы также обнаружим значительное количество достоверных примет магических обрядов. Может быть, самым убедительным доказательством колдовских действий в таких святилищах является оваянная романтикой отважного поиска знаменитая пещера Монтеспан в Северных Пиренеях.

В 1923 г. Норбер де Костере проплыл по подземной реке, протекающей по пещере, и обнаружил там, во-первых, множество живописных изображений бизонов, диких коней, мамонтов (многие из них пронзены нарисованными копьями),

трехметровое панно со сценой охоты, а, во-вторых, в одном из боковых закоулков пещеры – вылепленный из глины манекен медведя. Голова у этого скульптурного макета не была изготовлена, но между лапами зверя Костере нашел череп медвежонка.

Очевидно, глиняная основа была покрыта шкурой настоящего молодого медведя с неотделенной от неё головой зверя. Другими словами, древние охотники изготовили (а может быть, изготавливали много раз) чучело медведя. Бока и круп медведя пробиты во многих местах ударами копий. Даже сам Леруа-Гуран, так иронизировавший над магической теорией, вынужден был признать в данном случае, что чучело медведя «со значительной вероятностью» отражает магическую церемонию, во время которой скульптура, покрытая медвежьей шкурой, служила целью для метания дротиков [\[48\]](#).

В соседнем небольшом аппендиксе той же пещеры Монтеспан оказался ещё один весомый аргумент в пользу

охотничьей магии: на глинистой стене пещеры был прочерчен длинный трехметровый фриз, изображающий облавную охоту на коней. В центре фриза – крупное изображение лошади, слева от неё – ещё две лошадиные фигуры, а справа – большое количество вертикальных черточек, возможно изображающих загонщиков; лошадь как бы остановилась перед их шеренгой. Центральная конская фигура и обе боковые густо усеяны следами ударов копий. Следы ударов видны и вне контуров коней и даже простираются на передние ряды загонщиков; установлено, что рисунки коней и вертикальные черточки сделаны первоначально, а удары коническими остриями нанесены позднее и перекрывают первые [\[49\]](#).

Верный своему увлечению знаками и символикой, Леруа-Гуран стремится объяснить черточки как мужские знаки (*les symboles males*), а следы ударов как женские (*femelles*), называя их в то же время «ранами» (*les blessurs*). Это никак не объясняет содержания данного фриза, так как «раны» нанесены

не только на животных, но и вокруг них, подчиняясь закону стрельбищного рассеивания.

Фриз в том виде, в каком мы его теперь изучаем, создавался в два приема: первоначально художник изобразил коней и длинный ряд загонщиков, а затем в эти рисунки вонзали копья, бросая их с некоторого расстояния (ширина пещеры в этом месте около 10 м) и не всегда метко. Допущение магического обряда «предварительной охоты» с заклинаниями, плясками и ударами копьями в рисунок зверя лучше объясняет этот замечательный фриз, чем распространение на него (верной в своих других частях) гипотезы половых знаков.

В пещерах-святилищах с настенной живописью] и наземной скульптурой археологи обнаружили на мягком грунте пола отпечатки ног палеолитических людей. Такие следы видны вокруг двух глиняных бизонов в пещере Тюк д'Одубер, входящей в один комплекс со знаменитой пещерой «Три Брата», где обнаружено изображение «колдуна» с оленьими

рогами. Большая часть следов принадлежит подросткам 10 – 12 лет, что позволило А. Ф. Анисимову связать их с обрядом инициации, посвящением юношей в охотники [50].

Инициации, насколько мы знаем их по этнографическим материалам, содержали не только испытания в ловкости, меткости, бесстрашии и выносливости, но и являлись также и частичным приобщением подростков; к священным тайнам племени, к магическому ритуалу охотников. Как мы видели, магический элемент пронизывал все стороны жизни палеолитического охотника: в юности, когда он получал «аттестат зрелости», его водили в пещеру, глубоко под землю, и открывали ему таинственную, но полную магизма живопись, позволяли участвовать в плясках вокруг глиняных бизонов или покрытого настоящей шкурой медведя. Возможно, что и метание копий-дротиков в нарисованных или вылепленных зверей в пещерах тоже входило в ритуал инициации.

Когда юноша становился охотником, он изготавливал себе

основное оружие, неукоснительно вкладывая в его тщательную декорировку тоже магический смысл, а если охотник достигал высших ступеней тогдашней общественной лестницы и становился старейшиной или вождем, то ему приходилось, вероятно, самому расписывать стены подземных святилищ заклинательными образами коней, бизонов, мамонтов и оленей и руководить перед каждой охотой разнообразными обрядами, подготавливавшими его людей к жестокой и отважной схватке с могучими и грозными зверями.

Рассматривая магические обряды, мы обычно обращаем внимание только на одну сторону – на представления первобытного человека о его воздействии на природу или на обстоятельства. Но есть и другая сторона: влияние удачно выполненного обряда на психологию самих участников магических действий, содействие самоутверждению охотников накануне важных дел. Обряд «предварительной охоты», по всей вероятности; должен был не только заклинательно

обеспечить удачливость предстоящей акции в смысле окончательного результата – обилия добычи, но и вселить в самих охотников уверенность в успехе, укрепить их мужество, общественно необходимое в борьбе не на жизнь, а на смерть с огромными стадами бизонов или мамонтов и табунами диких коней.

По этнографическим данным мы знаем, что если во время охотничьего танца метатели копий промахивались, не попадали в нарисованного зверя, то настоящая охота отменялась, откладывалась до более благоприятных времен. Ведь неудача на охоте тогда могла означать не только возвращение к голодным семьям с пустыми руками, без добычи, но и значительно более трагический конец: разъяренные ранами мамонты могли растоптать и расшибить хоботами охотников или загонщиков, свирепые бизоны бросались (мы это знаем по пещерной живописи) на охотников... Охота, особенно облавная, была опасным сражением группы людей со стадом могучих животных, исход которого был неизвестен, и его старались предугадать с помощью магии. И если колдовской обряд проходил удачно, то это укрепляло веру охотников в свои силы, и они шли на свое кровавое и опасное дело, требовавшее крепости духа и предельного напряжения сил всего племени, с уверенностью в успехе. Уверенность же и

мужество, внушенные удачным обрядом, содействовали в какой-то мере реальному успеху в «настоящей охоте, что в свою очередь в сознании самих охотников укрепляло их веру в полезность и действенность изобретенного ими колдовского обряда.

Святилища верхнего палеолита, охотничье оружие и талисманы-обереги раскрывают перед нами сложный узел магических представлений, которые вовсе не были такими «хилыми и простенькими», какими их стремится представить Леруа-Гуран.

Магические церемонии происходили, разумеется, не только в пещерах, но и на открытом воздухе; во многих местах расселения человека пещер не было, никаких следов живописи, естественно, не сохранилось, но это не значит, что охотники не чертили на земле контуры зверей и не стремились поразить их копьями, подобно бушменам XIX в. Прикладное искусство и в области распространения пещер, и на обширных беспещерных

пространствах находится примерно на одном уровне; однороден должен был быть и уровень воззрений.

Некоторые представления о церемониях на открытом воздухе может дать известная Мезинская стоянка на Черниговщине. Там в определенном помещении хранилось большое количество разных костей мамонта, раскрашенных красной краской. Среди орнаментальных форм есть крупные концентрические ромбы, или, если так можно выразиться, «ромбические спирали», или меандр, воспроизводящие естественный рисунок дентина мамонтовых бивней и ставшие на многие века символом жизненных благ (см. предыдущую главу). С. Н. Бибиков обратил внимание на то, что эти Мамонтовы кости несут на себе следы многочисленных систематических ударов, из чего он сделал вполне логичный вывод о том, что кости служили своего рода музыкальными инструментами. В дополнение к трактовке комплекса костей как «оркестра» следует обратить внимание на то, что в этот

комплекс отобранны только кости мамонта (других животных нет), и притом из самых разных частей скелета. Это наводит на мысль, что изукрашенные магическими рисунками части скелета мамонта (череп, лопатки, ребра и др.) могли быть реквизитом церемонии «оживления зверя» (подобно этнографическим «оживлениям медведя»), когда устраивались шествия со скелетом, ритуальные пляски, сопровождавшиеся ударами в кости [\[51\]](#).

Давно обращено внимание на своеобразный рисунок на пластинке из Раймондена. Здесь изображено нечто вроде двускатного навеса из ветвей, под которым лежат передние ноги и целая, нетронутая голова бизона; далее идет обглоданный хребет зверя, по сторонам которого стоят люди и находятся какие-то длинные предметы (ребра или копья?).

Зная по многочисленным этнографическим примерам, что многие охотничьи племена в целях магического умножения объектов охоты отрезали у убитого зверя голову и передние

лапы (ноги) и предавали их ритуальному захоронению (что делали, как мы видели, ещё неандертальцы), можно полагать, что на раймонденской подвеске изображена сцена подобного захоронения табуированных частей бизона, сопровождавшегося, очевидно, различными заклинаниями. Само собой разумеется, что по ничтожным, случайным остаткам нам трудно судить о всей совокупности колдовских магических действий охотничьих племен палеолита.

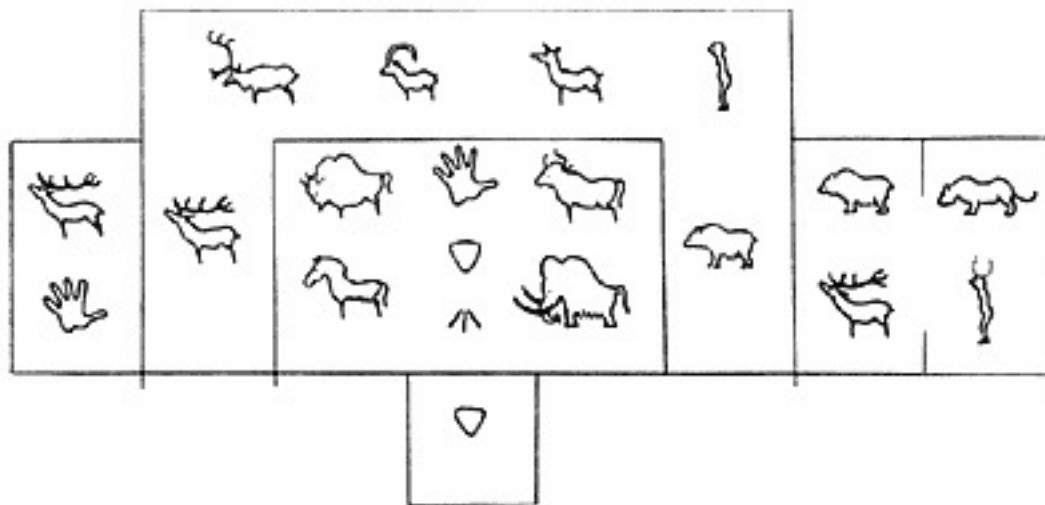
Завершив изучение двух сотен живописных композиций в палеолитических пещерах, А. Леруа-Гуран писал: «От палеолита дошли до нас лишь декорации, а не сами действия, следы которых редки и непонятны. И мы подобны тем, кто пытается восстановить пьесу, не видев её, по пустой сцене...»

[\[52\]](#). Признавая «хилую» магию лишь как часть человеческих представлений того времени, он пишет: «Можно предполагать, что немые стены расписных зал сопутствовали очень живописным сценам чародейства и магии, может быть, с

человеческими жертвоприношениями, актами ритуального каннибализма или иерогамных связей», но не считает всё это вполне доказанным.

На основе 865 сюжетов в 62 гротах Испании и Франции Леруа-Гуран разработал даже «идеальную схему святилища», устанавливая закономерность в размещении звериных сюжетов, мужских и женских изображений и символов. Центральное место он отводит композициям с участием женского символа, человеческой руки, коня, бизона, мамонта и быка. Особый боковой алтарь посвящен женским знакам. Во втором эшелоне располагаются олень, лось, козел, лань, медведь и мужчина-охотник. В самой глубине святилища – медведь, олень, львица и охотник в бизоньей маске [\[53\]](#). Из сочетаний знаков женского и мужского начала и звериного облика главных персонажей (что не исключает, добавлю, а предполагает магический фундамент) Леруа делает вывод: «Религия палеолита дошла до нас в своей изобразительной

вершине... Определенное изображение всеобщего порядка явлений символически передано там через человеческие и звериные персонажи (см. 34).



*ТИПОВАЯ СХЕМА
БОЛЬШИХ ПЕЩЕРНЫХ ПАЛЕОЛИТИЧЕСКИХ СВЯТИЛИЩ,
созданная А. Леруа-Гураном*

Храм этот – одновременно микрокосмос и пантеон... Мы видим лишь слабую тень религии палеолита. Одно можно сказать теперь твердо: эти изображения скрывают исключительно сложный и богатый мир представлений, гораздо более сложный и богатый, чем считалось до сих пор.

Порядок символов остается одним и тем же многие тысячелетия, и это доказывает существование мифологии» [\[54\]](#).

Можно согласиться с автором, что миропонимание людей верхнего палеолита не ограничивалось только одной магией, но шагнуло значительно дальше и делало попытки познать «всеобщий порядок явлений». Однако из одной живописи выявить это миропонимание нам, конечно, не удастся. Очевидно, необходим ретроспективный метод, при помощи которого, опираясь на анализ языка, фольклора и обрядности, можно будет искать в палеолите корни тех представлений, которые в развернутом и более ясном для нас виде известны нам в позднейшие эпохи.

Чтобы закончить наше беглое знакомство с внутренним миром людей конца ледникового периода, достигшим своего наивысшего уровня к XV – X тысячелетиям, следует упомянуть о пиктографии и коснуться темы человека, или, точнее, человеческих дел.

Многочисленные знаки на стенах пещер и на бытовых предметах свидетельствуют о той ступени развития мышления, на которой появляется абстрагирование, умение лаконичным графическим символом выразить сложное понятие. Символы умели писать и умели читать, так как иначе не было смысла так щедро размещать их посреди рисунков.

Разгаданы знаки «жилища», «ловчей ямы», «изгороди», «засеки», женского и мужского начала, «женщины» (клавиформы), «мужчины» [\[55\]](#). Ни разу не встречены знаки солнца или луны. Не было знака воды: переход оленей через брод изображен посредством рыб в положении вольного плавания; кони у водопоя показаны при помощи змеи и массы

рыб. Вода в соответствии с её скромной ролью в жизни охотников ещё не вошла в знаковую систему кроманьонцев.

Почти отсутствуют пиктограммы деревьев и растений вообще.

Поэтому, может быть, преждевременно говорить о микрокосме и всеобщем порядке явлений. Мир палеолитического человека был замкнут в плоскости земли, а в этой плоскости ограничен важнейшим событием – очередной охотой. Когда запасы были на исходе, племя начинало длительную и тщательную всеобщую подготовку к охоте: из кремня и кости готовили оружие, выслеживали стада животных, копали палками глубокие ямы, закрывая их ветвями, строили изгороди и засеки из целых деревьев, готовили сухие смолистые сучья для загона огнем, тренировались в меткости, совершали магический ритуал и, наконец, всем племенем вступали в яростный бой с избранным стадом. После охоты хоронили погибших воинов-охотников, лечили раненых,

поедали, коптили и вялили запасы, прятали табуированные части и снова начинали готовиться к новой охоте.

Времени для созерцания природы или неба, для осмысления движения звездного небосклона не оставалось, хотя, разумеется, охотники уже считали сутки, знали семидневные фазы луны и лунные месяцы, необходимые им для простейших охотничьих расчетов [\[56\]](#).

Образу человека в палеолитическом искусстве посвящена большая и достаточно полная сводка З. А. Абрамовой, в отношении женского образа являющаяся интересным исследованием [\[57\]](#). Помимо разнообразных изображений женщин, в значительной степени связанных с эротическими ситуациями, имеются в меньшем количестве изображения мужчин то в виде переряженных в звериные шкуры охотников (или играющих роль охотника в обряде колдунов), то в виде отдельных неясных фигурок.

Мне хочется обратить внимание на менее изученную и

очень малочисленную группу сюжетных изображений, где первобытный художник выходил за пределы охотничьей магии и рисовал жизненные эпизоды, то повседневные, то праздничные или героические.

На обломке костяной пластинки из Ла-Мадлен изображено несколько человеческих фигур в позе бурлаков (согнутые ноги, наклоненные вперед туловища). Они тянут дерево или большие ветви.

Назначение таких деревьев определяется рисунком из Марсалы, где изображена, по всей вероятности, искусственная засека, изгородь из горизонтально сваленных деревьев. У засеки оставлены «ворота», и двумя рядами точек в «воротах» загона обозначена сакма – след проскакавшего коня. Конь изображен внутри засеки непомерно крупно.

Между ним и изгородью схематическими вертикальными черточками показаны охотники [\[58\]](#). Пластинка с «бурлаками», по всей вероятности, изображает строительство охотничьего

загона из больших, тяжелых деревьев. Люди показаны здесь не условно, а весьма экспрессивно: зритель чувствует их трудовое напряжение.

Более спокойно изображены охотники, отправляющиеся охотиться на бизона (Эйзи) [59]. Огромный бизон обозначен в спокойном состоянии.

Девять охотников (все с копьями на плечах) показаны как бы в лесной засаде: по сторонам художник нарисовал две группы деревьев; сражение с бизонами ещё не началось. Возможно, такая же сцена подстерегания добычи изображена и на «жезле» из Ла-Мадлен: [60] охотник держит копье на плече; за его спиной – большое количество рыб и змея, а на заднем плане выгравированы непропорционально крупные лошадиные морды, направленные в сторону «воды» (рыбы и змея). Быть может, здесь отражена обычная охотничья ситуация – поджидание животных у водопоя?

Другой сюжет отображает панно в Аддауре близ Палермо.

Центром композиции являются туша оленя и бородатый охотник с большим копьем; вокруг них в самых разных положениях изображено полтора десятка человеческих фигур. Они образуют три разные группы. Позади туши и охотника двое уносят какие-то ноши в сторону от всех. По левую руку от охотника образован полукруг из стоящих мужских фигур; двое из них воздели руки к небу. Внутри полукруга перед головой оленя происходят танцы и пантомимы. Наиболее интересной является фигура с огромной рогатой оленьей мордой на голове. Очевидно, здесь изображен праздник удачи, праздник победы над зверем. По жанровой живости композиция приближается уже к искусству мезолита (см. рис. 35).



*РАЗДЕЛ ДОБЫЧИ.
(Наскальный рисунок)*

Особый и, может быть, наиболее интересный раздел охотничьих рисунков представляют изображения единоборства человека с бизоном.

Леруа-Гуран объединил их в группу с человеческими фигурами, пронзенными копьями, и дал всем им общее наименование: «разные образцы темы „раненый человек“» [\[61\]](#). Позволю себе не согласиться с такой трактовкой. Мы располагаем четырьмя изображениями сцены единоборства. На рельефе из Рок-де-Сер показан бизон (овцебык?) и рядом с ним – охотник с копьем в позе человека, готовящегося к прыжку. Ни охотник зверю, ни зверь человеку ещё не нанесли ран.

Живописное изображение из Виллара можно было бы назвать «портретом первого тореадора»: разъяренный бизон бросается на охотника, стоящего лицом к зверю, ноги человека согнуты для прыжка, руки подняты. С левой руки охотника свисает какой-то предмет. В загривке бизона, в том месте, куда

современные тореро вонзают шпагу, торчит конец копья (его иногда принимают за рог). Здесь охотник невредим; ранен бизон. Изображение на оленьем роге из Ложери Басе Дает нам раненого бизона и лежащего ничком охотника с поднятой вверх правой рукой. Здесь в равной мере можно предполагать и то, что бизон свалил охотника, и то, что охотник подкрадывается к животному. Свое копьё он уже успел метнуть и ранил бизона.

Мне кажется, что ключом к разгадке истинного содержания этих сцен единоборства является знаменитое изображение из Ляско. В центре пещеры, в так называемой апсиде, в глубоком четырехметровом колодце красочной росписью изображен бизон, пронзенный сзади большим копьём; у бизона распорот живот и вываливаются внутренности. Рядом с бизоном лежит мужчина, близ которого виден обломок копья и небольшой стержень, завершённый схематичным изображением птицы. Этот стержень точно повторяет роговую копьёметалку из Мас-

д'Азилия с изображением снежной куропатки около крюка.

Обычно охотник в этой сцене трактуется как мертвый, убитый бизоном, но мне представляется, что этот вывод, кажущийся на первый взгляд очевидным, не может быть окончательным. Необходимо учесть особенности охоты с помощью копьеметалки, появившейся в конце палеолита, как своего рода итог развития метательной техники.

Пронзить огромного бизона насквозь, навывлет можно было только при очень большой силе удара длинного и тяжелого копья. Такое копьё здесь и изображено [\[62\]](#).

Этнографические параллели копьеметалкам дают по существу иной вид метательного снаряда – дощечку с загибом, позволяющую метать сравнительно легкие дротики. Конструкция верхнепалеолитических «толкачей»-пропюльсеров совершенно другая: копьё не лежит на снаряде (как в этнографических примерах); во вток копья вливается крюк «толкача», а сам «толкач», всегда имеющий на конце

отверстие для ремня-темляка, связан с рукой охотника. Охотник, мечущий копье, должен стремительно броситься навстречу зверю и почти в прыжке рвануть вперед ремень «толкача», как бы падая всей тяжестью тела.

Только тогда может быть достигнута необходимая сила удара копья.

Падение охотника на землю после того, как копье выпущено им, вполне естественно. Поэтому и рисунок из Ложери, и роспись Ляско дают нам не раненых и не мертвых охотников, а удачливых, метких силачей, поразивших свои цели (в каждом случае бизон ранен), но оказавшихся после напряженного броска упавшими на землю. В росписи Ляско видно, что охотник бросал копье сзади, а после удара он оказался впереди бизона, а его снаряд – близ его правой руки.

Всех четырех «тореадоров» верхнего палеолита следует рассматривать как прославление мужества охотников, вступающих в единоборство с могучим зверем и побеждающих

его.

А. Брейль, производивший раскопки в Ляско и нашедший при работах в колодце, на дне его, длинное копьё, предполагал, что этот колодец, занимающий центральное положение во всем ансамбле, является могилой какого-то прославленного охотника. А. Леруа-Гуран говорит о мифологическом элементе в этой росписи [63]. Как бы ни истолковывать содержание росписи Ляско, для нас несомненен интерес устроителей пещерных святилищ к героической теме единоборства охотника с бизоном. Эта тема хорошо вписывалась в многообразную тематику росписи святилищ и полностью отвечала одной из задач магических церемоний – укрепить дух охотников (в данном случае на примере мужественных предшественников).

Последний живописный сюжет, который следует затронуть, тоже связан с проблемой героизма, но как его антитеза, как антигероизм.

В двух пещерах, находящихся в одном районе (Пеш-Мерль и Куньяк), обнаружены изображения мужчин, пронзенных многими копьями. Кажется, что у пронзенных людей усечены руки – вместо рук изображен в обоих случаях короткий треугольный отросток. Это явно не военные сцены, так как здесь нет двух враждующих сторон, да и количество копий (7 и 6) излишне для показа победы над врагом. Здесь перед нами, по всей вероятности, сцены коллективного убийства, точнее – трагический результат такого общего деяния, после которого жертва оказалась насквозь пронзенной несколькими копьями. Думаю, что эти сцены естественнее всего истолковать как казнь, как совместную расправу охотников с соплеменником или чужаком, обвиняющимся или в трусости, или в нарушении какого-либо табу.

Крайне интересное отражение жизненных явлений в искусстве представляет любопытная скульптурная поделка из кости, найденная на Гагаринской стоянке [\[64\]](#). На бруске

Мамонтова бивня вырезаны глубоким рельефом две лежащие человеческие фигурки, расположенные головами в разные стороны. Возникло предположение, что это – заготовки отдельных фигурок. Однако через восемь лет О. Н. Бадер на Сунгирской стоянке обнаружил парное погребение двух подростков с великолепными копьями, выточенными из целого Мамонтова к лыка. Мальчики лежали точно так, как это изображено на гагаринской «заготовке» [\[65\]](#). Теперь гагаринский рельеф мы должны расценивать как точное (но неизвестно зачем изготовленное) изображение необычного погребального обряда.

Беглый обзор представлений человека в конце ледникового периода показывает значительную разработанность охотничье-магической тематики в её разных видах (добыча, умножение зверей, плодовитость), наличие сложных, не всегда распознаваемых нами мифолого-космологических понятий и появление интереса к людям-соплеменникам, и особенно к

отважным племенным героям, отличившимся в схватках со зверем.

*

Новая эпоха в истории первобытного общества начинается 12 – 10 тыс. лет до н. э., когда происходит смена двух геологических периодов: ледниковый плейстоцен сменяется голоценом, современным периодом, а в археологическом смысле палеолит сменяется мезолитом [\[66\]](#).

Крупнейшим событием было сравнительно быстрое таяние ледника.

Огромная, тысячеметровая толща льда отступала на север, испуская из себя могучие, на знающие преград потоки, пробивавшие горные кряжи и создававшие новые моря и тысячи озер и болот. Ландшафтные зоны сдвинулись, открылись из-под ледника новые влажные земли, быстро

заросшие впоследствии лесом и тайгой [\[67\]](#).

Старая человеческая ойкумена, обозначенная на карте моренной грядой продвинутых ледником валунов, оказалась в соседстве с неизмеримыми и неведомыми лесными пространствами северной половины Европы. Туда, поближе к уходящему леднику, подальше от вязкой, размокшей почвы юга, уходили грузные мамонты и носороги, а вслед за ними устремлялись и привыкшие охотиться на них люди. В особой степени это коснулось Восточной Европы. Для Западной Европы исчезновение ледника означало освобождение лишь сравнительно небольшой полосы (Северная Англия, Нидерланды, Дания, Скандинавия), тогда как на востоке Европы открывалась новая земля на 2 000 км к северу, до самого Ледовитого океана.

Новые условия заставили человека серьезно видоизменить свою оснащенность: обильная прибрежная растительность привела и к использованию прутьев для езов и вершей, и к

важнейшему открытию эпохи – изобретению лука. Человек научился бить дичь издалека и на лету. Исчезновение крупных животных переключило внимание на более мелких, на птиц, и на рыбную ловлю гарпунами и сетями.

Из крупных животных одним из самых промысловых становится северный олень. Если в палеолите жители Восточной Европы охотились (в отличие от западных охотников на коней и бизонов) преимущественно на мамонта, то в мезолите тяжелых мамонтов окончательно сменили стремительные стада оленей.

Важнейшим фактором жизни стала вода. Человек научился плавать, ловить рыбу, располагал свои стоянки на прибрежных дюнах.

Второй стихией стал лес. Лес был и источником жизни и средоточием реальных и кажущихся опасностей: волки, рыси, медведи; болота, трясины, блуждающие болотные огни, фосфоресцирующие гнилые пни и полное отсутствие четких

ориентиров. Но человек уже перешагнул гряды ледниковых валунов, отмечавших южные рубежи оледенения, и начал свое проникновение в северные леса. В мезолите люди дошли до Прибалтики, Белого моря, севера Кольского полуострова, а восточнее – до Вычегды и Печоры. Мезолитические охотники Восточной Европы бродили на территории около 5 000 000 кв. км леса и тайги, пересеченных тысячами речек, текущих в разных направлениях.

В этот безбрежный и труднодоступный мир человек вступал иным, чем он был в палеолите. Большие родовые коллективы охотников на мамонтов и бизонов, спаянные жесточайшей дисциплиной, сменились сравнительно небольшими группами охотников и рыболовов. Теперь вооруженный луком и стрелами человек с прирученной собакой мог вести свою лесную охоту в одиночку. А это давало большую подвижность отдельным членам рода, большую самостоятельность и позволяло уходить все далее и

далее в лесное безграничье. Продвижение в эпоху мезолита и неолита производилось пешком, зимой, возможно, на лыжах, а когда достигали морских берегов, то на больших лодках, позволявших охотиться на морского зверя.

Мезолитические изображения таких лодок известны с берегов Каспийского моря (Кобыстан), а несколько более поздние – по беломорским и онежским петроглифам [\[68\]](#).

Если палеолит был для человечества школой мужества и организованности, то мезолит стал школой находчивости и личной инициативы.

Мезолитическая эпоха внесла много нового и в религиозные представления. К сожалению, недостаточность и отрывочность материала иногда заставляют нас пользоваться дедуктивным методом и исходить из общих соображений, но это никого не может ввести в заблуждение. К таким общим соображениям следует отнести, во-первых, предположение о том, что изобилие воды, господство водной стихии могли

именно в мезолите породить (устойчивый в будущем) образ ящера, божества водно-донной сферы, требовавшего себе человеческих жертв и получавшего их в качестве девушек (вспомним русскую и белорусскую игру «Ящер»).

Второе априорное соображение относится к звездам. Блуждание по бескрайним необозримым лесам должно было выработать в человеке умение ориентироваться не только по солнцу, но и по звездам.

Важнейшие ориентирующие созвездия Большой и Малой Медведицы («Лось», «Сохатый», лосиха Хэглэн с теленком) могли получить свои архаичные звериные наименования в пору преобладания охоты на оленя и лося. В мезолитическо-неолитическое время человек поневоле обратил внимание на небо и, вероятно, тогда же «заселил» его дубликатами земных явлений, земной охотничьей повседневности.

Третьим общим соображением является вопрос о датировке эпохи берегинь и упырей – самой ранней стадии славянского

язычества по мнению русского книжника XII в. Стадия эта, разумеется, не только славянская, но и общечеловеческая. Дуалистический анимизм мог зародиться и в более раннее время, но доказательств этого у нас нет.

Для мезолита косвенным доказательством может служить, на мой взгляд, наименование духа добра и благожелательности, антипода вампиров, берегиней. В этом слове очень явно прослеживается связь со словом «берег» и глаголом «беречь», «оберегать». Только в ту эпоху, когда водная стихия меняла лицо земли, прорывая горы, разливаясь на сотни километров, меняя очертания морзй, создавая новые контуры материков, и мог первобытный человек, впервые столкнувшийся с такой массой неустойчивой и неукротимой воды, связать семантически «берег» и «оберегать».

В палеолите противостояли друг другу не столько отвлеченные силы добра и зла, сколько вполне реальные группы людей реальным же стадам зверей. Мир добра и

благодати многократно воплощался в реалистичных образах мамонтов, бизонов, оленей, к которым немислимо применить термин «берегини», так как они не оберегали охотника, а оборонялись или нападали. В мезолите и охотничьем неолите обилие неожиданных и непредусматриваемых опасностей в болотистых зарослях тайги, в лесах усиливало веру в упырей-вампиров. Спасительной полосой земли для охотника, бродящего по лесу или плывущего по воде на челне-долбленке, был берег, береговые дюны. Именно здесь, на песчаной отмели, человек и ставил свои недолговременные жилища.

Берегини, которых впоследствии сопоставили с русалками, могли первоначально быть связаны не с самой водной стихией, а с её концом, рубежом, с берегом как началом безопасной земли. Вампир – ВАПЪРЬ может быть осмыслен как очень архаичное определение «чужой, иной силы» [\[69\]](#). Не подлежит сомнению, что в мезолите укрепляется культ предков, доказательством чему являются общеплеменные могильники

типа знаменитого Оленеостровского.

Центральное погребение этого могильника, как выяснено выше (см. 2 главу), содержало могилу шамана со скульптурой лосихи в головном уборе. Прямое соответствие такой декорировки головного убора изображениям на поздних шаманских бляшках позволяет считать могилу этого мужчины, окруженного насильственно убитыми женщинами, именно погребением шамана V тысячелетия до н. э. Поразительное совпадение изображений на шаманских бляшках с реальным погребением мезолитического шамана позволяет со значительной долей вероятности проецировать в мезолит ту картину мира, которая так устойчиво отражена бляшками-сульде: нижний, подводно-донный мир символизируется огромным ящером (иногда глотающим заходящее солнце – лося). Средний, земной ярус мира представлен простыми людьми (иногда целыми семьями) или летящими шаманами. Верхний, небесный ярус всегда обозначен двумя

божественными полуженщинами-полулосихами; морды лосих образуют небесный свод. Из верхнего яруса вниз, к ящере, текут «две реки Вселенной». Небесные лосихи иногда бросают на землю, людям, свои дары – маленьких оленьцов, рыбу.

На пермско-югорских сульде нет только того, что очень часто встречается нам в шаманском фольклоре охотничьих племен, – мирового древа, соединяющего все три яруса мира. Нет этого древа жизни и на северных петроглифах. Возможно, что не каждый вариант шаманизма вырабатывал этот космологический образ.

После этих беглых замечаний и предположений, лишь в самой приблизительной форме обозначающих представления охотников мезолита, перешедших черту бывшего ледника и расселившихся по северным лесам, нам необходимо ознакомиться с таким драгоценным фондом, как русский фольклор, фондом, содержащим большие возможности ретроспективного углубления в первобытность.

Архаизм восточнославянских сказок (часто называемых обобщенно русскими) и их связь с древними народными верованиями и мифологией давно ощущался исследователями [70]. Но только специальное исследование В. Я. Проппа во всей широте поставило вопрос о первобытной эпохе как времени зарождения основных сюжетов и элементов сказки [71]. Нельзя сказать, что это исследование безупречно и что со всеми его выводами можно согласиться полностью. Поставив перед собой историческую задачу и убедительно углубляя сказку в первобытность, Пропп представлял себе эту первобытность очень суммарно и только этнографически: во всей книге нет ни одного упоминания археологии, ни одной ссылки на реальную историю первобытности; иногда это приводит к курьезам [72]. Но для нашей цели, быть может, даже хорошо, что исследователь, глубоко знающий свой, фольклорный, материал, никак не соотносил его с другими дисциплинами и делал выводы, только непосредственно вытекающие из самого

сказочного фонда.

Основные общие положения Проппа таковы: древней основой сказки является колдовской обряд инициации, сопровождавшийся ознакомлением посвящаемых с мифологическим содержанием обряда. «Миф, – пишет Пропп, – живет дольше, чем обряд, и перерождается в сказку» (с. 208 и 328). В определении мифов Пропп присоединяется к Леви-Брюлю, которого он цитирует: «Мифы составляют, говоря буквально, наиболее драгоценное сокровище племени. Они относятся к самой сердцевине того, что племя почитает как святыню. Наиболее важные мифы известны лишь старикам, которые ревниво оберегают их тайну... Старые хранители этих тайных знаний сидят в селении, немые, как сфинксы, и решают, в какой мере они могут... доверить знания предков молодому поколению» [\[73\]](#).

Свою собственную точку зрения В. Я. Пропп изложил в итоговой главе так: «Совпадение композиции мифов и сказок с

той последовательностью событий, которые имели место при посвящении (в охотники), заставляет думать, что рассказывали то самое, что происходило с юношей, но рассказывали это не о нём, а о предке, учредителе рода и обычаев, который, родившись чудесным образом, побывавший в царстве медведей, волков и пр., принес оттуда огонь, магические пляски (те самые, которым обучают юношей) и т. д. Эти события вначале не столько рассказывались, сколько изображались условно драматически... Посвящаемому здесь раскрывался смысл тех событий, которые над ним совершались... Рассказы составляли часть культа и находились под запретом» [\[74\]](#).

Увлеченность В. Я. Проппа темой инициации заставила его втиснуть в рамки этой темы решительно все сюжеты волшебных сказок.

Так поступать, пожалуй, не стоит: в составе записанных фольклористами сказок есть и обломки мифов, и

трансформированные в сказку фрагменты древнего героического эпоса, не имеющие отношения к посвящению юношей в класс охотников. Но главная идея В. Я. Проппа верна и от этой увлеченности инициациями не страдает.

Хронологические рамки исходной формы сказок у Проппа не очень точны, но важно, что он связывает эти истоки с эпохой охотничьего хозяйства и матриархата [75].

Возникновение инициации, как мы видели выше, следует относить к верхнему палеолиту. Если это так, то мы вправе ожидать сохранения в обширном сказочном фонде каких-то реминисценций палеолитической эпохи.

Для конца ледникового периода, когда особенно ярко расцвели магические представления, особенно важны были две темы: победа над зверем и умножение звериного (и человеческого) поголовья. Первая тема представлена тысячами изображений объектов охоты, а в последние века палеолита, как выяснилось, и сценами героического единоборства.

Вторая тема, помимо определенных пиктограмм, обильно представлена дебелыми «венерами». В. Я. Пропп, анализируя образ Бабы-Яги, выявил его двойственность. Наряду с привычной нам злобной сказочной колдуньей существовал в сказках и образ благожелательной Бабы-Яги, помогающей основному герою советом и делом. Эта вторая ипостась лесной колдуньи представляется исследователю как «мать и хозяйка зверей». «Яга представляет стадии, когда плодородие мыслилось через женщину, без участия мужчин» [\[76\]](#). Эту Бабу-Ягу, повелительницу зверей, автор, ссылаясь на Фрезэра и Штернберга, сопоставляет с первоначальным образом Кибелы, образом, уводящим в охотничью эпоху [\[77\]](#). В какой-то мере основу этого женского образа охотничьей эпохи с гипертрофированными женскими признаками можно сближать с палеолитическими «венерами», немолодыми полногрудыми женщинами.

В. Я. Пропп, вероятно, прав, когда он, говоря о церемонии

посвящения юношей в охотники, считает, что первоначально этим сложным обрядом руководила женщина-вещунья, лишь впоследствии сменившаяся учителем-мужчиной, «дедушкой лесовым» [78].

Мы получили уже две точки соприкосновения сказок с палеолитической действительностью: инициации и благожелательную колдунью.

Труднее подойти к основной теме, к теме палеолитической охоты. Для древнего населения Восточной Европы это была прежде всего облавно-загонная охота на мамонтов, которых огнем нужно было направлять к заранее вырытым и замаскированным ямам и там приканчивать, пока они не выбрались из них. Эти героические действия охотников повторялись неисчислимое количество раз на протяжении многих тысячелетий и должны были бы как-то запечатлеться в памяти людей. В чистом виде такого сюжета в сказках, разумеется, нет. Но есть несколько загадочных и в то же время

устойчивых сюжетов и деталей, которые требуют особого внимания.

Начну с распространеннейшего сюжета «бой на калиновом мосту».

Он описан исследователями многократно, но ни разу не было обращено внимание на поразительную нелогичность: мост, по которому пойдет массивное мифическое чудовище, изготовлен из калины, мелкого и крайне непрочного кустарника, абсолютно непригодного для каких бы то ни было построек. Ветками калины можно только прикрыть, забросать что-либо, но не строить из них. Чудовище иногда находится под этим калиновым мостом. У этого декоративного моста близ огненной реки происходит встреча и бой героя с чудовищем, у которого нет единого наименования: его называют то Чудом-Юдом, то Змеем, то заимствованным из былин Идолицем. Когда оно приближается к месту своей гибели, то «гром гремит, земля дрожит». Крылатость Змея, как доказал В. Я.

Пропп, является позднейшим наслоением [79]. «Змей, – пишет исследователь, – есть механическое соединение из нескольких животных». «Связь Змея с огнем – постоянная черта его» [80].

Чудовище всегда многоглаво. Нередко сказка упоминает хоботы, а самого Змея называет «хоботистым» [81]. «Змий о 12 головах и 12 хоботах; ногами топает... зубами скрещет» [82]. Чудо-Юдо своих противников не кусает, не когтит, а «вбивает в землю» или бьёт хоботом («жогнул своим хоботом») [83]. Самого его убивают (помимо стандартного сказочного меча) стрелами, копьями и раскаленными камнями, которые помощники героя бросают ему в пасть; часто герой распарывает брюхо чудищу. После победы над Змеем его тушу сжигают на костре [84].

Если мы подытожим все признаки сказочного чудища, с которым герою (иногда с помощниками) неминуемо надлежит сразиться, то получим следующее.

1. Чудище огромно и непомерно сильно. Оно не крылато.

2. Оно «хоботисто» или у него несколько голов на длинных шеях.

3. Схватка с чудищем происходит у калинового моста; иногда чудище бывает прикрыто этим мостом.

4. Обязательной чертой схватки с чудищем является огонь (огненная река); иногда чудище само извергает огонь.

5. Своих противников чудище «вбивает в землю».

Не думаю, что будет большой натяжкой признать в этих сказочных приметах чудища обрисовку древнего мамонта (или мамонтов), загнанного огненной цепью загонщиков в ловчую яму, в подземелье, замаскированное ветками кустарников (калины). Длинношерстные мамонты, прорываясь сквозь «огненную реку», могли и сами быть носителями огня. Охотники, загнавшие мамонтов в яму, должны были окончательно одолеть их, распарывая чрево, пронзая копьями, забрасывая камнями. Мамонты же хватали охотников хоботами

и, вероятно, действительно «вбивали в землю». Роспись В. М. Васнецова в Историческом музее дает хорошую реконструкцию этого охотничьего эпизода.

Такое углубление одного из самых ярких сюжетов русской сказки в палеолит, естественно, вызовет возражения: как могли у восточных славян, никогда не видевших мамонта, сохраниться подобные пережиточные воспоминания?!

Произведем расчет, который пригодится нам и для последующего.

Когда речь идет о народной памяти, то в качестве условной единицы удобнее всего взять одно поколение рассказчиков: дед рассказывает внукам. В точных цифрах годов интервал между рассказчиком и слушателями примерно равняется полувек; через полвека слушатели-мальчишки сами станут стариками, передающими своим внукам то, что они в свое время восприняли от деда. От последних живых мамонтов Восточной Европы до русских крестьян-сказочников XIX в. прошло около

240 «поколений рассказчиков», а для Сибири – всего около 150 поколений. Много это или мало?

Следует учесть, что схватки с мамонтами происходили на протяжении по крайней мере 500 таких поколений, и на глазах одного рассказчика за всю его жизнь они повторялись сотни раз. Для того чтобы все героические и трагические стороны этих жизненно необходимых схваток запечатлелись в памяти людей, времени было более чем достаточно. Конечно, за те 240 поколений, когда рассказ велся уже о прошлом, не подкреплялся свежими впечатлениями и превратился в чудесную сказку с фантастическими (для слушателей) персонажами, многое забылось, перепуталось, смешалось с другими, новыми образами, но то, что, несмотря на вполне естественную путаницу, в сказках удастся всё же выделить несколько устойчивых элементов, ведущих нас к палеолитической охоте, является очень интересным.

Очень важны общие наблюдения фольклористов над

жизнью и местом в сказочном фонде сюжета «победитель змея». А. И. Никифоров установил его повсеместность, широкое проникновение в разные сказки и вместе с тем отсутствие специальной сказки, посвященной только бою с чудищем. За этим сюжетом «неправомерно сохранять наименование особой сказки, а более правильно видеть в нем только подвижной эпизод, вовлекаемый в связь с другими по мере надобности» [\[85\]](#). Эту мысль поддерживает и новейший исследователь волшебных сказок Н. В.

Новиков, упоминая, что «этот подвижной эпизод в русском материале входит в сочетание более чем с 20 сюжетами» [\[86\]](#). Из этого становится ясно, что пришедший из другой эпохи красочно описанный бой с хоботистым Змеем оказался таким самостоятельным, своеобразным и впечатляющим эпизодом, который не могли, не хотели забыть. Он не был законченной сказкой (потому что возник в досказочный период), но титаничностью своих образов и героичностью ситуации

импонировал рассказчикам, и они вплетали его всюду, расцвечивая им более бледные сюжеты позднейших эпох, видоизменяли, осмысливали неясное, дополняли [87].

Таким образом, можно считать, что к палеолиту восходят в сказках три элемента: связь с инициациями, образ женского охотничьего божества («Протокибелы») и сильно трансформированное описание грозных схваток с мамонтами.

*

Большинство сказочных сюжетов связано с чудесным путешествием героя, во время которого происходят различные приключения, иногда женитьба; оно завершается счастливым возвращением домой. Выезжает герой почти всегда в лес и едет или идет с юга на север. Лес характеризуется как густой, дремучий, болотистый, темный, непроходимый, безлюдный

[88]. Герой часто отправляется «за тридевять земель, в тридесятое государство», за тридцать озер, и именно там, в отдаленной лесной пуще, он и находит знаменитую избушку на курьих ножках Бабы-Яги. За этими необъятными лесами и озерами иногда в сказке обозначено море, упоминаются хрустальные или стеклянные горы и дворцы, расцвеченные самоцветами. Есть даже детали, заставляющие вспомнить первобытные священные места на Оленьем острове Онежского озера: «за тридевять земель в тридесятом царстве есть остров; на том острове ходит олень-золоты-рога...». Сопоставление столь же соблазнительное, сколь ненадежное [89]. Во всем этом нетрудно видеть предел восточноевропейской колонизации Севера – берега Беломорья и Ледовитого океана, куда впервые дошли ещё охотники мезолита, а впоследствии ходили и русские люди средневековья.

Хронологически диапазон охотничьей жизни в северных лесах очень велик, но в сказках ощущается много архаизмов.

Выход героя из дома – это выход охотника: «Пошел стрелок в путь-дорогу»; «стрелец-молодец... поехал за тридевять земель». Цели он достигнет тогда, «когда истычет копья» [\[90\]](#). Герой преодолевает леса, горы, озера, и поворотным пунктом для него является затерянная в чаще изба Бабы-Яги, где герой, пройдя испытания, получает путеводную нить.

Помощником героя сказки иногда оказывается волк. Это – самый глубокий архаизм после Чуда-Юда. Сказочный Серый волк, верой и правдой служащий охотнику, – это впервые прирученная собака; приручение произошло ещё в конце палеолита, а в мезолите собака стала помощницей охотника.

С лесом и с комплексом первобытных инициации связаны и упоминания «лесной науки» у колдуна или даже у самого лешего. Пройдя науку у «дедушки лесового», юноша понимал язык зверей и птиц и умел превращаться в различных зверей.

Медлительный темп жизни в лесной зоне, растянутость во времени многих культурно-исторических явлений не

позволяют прикрепить истоки «лесных» сказок к какой-либо узкой эпохе, но, судя по всему, началом формирования этого цикла можно признать мезолит или охотничий неолит, время значительных передвижений одиноких охотников по пустынным, безлюдным местам, где нет «ни стежечки, ни дорожечки».

Восстанавливаемый В. Я. Проппом комплекс инициации, охотничьих мужских домов, колдунов и колдуний, живущих за забором, увешанным черепами, «лесной науки» и «лесной религии» не может быть надежно сопоставлен с археологическим материалом, но по общему духу этого комплекса основу его можно возводить к мезо-неолитическому времени. Отмирал этот комплекс, вероятно, медленно. Но признаков древнерусского северного быта IX – XII вв. с его городами, селами, дорогами прямоезжими, курганами здесь немного. Не исключено, что перегруженность сказок охотничьими архаизмами в какой-то мере следует отнести за

счет балтского и финно-угорского субстрата в северных областях, позднее колонизованных славянами. Необходимо глубже провести картографирование всех сказочных сюжетов, без чего трудно намечать не только географические, но и хронологические рубежи.

Забегая вперед, следует сказать, что в восточнославянском фольклоре в целом (а не только в непроглядных лесах) перелом и обновление сюжетов, появление новых ситуаций, далеко выходящих за рамки пропповской схемы, произошли на рубеже бронзового и железного веков, когда славяне впервые испытали набеги степных кочевников, когда впервые появились кузнецы. Тогда победителем Змея (олицетворения кочевников) стал уже не охотник, пришедший за тридевять земель, а вещий кузнец, славянский Гефест. Но это уже совершенно иная эпоха, требующая подробного рассмотрения.

Другим разделом русского фольклора, уходящим своими корнями в далекую первобытность каменного века, являются

многочисленные и многообразные заговоры.

Доземледельческий охотничий анимизм, вера в упырей и берегинь и умилоствление их «требами» в какой-то мере могут быть представлены по позднейшим фольклорным материалам. Самым близким к этой теме материалом являются заговоры – языческие заклинания почти на все случаи жизни: на удачную охоту, на охрану скота от лесных зверей, оберег от болезней, порчи и всякого зла, заклинания удачи, приворот девушек или парней и злонамеренное накликанье беды на своих врагов.

Очень важно отметить, что среди заговоров как таковых совершенно нет заклинаний, связанных с земледелием. Аграрная магия широко проявлялась в новогоднем и весенне-летнем циклах обрядовых песен и обычно носила коллективный характер, тогда как заговоры, как правило, индивидуальны. Жанр заговоров создавался, судя по всему, до утверждения господства земледелия.

Восточнославянским заговорам посвящена значительная литература [\[91\]](#).

Собранный исследователями материал состоит из двух групп: в одну входят записи самих этнографов, а во вторую – старинные рукописные сборники заговоров, составленные колдунами и знахарями в XVI – XVIII вв. или представляющие собой судебные записи по колдовским делам. Записи этнографов, как кажется мне по собственному небольшому опыту, не отражают всей полноты реально существовавших заклинаний. Это в особенности относится к вредоносной магии, так как деревенские колдуны, славившиеся умением насылать порчу, крайне неохотно делились тайнами этого мрачного и наказуемого ремесла.

Особенностью старых рукописных сборников является, во-первых, преобладание оберегающих формул над вредоносными, а во-вторых, христианизированная форма многих заговоров, когда носителями зла показаны не упыри-

вампиры, а бесы и черти, избавителями же от зла – не древние берегини, а христианские святые и ангелы. Нас это не должно смущать, так как христианский дуализм не был изобретением теологов, а отражал весьма глубокие первобытные представления, существовавшие издревле у всех тех народов, среди которых распространилось христианство.

Глубокий архаизм заговоров сквозит даже в их языке. Словарь заговоров полон старинных, давно забытых речений: «храмина» вместо избы, «убрус» вместо полотенца; «гобино» (урожай, зерно), «тиун» (княжеский управитель), «гость» (купец), «кудесник» (колдун), «харатья» (пергамен), «зед» (глиняный фундамент); «волхвование», «капище идольское», «упыри» и т. п. Создается впечатление, что первичные записи заговоров были сделаны какими-то грамотными и книжными волхвами ещё в средневековье. Иногда архаичные признаки ведут ещё глубже: так, охотничья добыча – это зверь, убитый копьем; копье может быть метательным («борзометкое копье»);

стадо скотины называют «власьевым (велесовым) родом» [92].

В ряде случаев в заговорах встречаются архаичные слова, непонятные даже самим знахарям. Так, в одном заговоре от волков, записанном мною в с. Вщиже (Брянская обл.), упоминался «хорт с хортенятами»; рассказчица-знахарка не знала значения этих слов, совершенно не употреблявшихся местными жителями. «Хорт» – волк, как явствует из некоторых русских и болгарских говоров, но в приведенном примере это давно забытое слово входило в заклинательную формулу наряду с упоминанием волка и волчат [93]. Вторым примером забвения первоначального смысла может служить слово «сливень», переводимое некоторыми информаторами как «слепень», «овод» [94], но истинный смысл которого должен быть ближе к понятию дракона или ящера: святой Юрий побивал копьем «гадов и гадынь и сливнев». В другом заговоре сливень упоминается лежащим на океане под ясенем, рядом с ящером [95]. Едва ли святой Георгий гонялся с копьем за

оводом и едва ли о слепне можно говорить, что он лежал близ
ящера. Слово уцелело, но смысл темен.

Заговор в древности был словесным сопровождением языческого заклинательного обряда. На долю исследователей XIX – XX вв. достались лишь незначительные фрагменты обрядовой стороны и реквизита; слова давно уже оторвались от действий и стали почти полной заменой их.

Часть обрядности иногда включается в текст заговора; это – время и место произнесения заклинаний и необычный путь самого заклинателя. Время обозначается очень различно: «на закате», «как люди уснут», «утром», «на ветхий месяц»; иногда ограничение строже: «в ивановску пятницу», «в великий четверг», т. е. только один раз в году. Местом произнесения заклинания обычно бывает «темный лес», «черный лес», «зеленая дубрава» или где-то «у воды», «у могилы» или даже у муравейника. Иногда следует идти «в чисто поле». Действия человека, идущего произносить заговорзаклинание или, точнее, наговор, своеобразны и иной раз совершенно противоположны обычным, обыденным:

Стану, не благословясь.

Пойду, не перекрестясь,

Не воротами – собачьими дырами, тараканьими тропами.

Не в чисто поле, а в темный лес... [96]

Пойду... не благословясь...

Не в ворота – сквозь дыру огородную.

Выйду не в подвосточную сторону,

Посмотрю в подзакатную сторону... [97]

Отправлюсь в злую сторону, на запад, к отцу Сатане...

Умыюсь не водою, не росою,

Утрюсь не тканым, не пряденым – утрюсь

кобыльим хвостом... [98]

Встану, не благословясь...

Пойду я нижним ходом, подвальным бревном,
Мышиной норой, собачьей трубой, подворотной дырой.

Встану на восток хребтом, на запад лицом.

Раздайся, ад! Расступися, Мать-сыра-земля!

Из этой земли выходите сто семьдесят дьяволов... [\[99\]](#).

Следует сказать, что подобные заговоры с обратными, иррациональными действиями заклинателя и с обращением к злым силам произносились не для ограждения себя от возможной напасти, а, наоборот, тогда, когда заклинающий сам стремился нанести кому-либо вред. В остальных же случаях заговоры часто подчинялись христианским нормам, и порядок произнесения был обычным [\[100\]](#).

Действенная сторона обрядов, при которых заговоры были лишь словесным дополнением, почти позабыта или плохо зафиксирована фольклористами, информаторы которых весьма

неохотно раскрывали заклинательный обряд в его целостном виде. Иногда нам становятся известными лишь фрагменты обрядовых действий. Так, например, для того чтобы разлучить двух влюбленных, нужно срезать ветку-рогатку и с соответствующим заговором разломить сучок на две «часточки», одну из них сжечь, а другую закопать в землю. Заговор пояснял, что как навсегда разделились две «часточки», так и парень с девушкой разъединились навеки. Для того чтобы победить врага, следует, например, выходя из избы, пнуть ногой высокую ступу и повалить её на пол: так должен быть повержен и недруг. Действие сопровождалось словами. При произнесении одного охотничьего заговора нужны были: осиновая кора, паутина, росный ладан и богородичная трава; какие действия производились с этими снадобьями — неизвестно [\[101\]](#).

Нередко заговор следовало наговорить на хлеб, на даримый невесте пряник, на соль, на воду или вино, на иглу, на след того

человека, к которому обращен заговор, на чертополох, на шерсть, состриженную со скотины, и т. п. Всё это требовало специального реквизита и слияния слов с действиями, производимыми определенным образом в строго определенное время.

Исключительный интерес представляют рукописные книги с заговорами на многие случаи жизни. Здесь, в этих старинных руководствах по черной магии, читатель XVI – XVIII вв. находил не только точные тексты заговоров, но и подробное описание всех необходимых действий и потребного при их исполнении реквизита или снадобий.

Вот, например, описание действий заклинателя, чрезвычайно важное для археологов, находящих в слоях разных эпох множество человеческих фигурок из глины и далеко не всегда могущих осмыслить их назначение. Книга предусматривает желание наслатъ лихо на своего врага; для этого необходимо:

«Зделать у воды человека в его [*врага*] имя из глины, нести в сокровенно место се и поставити стоя, да стреляти 27-ью стрелы в брюхо» [\[102\]](#).

В процессе стрельбы «тридевятые» стрелами и произносится заговор со всеми лихими пожеланиями; магические формулы заклинания подкреплены магическими действиями обряда. В некоторых случаях мы видим в этих колдовских книгах советы прямого обращения к неизвестным (чужим) мертвецам, т. е. к упырям-вампирам:

«Следует до прочтения заговора „могилу выкопать, где незнаемой мертвец, а не выняти мертвого вон. Да верхняя доска сняти и саван оправить и пронять сквозь саван трижды игла...“

Таким способом подготовленная игла употребляется в момент произнесения заговора [\[103\]](#).

Сведения об обрядах, донесенные подлинными материалами XVII в., драгоценны для нас, так как из самих текстов заговоров никак не явствуют те разнообразные ритуальные действия, которые должны были производиться колдуном или обывателем, прибегающим к заклинанию, для того чтобы заклинание имело силу.

Иногда описание действий настолько подробно и так детально регламентирует все поступки заклинателя, что его можно назвать сценарием обряда, своеобразным языческим служебником. Вот один из вариантов обряда оберега скота при первом весеннем выгоне в поле:

«Первое: встать по утру до зари, взять рогатину, которая в звере бывала, да которой скот на лето пущать. Кругом трижды очерти, а сам на вонную сторону двора ходи, а говори: „Пусть тын железной круг моего скота колко в отпуске!“.

Да рогатину положи во вонную сторону ворот, а ходячи

говори:

«Покажися мой скот всякому зверю черному, и серому, и рыскуну пнем да колодою, да камнем от сего дни и во все лето до белого снегу».

Да сам поставь свещу святому Георгию. Да помолись о сбережении живота...

Да сам поставь угарчик одной свечи, да обед смысли, а на тот день припаси: свежую щуку, а костей того дни не мечи.

Да как отобедаешь, стол отодвинь, да не трони на столе ничего, да угарчик свечной затопи... да выди на двор со всею семьею, да скот весь, благословясь, выпусти вон з двора, а сам стань против рогатины.

Да возми рогатину, да положи в таково место во укромное, чтоб никто не тронул, покамест живот (скотина) на лесу ходит до белого снегу.

Да, пришед в избу, по подобию спрячь (приведи в порядок) стол.

А костей собаке того дня не давай и никому ничего не давай» [\[104\]](#).

В этой же рукописи есть другой вариант подобного обряда:

«Канун Егорева дни в ночь скотине во хлеве не клади ничего. Добуди косача (тетерева), да с косачом курице яйцо; да свечю без огня с вечера положи пред Егоря. Как люди уснут – один или два человека вас (как ко Егорю приде) – трижды поклон.

Да возьми топор да косача и яйцо и свечю возьми и зажги, то же в руки подними и неси на посолонь, а топор в правой руки по земли тяни, а в другой руке свечю отнести и косача за горло и яйцо да поди трижды и говори: «Пусть около моего скоту железной тын стал от земли до небеси от зверя и от волку и от всякого зверя, по земле ходящего, и от леса». И обойди трижды и говори трижды. Пришед к Егорю, свеча с огнем поставить и яйцо по сторому (?), а косача

убить ножиком тылем и говорить: «Тебе, святой Егорей, черной баран от меня и от моего скота и ты, святой Егорей, стереги и береги мой скот...» [\[105\]](#).

В других оберегах даются иные рецепты магических действий, но словесная часть остается более или менее устойчивой. Среди реквизита упоминаются: шерсть со скотины (с каждой головы), замок и ключ, щука и почти обязательно что-либо из крестьянского оружия – топор или охотничье копьё. Копью, древнейшему оружию человека, в заговорах придается особое значение. Так, былинный Добрыня Никитич, победив Змея, «наговаривает» свое копьё, которое должно уничтожить зловредную змеиную кровь:

Бьет копьём о сыру-землю,
Сам к копьё приговаривает:
Расступись-ко, матушка, сыра-земля...
Пожри-ко всю кровь змеиную [\[106\]](#).

Глубокой архаикой веет от рекомендаций первого, приведенного выше, обряда: в каждой избе в укромном, тайном месте должна храниться рогатина, уже обогрелая кровью медведя; она служит священным предметом при заклинании целости скота, выгоняемого в лес.

Обряды и заговоры, как их составная часть, дошли до XVII – XX вв. в сильно обновленном виде; они обросли христианской символикой и терминологией, в них упоминается много сравнительно поздних реалий, вроде замка и ключа, но их дух и все рекомендуемые ими магические манипуляции уводят нас в глубокую и отдаленную первобытность.

Первобытное мироощущение особенно явно проступает в подробнейших многословных перечнях тех сил, которые могут помочь или повредить человеку. Вот несколько характерных по своей всеохватности перечней:

«... Заклинаю и проклиная вся духи лукавые и от злых человек и от дому его ... [*Молитвами ангелов, а их тьмы*

тем] прогоняем и отдаляем

всякую злобу,

и лукавство,

и зависть,

и ревность,

связание,

удержание

злостреление,

лукаво око,

злоглаголание,

язычное уядение,

примолвы,

и все, что вредное, и советование злых человек,

лихой взгляд,

и иных уроки злые пакостные,

и злые примолвы бесовские,

и клятвы,

и заклинания душепагубные и
теловредные, и недугования,
и к смертоносным язвам,
и всяких шкод жития сего
суетного ко убожию и умалению
живота и имени... всяким
волхвованием волхвующих.
Что зло – да отдалится
от раба божия (имярек)!»^[107].

Перечислив все возможные виды несчастий, которые могут принести человеку враждебные ему люди, волхвующие всяким волхнованием, составитель заклинания стремится далее предусмотреть также и все многообразные обстоятельства причинения зла:

«И что лукаво бысть в дому том, в нем прочтется сия молитва, яко да разрешится, аще будет на небеси связано или

на земли или в море, да разрешето будет!

Яже на земли сей:

или на пути,

или на поле,

или в горах,

или в пещерах,

или пропастьех земных,

или в бани,

или в пещи,

или в капищи идольском,

или в кладези,

или в кровле,

или в дверях,

или во оконце,

или в верхнем пороге,

или в нижнем пороге,

или в тине,

или в основе,
или в стене —
да разрешится!

Или во дворе,
или во входе,
или в дверце,
или в бруссе,
или во рве,
или в древе,
или в листе и корени, и в ветвии
— да разрешится!

Или на поли,
или в нивах и в виноградех,
или во рвех,
или в траве,
или в древе,
или в реце,

или во истоцех,
или во власех брадных,
или в коже плотской,
или в главном убрусе,
или в ножном обувлении,
или в злате,
или в серебре,
или на зде (глиняный цоколь),
или в меди,
или в свинце,
или в олове,
или в железе,
или в морских рыбах,
или в животных четвероногих земных,
или во птицах,
летающих по воздуху.
Движимых и недвижимых,

в харатьи или в бумаге,
или в черниле,
или в некоторой вещи —
да разрешится!»^[108].

Составитель этой молитвы-заговора, заботясь о предотвращении зла, разлитого повсеместно в природе и во всем окружении человека, перечисляет и всю фауну, и все элементы ландшафта (реки, леса, горы, травы), двор и дом человека, его одежду и обувь, все материалы, из которых делаются предметы (дерево, медь, золото, железо), и даже пергамен и чернила, с помощью которых могут быть написаны вредоносные формулы. Невзирая на христианскую фразеологию, на поздние аксессуары (вроде бумаги), мы ощущаем здесь чрезвычайно раннее анимистическое миропонимание.

Нигде, кроме заговоров, первобытный анимизм не выступает так полно и рельефно. Грамотный «волхв» сохранил

точнейшим образом характерную особенность анимизма: повсеместность духов и их предельную конкретность. Недостаточно упомянуть усадьбу оберегаемого заговором человека как всем известный комплекс, ему нужно было перечислить 17 отдельных элементов – от порога до кровли, от печи до оконца. Безусловно, прав был ученик Потебни А. Ветухов, первым связавший происхождение заговоров с анимизмом [\[109\]](#).

Рассмотрим ещё несколько примеров, важных для понимания анимизма. Заговор-молитва от «ускопу» – от порчи:

«Да не прикоснутся или преисподние или воздушные силы ко мне, рабу божию, имярек, или дому моему, или роду, или подроду моя исчадия

ни во дни,

ни в нощи,

ни на пути,

ни при реках и берегах,

морях и реках, и озерах,
и источниках водных
при горах, и холмах,
и песках,
и на распутиях и водах,
и при косогорах,
и дебрях, и лесах,
и во болотах,
и при полях,
и огородах,
и разных садах,
и усадах,
истоках, и кладезях,
и во всяком построении:
жилом,
дворном
и недворном,

полевом и степном,
ни же в храмах божиих
и молитвенных домах,
ни при распутии часовенок,
которые при накрытии лесном...»^[100].

Заговор от порчи стремится предусмотреть все варианты
лихих людей, могущих наслать болезнь:

«... пойду в чистое поле... облаком оболокусь, утренней
зарей подпояшуся, младым месяцем сотьнуся, частыми
звездами затычуся
от призоров,
от притчи,
от прикосов, от белого,
от урочливого человека,
от прикосливого человека,
от черного,

от чермного [*рыжего*],
от русого,
от черноглаза,
от сероглаза...»

Далее следует свыше двух десятков разных антропологических признаков [\[111\]](#).

Интересен охотничий заговор «промышлять зверя или птицы».

Начало его подобно предыдущему заговору – от порчи со стороны разнообразных лихих людей. Главное содержание заговора – в предотвращении вредоносной способности «товарищевой мысли» и «завидливого глаза». Богородица должна, по просьбе охотника, послать на помощь ему святого духа, который и оградил бы его от кудесника и кудесницы и всяких соглядатаев:

И втай смотрящих,
и въявь смотрящих,

и с хвоста смотрящих,
из избы смотрящих,
из окна смотрящих,
и сквозь оконницу смотрящих,
из сеней смотрящих,
из ворот, из-под ворот смотреть,
из тыну смотреть,
и встречу идучи смотрящих,
и з зади идучи смотрящих...

И чтоб меня, раба божия,
не мог ни поткнуть,
не испортить,
ни думаю подумать,
ни мыслию помыслить...

И хто не может в леси лесу изчитати,
и тот не мог бы меня, раба
божия, испортить...

не в нове месяце,
не в ущербе месяце,
не в межных днях,
не на утренняя зори,
не на вечерней зори,
не на восходе солнышном,
не по закату солнца,
никто ни в день при солнці,
ни в ноци при месяце,
ни в утрях рано,
ни в вечерях поздно,

«Поставь, госпоже, мать, пресвятая богородица... кругом
меня тын железной от уроков и призоров... от земли и до
небес со все четыре стороны» [\[112\]](#).

Бесчисленному сонму повсеместных злыдней-упырей (или
управляющих их злой силой людей) в заговорах

противопоставлен тоже необозримый сонм добрых сил, берегинь, роль которых к XVII в. уже перешла к христианским святым (их в заговорах-молитвах поименно перечисляется свыше сотни) и тысячам тысяч ангелов.

В некоторых заговорах предусматривается желание человека стать лихим, наслать на кого-то зло, используя мрачное могущество упырей. Именно эти вредоносные заговоры лишены христианского элемента и начинаются с отрицания: «Пойду, не благословясь».

Перемещение злых чар в нужном направлении осуществляется при помощи ветров:

... Ветры буйные,
храбрые ветры,
полуденные,
ночные и полуночные,
денные и полуденные,
дуйте и подуйте,

Дмитрию Александру присушите и приворотите!..

Идолы, дьяволы, покрывайте эти слова [\[113\]](#).

К архаичному, охотничьему пласту в заговорах относятся заклинания удачной охоты на волков, лисиц, рысей, «бусых росомах», зайцев. К святым обращаются с просьбой:

Мчите и гоните со всех 4-х сторон
по моей лыжнице, по моему следу...

серых рыскучих волков,
бурнатых и бурых лисиц,
серых рысей,
бусых росомах,
белых зайцев...

Бежали бы (звери) со всех сторон:
от востока и от запада, от юга и севера.

В день по солнцу,
а в ночь – по месяцу,
по мелким частым звездам,

не держали бы (зверей) ни мхи, ни болота, ни реки, ни озера.

Бежали бы из-за тридесят земель,
из-за тридесят морей,
из-за тридесят рек,
из-за тридесят озер... [\[114\]](#).

Есть особые заговоры, обращенные к медведю и к рыси, заговоры от волков, тоже восходящие, очевидно, к далекой охотничьей поре [\[115\]](#).

Выше я в ряде случаев свободно пользовался русской средневековой терминологией, соотнося заговоры с понятием «упыри».

Думаю, что мы имеем на это право. В некоторых заговорах идет речь о языческих могилах («гробах идольских»), а иногда прямо названы упыри («... упирем и мудре-цем...») [\[116\]](#). В ряде случаев упыри не названы этим именем, но явно подразумеваются: колдун, насылая порчу на человека, просит в

своим заговоре помочь ему «умерших, убитых, с дерева падших, заблудящих, некрещенных, безыменных...» [\[117\]](#).

В некоторых заговорах перечни умерших не своей смертью, чужеродных мертвецов, самоубийц становятся такими же подробными и всеобъемлющими, как приведенные выше списки «с хвоста смотрящих» и «через оконницу смотрящих». Все эти мертвецы – упыри, злыдни – субъекты зла. Они в основном распадаются на две категории: это люди, умершие до срока в результате несчастий (т. е. побежденные злыми силами), и чужаки, умершие не в своем роду-племени, или же люди, лишённые традиционной погребальной обрядности.

Д. К. Зеленин очень четко разделил старинные русские представления о мертвых на два полярных, противостоящих друг другу разряда: с одной стороны, умершие поколения родных предков (деды, дзяды) – покровители и защитники живущих, а с другой – «мертвяки», «заложные покойники», упыри, наносящие вред живым людям [\[118\]](#).

Все заговоры-наговоры, насылающие порчу, смерть, разлуку, остуду, падеж скота, засуху, пожар, предусматривают осуществление зловредного замысла при посредстве этих «мертвяков» и упырей, души которых находятся или близ места нечаянной смерти, или в топких болотах и трясинах, но могут и перемещаться (преимущественно по ветру). Поэтому в таких наговорах часто упоминаются или употребляются в качестве принадлежности обряда земля с могилы, саван из могилы «незнаемого мертвеца», мертвая рука, гвозди из гроба и т.п. А заговоры-обереги как негативное отражение вредоносных наговоров предусматривают защиту от упырей, отогнание их силой слова и магического обряда. Понятие «вредоносные мертвяки», вероятно, очень близко к древнерусскому «навьи», злобствующим мертвецам, летающим в ночных ветрах и убивающим людей; навий старались умилоствить, топя им в великий четверг баню.

«Заложных покойников» не хоронили по обычному обряду,

и в этом не следует винить церковь, так как по христианским воззрениям «без церковного пенья, без ладана» хоронили только самоубийц, а в «заложные» попадали вообще все неестественно умершие («убитые, заблудившиеся, с дерева падшие»). Если же такой «мертвяк» оказывался похороненным на общем кладбище, то он мог, по народным представлениям, стать причиной больших общих несчастий, и если несчастье происходило, то надлежало выкопать упыря из могилы, пронзить его осиновым колом или облить водой (в случае засухи) и выбросить труп вон из кладбища.

Владимирский епископ Серапион в 1273 г. во время великой «скудости» осуждал подобные действия: «О, безумье злое, о, маловерье!.. Сим ли бога умолите, что утопла или удавленника выгрести? Сим ли божию казнь хотите утишити?» [\[119\]](#). О подобных обычаях писал в XVI в. Максим Грек: «Телеса утопленных или убиенных и поверженных не сподобляюще я погребанию, но на поле извлекше их, отыняем

колием». Если же весной дули «студеные ветры», могущие поморозить всходы, то «аще увемы некоего утопленного или убитого издавна погребена... раскопаем окаянного и извержем его негде дале» [\[120\]](#).

Наряду с такими решительными действиями, ставившими целью обезвреживание «злодейственного мертвяка», широко практиковалось задабривание опасных покойников. Раз в году, на семик, их поминали и отпевали. Зеленин приводит интересный пример поминок по врагам. В Обонежье сохранились могилы «лисовчиков» – поляков, грабивших здешние села в Смутное время. «Панов» поминали в семик (седьмой четверг по пасхе); «в честь их варят кисель, который и едят у часовни в роще. Один год пропустили это празднество, и случился неурожай овса, что приписано было мщению „панов“; с тех пор празднуют аккуратно каждый год» [\[121\]](#). Перед нами здесь самое настоящее жертвоприношение вредоносным мертвецам, о котором автор «Слова об идолах» XII в. сказал,

что в древности славяне «требы клали упырям...».

Представления об особой таинственной, но отчасти управляемой силе мертвяков-упырей должны были возникнуть очень рано, ещё в недрах охотничьего общества. Та повсеместность духов зла, которая отмечена русскими заговорами XVII – XIX вв., их связь с темным лесом, трясухими болотами багнами, оврагами, реками и озерами позволяют предполагать, что мезолитический неведомый лес, покрывавший тогда пол-Европы, наложил свой отпечаток на первоначальные представления о подстерегающих человека в этих местах силах зла. В этом лесу легко было заблудиться, упасть с дерева, высматривая дым своего стойбища, утонуть в трясине, погибнуть в схватке с волчьей стаей. Погибшие неведомо где, побежденные вредоносными силами, очевидно, сами становились в глазах сородичей опасными представителями стана невидимых, предполагаемых прагов. В состав упырей попадали, по всей вероятности, и убитые

реальные враги, чужеплеменники, и «изверги рода человеческого» – преступники, изгнанные из племени и умершие вне племенной территории.

Собранные подьячими XVII в. и этнографами XIX – XX вв. языческие заклинания и наговоры прошли очень долгий исторический путь. Живучесть этого жанра, его практическое применение вплоть до сравнительно недавнего времени обусловили пополнение его многими поздними элементами. Из двух половин первобытного дуалистического мировоззрения – духов добра и духов зла – уцелела в своем виде лишь вторая, тогда как первая (духи добра) почти целиком христианизировалась. Языческое заклинание, сопровождавшее языческие действия, превращалось в христианскую молитву, где отголоском первобытности была лишь обязательная множественность защитников человека: десятки и сотни святых и «тьмы тем» безымянных ангелов.

Древние берегини оказались полностью замененными

христианскими персонажами.

Дуализм остался в резкой контрастности формул обращения, в деталях обрядности. Когда речь шла о помощи людям, об ограждении от злыдней, то человек вел себя как обычно: умывался, крестился, шел дверьми и воротами в чистое поле, лицо свое обращал к восходящему солнцу. Если же сам человек задумывал черное, злое дело, то и шел он, «не благословись», «собачьей дырой» на закате или в полночь и не в чистое поле, а в темный лес, поближе к обиталищам упырей.

Злые силы обрисованы в заговорах необычайно архаично, и это помогает нам в какой-то мере представить себе главную сущность первобытного охотничьего анимизма.

Во-первых, злые силы заговоров связаны в значительной мере с различными мертвецами, чужими, неведомыми и поэтому враждебными, или же своими соплеменниками, погибшими неестественной смертью, т. е., по представлениям первобытного охотника, побежденными, плененными злыми

силами леса, болотной трясины, речного омута или враждебными хортами, рысями и росомахами. Таковы вероятные основы веры в упырей.

Во-вторых, заговоры настойчиво и педантично, во всю волю фантазии своих сочинителей утверждают повсеместность злых сил. Зло подстерегает человека везде; им пронизана вся природа. Аккумулятором зла и причинителем зла может быть не только лес вообще, но и определенное дерево, и не только дерево в целом, но и какая-то его часть. Поэтому заговор предусматривает нейтрализацию злого начала «в дереве, и в листе, и корени, и в ветвии». Зло может грозить отовсюду, источником зловредности может быть любой предмет, любой человек, любой «лихой взгляд» из окна, из-за тына, из-под ворот или сквозь щель в избе. Переносчиками зла являются ветры всех направлений, все «семьдесят семь ветров», полуденных и полуночных.

Сила упырей лишена антропоморфности. Эманация зла

исходит от упырей, но сама зловредная сила, носимая ветрами, бесформенна, бестелесна и невидима.

*

Охотничья первобытность, многотысячелетняя пора формирования человечества, человеческого общества, его отношения к природе и начальная пора выработки мировоззрения оставила неизгладимый след в религиозных представлениях всех последующих времен.

Тотемические представления, анимизм, магия всех видов, культ животных и культ предков – всё это коренится в разных хронологических пластах каменного века, в психологии первобытного человека эпохи присваивающего хозяйства. Однако пережитки этих отдаленных воззрений хорошо прослеживаются у всех цивилизованных народов (в том числе и у славян) вплоть до XX в., переплетаясь с мощным потоком

иных представлений, порожденных земледельческой эпохой.

В этой главе мы рассмотрели лишь отчасти следы охотничьей первобытности в позднейшем восточнославянском фольклоре, бегло коснувшись некоторых обрядов и частично цикла волшебных сказок. Их, этих следов, очень много в обрядах (комоедицы, турицы и др.), в народном костюме (головные уборы: рога, сорока, кичка, кокошник), в хороводных игрищах и танцах (бычок, гусачок), в детских народных играх, которые нередко оказываются последней стадией вырождения древних языческих обрядов (например, упомянутый уже «Ящер»).

Заговоры-заклинания отразили архаичные анимистические представления о берегинях и упырях, о повсеместности, полной растворенности в природе вредоносных, враждебных сил.

Всё это представляет для нас очень большой интерес и должно быть рассмотрено подробно, но это целесообразно сделать лишь после того, как мы ознакомимся со второй

великой эпохой в жизни человечества — с эпохой земледельческого хозяйства, породившей множество новых представлений.

Охотники каменного века рассматривались здесь, естественно, вне связи с какими бы то ни было этническими группами (улавливались лишь пережитки, прослеживаемые у славян); в последующей же, земледельческой, эпохе уже обозначатся контуры праславянского массива, и рассмотрение языческих представлений постепенно приобретет, так сказать, славянскую конкретность.

Глава четвертая.

Золотой век энеолита (древние земледельцы)

Переход от охотничьего, присваивающего хозяйственного комплекса к производящему земледельческо-скотоводческому означал крупнейший переворот во всей жизни человечества, в том числе, естественно, и в сфере религиозной. Длительная эпоха упырей и берегинь сменилась аграрным культом рожаниц и Рода. и Земледелие распространялось по послеледниковой Европе весьма неравномерно, продвигаясь из Малой Азии на Балканский полуостров, на Дунай и далее в более северные области. На той территории, где мы знаем средневековых славян, земледелие было уже известно в V-IV

тысячелетиях до н. э. Поскольку славянское язычество в своей основной сущности есть прежде всего первобытная земледельческая религия, постольку для нас будут очень важны самые глубинные корни земледельческих религиозных представлений, относящиеся даже к той отдаленной эпохе, когда о славянах или даже «праславянах» говорить ещё рано.

Наша задача распадается на две части: во-первых, надлежит рассмотреть неолитическо-энеолитические земледельческие культуры того времени, когда славян как историко-культурного явления ещё не было (VI – III тысячелетия до н. э.), и, во-вторых, ознакомиться с культурами бронзового века, когда контуры славянского мира можно уже угадывать и можно ставить вопрос о том наследстве, которое предки славян получили от предшествующего времени, и о том, как развивалась сама славянская культура. Но для того чтобы избежать беспредметности и абстрагированной стадильности, целесообразнее всего анализировать материал, наиболее

близкий к предполагаемым предкам славян. Без наложения хотя бы приблизительного контура предполагаемой «славянской прародины» на карту европейских археологических культур земледельческого периода нам будет очень трудно осмыслить процесс выработки аграрных культов у позднейших славян.

Обоснование своего понимания «прародины» я перенес в следующую часть – «Древнейшие славяне», где помещена и карта, с которой следует соотносываться при чтении этой главы.

Первобытная Европа в конце неолита и на грани открытия меди представляла собой весьма неоднородную в этническом отношении картину: её пиренейско-французский юго-запад был заселен протоиберийскими баскоидными (?) племенами; низменности по берегам Северного моря и Балтики – палеоевропейцами, потомками местных мезолитических племен, а весь лесистый северо-восток (от Валдая и верховьев

Дона до Урала) – предками финно-угорских и самодийских племен.

Сочетание лингвистических данных с археологическими позволило в настоящее время определить очаг древнейших индоевропейцев в бассейне Среднего и Нижнего Дуная и на Балканском полуострове [\[1\]](#).

Недостаточно ясен вопрос о восточном пространстве первичного индоевропейского массива. Есть сторонники значительного расширения этого массива на восток, не только в Малую Азию, но и до Каспия; к нашей теме это прямого отношения не имеет.

Индоевропейцы V тысячелетия до н. э. предстают перед нами как земледельческие племена с яркой и интересной культурой.

На протяжении почти целой тысячи лет (с середины V тысячелетия) наблюдается расселение индоевропейских земледельцев в северном направлении. Первоначальный массив

складывался южнее того горного барьера (Альпы – Рудные горы – Карпаты), за которым в другое, более позднее время начали консолидироваться праславяне. При расселении этот барьер был пройден с юга на север через основные горные проходы, и земледельцы устремились в большие речные долины Рейна, Эльбы, Одера и Вислы. К верховьям двух последних рек, которые облегчали дальнейшее расселение на север (протекавших по прародине), южане выходили через так называемую Моравскую Брамму между Судетами и Татрами. Несколько иначе складывались обстоятельства восточнее Карпат: здесь уже не было горной преграды и контакты дунайских племен с земледельческими племенами по Днестру и Южному Бугу устанавливались проще.

В результате этого земледельческого расселения (названного французским автором «mise en place») на огромном пространстве в Европе складывается более или менее единая культура племен линейно-ленточной керамики. Она

простиралась от Рейна до Днестра и правых притоков Днепра, от Поморской низменности до Дуная, смыкаясь вплотную с «материнскими» индоевропейскими культурами Дуная и Балкан. Внутри этого ареала (особенно севернее горного барьера) заселение было не сплошным; поселения линейно-ленточной культуры тянулись вдоль самых крупных рек и оставляли очень большие пространства незаселенными; там могло оставаться древнее туземное население.

В результате широкого расселения индоевропейцев в неолите значительная часть будущей славянской прародины оказалась заселенной южными индоевропейскими земледельческими племенами.

В начале энеолита, к середине IV тысячелетия до н. э., когда ещё существовала индоевропейская языковая общность, картина была такова: в центральной части прежней линейно-ленточной культуры как продолжение её формируются интересные культуры накольчатой керамики и лендельская

(внутри восточной части накольчатой). На востоке формируется трипольская культура, в значительной мере вписывающаяся в рамки будущей прародины славян.

К этому времени лингвисты уже определенно говорят о «языковых предках протославян», размещая их в юго-восточной зоне индоевропейской общности. Отмечается связь славянских языков с хеттским, армянским и индийским, а также с дако-мизийским (не фракийским). Из этого делается очень важный вывод: «Языковые предки „протославян“ в составе ДЮВЗ (древнейшей юго-восточной зоны индоевропейского языкового единства)... могли на этом этапе своего языкового развития находиться только среди носителей ТК (трипольской культуры) её среднего этапа» [\[2\]](#). Применительно к той условной территории, которую мы должны держать в поле зрения, дело обстоит так: западнее Вислы сосуществуют накольчатая и лендельская земледельческие культуры, а восточнее Вислы – трипольская,

тоже земледельческая культура, часть которой признается лингвистами родственной славянам.

Ситуация эта существует около тысячи лет. По всей вероятности, какая-то часть накольчатых (лендельских) племен IV – первой половины III тысячелетия тоже имела отношение к славянскому этногеническому процессу. Кроме упомянутых выше земледельческих племен, шедших на территорию будущей «прародины славян» с дунайского юга, из-за Судет и Карпат, сюда же проникали инородные племена со стороны Северного моря и Балтики. Это – «культура воронковидных кубков» (TRB), связанная с мегалитическими сооружениями. Она известна в Южной Англии и Ютландии. Наиболее богатые и концентрированные находки сосредоточены вне прародины, между нею и морем, но отдельные поселения встречаются часто на всем течении Эльбы, Одера и Вислы. Культура эта почти синхронна и накольчатой, и лендельской, и трипольской, сосуществуя с ними более тысячи лет.

Своеобразную и достаточно высокую культуру воронковидных кубков считают результатом развития местных мезолитических племен и, по всей вероятности, неиндоевропейской, хотя есть сторонники отнесения её к индоевропейской общности. Один из центров развития этой мегалитической культуры лежал, вероятно, в Ютландии.

Как упоминалось выше, со времен энеолита (IV – III тысячелетия до н. э.) лингвисты начинают следить за «языковыми предками славян». Это делается на основе сходства тех или иных грамматических формообразований у разных народов, когда-то живших общей языковой жизнью. Так как лингвистам удастся определить относительную датировку тех или иных языковых явлений, то тем самым определяется не только близость славян к тем или иным народам, но и приблизительное время этих связей и смена одних связей другими.

Довольно аморфная и расплывчатая (как в географическом,

так и во временном отношении) картина, получаемая лингвистами, приобретает определенность и историческую конкретность в тех случаях, когда удастся более или менее достоверно сопоставить выводы лингвистов с археологическими культурами: археология дает географию, хронологию и облик народной жизни, сопоставимый с данными языка.

Одну из таких попыток сделал ещё в 1963 г. Б. В. Горнунг. Он делит предысторию славянства на следующие этапы [\[3\]](#):

1. Языковые предки славян. Неолит, энеолит (V – III тысячелетия до н. э.).
2. Протославяне. Конец энеолита (конец III – начало II тысячелетия).
3. Праславяне. Расцвет бронзового века (с середины II тысячелетия до н. э.).

Рассмотрим каждый из этапов в отдельности, внося по мере надобности коррективы, основанные на новейшей

археологической литературе.

1. Языковые предки славян. Выше уже перечислены археологические культуры, наполнившие территорию, которая к третьему этапу (праславяне) стала областью размещения племен, говоривших на славянском языке.

Лингвист в качестве языковых предков славян указывает на один из локальных вариантов трипольской культуры, что покрывает только юго-восточную часть будущей прародины.

Как отнестись нам к тем индоевропейским поселенцам, которые разместились на Висле и западнее её? Их языковая принадлежность нам неизвестна, но следует учитывать, что они вышли из тех же северных районов индоевропейской общности, к которым географически относится и Триполье; их языки могли быть близки к языкам трипольских племен.

Не вдаваясь в языковую (диалектную) принадлежность индоевропейских иммигрантов, их, по всей вероятности, следует рассматривать как слагаемые будущего славянского

массива.

Субстратом по отношению к славянам было, очевидно, и население культуры воронковидных кубков.

2. Протославяне. Новый этап в жизни северных индоевропейцев связывают с возникновением так называемой культуры шаровых амфор на рубеже III и II тысячелетий. Культура шаровых амфор сложилась в результате полуторатысячелетнего успешного развития земледельческих племен энеолита. К древнему земледелию прибавилось значительно развившееся скотоводство, колесный транспорт (упряжка волов), овладение верховым конем. Очевидно, очень далеко по сравнению с обычной энеолитической общественной нивелированностью зашло социальное развитие внутри племен. Выделились вожди и воины-всадники; археологам известны погребения вождей в больших мегалитических гробницах, иногда в окружении убитых в процессе погребального обряда людей.

Исследователи называют носителей этой культуры то пастухами,, то разбойниками, то купцами; все эти виды деятельности вполне совместимы в одном обществе.

Увеличение стад круглого рогатого скота, борьба за эти стада, отчуждение и неравномерное распределение их, возможность перемещаться вместе с имуществом в повозках-телегах (колымагах) на значительные расстояния под охраной конных воинов, развитие обмена – всё это коренным образом меняло устоявшийся земледельческий уклад, вносило в него и социальное неравенство, и военное начало, и отношения господства и подчинения как внутри каждого племени, так и между отдельными племенами. Вполне возможно, что в этих условиях могли появиться первичные союзы племен, а вместе с ними могло происходить и слияние мелких племенных диалектов в более обширные языковые области.

Эпоха шаровых амфор была как бы первым историческим действием племен на север от Судет и Карпат. Результатом

этого действия (основой которого являлась быстро прогрессирующая социальная структура племен) была консолидация упомянутых выше разнородных этнических элементов, создание на 400 – 500 лет некоей новой общности и даже проявление внешней экспансии в разных направлениях.

Географически культура шаровых амфор покрывала почти всю прародину (за исключением восточного клина за Днестром), и, кроме того, выходя за рамки этой будущей прародины славян на север, она покрывала все южное побережье Балтийского моря – от Ютландии до Немана, а на западе переходила за Одер и занимала бассейн Эльбы.

Таким образом, она простиралась с запада на восток от Лейпцига до Киева, а с севера на юг от Балтийского моря до горного барьера. Б.В. Горнунг, исходя из лингвистических данных, полагает, что «северная сообщество», отраженная археологически в культуре шаровых амфор, соответствует временной близости протогерманцев, протославян и

протобалтов [4].

Б. В. Горнунг правильно полемизирует с А. Я. Брюсовым, полагавшим, что германо-балто-славяне археологически представлены культурой боевых топоров, значительно более южной по происхождению и слишком широко распространившейся. Сам Б. В. Горнунг, пользовавшийся ещё недостаточно уточненными археологическими картами, допускает, на мой взгляд, существенную ошибку в размещении компонентов «северной общности», полагая, что протолеттолитовцы находились «где-то между средним Одером и средней Вислой», а славяне – только к востоку от Вислы. Новейшие исследования показывают, что область шаровых амфор заходила далеко на северо-восток от Вислы, в позднейшие прусско-литовские земли в бассейне Нарева и Прегеля, где естественнее всего без всяких натяжек могут быть размещены прабалты [5].

Возможно, что прабалтийскими (прускими?) племенами была в то время заселена также и часть морского побережья от устья Вислы до устья Одера. Протогерманцы размещались западнее Одера и по всему бассейну Эльбы. Можно допустить, что культура шаровых амфор как определенное историческое новообразование охватила не все протогерманские племена, как и не все протобалтские, а лишь восточную часть первых и юго-западную часть вторых; к протогерманцам, например, может быть отнесена и синхронная михельсбергская культура по реке Рейну, размещенная в рамках неолитической линейно-ленточной культуры.

Протославяне в этом триедином сообществе занимали, по всей вероятности, обширную область («польская» и «восточная» группы) на запад – от Вислы до Одера и на восток от неё – до Волыни и Днепра.

Центр формирования новой культуры, её старейшую фазу размещают у Вислы, в округе Гнезна [\[6\]](#).

3. Праславяне. Праславянский этап определяется лингвистами как длительное время (около 2000 лет) существования единого общего праславянского языка. Начало этого этапа датируется или первыми веками II тысячелетия до н. э. (В. И. Георгиев), или же серединой II тысячелетия до н. э. (Б. В. Горнунг).

Археологические данные склоняют нас ко второй дате, так как начало II тысячелетия – время энергичного и напористого расселения воинственных конных пастухов, индоевропейских ковбоев, носителей культуры боевых топоров или шнуровой керамики [7]. Это историческое явление родственно тому процессу, который привел к образованию культуры шаровых амфор, но только движение «шнуровиков» охватило значительно большую территорию. Движение это нельзя представлять кавалерийским набегом, так как в культурах шнуровой керамики хорошо известно земледелие. Шло расселение и внедрение в редко заселенные северные

пространства. «Щнуровики» дошли до северо-восточной Прибалтики и до Верхней и Средней Волги (фатьяновская культура); южной их границей оставались среднеевропейские горы и причерноморские степи.

Расселение, внутренние перемещения и изменение этническо-племенной карты Европы продолжались, постепенно замедляясь, около тысячи лет, захватив начало бронзового века. Когда положение стабилизировалось в середине II тысячелетия до н. э., то обозначились определенные устойчивые археологические общности, иногда довольно значительные по объему. То обстоятельство, что лингвисты, исходя из своих языковедческих примет, относят именно к этому времени обособление праславянского массива от остальных индоевропейских пранародов, позволяет сблизить лингвистические данные с археологическими. Лингвисты сами сделали это, остановив свое внимание на тшинецко-

комаровской культуре XV – XII вв. до н. э., как удовлетворяющей всем лингвистическим соображениям [8].

К выводам Б. В. Горнунга следует сделать одно примечание: лингвистические соображения заставляли его прочнее связывать прародину славян с восточной, карпато-днепровской областью.

Первоначально памятников тшинецкой культуры здесь было известно немного. Работа А. Гардавского, доказавшего распространение тшинецкой культуры и на этой области, Б. В. Горнунгу ещё не была знакома. Новейшие же исследования С. С. Березанской упрочили выводы А. Гардавского, и та «пунктирность» археологических сближений лингвиста Б. В. Горнунга, которая ощущается в его книге, теперь должна исчезнуть и уступить место полной взаимоподтверждаемости данных археологии и языкознания.

Интересным доказательством правильности археолого-

лингвистических сближений является утверждение Б. В. Горнунга о наличии ещё на про-тославянском этапе славяно-дакийских связей [\[9\]](#). В центре тшинецкой культуры находятся группы памятников, иногда выделяемых в особую комаровскую культуру, для чего едва ли есть основания. На этом комаровском участке тшинецкой культуры прослеживаются связи с закарпатскими юго-западными культурами, иногда неправильно называемыми «фракийскими», тогда как их следует называть «дакийскими»: фракийцы находились много южнее, за Дунаем.

Связи этого района с закарпатскими протодакийскими областями, осуществляемые через горный проход Русскую Брамму, объясняются, по всей вероятности, большими запасами соли близ Галича (Коломыя), само имя которого означает «Соляной». Соляные залежи могли быть источником богатства тех праславянских племен, которые владели этой счастливой землей, что и определило несколько иной облик культуры этих

мест.

Тшинецкая культура, раскинувшаяся от Одера до Сейма, просуществовала 400 – 450 лет. Она отражала только начальный этап формирования самостоятельного праславянского мира.

Лингвисты, как уже говорилось, определяют весь праславянский этап очень широко. В. И. Георгиев, например, отводит ему значительную часть II тысячелетия до н. э. и целиком все I тысячелетие до н. э.; Ф. П. Филин, датируя обособление восточных славян VII в. н. э., растягивает тем самым существование праславянского этапа ещё на несколько столетий [\[10\]](#). В историко-культурном плане такой двухтысячелетний праславянский этап не представляется единым, однородным. Вероятно, лингвисты должны получить задание от археологов, которые могли бы наметить несколько хронологических отрезков по 200 – 400 лет, отличающихся один от другого темпом развития, внешними связями,

схождением или расхождением восточной и западной половин славянского мира, появлением новых социальных форм и т. п. Крупные исторические явления должны были неизбежно сказаться на языке, как в области внутреннего его развития, так и в области внешних связей и влияний.

К трем разделам Б. В. Горнунга («языковые предки», «протославяне», «праславяне») необходимо добавить четвертый, детализирующий понятие праславян: «исторические судьбы праславян».

Думаю, что этих предварительных замечаний достаточно, для того чтобы показать важность дославянских археологических культур на той территории, где позднее в определенных исторических условиях начинают формироваться праславяне. Корни очень многих земледельческих религиозных представлений уходят, естественно, в ту отдаленную эпоху, когда «протоэтническая» карта Европы была ещё совершенно иной, а новые

представления о мире, о сверхъестественных мировых силах уже складывались, оформлялись и, как покажет последующее изложение, легли в основу не только первобытного, но и средневекового язычества.

*

Неолитические земледельческие племена той обширной области, где формировалось индоевропейское языковое сообщество (Дунай, Балканы и, может быть, часть южнорусских степей), существенно отличались от своих мезолитических предков как хозяйством, так и мировоззрением. Земледельческо-скотоводческий комплекс, ознаменовавший переход к производящему хозяйству, изменил и быт и отношение к природе. Оседлость, широкое применение глины для самых разных обиходных целей и рассредоточение культа по отдельным жилищам — всё это в совокупности

позволило сохраниться огромному количеству источников для изучения религиозных представлений древнейших индоевропейцев-земледельцев. Достаточно сказать, что только одних глиняных ритуальных фигурок найдено в разных поселениях свыше 30 000. Исследовательница неолитического узора на глиняной посуде насчитала только на территории Югославии свыше 1100 разновидностей орнамента! [\[11\]](#)

К сожалению, всё это источниковедческое богатство изучено специалистами совершенно недостаточно.

В ряде публикаций обращалось внимание преимущественно на формальную классификацию, но и эта систематизаторская работа ещё очень далека от завершения. К сожалению, в большинстве работ очень мало внимания уделялось семантике первобытной пластики и росписи.

Материал огромной историко-философской важности, необходимый для понимания земледельческой идеологии всех последующих эпох, оставался нераскрытым, непрочтенным.

Это приводило к тому, что за его прочтение приходилось браться исследователям, далеким по своей специальности от неолита и энеолита, но заинтересованным в историческом осмыслении богатств энеолитического искусства.

В 1965 г. я предпринял попытку рассмотреть космогонию и мифологию земледельческих племен трипольской культуры, но это касалось только одного, северо-восточного участка индоевропейской общности и написано только на основе опубликованных материалов, без привлечения музейных коллекций [\[12\]](#). В 1968 г. вышла статья Драги Гарантийной, посвященная религии индоевропейских племен Балканского полуострова [\[13\]](#). Основное внимание обращено исследовательницей на культ матери-предка, который, по её мнению, одновременно может быть и культом матери-земли. Отмечаются и тотемические элементы в неолитическом искусстве. В том же 1968 году румынский исследователь Владимир Думитреску опубликовал работу о неолитическом

искусстве на территории Румынии; в 1973 г. вышло расширенное издание на итальянском языке [\[14\]](#). Обе работы содержат интересный материал, но анализ его дан только с точки зрения искусства. Вскользь сказано о культуре богини плодородия и о скотоводческой магии [\[15\]](#).

В 1970 г. Нандор Калиц выпустил популярную книжку «Глиняные боги», опубликовав новый великолепный материал и в общих чертах касаясь некоторых вопросов первобытной религии [\[16\]](#). Крупная обобщающая работа о религии первобытных земледельцев издана в 1973 г. Марией Гимбутас [\[17\]](#). Исследовательница приняла многие положения моей статьи: о культуре небесных оленей, о культуре благожелательной змеи, о священных собаках, о важности ориентации по четырем странам света, о стилизованном изображении дождя и растительности и т. п. [\[18\]](#) В книге Гимбутас есть ряд интересных соображений о «космическом яйце», о звериных масках, о богине рождения. В поле зрения попадают такие

существа, которым обычно уделяется мало внимания: черепахи, лягушки, бабочки [\[19\]](#).

Необъятный неолитический материал чрезвычайно разнороден, многообразен, и трудно предсказать то время, когда он будет достойно изучен во всей полноте. Для полноценного рассмотрения его семантики совершенно необходима параллельная комплексная работа археологов, искусствоведов и лингвистов. Лингвисты должны получить из рук археологов как хронологию, так и перечень основных мировоззренческих идей, отраженных в археологических материалах трёх тысячелетий жизни древнейших земледельцев Европы.

Начнем рассмотрение не с того, что отличает новую, земледельческую эпоху от предыдущих, а с того, что связывает их, что продолжает тысячелетние традиции охотничьего общества.

Уже в раннем неолите мы встречаем своеобразный вид глиняной посуды, который устойчиво держится вплоть до гальштата: сосуды в виде фигур животных с широкой воронкой наверху. Наиболее вероятное назначение этих больших и емких (до 68 см в длину) зооморфных сосудов – служитьместищем жертвенной крови того зверя, в форме которого такой ритуальный сосуд изготовлен. Для ранних стадий известны сосуды в виде медведя или огромного оленя VI тысячелетия до н. э.; они покрыты символическим орнаментом. Ритуальная зооморфная посуда ведет нас к медвежьим и оленьим праздникам охотничьей эпохи, когда причащение кровью тотема или священного зверя было обязательной частью жертвоприношения. Со временем к этой охотничьей традиции добавляются сосуды в форме домашних животных (коров, быков, баранов) и птиц. Интересен сосуд в виде коровы [20]; животное украшено как бы гирляндами цветов на туловище и шее: подобное декорирование жертвенных

животных находит широчайшие этнографические и исторические параллели. Так постепенно древние охотничьи обряды, продолжавшие существовать в силу существования охоты и при земледельческом хозяйстве, переходили в сферу скотоводства (см. рис. на с. 154).

На больших сосудах для продовольственных запасов или для семенного зерна, охраняемого особенно тщательно, тоже на ранних ступенях неолита, мы встречаем рельефные изображения животных.

Иногда это олени, но чаще – козлы. Связь коз и козлов с земледельческим плодородием общеизвестна; возможно, что она является отголоском той отдаленной эпохи, когда почти одновременно произошло приручение козы и первые опыты земледелия. В восточнославянском фольклоре стал уже хрестоматийным пример:

Где коза ходит,
Там жито родит.

Интересен большой (высота 62 см) сосуд культуры кёрэш с изображением человеческой фигуры и трёх козлов. Вся поверхность сосуда покрыта рельефными бугорками с углублениями. По горлу сосуда идет сплошная горизонтальная волнистая линия, обычно символизирующая воду [\[21\]](#). Поза мужской фигурки с широко откинутой в сторону рукой напоминает позу сеятеля (тогда бугорки можно было бы счесть за семена), но, имея дело со столь примитивной пластикой, опасно делать те или иные выводы.

Интересным разделом зооморфной пластики являются крышки больших сосудов. Очень часто они оформлялись в виде голов или даже целых фигур животных. Известны головы медведей, кошки или рыси (?), оленя, козла, фигуры собаки и барса (?). Предпочтение, которое отдается хищникам, понятно: крышка должна убереечь положенные в сосуд припасы от всех возможных похитителей. Кошка убережет от мышей, а медведь предостережет и людей, покушающихся на содержимое

хранилища.

Самый простой магический расчет сквозит в этих наивных мерах по охране семейных ценностей земледельца.

Д. Гарашанина поставила очень интересный вопрос (развитый М. Гимбутас) о человеческих фигурках, изображенных в звериных масках.

Прослеживаются в разных местах маски медведя, есть зооморфные маски, в которых затруднительно определить того или иного зверя. Фигура женщины в маске медведицы (Породин, Югославия) относится к 6000 г. до н. э., т. е. опять-таки занимает нижнее первоначальное положение в стратиграфической колонке масок [\[22\]](#). Более поздние птичьи маски иногда вызывают сомнения: не принимают ли исследователи локальный стиль, особую манеру трактовки женского лица за изображение женщин в птичьих масках? Выношу на суд излюбленный сюжет М. Гимбутас «Lady Bird» [\[23\]](#). Схематическая фигурка женщины в юбке увенчана головой

с длинным носом и огромными глазами. Ни крыльев, ни птичьих лап здесь нет. Стоит ли её так настойчиво объявлять дамой в птичьей маске и на этом основании говорить о Богине-Птице?

Помимо упомянутых выше сюжетов, неолитическая пластика знает множество глиняных фигурок животных, служивших, очевидно, во время каких-то обрядов, связанных с размножением домашнего скота и с охотой на диких животных.

Звериная тематика в известной мере связывает земледельческую эпоху с охотничьей, но, во-первых, эта тематика явно второстепенна в искусстве тогдашних индоевропейцев, а во-вторых, она в какой-то степени становится приноровленной к новому земледельческо-скотоводческому комплексу: жертвенная корова в гирляндах, медведь, стерегущий добро.

Очень важным разделом неолитического искусства (пластика, роспись) является характерный орнамент, который

исследователи называют то просто геометрическим, то меандровым, то ковровым. Он прослеживается уже в самых ранних неолитических памятниках Балкан и продолжает существовать вплоть до бронзового века, то деградируя в скопление угловатых элементов, то поднимаясь до тонко вычерченных правильных композиций. Появившись в балкано-дунайских культурах неолита, этот угловатый узор из квадратов, ромбов и из разрозненных частей этих фигур продвинулся вместе с индоевропейскими колонистами далее на север, распространившись по области линейно-ленточной и накольчатой керамики.

За три тысячелетия своего господства в индоевропейской орнаментике меандрово-ковровый узор претерпевал изменения, распадаясь иногда на свои составные элементы, но и классическая сложная форма долго не забывалась, сосуществуя с деградировавшей.

Основные виды этого узора: 1) ковровый меандр, обычно

расположенный острыми углами по вертикали; 2) вписанные друг в друга ромбы и 3) разрозненные элементы коврового меандра, состоящие из наклонных «глаголеобразных» отрезков. Меандрово-ковровый узор широко применялся при орнаментировании глиняной посуды, но следует обратить внимание на то, что для ритуальной посуды и пластики он являлся почти обязательным, сосуществуя здесь с другим ритуально-символическим узором – «змеиным» (см. рис. 37, 38).



*ЭНЕОЛИТИЧЕСКИЕ СОСУДЫ,
УКРАШЕННЫЕ АРХАИЧНЫМ КОВРОВЫМ УЗОРОМ*



*КОВРОВЫЙ ОРНАМЕНТ ЭНЕОЛИТА.
Внизу — сосуд гальштатского времени*

Меандрово-ковровый орнамент мы находим на ритуальных сосудах из Винчи, на изображениях женского божества тисской культуры. Этим узором украшались сидалища глиняных «жриц» (Новый Бечей), жертвенники (Винча) и особые светильники (Градешница) в форме зернового ларя, «коша». Устойчивость этого сложного и трудновыполнимого узора, его несомненная связь с ритуальной сферой заставляют нас отнести к нему особенно внимательно. В главе «Глубина памяти» я уже касался этой темы: неолитический меандровый и ромбический узор оказался средним звеном между палеолитом, где он появился впервые, и современной этнографией, дающей неисчислимое количество примеров такого узора в тканях, вышивках и плетении. Напомню, что ключом к расшифровке послужило интересное открытие палеонтолога В. И. Бибиковой [\[24\]](#), установившей, что палеолитический меандрово-ковровый узор мезинского типа

воспроизводит натуральный рисунок мамонтового бивня. Поразительная стойкость точно такого же узора в неолите, когда никаких мамонтов уже не было, не позволяет считать это простым случайным совпадением, а заставляет нас искать посредствующие звенья.

Таким посредствующим звеном я считаю обычай ритуальной татуировки [25]. Ведь священные изображения палеолитических «венер», игравшие такую важную роль в магических воззрениях древних охотников, будучи изготовлены из мамонтовой кости, тем самым были покрыты сотнями малоприметных, но вполне различных ромбиков, образуемых структурой дентина. Это был естественный, имманентный, неотъемлемый узор, украшавший всю женскую фигуру, вырезанную из Мамонтова бивня. В своей совокупности вписанные один в другой ромбики и создавали ковровый, сплошной узор. Глиняные ритуальные фигурки неолитических земледельцев, у которых женское божество

тоже играло огромную роль в их воззрениях, зачастую бывают покрыты этим же узором. Создается впечатление, что неолитические художники (может быть, художницы) в этих статуэтках воспроизводили своих современниц, украшенных по всему телу ромбо-меандровым узором. Такие татуированные под палеолитических «венер» женские фигурки известны достаточно широко. Сошлюсь в качестве примера на три статуэтки с геометрическим орнаментом [\[26\]](#). Очень вероятно, что многие магические церемонии, связанные с плодородием, требовали от исполнительниц обряда наготы и специальной татуировки. Вплоть до XIX в. в русских деревнях обряд опахивания села во время бедствий производился обнаженными женщинами. Следы татуировки тем или иным узором прослеживаются на многих сотнях энеолитических женских статуэток.

В рассуждениях о преемственности неолитического ромбо-меандрового узора от палеолитических костяных изделий есть

одно уязвимое место – мезолит. В мезолите мамонтов уже нет, а глиняных изделий ещё нет, и поэтому между мезинским ковровым узором, дающим в увеличенном виде естественный рисунок бивня, и совершенно аналогичным ему узором эпохи неолита существует провал, не заполненный источниками. Эта неизбежная по состоянию материалов пустота может быть устранена предположением о непрерывном существовании обычая ритуальной татуировки. По одну сторону пустоты – в палеолите – мы располагаем мезинскими «птичками», с помощью которых могла наноситься ромбо-меандровая татуировка на тело палеолитических женщин. Подобные «птички» (и то же с ромбо-меандровым узором) известны нам и в неолите (Винча).

Неолитические слои балкано-дунайских теллей, содержащие большое количество женских фигурок, насыщены также и глиняными штампами-печатами (пинтадерами), пригодными для татуировки.

Простейшие рисунки этих штампов (параллельные шевроны, крест с угловым заполнением) вполне пригодны для воспроизведения на теле любых вариантов ромбо-меандрового коврового узора. Наряду с простыми штампами изготавливались и очень сложные, отпечатки которых давали в готовом виде запутанный ковровый узор. Ни один из видов штампов не применялся для орнаментации глины; все глиняные изделия покрывались узором вручную, а штампы предназначались для иного, очевидно для татуировки. Особый интерес представляют печати в виде стилизованной женской фигуры, что косвенно может подтверждать гипотезу о татуировке [\[27\]](#).

В неолитическое время традиция ромбо-меандрового орнамента начинает ослабевать. Точнее, уменьшается количество глиняных изделий с этим узором. Возможно, что уже тогда начался переход ромбического узора на ткани, закрепивший этот архаичный рисунок ещё на несколько тысячелетий.

Живучесть и устойчивость коврово-меандрового орнамента подтверждаются ритуальными памятниками раннего железного века.

Примером могут служить великолепные священные сосуды из гальштатских курганов в Новых Кошарисках на Среднем Дунае. Особенно интересен княжеский курган 6. В трёхкамерной погребальной камере было найдено свыше 80 сосудов, украшенных ромбическим и меандровым узором. Из них выделяются расписные сосуды с рельефными головами быков, покрытые крупным меандровым орнаментом [\[28\]](#).

Смысловая нагрузка ромбо-меандрового узора осталась в основном, по всей вероятности, той же, что и в палеолите: «благо», «сытость», «благополучие». Но если в палеолите это ассоциировалось с охотничьей добычей, с самим мамонтом, носителем этого узора, то в земледельческом неолите ромбо-меандровый узор связывался уже с аграрным благополучием, с плодородием земли. На женских фигурках этот магический

древний узор наносился преимущественно на те части тела, которые связаны с беременностью и рождением ребенка.

Звериной тематикой и ромбо-меандровой традицией, идущей от палеолитических «венер», связи земледельцев со своими охотничьими предками, разумеется, не ограничивались, но нам трудно уловить другие сюжеты. Возможно, что змеиный культ (речь о котором будет дальше) тоже в какой-то мере связан с палеолитом, но эта связь не так ясно прослеживается.

Важно отметить существенное переосмысление земледельцами многих архаичных, унаследованных представлений и образов: дикие звери заменялись домашними, символы охотничьей добычи трансформировались в символы плодородия.

*

Из числа тех новых идей, которые появились у оседлых земледельцев, пожалуй, на первое место следует поставить идею священности жилища и домашнего очага. Вероятно, и в палеолите были какие-то обряды (вспомним раскрашенный череп мамонта в основании чума), связанные с жилищем, но о них нам трудно судить.

Мезолитические охотники в силу своей большей подвижности не оставили нам никаких следов заклинательных церемоний, посвященных жилищу.

Земледельческие же племена как на Балканах, так и на север от них, в зоне индоевропейской колонизации, сохранили целый пласт археологических документов, свидетельствующих о магических представлениях, связанных с жилищем. Это — разнообразные глиняные модели домиков, иногда дающие нам внешний облик постройки с её вертикальными столбами или с гладкими расписными стенами, иногда же раскрывающие перед нами только интерьер дома с печью, скамьями и даже

утварью (макотры, жерновки).

М. Гимбутас все подобные сооружения зачислила в разряд святилищ, но это не вытекает из той бытовой простоты и обилия житейских мелочей, которые присущи этим моделям построек. Думаю, что глиняные модели следует считать изображениями простых жилых домов, но самый факт изготовления таких моделей несомненно вводит нас в сферу ритуального, колдовского.

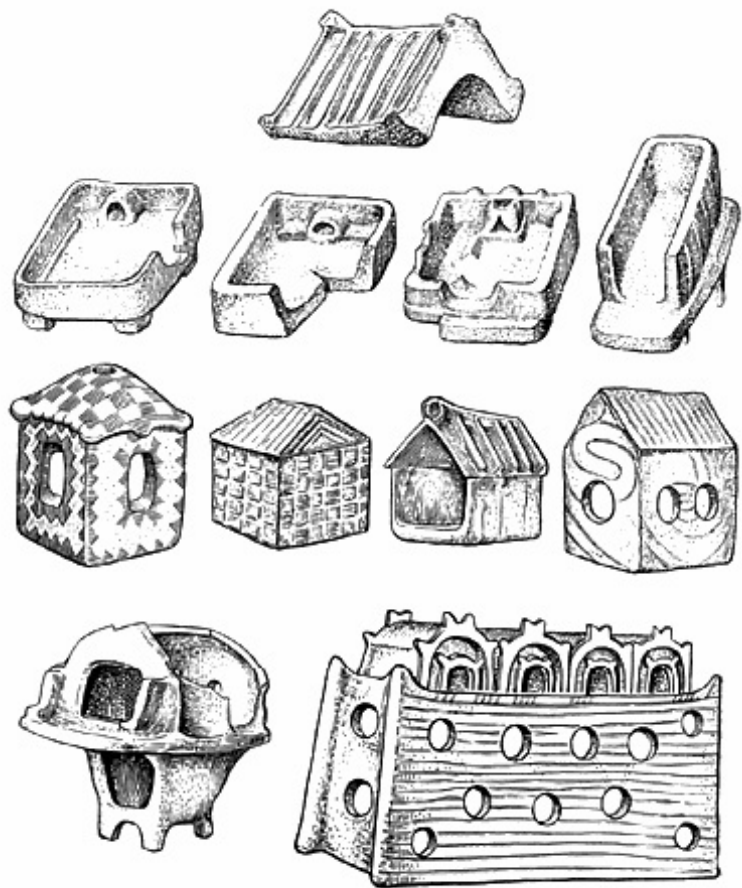
Большинство моделей, отображающих постройку в целом, дает нам облик стилизованного домика с двускатной крышей. Южные домики показаны гладкостенными, глинобитными (нередко украшенными узорами); более северные модели отражали реально существовавшие столбовые дома, у которых двускатная кровля держалась на мощных вертикальных столбах, а простенки между столбами заполнялись плетеными щитами-метопами. Кровля южных домиков (очевидно, соломенная) прижата тонкими жердями, а у северных ясно

проступают массивные бревна стропил.

Модели, в которых показан только интерьер жилища, обычно прямоугольны, как и целые домики (в виде исключения встречаются модели округлых построек), и представляют собой однокомнатное помещение, как бы срезанное горизонтальной плоскостью выше печи.

Печь всегда выделана тщательно; чувствуется, что домашнему очагу оказывалось внимание. Загадочным является стремление показать только часть жилища, срезанного на определенную высоту. Разгадкой, на мой взгляд, служит находка в Бранче близ Нитры (лендельская культура) тщательно выделанной глиняной модели только одной крыши [29]. Крыша вылеплена и обожжена совершенно самостоятельно, как отдельный предмет. Предположение В. Немейцовой-Павуковой о том, что глиняная крыша увенчивала деревянную модель дома [30], совершенно не выдерживает критики. Изготовленную отдельно крышу, очень близкую к

крыше синхронного глиняного домика из Стжелице, следует воспринимать именно как особый сюжет (см. рис. 39).



ЭНЕОЛИТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ЖИЛИЩ И ИХ ЧАСТЕЙ.

Наверху — глиняная крыша. Второй ряд — модели начатых постройкой домов. Третий ряд — модели домиков или амбаров. Внизу — двухэтажный дом и модель поселка

Таким образом, мы видим, что древние индоевропейцы изготавливали модели как целых домиков, так и их отдельных частей: то только одной крыши, то только нижней половины дома. Большой интерес представляет модель нижней половины жилища из Породина [\[31\]](#).

Модель являет собой глиняную платформу, на которой возведены на некоторую высоту стены, обозначен дверной проем (без верхнего косяка) и четко вылеплена печь. Из толщи стен, как бы подчеркивая их незавершенность, торчат торцы вертикальных столбов. Жилище показано в процессе его постройки.

Единственным объяснением факта возникновения модели недостроенного дома или модели только одной крыши могут быть хорошо известные этнографам обряды, выполняемые при постройке дома. Обряды эти состоят из трёх циклов. Первый включает в себя освящение земли и закладку дома. Нередко

под фундамент дома, под угол, укладывалась при закладке конская голова (это отражено в русских сказках) или иные предметы заклинательного характера. Второй цикл обрядов проводился тогда, когда были выстроены стены и дому недоставало только крыши. Третий, заключительный цикл проводился после сооружения кровли, когда дом был уже готов. Постройка дома требовала или участия артели мастеров-плотников, или толоки – общественной помощи односельчан. Каждый цикл обрядов, т. е. каждая стадия постройки, сопровождался обильным угощением всех участников стройки.

Неоэнеолитические модели отражают второй и третий циклы обрядов: в одних случаях внимание сосредоточивалось на постройке стен и печи, в других – на окончательной отделке дома в целом.

Отдельная крыша – исключение. Глиняные модели, очевидно, изготавливались в момент совершения обряда, может быть, как часть его.

Помимо обычных домиков, делались модели двухэтажных построек с коробовым покрытием (Рассоховатка на Украине). Представляет интерес двусоставная постройка, каждая часть которой увенчана головой животного: на одной «башне» – голова барана, на другой – коровы. Не было ли это сооружение моделью общественной кошары, большого хлева для домашнего скота? Нижняя часть здания украшена тщательно выполненным узором в виде двух клубков змей с каждой стороны. Узор из двух змей покрывает и стены модели простого домика из Коджадермена.

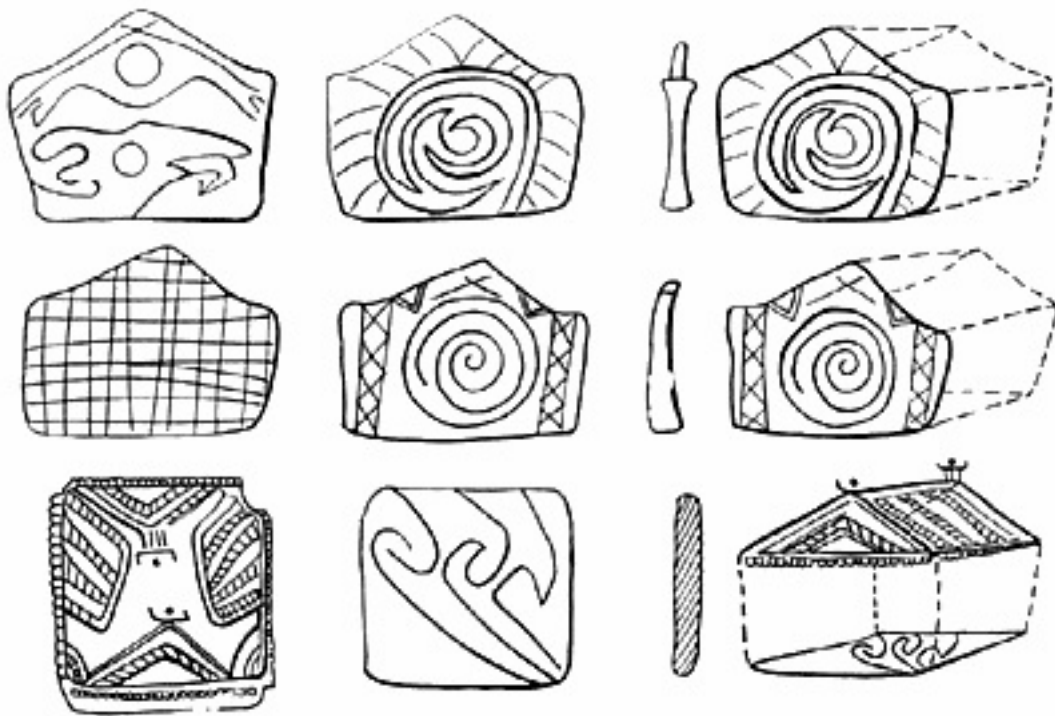
Быть может, таким же методом расшифровки, какой применен к моделям одиночных домиков, нам следует подойти и к знаменитой модели «святилища» из Касчиоареле (Румыния, культура типа Гумельницы) [\[32\]](#).

На высоком необычном цоколе изображены в ряд четыре одинаковых домика с двускатными крышами. Признать весь этот глиняный комплекс изображением святилища

препятствует отсутствие какого-либо объединяющего здания, того, что можно было хотя бы условно назвать храмом. Модель из Касчиоареле поражает не новым качеством, не новой формой архитектуры, а лишь количеством однородных домиков, выстроенных в один ряд. Если допустима гипотеза о том, что глиняная модель отдельного дома связана с заклинательными обрядами при постройке реального жилого дома, то вполне естественно допустить, что модель с целым рядом домиков могла быть изготовлена при постройке заново целого поселка. Неясным для меня остается своеобразный высокий цоколь с большими круглыми отверстиями, идущими в два ряда.

В энеолите появилась упрощенная форма глиняных ритуальных моделей: вместо трёхмерных, объемных домиков иногда стали довольствоваться плоскими глиняными табличками, которые давали только контур дома с двускатной крышей. Так мне хотелось бы интерпретировать

интереснейшие находки, опубликованные П. Детевым [\[33\]](#). На этих пластинах обозначены круглые окна и верхние перекрестия стропил. Одна из сторон отведена традиционному клубку змей или, точнее, ужей – покровителей дома (см. рис. 40).



*ГЛИНЯНЫЕ ПЛАСТИНКИ-ТАЛИСМАНЫ,
символизирующие дома с двускатной кровлей*

Особый интерес своим сверхсловным решением образа дома с двускатной крышей представляет глиняная пластина из

окрестностей Пловдива [\[34\]](#). Пластина квадратна, и двускатная крыша изображена не контуром пластины, а рисунком на ней. С двух противоположных сторон на пластине прочерчены треугольные фронтоны дома, увенчанные на князьках предельно стилизованными фигурами с поднятыми к небу руками. На боковых сторонах показаны вертикальные опоры стен (или же боковые скаты крыши?). Это умение дать развертку трёхмерного дома на плоскости свидетельствует о значительной работе мысли тогдашних художников. Обратная сторона пластины дает предельно сокращенную схему змеиного узора: две соприкасающиеся головами змеи. Если лицевая сторона отражает последнюю стадию постройки дома – готовую крышу с фигурами на щипцах, то обратная сторона пластины, возможно, запечатлела самую начальную стадию домостроительной обрядности: на земле или на полу дома рисовались змеи-покровители.

Связь домостроительства с культом ужей-«господариков»

не подлежит сомнению. На змеином культе придется остановиться в дальнейшем особо [\[35\]](#).

*

В неолитической пластике бесспорно самое видное, самое значительное место принадлежит разнообразным глиняным фигуркам женщин, что связано с устойчивой на протяжении всех последующих тысячелетий идеей отождествления земли с женщиной, уподобления беременности процессу вызревания зерна в почве.

Женские фигуры различны и многообразны. Они могут изображать и божество плодородия, и жриц этого божества, и участниц аграрно-магических церемоний, и покровительниц того или иного природного явления, способствующего урожаю.

Откладывая рассмотрение всех вопросов, связанных с женским божеством, на будущее, ознакомимся с основными

разрядами женских изображений Балкано-Дунайского региона.

1 Продолжают существовать, как и в палеолите, массивные, дебелые ползогрудые женские фигуры с широкими бедрами, большим отвислым животом и знаком пола. Вместо головы у них настолько простой штырь, что невольно рождается мысль о том, что этот гладкий стержень был в свое время закрыт чем-либо, например головой, вылепленной из теста.

2. Встречаются глиняные женские фигуры с руками, воздетыми к небу, но количество их не особенно велико.

3. Нередко встречаются изображения сидящих беременных женщин.

Есть просто сидящие на низких массивных скамеечках, относительно которых нельзя утверждать, что они беременны.

4. Существуют с VI тысячелетия до н. э. и на Балканах, и в зоне колонизации изображения рождающих женщин. В ряде случаев показана начальная фаза самого процесса рождения ребенка, что нередко приводило исследователей к ошибочному

определению подобных изображений как мужских.

5. Представляют интерес парные фигурки двух как бы сросшихся женщин. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с отголоском недавнего мезолитического культа двух владычиц мира или же с зарождением развившегося впоследствии культа близнецов-диоскуров.

Мифические близнецы – обычно мужского пола, здесь же чаще всего изображаются два женских существа. Быть может, первое предположение надежнее. В его пользу говорит ещё один очень весомый факт: от неолита до бронзового века включительно широчайшим образом распространены сосуды с рельефным изображением четырех женских грудей. Устойчивость формы свидетельствует о прочности представлений о двух богинях (см. рис. 41).



ПАРНЫЕ ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА (РОЖАНИЦЫ).

*Визу-типичный трипольский сосуд с четырьмя грудями;
средний рис. в правом ряду — средневековье.*

6. Не меньший интерес представляют фигуры женщин в сочетании с жертвенником и ритуальным сосудом. В Винче (V тысячелетие до н. э.) найдены две таких композиции. На одной женщина как бы сливается с жертвенником, и её ноги оказываются ножками округлого жертвенника.

На голеньях у женщины сосуд. На другой композиции жертвенник представляет собою как бы ванну на ножках (?), а женщина частично погружена в нее, перед женщиной, тоже внутри жертвенника, изображен вертикально стоящий цилиндр (может быть, поддон высокого сосуда-вазы?). Третья фигура происходит из Нового Бечья. Женщина сидит на скамье, покрытой ромбическим узором, и держит на коленях большую миску. По поводу этой фигуры я писал в свое время, что здесь мы видим одну из первых «чародеек», т. е. жрицу, занятую магическим обрядом вызывания дождя при помощи чары (чаши, мисы, блюда) с освященной водой.

7. Изредка встречаются фигуры женщины с маленьким ребенком на руках, но «мадонны» не характерны для неолита: тогда больше обращали внимание на беременность или на сам процесс рождения, а не на выхаживание ребенка, так как для первобытных земледельцев женщина, её плод, рождение ею новой жизни были важным

магическим иносказанием процесса рождения матерью-землей новых зерен из посеянного семени.

Орнамент на посуде и на произведениях пластики, несмотря на его кажущуюся неповторимость и многообразие, можно разделить на три категории: ромбо-меандровый (рассмотренный выше как наследие палеолита), линейно-струйчатый и спирально-змеиный. Две последние категории являются уже новшеством, созданием земледельческой эпохи.

Вертикальные линии, иногда прямые, чаще волнистые, струйчатые, обычно расцениваются как изображение дождя. С этим следует согласиться. Если же мы займемся выяснением корреляции дождевых линий с теми или иными сюжетами, то увидим, что они постоянно соотносятся с женскими изображениями, а в отдельных случаях даже более узко – с грудью женского божества.

Дождевые линии в балкано-дунайском неолите связаны не столько с пластикой как таковой, но почти исключительно с

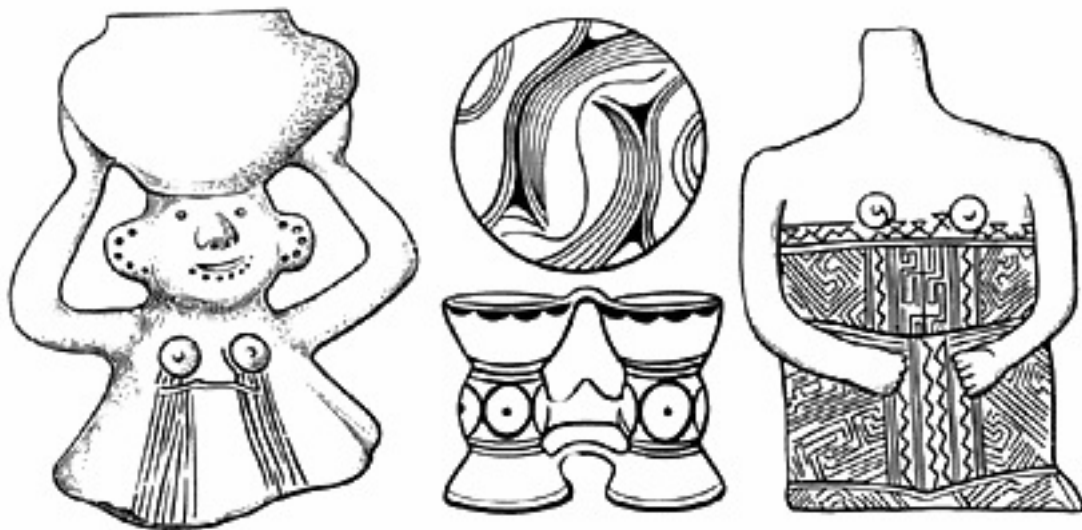
сосудами для воды или с такими сложными скульптурными композициями, в которых женская фигура сочетается с сосудом или сама является вместилищем жидкости.

Семантически предметы с дождевыми линиями делятся на три темы. Одна тема, представленная ранними материалами (культура Кёрёш), – женская фигура под дождем. В расшифровке нам, как всегда, поможет этнография. На Балканах вплоть до конца XIX в. существовал обычай вызывания дождя. Для этой цели выбиралась девушка, которую обвивали зелеными ветвями и при исполнении специальных заклинательных песен обливали водой. Исполнительница этого обряда называлась «додола». Возможно, что именно такие додолы под дождем изображены на некоторых неолитических рельефах, где человеческая фигура окружена вертикальными струйчатыми линиями.

Вторая тема связана уже не с просительницей, а с подательницей небесной влаги. Подательница дождя может

быть одна, но их может быть и две. Вот несколько примеров: схематичная женская фигура со стержнем вместо головы (тисская культура, 5000 лет до н.э.) украшена двумя видами узора: туловище покрыто меандрово-ковровым узором, а от груди вниз прочерчены две четкие зигзаговые линии.

Женская фигура держит на голове огромный сосуд; от её груди вниз текут потоки. Сосуд с личиной и грудями в верхней части покрыт вертикальными струйчатыми линиями. В широкой средней части, соответствующей бедрам, орнамент меняется, и зигзаги переходят в меандрово-ковровый узор — вода достигла земли... (см. рис. 42).



БОГИНИ — ПОДАТЕЛЬНИЦЫ ДОЖДЯ.

Балканы. В середине — трипольская гадательная чара и биноклевидный бездонный "сосуд" (принадлежность обряда «поения земли». Триполье)

У некоторых племен облик подательниц дождя достигал предельной абстракции. Так, например, на керамике буковогорской культуры во весь сосуд изображались фигуры,

целиком составленные из изгибающихся струйчатых полос. В них можно угадать «богинь дождя», но надежно обосновать это допущение трудно. «Богинь» здесь две. С этой парностью небесных повелительниц дождя несомненно связано и упомянутое выше обыкновение изготавливать сосуды, украшенные рельефными изображениями четырех женских грудей. Косые линии и полосы из линий на таких сосудах следует считать схематичным рисунком дождя [\[36\]](#).

Третья тема связана с реквизитом обряда вызывания дождя. Сюда входят и только что упомянутые четырехгрудые сосуды, и специальные чары на высоком поддоне (тоже зачастую четырехгрудые), покрытые струйчатыми линиями. Собственно говоря, реквизитом обряда являются и те ритуальные сосуды в форме женского божества, которые приведены выше.

Нет надобности доказывать важность дождя для земледельческого хозяйства, не знающего искусственного орошения и находящегося в полной зависимости от природной

дождевой влаги. Мы ещё много раз в последующем рассмотрении язычества столкнемся с проблемой дождя, ожидания небесной влаги и со стремлением ускорить её появление в нужный для урожая момент.

Земледелец, вспахавши землю и засеяв её, бессилён был далее повлиять на урожай; он должен был ждать и мог только гадать о будущем или заниматься магией, производить моления о дожде. Это состояние напряженной пассивности, беспомощного ожидания своей судьбы великолепно выражено знаменитой скульптурной парой из Чернаводы (культура Хаманджия): беременная женщина изображена сидящей на земле; мужчина сидит на маленькой скамеечке и стиснул голову руками...^[37] Его прозвали «Мыслителем», но, может быть, правильнее было бы назвать «Ожидающим»? Художник, вылепивший фигуру, выразившую главную мысль земледельцев – ожидание, был не одинок: подобная фигура была найдена и в Тирпешти^[38].

Важным разделом неолитической орнаментики является спиральный узор, распространенный очень широко и географически, и хронологически, и функционально. В своей работе о космогонии и мифологии неолита я, продолжая забытую мысль К. Болсуновского, предложил толковать спиральный орнамент как змеиный [\[39\]](#) (см. рис. 43).



ЗМЕИНЫЙ УЗОР.

Змея (уж) как символ дождя

Основу змеиного спирального орнамента составляют, очевидно, не зловредные гадюки, а мирные ужи, почитаемые как покровители дома у многих народов. Змеи иногда изображались в одиночку, но самым распространенным было изображение двух змей, соприкасающихся головами (обращенными в разные стороны) и образующих спиральный клубок.

Змеи-ужи и змеиные клубки встречаются на самых различных предметах: парными змеями или клубками покрывали стены моделей жилищ, что заставляет вспомнить этнографический материал об ужах-«господариках», змеиные клубки изображались на глиняных жертвенниках разных форм. Очень важно отметить, что пары сплетшихся в клубок змей часто располагаются около грудей женских фигурок, что соединяет змеиную тему с темой дождя в один семантический комплекс.

Нередко сосуды с четырьмя сосками бывают украшены змеиными спиралями на каждой схематичной груди.

Змеиный сюжет появился ещё в палеолите, но там трудно разгадать его смысл. В земледельческом же искусстве неолита змеи занимают видное место. Уже в раннем неолите появляются жертвенники с двумя змеиными головами, чары для воды с рельефным изображением змеи.

Змеи, как известно, выползают и активно действуют в дождливое время, и эта связь змеи с желанной небесной влагой и обусловила такое внимание к змеиной теме. Есть ещё одно соображение о связи змеиных клубков с сезонным и суточным образом жизни змей, но этот аспект спирального орнамента уместнее будет рассмотреть в дальнейшем.

Неоэнеолитический орнамент, столь широко использующий змей, убедительно свидетельствует о прочном культе безвредных ужей, с которыми связывалось представление о дожде и об охране жилища (в частности, от мышей). Змеиный

спиральный орнамент в эпоху линейно-ленточной керамики продвинулся из Балкано-Дунайской области далеко на север, за барьер центральноевропейских гор.

Позднейший этнографический материал (особенно прибалтийский и скандинавский) сохранил очень много пережитков древнего индоевропейского змеиного культа.

Приведенными крупными семантическими разделами неолитического искусства далеко не исчерпывается список разных проявлений языческого мировоззрения индоевропейцев того времени.

Можно назвать, например, нанесение точечного орнамента на керамику настоящими зернами злаков, что, конечно, очень убедительно свидетельствует об аграрной магии. Заслуживает упоминания специальная жертвенная яма на поселении Брапч (лендельская культура) с захоронением в ней головы быка [\[40\]](#). Уникальным является сосуд из южной части области линейно-ленточной керамики с изображением женщины и деревьев [\[41\]](#).

Две стенки прямоугольного ящика покрыты крайне своеобразными рисунками: на одной дана женская фигура, около которой изображены небольшие рогульки; на второй – представлены два развесистых дерева (яблони?) с листьями или плодами; среди ветвей видны такие же рогульки. Создается впечатление, что женщина как бы сажала в землю рогульки-саженцы (или призывала благодать на маленькие деревца). Второй рисунок показывает уже результаты её действий – большие, выросшие деревья. Единичность этой интересной находки не позволяет настаивать на таком предположении в его развернутой форме, но связь глиняного ящичка с магией растительности вполне вероятна. Сам ящик (10 X 17 см) мог предназначаться для проращивания семян.

Не была рассмотрена выше широко распространенная форма сосудов, условно называемых иногда «вазой для фруктов». Это довольно глубокие чары или блюда на высоком цилиндро-коническом поддоне. Их ритуальное предназначение

не вызывает у исследователей сомнения. Мне кажется, что этот своеобразный и весьма элегантный вид ритуального реквизита следует разделить на две функционально различные категории. К одной можно отнести сосуды на сплошном поддоне; чаша их нередко бывает украшена рельефным изображением четырех женских грудей. Эти «вазы», вероятно, служили для колдовских операций с водой и являлись отдаленным прототипом этнографических сосудов с водой для подблюдных новогодних обрядов. Ко второй категории нужно отнести сосуды с отверстиями в поддоне. Такие отверстия оправданы только в том случае, если поддон служил своего рода жаровней: отверстия делались для тяги, а самый сосуд мог служить для сушки зерна непосредственно перед размолом. Назначение такой «вазы»-жаровни могло быть чисто практическим, но связь её с главным источником существования – зерном делала её причастной ко всем аграрно-магическим операциям. С праздником урожая связаны, по всей

вероятности, глиняные модели повозок-«кошей», в которых увозили снопы с поля.

Не попали в обзор немногочисленные мужские фигурки и фаллические поделки. Связь последних с темой плодovitости и плодородия несомненна, но в большинстве случаев эта тема выражалась посредством женского, а не мужского начала.

Общеиндоевропейский фундамент религиозно-магических представлений, как видно из сделанного беглого обзора, был достаточно широк и многообразен. Наш обзор ещё далеко не закончен, но уже на этом этапе рассмотрения можно сделать несколько общих предварительных выводов.

Охотничья тематика отступила на второй план. Главным для земледельцев являлся, естественно, процесс созревания урожая. В религиозной сфере эти земледельческие идеи выражались в устойчивой символике: земля – женщина; засеянная нива уподоблялась женщине, созревание зерен – рождению ребенка. Большое внимание уделялось теме дождя,

необходимого полям. В символическом выражении это выглядело, как молоко богини. Существенную роль играл культ добрых змей, ужей-«господариков», частично связанных с дождем.

Во вводной главе, где речь шла о средневековых попытках периодизации славянского язычества, отмечалась смена охотничьих представлений об упырях и берегинях новыми, земледельческими образами Рода и рожаниц. Мы рассмотрели несколько тысячелетий начального этапа жизни индоевропейских земледельцев, но существенных признаков культа Рода не обнаружили. Очевидно, привычное для последующих веков сочетание «Род и рожаницы» появилось не сразу.

Первыми появились в матриархальном земледельческом обществе женские божества – рожаницы, а бог-мужчина явился позднейшим наслоением.

Более детально рассмотреть вопрос о земледельческой

космогонии и о культуре рожаниц нам удастся не на балкано-дунайском материале, а на материале северо-восточной окраины индоевропейской общности (которая, кстати сказать, оказалась впоследствии частью славянской прародины) – области трипольских энеолитических племен, где необычайная полнота археологических данных и богатство расписной керамики ярче и полнокровнее, чем где-либо в Европе, раскрывают перед нами идеологию первобытных земледельцев.

*

Ко времени расцвета трипольской культуры (конец IV – начало III тысячелетия до н. э.) земледелие насчитывало уже не одно тысячелетие своего существования. Оно уже определилось как пашенное, с использованием упряжки волов, оно утвердилось как главная часть земледельческо-скотоводческого комплекса. Оформилась и устоялась вполне и

идеология земледельцев. Трипольская культура интересна для нас не только своим географическим положением, но и тем, что здесь мы видим наивысший взлет первобытного земледельческого искусства, богатого космогоническим и даже мифологическим содержанием.

В археологических материалах трипольской культуры проявились многие черты из числа тех, что поименованы выше в суммарном очерке о земледельческом индоевропейском массиве в Юго-Восточной и Центральной Европе: женские фигурки, модели жилищ, «четырёхгрудые» сосуды, красочная роспись керамики, спиральный и змеиный орнаменты и многое другое. Всё это роднит идеологию трипольцев с идеологией остальных земледельческих народов этого большого региона, прослеживаемой не только на синхронном, но и на более раннем этапе.

Трипольская культура моложе многих упомянутых выше культур; она наследовала им и далеко продвинула вперед

полученное наследство, в чем и заключается её исторический интерес.

Трипольская культура с каждым десятилетием раскрывается перед нами все полнее и полнее, открывая исследователям новые, подчас неожиданные, стороны древнего земледельческого быта. Открываются клады медных изделий, выявляются двухэтажные постройки; аэросъёмка открывает нам огромные поселения, обнесённые оборонительными стенами; уточняется эволюция трипольско-кукутенской культуры на протяжении более чем тысячелетней её истории.

В истории первобытной Европы трипольская культура была тем, чем была эпоха Ренессанса для средневековья. Здесь полнее всего проявились творческие возможности и сложность мировоззрения индоевропейских земледельцев той эпохи. Не подлежит сомнению, что полное, разностороннее рассмотрение трипольской культуры как исторического целого явится важнейшей задачей науки в недалеком будущем. Крайне

сожалею, что предлагаемый очерк мировоззрения трипольцев предшествует осуществлению этой задачи, стоящей перед специалистами по энеолиту.

Оценивая результаты существующих систематизаторских и классификационных работ, приходится отметить, что приведение в порядок типологии, хронологии и выявление локальных вариантов сами по себе ещё не решают основных проблем семантики. Для анализа семантики недостаточно самой добросовестной, но индуктивной по своей природе сводки – для выявления идеологического содержания поневоле приходится обращаться к дедукции, невзирая на неизбежный в этом случае субъективизм. Изучая те или иные детали, исследователь не имеет права абстрагироваться от представления о системе хозяйства, социальных отношений, от общего уровня развития изучаемых племен, потому что изолированное рассмотрение того или иного сюжета первобытного искусства приведет к несравненно большему

произволу в толковании. Дедуктивность в анализе энеолитического искусства заключается в следующей труднооспоримой исходной позиции: для племен, у которых главной основой жизни являлось земледелие, важнейшим разделом их религиозных представлений могут быть и должны быть идеи и образы, связанные с плодородием почвы, урожаем, оптимальным сочетанием дождя и вёдра, сохранностью и качеством семенного запаса и т. п. Разумеется, что понимание земледельческого характера идеологии не избавит исследователя от неверного толкования тех или иных сюжетов, от ошибок в прочтении полисемантических «пиктограмм» тогдашнего искусства. Критерием правильности должна быть взаимосвязанность разгаданных сюжетов, слияние их в единую систему. Если системы нет, то поиск надо начинать заново. При современном состоянии знаний нам не удастся разгадать все без исключения загадки трипольского искусства; многое останется или нерасшифрованным, или спорным.

Обильный трипольский материал, собранный на пространстве от Нижнего Дуная до Среднего Днестра, можно условно подразделить, с нашей историко-религиозной точки зрения, на три категории: культовые места и сооружения, ритуальная пластика и многообразная орнаментика бытовой и ритуальной посуды, выгодно выделяющая трипольскую культуру из числа других культур крашеной керамики.

Священным, почитаемым местом в трипольских жилищах была печь.

Около печи иногда обнаруживают алтари прямоугольной или крестообразной формы, близ которых (порой на специальных возвышениях) располагались глиняные фигурки, чаши на антропоморфных подставках и орнаментированные спиралями сосуды для зерна [\[42\]](#). Особый интерес представляет святилище, раскопанное в Сабатиновке на Южном Буге [\[43\]](#).

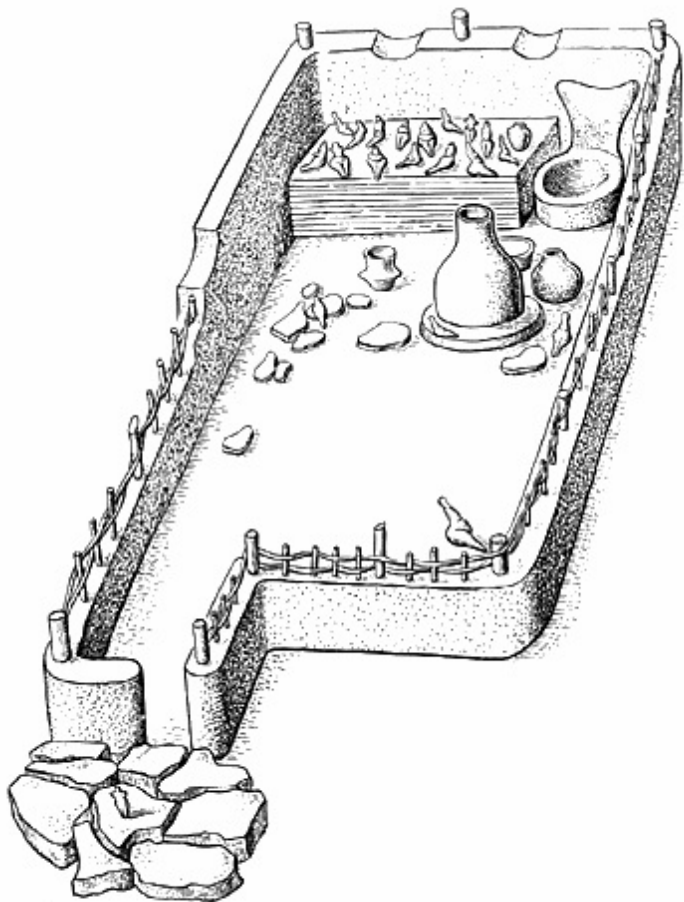
Святилище представляло собой глинобитное турлучное сооружение общей площадью 70 кв. м. Вход был устроен как

узенький коридорчик, вынесенный вовне здания. Здание внутри делится четко на две половины: первая, ближайшая ко входу, совершенно пуста; здесь нет ни сооружений, ни находок. Это, так сказать, нартекс языческого храма.

Удаленная от входа глубинная половина (не отделенная перегородкой) содержит три примечательных элемента: большую печь на круглом постаменте, глинобитный (из обожженной обмазки) прямоугольный алтарь длиной 6 м и близ алтаря и печи, в углу, наиболее удаленном от входа, — большой глиняный «рогатый трон». На алтаре находилось 16 глиняных фигурок, изображавших дебелих, широкобедрых женщин в сидячей позе; есть и модели «рогатого трона», спинки которых как бы имитируют бычьи рога. Одна из женских фигурок держит в руках змею, голова которой приникла к лицу женщины. У алтаря стоял большой сосуд с рельефным изображением четырех женских грудей, предназначавшийся, очевидно, для воды. Около печи стояли

разные сосуды: курильница, сосуд с бычьими костями и следами огня. В середине святилища располагались пять жерновков-зернотерок и около каждой из них – по женской фигурке.

Безусловно правы исследователи, называющие это примечательное сооружение святилищем. Перед нами – своеобразный женский дом, связанный с выпечкой ритуального хлеба. В балканской и восточнославянской этнографии обрядовое хлебное печенье было особенно обязательным в двух случаях: во-первых, при праздновании урожая, когда торжественно выпекался хлеб из свежееобмолоченного зерна, и, во-вторых, на зимние новогодние святки, когда производилось превентивное заклинание природы по поводу урожая предстоящего года. Первый, осенний обряд был прямо связан с языческими роженицами (8 сентября) и со специальной трапезой в их честь (см. рис. 44).



СВЯТИЛИЩЕ АГРАРНОГО КУЛЬТА

(Сабатиновка. Трипольская культура).

Возможно, предназначалось для выпечки ритуального хлеба

В Болгарии под новый год женщины обособляются от мужчин, проводящих сложные праздничные церемонии на улицах села, и готовят священный новогодний хлеб «богач». Три женщины месят тесто, затем все трое трижды поднимают к небу дежу с тестом, произнося при этом заклинания. «Богач» представляет собой круглый каравай, на поверхности которого схематически жгутиками из теста изображается всё крестьянское хозяйство: ограда двора, ворота, пес в воротах, дом, хлев, кошара, птичник. Всё центральное пространство двора занято тщательно вылепленной из теста барельефной композицией: рало, упряжка волов в ярме и пахарь, держащийся за рало. Когда «богач» испечен, то его торжественно делят между всеми домочадцами, дают куски и крошки скоту и птице; часть священного хлеба оставляется для непредвиденных гостей, которые, по обычаю, не могут не вкусить хлеба данной семьи.

Аналогия с этнографическим обрядом неполна, но она проясняет основное в сабастиновском святилище, в котором есть пять жерновков для размола зерен, сосуд для воды или теста, печь для выпечки хлеба.

Женские глиняные статуэтки у жерновков, у печи, у сосудов и на алтаре должны были обеспечить магическую неприкосновенность и силу изготавливаемого ритуального печенья. Отдельно лежащая на каменном пороге святилища костяная фигурка охраняла вход в помещение, где происходил обряд выпекания каких-то ритуальных хлебных изделий, по всей вероятности посвященных древним роженицам.

Т. Г. Мовша справедливо полагает, что обряд выполнялся семью женщинами: пятеро растирали зерно (и, очевидно, месили тесто), одна топила печь и пекла, а седьмая восседала на широком глиняном сидалище и руководила обрядом [\[44\]](#).

Возможно, что с обрядом выпечки хлеба в тот или иной срок земледельческого календаря связана глиняная модель

жилища из Попудни. В отличие от других моделей (Владимировна, Сушковка, Рассоховатка), представляющих или нижний ярус дома, или готовый двухэтажный дом и лишенных человеческих фигур в этих домах, модель из Попудни дает нам и интерьер, и женскую фигуру внутри дома. В условном округлом пространстве (трипольские жилища не округлы, а прямоугольны) помещены: крестообразный жертвенник, большая печь, скамья с тремя сосудами-зерновиками и фигура женщины, растирающей зерно на жерновке-зернотерке. Стены здания изнутри орнаментированы ромбическим узором. В данном случае можно согласиться с М. П. Гимбутас, зачислившей эту модель в разряд изображений святилищ [\[45\]](#).

Здесь преобладает не идея создания нового дома, а идея приготовления муки и выпечки хлеба. Сабатиновское реальное сооружение предназначалось, очевидно, для более широких общественных церемоний, а попуднинская модель отражала,

возможно, только семейный обряд.

Поименованные выше «безлюдные» модели домов (Владимировна, Сушковка, Рассоховатка) связаны, по всей вероятности, как и аналогичные им балкано-дунайские модели, с обрядами строительства нового дома.

Трипольская пластика богата и многообразна; она не уступает в этом неолитической пластике Балкано-Дунайского региона. И содержание пластических образов, созданных трипольскими художницами, мало отличается от балканского: преобладают обнаженные женские фигурки, встречаются изредка мужские, есть изображения домашнего скота (преимущественно быка), есть чаши со скульптурным поддоном в виде поддерживающих чашу женских фигур, есть модели домов и утвари (стулья, чары, черпаки). Пластические элементы часто дополняют глиняную посуду: на многих сосудах для хранения зерна и для воды рельефно изображались две пары женских грудей. Поэтому пластику и роспись нельзя

полностью отрывать друг от друга [\[46\]](#).

Если сущность мировоззрения первобытного земледельца выразить простейшей формулой зерно + земля + дождь = урожаю, то в пластике триполья мы найдем отражение всех звеньев этой формулы, выраженных посредством женской фигуры.

Земля, почва, вспаханное поле были уподоблены женщине; засеянная нива, земля с зерном – женщине, «понесшей во чреве своем». Рождение из зерна новых колосьев уподоблено рождению ребенка. Женщина и земля сопоставлены и уравниены на основе древней идеи плодovitости, плодородия. В условиях хорошо налаженного и продуктивного трипольского хозяйства, нуждавшегося в расширении запашки, а следовательно, и в дополнительных рабочих руках, рождавшиеся дети были не обузой, а желанным расширением трудового коллектива.

Трипольские поселения разрастались до 3 – 10 тыс. человек.

Рождение детей становилось таким же благом, как и рождение урожая.

Вероятно, этому положению и обязано то прочное, тысячелетнее уподобление, которое так полно прослеживается как по археологическим, так и по этнографическим материалам. Аграрная магия, изученная этнографами XIX – XX вв., является в значительной мере половой магией; достаточно вспомнить русский обычай ритуального coitus'a на вспаханном поле.

Огромное количество в трипольском материале женских нагих татуированных статуэток обосновывает этот тезис. Самым убедительным доказательством связи женских статуэток с аграрной магией является установленное С. Н. Бибиковым наличие зерен и муки в составе глиняного теста [\[47\]](#).

Значит, когда предполагали вылепить женскую фигурку, то в мягкую глину добавляли зерно и муку, сливая воедино аграрное и женское начала! Вторым доказательством является

нахождение женских фигурок у каждой зернотерки сабастиновского «святилища хлеба». Третью опору мы находим в орнаментации статуэток. На животе (а порой и на чреслах) некоторых фигурок изображается или растение, или сформировавшийся в эту эпоху узор-пиктограмма, обозначающий засеянное поле. Он может быть упрощенным (один ромб со знаком зерна), может быть более усложненным (четыре соединенных ромба или квадрата), а иногда достигает той законченной универсальной формы, которая на свадебных рубахах и паневах дожила до середины XX в. н.э.: косо поставленный квадрат, разделенный крест-накрест на четыре квадрата с точкой-зерном в центре каждого из них. Символ нивы, засеянного поля иногда сочетается с рудиментами архаичного ромбо-меандрового узора, символизирующего обобщенное благо. Здесь он изображается как татуировка на теле женщины. Среди трипольских фигурок, оснащенных пиктограммой засеянной нивы, особый интерес представляет

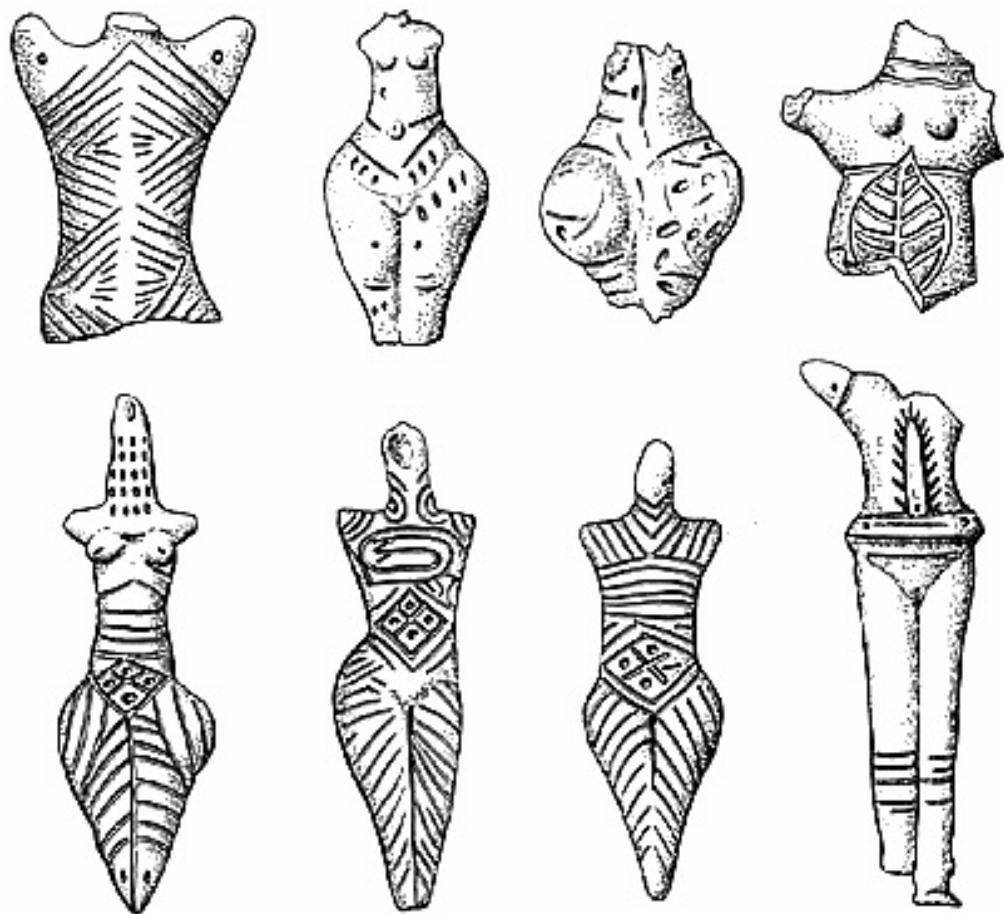
фигурка из Кукутен. Она вся покрыта татуировкой. На спине помещена прочерченная татуировка «палеолитического» типа, воспроизводящая ромбический узор дентина. На груди и животе даны два взаимосвязанных символа: посредине живота – косо поставленный квадрат, разделенный на четыре части с точкой-семенем в каждом. На груди – сплетение двух змей (ужей?), символизирующее воду, дождь.

Таким образом, кукутенская статуэтка при помощи своей татуировки выражала три главных идеи земледельца: во-первых, благополучие засеянного поля (и ребенка во чреве матери), во-вторых, орошение поля дождем (материнское молоко) и, в-третьих, общую идею блага, благополучия, выраженную способом древних охотников (подражание рисунку дентина мамонтового бивня), который мог быть известен трипольцам только при условии непрерывной традиции ритуальной татуировки.

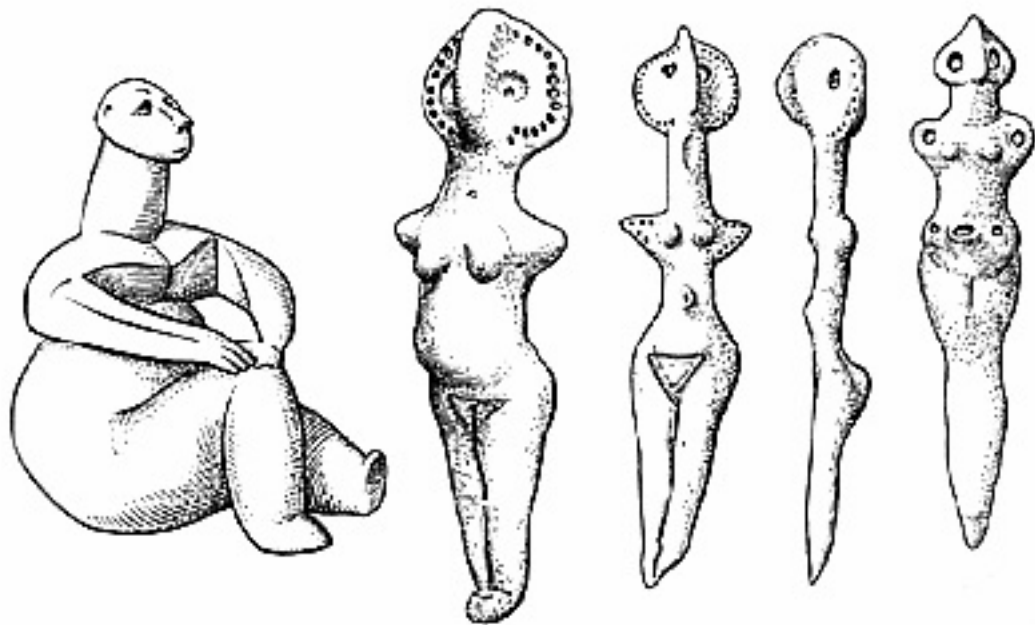
Связанные с аграрной магией женские фигурки делятся на

два хронологически различных типа: ранние изображения (IV тысячелетие) дают нам зрелых матрон с необъятными чреслами, щедро украшенными затейливой татуировкой. Более поздние (III тысячелетие) фигурки изображают юных девушек с тонкой талией, неширокими бедрами и миниатюрными грудями. Однако идея зарождения новой жизни проведена и при изготовлении этих грацильных фигурок: иногда встречаются отпечатки зерен, иногда – беременность юной женщины [\[48\]](#). Различие между матронами и «девами» настолько велико, что его следует расценивать как серьезное изменение в самих представлениях трипольцев: на раннем этапе существовало стремление отразить плодovitость вообще, и её выражали посредством фигур массивных зрелых женщин. В более позднее время внимание сосредоточилось на первичном зарождении жизни (девушка становилась женщиной), что возможно истолковать в связи с сезонностью сельскохозяйственных работ: весенняя, ещё не вспаханная

яровая пашня пахалась в этом году впервые и заседалась семенами. В ритуальной пластике эта ситуация отражалась изготовлением фигурок едва созревших девушек, но уже беременных. Рождалась идея «девы», «понесшей во чреве своем». Нельзя исключить и другой идеи, которая могла повлиять на появление юных фигурок: по мере накопления наблюдений над вегетативными фазами жизни хлебов у первобытных земледельцев должна была осознаваться важность таких фаз, как цветение и колошение хлебов, т. е. переход от ростка к колосу, к зерну, переход к зрелости. С этой порой связан большой цикл аграрных обрядов, известных нам по этнографическим записям разных народов (см. рис. 45, 46).



*ТРИПОЛЬСКИЕ СТАТУЭТКИ С ОТПЕЧАТКАМИ ЗЕРЕН
ИЛИ СО ЗНАКАМИ ЗАСЕЯННОГО ПОЛЯ*



РИТУАЛЬНЫЕ СТАТУЭТКИ, СВЯЗАННЫЕ С АГРАРНЫМ КУЛЬТОМ

Е. В. Аничков в своей интереснейшей работе о весенних аграрных песнях приводит русский обряд (выродившийся уже

в игру), совершаемый тогда, когда хлеба начинают колоситься. Игра называется «Колосок»; главное действующее лицо – девочка лет 12, которую и называют «колоском». Девушки и парни становятся друг против друга, берутся крест-накрест за руки, образуя мост, и по этому мосту идет «колосок». Пары перемещаются из конца вперед, двигаясь к полю.

«Колосок» все время идет по этому движущемуся мосту. Поется песня:

Пошел колос на ниву,
На белую пшеницу,
Уродися на лето
Рожь с овсом со дикушей (?)
со пшеницею.

Дойдя до поля, девочка-«колосок» срывает горсть колосьев и несет в церковь, где и бросает их [\[49\]](#).

Быть может, именно эти девочки-«колоски», сами

находящиеся в периоде созревания и в силу этого выбранные для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов, и отразились в поздне трипольской пластике. Нам известны фигурки с изображением колоса на животе, что усиливает аргументацию в пользу такого толкования^[50]. Трипольская девочка, погребенная в Выхватинском могильнике, в могилу которой были положены три глиняные фигурки юных девочек, быть может, была исполнительницей обряда «колосок»?

Этнографическая запись свидетельствует, что девочку-«колосок» нарядно одевали; на юных фигурках позднего триполья (в том числе и на скульптурах девочки из Выхватинец) нередко встречаем изображения разнообразных украшений: ожерелий, поясов, набедренных повязок со свисающей бахромой.

Разгадывая семантику древней пластики, исследователи нередко ставят перед собой несколько наивный вопрос: «какое

божество изображено здесь?». И различно отвечают на него: «Богиня Земли», «Великая Мать», «Мать всего сущего» и т. п. Едва ли рассмотренные женские изображения уполномочивают на подобную определенность.

Массивные матроны почти все безголовы или вместо головы у них какой-то штырь. Это не соответствует представлениям о великом божете. Сабатиновское «святилище хлеба» дает нам целую толпу «великих матерей», а у каждого жерновка находилась отдельная «Мать всего сущего»... Множественность фигурок говорит против представлений о четкой персонификации. Скорее всего, в фигурках, изготовлявшихся для обряда, отражалась общая идея плодородия, символически выраженная в женском облике. Это ещё не богиня – Прародительница Мира, не Мать-Природа, а просто женское естество, олицетворяющее рождающую силу земли (если речь идет о ранних матронах) или ярую силу ярового растения, превращающую росток в колос (если речь

идет о юных девах).

В своей статье 1965 г. я всех их назвал общим именем «рожаницы». т. е. духи плодородия, рождения новой жизни. Не отрекаясь полностью от этого определения, я считаю необходимым вернуться к этому вопросу после рассмотрения трипольской живописи, дающей не ритуально-бытовой, а космогонический уровень представлений.

Как и в более ранней индоевропейской ритуальной пластике Балкано-Дунайского региона, в трипольском искусстве уделено большое внимание воде как источнику жизни. Для европейского земледелия, не знавшего искусственного орошения полей, единственной формой увлажнения почвы были атмосферные осадки – роса и дождь [51].

От самого земледельца зависели: отбор семенного зерна, хорошая вспашка поля, своевременный сев. На этом кончались те хозяйственные заботы, в которых пахарь мог проявить себя

и где успех зависел от его усилий. Далее начиналась трёхмесячная пора тревожных ожиданий: взойдут ли семена, не потопчут ли серны и косули молодые всходы, не выжжет ли солнце хлеба, хорошо ли они заколосятся, будут ли в нужные сроки дожди (а таких сроков минимум четыре), не выбьют ли в конце сезона ливни и грозы созревающий, почти готовый урожай?

Три месяца бессильного ожидания будущей судьбы с постоянным обращением к небу.

Тысяча лет возделывания земли – это тысяча сезонов ожидания и обращения к небу, мыслей о жизненно важной небесной воде – дожде [\[52\]](#). Из этой ежегодно повторяющейся напряженной ситуации родились в конце концов две новые и прочно укоренившиеся в мировоззрении земледельцев идеи: идея существования на небе каких-то неизмеримых запасов воды, находящихся в распоряжении некоей могущественной силы, и идея магических манипуляций человека с земной

водой, которая по принципу симильной магии может притянуть к земле воду небесную, т.е. как-то воздействовать на невидимую таинственную небесную силу.

Обе эти идеи очень ярко выражены в русской средневековой литературе.

Порицая язычников, молящихся у водных источников и колодцев, один из авторов поясняет, что славянин-язычник приносит жертвы студенцу-роднику – «дождя иски от него», т. е. ожидая, что источник в благодарность за жертвоприношение пошлет дождь на поля.

Другой автор эту магическую ситуацию излагает не с позиций человека, выпрашивающего у небесной силы небесную воду, а с позиций этой самой небесной силы, обидевшейся на людей за то, что её перестали почтительно просить:

«Земли же съгрешивъши которой любо казнить богъ съмертию ли, ли гладьмь... ли ведрьмь, ли гусеницею...

Удържах [говорит господь] от вас дъждь; предел един одъждих, а другаго не одъждих... И поразих вы зноемь и различными казньми то и тако не обратитесь к мне...

Обратитесь къ мѣне... и аз отъвързу вам хляби небесьныя!» [\[53\]](#).

В связи с трипольской пластикой мы разберем лишь идею магического воздействия на небесные силы с помощью земной воды.

Известен с ранних стадий трипольской культуры ряд скульптурных композиций, изображающих женщин, вздымающих к небу сосуд для воды.

Иногда это одна женщина, поддерживающая сосуд над головой, иногда же композиция усложняется: три или четыре предельно стилизованные женские фигуры вздымают к небу огромный, непомерно большой по их росту сосуд для воды. Сосуд иногда бывает украшен рельефным изображением двух пар женских грудей, опять-таки гиперболически огромных по

сравнению с фигурами женщин [\[54\]](#). Скульптор (а более вероятно скульпторша), лепивший эту интересную композицию, мыслил мифологическими категориями. Если женщин, поднимающих сосуд, брать за основу масштаба измерения, то груди на боках сосуда, расположенные высоко над ними, должны были принадлежать двум каким-то гигантским мифическим существам. Возможно, что подобные сцены возношения чары с водой являлись отображением реального обряда (вроде возношения дежи с тестом), дополненного символами тех небесных существ, к которым этот обряд был обращен.

Наряду с возношением большого сосуда существовала и иная форма заклинания воды или гадания по воде. Ключом к её расшифровке является поздненеолитическая фигурка из Борджоша (близ Бечея на Тиссе) [\[55\]](#). На невысокой скамейке, украшенной архаичным ромбо-ковровым узором, сидит обнаженная женщина и придерживает руками стоящую у неё

на коленях большую мису или чару. Женщина сидит, напряженно выпрямившись и слегка откинувшись от сосуда назад; тем самым вся её чара открыта и ничем не загорожена сверху. Я останавливаюсь на этих деталях потому, что этнографические записи очень часто говорят о гаданиях с водой, которая перед обрядом непременно должна постоять под открытым небом, под звездами. Таков, например, русский новогодний подблюдный обряд гадания и заклинания будущего урожая («слава хлебу»). Вода берется из 12 колодцев и в широком сосуде до обряда выносится из дома под звезды [\[56\]](#).

В русском средневековом языке большие широкие сосуды, служившие для заклинательных целей («на здоровье»), именовались «чарами», а волхвы и колдуны, оперировавшие со священной водой, назывались «чародеями» или «чародейками».

Особенно драгоценно для нас то, что манипуляции с водой в чарах были направлены на вызывание дождя: чародеев

называли «облакопрогонниками», т. е. людьми, управляющими дождем, умеющими «волхвовать водою». Борджошская статуэтка является первым изображением древней «чародейки», бережно держащей на коленях чару с водой. Орнаментация её седалища не оставляет сомнений в магическом характере действий колдуньи-чародейки.

В трипольской культуре есть интересная аналогия борджошской чародейке, в свою очередь являющаяся ключом к раскрытию смысла большого ряда красочных изображений на самих колдовских чарах. На поселении Незвиско Е. К. Черныш обнаружила сидящую женскую фигурку, отдельно вылепленные стульца и изготовленные в том же масштабе миниатюрные орнаментированные чары, а к ним – черпачок с птичьей (?) головкой, тоже расписной [\[57\]](#). Думаю, что все эти тщательно сделанные и тонко раскрашенные вещицы естественно складываются в комплекс, изображающий обряд «волхвования водою»: женщина, сидящая на стуле, чара и

черпало [\[58\]](#). Черпак дает дополнительную деталь: очевидно, ритуальную воду разливали по частям, как раздавали по частям ритуальный «богач». Исключительный интерес представляет роспись миниатюрной модели чары, воспроизводящая один из сюжетов росписи на настоящих чарах, широко представленных в керамике триполья. Усеченно-конические мисы-чары являются устойчивой формой расписной посуды. По своей функции они связаны с обрядами молений о воде, а по сюжетам росписи неожиданно оказываются иногда связанными с загадочными биноклевидными сосудами. Поэтому их следует рассматривать совместно, хотя здесь мы уже переходим из области пластики в область росписи.

На среднем и позднем этапах триполья сложная роспись чар для живой воды делится на несколько разных типов, имеющих хронологические и географические разграничения. Особый интерес представляют конические миски, распространенные в восточной части области трипольских племен (Средний Буг).

Роспись размещена на дне мис и представляет собой две очень сильно стилизованные фигуры рогатых животных, как бы несущихся в вихревом круговом полете.

Вокруг них по краю мисы обычно располагается поясок черных полукругов. Туловища фантастических зверей иногда бывают оформлены точно так же, как и искривленные дождевые полосы, с которыми мы встретимся при анализе росписи вообще: жирная линия внешнего контура и тонкие продольные линии в заполнении. Предельная стилизация рисунка зверей ведет к тому, что от них иной раз ничего и не остается, кроме двух дождевых полос, изогнутых в круговом движении по сферической поверхности миски. Там, где передача формы зверей наиболее полная, мы можем разглядеть передние ноги, изображенные слитно, и ветвистые олени или лосиные рога. Вся же задняя половина туловища расширена, как хвост кометы, и распластана по краю мисы в своем стремительном полете.

Учитывая назначение конических мис как сосудов для «волхвования водою», т. е. для обращения к небу, естественнее всего предположить, что роспись может отражать представление о небе, к которому обращались владелицы этих мис. Водяная, дождевая сущность неба в представлениях древних земледельцев, отраженная и в этой росписи, нам уже хорошо известна. Новыми для нас являются образы «дождевых» оленей или лосей.

Олени и лоси занимали очень видное место в трипольской охоте, которая на раннем этапе играла существенную роль в хозяйстве.

Лосиные и оленьи рога шли на изготовление земледельческих орудий.

Культ оленя хорошо прослежен Е. К. Черныш на раннетрипольском поселении Ленковцы, где ветвистые оленьи рога (в целом виде) занимали центральное положение в жилище, рядом с очагом [\[59\]](#).

В позднетрипольском кургане с кромлехом (Усатово) найдена стела с рисунками, среди которых на главном месте изображен олень.

Весь комплекс рисунков позволил исследователям говорить о культе Артемиды (одной из спутниц которой была, как известно, лань). Культ двух небесных лосих или оленьих важенок рассмотрен в главе 2.

Широкое распространение у разных народов сходных мифов о двух лосихах (оленихах-важенках), являющихся хозяйками Вселенной и живущих в верхнем, небесном мире, позволяет проецировать эти мифы в глубину охотничьего общества.

Для трипольцев, сеятелей ячменя и пшеницы, сюжет двух небесных лосих был в какой-то мере уже анахронизмом, отражавшим предшествующую ступень космогонических представлений. Но, во-первых, этот сюжет изображался на ритуальной посуде, что способствовало консервации

архаизмов, а, во-вторых, в содержание древнего охотничьего мифа были введены существенные новые элементы: хозяйки-оленихи рассматривались не как матери, плодящие зверей для охотников, а как матери, дающие дождь земледельцам.

Общеизвестно древнее уподобление облаков коровам, а дожденосной тучи – вымени небесной коровы. В связи с этим следует обратить внимание на характер стилизации трипольской композиции из двух небесных оленей: постепенно вместо оленьих туловищ оказываются круглые крупные точки с четырьмя линиями потоков, ещё более, чем их прототип, напоминающие кометы. И во многих других случаях дождь изображался льющим из полукруга – тучи – именно четырьмя потоками. Думаю, что объяснение может быть дано только одно: из тучи-вымени льются на землю четыре потока, по числу сосцов у вымени небесной оленихи.

Кометообразные композиции мы встречаем не только на самих «чародейских» мисах, но и на их моделях,

предназначавшихся для сидящих женских статуэток (Незвиски). Самое интересное то, что точно такую же кометовидную схему мы видим на знаменитых трипольских биноклевидных сосудах, на их верхних сферически вогнутых плоскостях.

Было высказано много различных гипотез, при помощи которых пытались объяснить назначение этих полых бездонных сосудов. Мне кажется, что абсолютное совпадение росписи на биноклевидных воронках (они не являются сосудами) с росписью на заклинательных чарах создает общий круг предметов, связанных с «волхвованием водою». Если в конической миске можно было держать воду и произносить над ней «тайные слова», то просверленные чаши «биноклей» для этой цели были непригодны: налитое в них немедленно протекало вниз, к земле. Может быть, в этом и был смысл изготовления таких парных воронок, верхние чаши которых были как бы вместилищем женской груди с отверстиями для

сосков? По многим позднейшим данным мы знаем об обряде «поения земли» – о нём повествуется, например, в XXIII песне Илиады, в сцене похорон Патрокла:

...И всю ночь быстроногий Ахилл богоравный,
Кубок держа двусторонний, вино почерпал беспрестанно
Из золотого сосуда и лил на кормилицу-землю.

Биноклевидные бездонные воронки представляются мне неотъемлемой частью ритуала вызывания дождя: в глубоких конических чарах производилось освящение воды путем обращения к небу и его повелительницам; поэтому на внутренней сферической поверхности их, как бы воспроизводящей небесный свод, изображались две небесные хозяйки-лосихи (или их упрощенные идеограммы в виде вымени с четырьмя потоками), несущиеся по небу в стремительном круговом полете и превращающиеся в дождевые потоки.

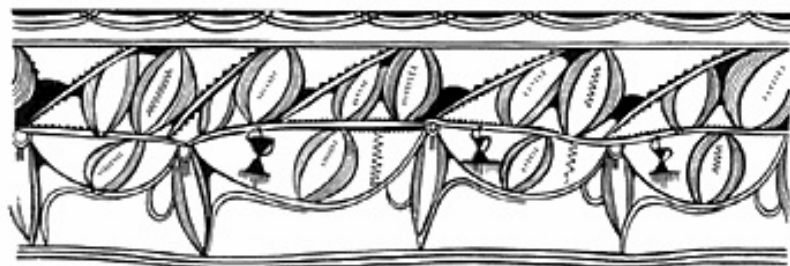
Богато орнаментированные небольшие черпаки-чарки служили для разлива или питья освященной «живой» воды. Парные биноклевидные воронки могли служить для того, чтобы, наливая в них священную воду, тем самым поить землю, имитируя дождь, проливающийся из груди Великой Матери. Дополнительным аргументом в пользу этой гипотезы может служить опубликованная Т. Г. Мовшей срединная перемычка биноклевидного сосуда из Веремье [\[60\]](#). Эту крестообразную фигурку справедливо называют антропоморфной, так как у неё четко и рельефно обозначены женские груди, но художник на этом и остановился – ни лицо, ни руки, ни ноги не обозначены совершенно. Зато вокруг груди он начертил знак засеянного поля, а от груди вниз обозначил вертикальную полосу точек-капель. Художником владела только одна идея – изобразить орошение поля небесной богиней.

Женщины, вздымающие к небу сосуд с водой, женщины,

чародействующие с расписной чарой, окропление земли при посредстве двойного сосуда, имитирующего женскую грудь, роспись в виде двух небесных важенок, дарующих из своих вымен дождь, – вот круг тех энеолитических реалий, который с разной степенью убедительности можно сближать с важнейшей частью аграрного культа – с молениями о небесной воде, о дожде.

В свете всего сказанного выше совершенно особый интерес приобретают находки в Концештах (Молдавия) [\[61\]](#). Роспись на двух поздне трипольских сосудах дает нам две формы заклинательной магии – аграрную и охотничью. На одном из сосудов широкие дождевые полосы, изображенные в двух ярусах, образуют «овы» (как считают, женское начало), внутри которых помещены изображения спелых колосьев. В нижнем ярусе, кроме того, рядом с овами и колосьями нарисованы три фигуры танцующих женщин в своеобразном наряде, косматом и обрамленном по подолу большой неровной бахромой (см.

рис. 47).



*АГРАРНО-МАГИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ
НА СОСУДЕ ТРИПОЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ
(Концешты, Молдавия). Наверху — общий вид сосуда.
Внизу — три девушки, обвешанные зеленью (додолы),
исполняют танец дождя. Вокруг них и над ними —
колоски, окруженные дождевыми потоками*

Сочетание колосьев, дождевых полос и женщин в особом уборе приводит на память широко распространенный у балканских славян обряд вызывания дождя с помощью додол. Додолы – юные девушки, исполняющие танец дождя во время вёдра, засухи. Додолы раздеваются догола и обвешиваются от плечей до колен ветками, травами и цветами; женщины этого села обливают додол с ног до головы водою [62]. Символика здесь вполне ясна: девушка – земля; её наряд – зелень всех видов, а вода, которой обливают додол, – желаемый и просимый дождь. Додолы ходят по селу и по полям попарно, во главе со старшей додолой.

Композиция на сосуде из Концешт содержит необходимый минимум: одна главная додола и пара её помощниц. Эти трипольские додолы помещены не в верхнем, а в нижнем, земном ярусе и, следовательно, полностью соответствуют этнографическим просительницам дождя.

Ещё более интересен второй сосуд из Концешт, на котором в верхнем, небесном ярусе среди таких же овалов из дождевых полос помещены две женские фигуры и 14 фигурок косуль или ланей (в четырех овалах). Дождевые овалы пересекаются сверху вниз орнаментальными линиями, которые можно истолковать и как дождевые капли (?), и как ряды знаков плодородия того типа, который описан в главе 6 (см. рис. 48).



ТАНЕЦ ПЛОДОРОДИЯ ЖИВОТНЫХ (Концешт).

Одна из девушек в рогатом головном уборе; другая — в костюме додолы

Одна из женщин изображена в знакомом нам наряде додолы, с длинной бахромой внизу; ланей около неё нет. В другом овале женщина показана в окружении трёх животных и, как справедливо полагают исследователи Концешт, «держит маску рогатого животного перед лицом. Можно предполагать, – продолжают авторы, – что роспись передает ритуал, связанный с восстановлением поголовья диких животных, а женщина в маске является прототипом античной богини охоты» [\[63\]](#).

Две женщины в небесном ярусе композиции хорошо вписываются в устойчивые, просуществовавшие от мезолита до середины XIX в. представления о двух лосихах – Хозяйках Мира [\[64\]](#). Но художница позднего триполья отразила, очевидно, не только древние охотничьи представления о богинях, рождающих «оленьцов малых», но и те аграрно-магические идеи, которые складывались на протяжении двух тысячелетий развития земледелия на пространстве между

Дунаем и Днепром. Одну из небесных рожаниц она оставила в её охотничьем полузверином облике с рогатой маской, а другую показала в виде русалки-додолы, увешанной зеленью и покровительствующей, надо полагать, главной отрасли трипольского хозяйства – земледелию (см.рис. 48).

*

Мудрый и глубокий взгляд на мир открывается нам при изучении неповторимой трипольской живописи на керамических сосудах. На больших тщательно изготовленных сосудах для зерна рисовались сложные многоярусные композиции, состоящие из нескольких десятков элементов, далеко не всегда поддающихся расшифровке. Взятые порознь, изолированные от всего живописного контекста, эти элементы настолько полисемантичны, что угадать их значение в той или

иной определенной композиции не представляется возможным^[65]. Что, например, означает круг?

Солнце, колесо, кругозор? Какое значение придавалось крестообразному знаку? Что означает рисунок «елочки» – дерево, колос, растение вообще? Пытаться составить себе общую картину мировоззрения трипольцев по этим многообразным частностям бесполезно. Лишь сочетание отдельных элементов или раскрытие какого-то общего замысла символической композиции может выручить нас и позволит построить первичную гипотезу, пригодную для вынесения её на суд читателя.

Исключение может быть сделано лишь для устойчивого и ясно определимого образа змеи, наполняющего собой все трипольское искусство.

Змеиный узор, особенно ярко выступающий на раннем этапе, продолжает существовать и позднее. К сожалению, эта тема, затронутая впервые ещё К. Болсуновским, не получила

дальнейшего развития [66].

Змеиный узор почти повсеместен: спирали змей обвивают массивные груди на сосудах и на крышках к ним, змеи составляют основу татуировки статуэток, змеи являются одним из элементов, рождающих знаменитую трипольскую спираль. Иногда на сосуде на видном месте помещается четкое изображение змеи как отдельного символа; часто мы видим парные изображения змей.

Первый вопрос, без ответа на который мы не можем двинуться дальше в анализе змеиного орнамента, — это характер отношения этих змей к человеку. Злые они или добрые?

Ответ мы получаем очень определенный. В раннетрипольское время известно много сосудов и крышек с ушками для завязывания. И вот около отверстий ушек художник прочерчивает на глине змею, охраняющую завязки, т. е. охраняющую целостность содержимого сосуда.

Иногда в этом ответственном месте изображали двух змей голова к голове, так что отверстие ушка приходилось на месте глаза каждой змеи [\[67\]](#).

На раннетрипольских статуэтках такая же пара змей изображалась в области живота, где змеи выступали охранительницами чрева, вынашивающего плод.

Ответ получен: трипольские змеи – носители добра, хранители всего самого ценного.

Фольклор всех народов раскрывает перед нами обширную область сказаний о злых змеях и добрых безвредных ужах. Очевидно, и трипольских оберегающих змей мы должны считать именно ужами.

У греков, армян, украинцев, белорусов, литовцев, болгар и сербов мы встречаем древний культ ужа. Ужей держат в домах, поят молоком, почитают как священное существо, покровителя дома, огорода и полей.

Интересны названия ужа: «домовик» (русские), «стопанин»

– хозяин (болгары), «домакин» (сербы), «гад-господарик» (чехи), «чувар» – страж и «чуваркуча» – охранитель семьи и дома (сербы) [68].

Быть может, этот ряд названий прольет свет на близость таких русских слов, как «уж» и «ужики» – родственники.

Есть много поверий о двух змеях, живущих в одном доме; это – покровители хозяина и хозяйки. Интересной иллюстрацией к этому является глиняная модель дома, близкого к трипольскому (Болгария), где каждое окно охраняется двумя змеями.

Любопытно, что в Ясной Поляне, имении Льва Толстого, по словам проживавшего там доктора Д. П. Маковицкого,

«существовало поверье, что в каждом дворе живет домовый – уж и его не трогают. В ином доме уж обедает вместе с хозяевами, крошки со стола подбирает, пьет молоко из чашки (например, у священника в Мясоедове).

В подвале, под террасой, под балконом и в нескольких

комнатах нашего дома [*дома Л. Н. Толстого*] живут ужи. Они показываются в это время – перед весной» [\[69\]](#).

Не подлежит сомнению неразрывная связь ужей с водой; ужи гнездятся во влажных, сырых местах, близ ручьев и источников, которые сами по себе были священными. Ужи связаны с дождем – они выползают во время дождя на луга.

Связь змеи с водой широко известна в фольклоре и изобразительном искусстве разных эпох и разных народов.

Уж, живущий у воды и выползающий во время падения небесной влаги, тем самым уже был связан в сознании первобытного земледельца с непонятным механизмом появления дождя. А это в свою очередь связывало его и с подательницей небесной влаги, груди которой так тщательно моделировались трипольскими керамистами.

Уж представлялся, очевидно, в какой-то мере посредником между землей, по которой он ползал и в толще которой прятался в нору, и небом. Помимо реалистических

изображений змей (хотя и несколько стилизованных), трипольский орнамент знает спираль, составленную из змеиных клубков, оббегающих все тулово сосуда. Этот спиральный орнамент не был изобретением трипольцев – он появился ещё у племен линейно-ленточной керамики, непосредственно предшествовавшей триполью. На сосуде изображалось несколько клубков, связанных между собой в непрерывную спираль. Иногда спираль распадается на отдельных змей, почти соприкасающихся друг с другом и тоже образующих сплошной узор вокруг сосуда. Данных для истолкования смысла этого змеиного спирального узора (кроме тех, что приведены выше) у нас нет. К нему придется возвратиться после рассмотрения других видов спирали, покрывающих соответственные части сосудов.

Убедившись в том, что отдельные элементы трипольского орнамента несли важную смысловую (магическую) нагрузку, и не будучи в силах определить значение многих элементов,

исходя из них самих, мы должны начать рассмотрение трипольских сосудов в целом.

Рассмотрим трипольские сосуды в том их виде, в каком древний художник считал их вполне законченными, в каком он, так сказать, «выпускал их в свет». Многие трипольские сосуды (вероятно, предназначенные для зерна) покрыты узором в несколько ярусов. Узор сложен, он сильно отличается от обычных орнаментальных приемов древних керамистов, покрывающих венчик и бока сосудов мелкоритмичным единообразным узором. Здесь ритм есть, но он крупномасштабный, чаще всего четырехчастный: на тулове сосуда узор повторяется только два или четыре раза. Каждый ярус орнаментируется по своей, присущей данному ярусу, системе. Роспись трипольского сосуда не просто сумма отдельных знаков, а сложная продуманная система, нечто целостное.

Повсеместность и устойчивость ярусного принципа

орнаментации исключает случайность или проявление индивидуальной прихоти художника. Многоярусность, сложность, крупноритмичность – это стиль эпохи на большом пространстве от Дуная до Среднего Днепра.

Анализ пластики показал нам умение трипольских художников совмещать воедино реальное с мифологическим.

Роспись чар для волхвования водой раскрывает очень важную область мышления энеолитических земледельцев: попытку изобразить небесных хозяек, распорядительниц небесной влаги, льющей из вымени оленихи-важенки или лосихи. Если говорить о принципе расшифровки, то следует напомнить, что сами по себе изображения двух оленеобразных существ на глиняной миске не уполномочивали на такие далеко идущие выводы. Потребовалось широкое привлечение этнографии, фольклора и многотысячелетней истории образа небесных олених или лосих – от мезолитического погребения шамана (с лосиной головой на его шапке) до сибирских мифов

и севернорусских вышивок XIX в. Эти длительные поиски привели к очень важной гипотезе: в трипольской живописи содержатся архаичные космогонические представления, восходящие к охотничьей стадии, что вполне естественно для той ритуальной, а в силу этого консервативной сферы, к которой относятся чародейские сосуды.

Следовательно, подходя к раскрытию смысла сложных и загадочных композиций трипольской росписи, мы вправе расценивать её не как бессмысленный набор орнаментальных элементов, а как систему взглядов древнего художника, выраженную сочетанием большого количества пиктограмм [\[70\]](#).

Ярусы росписи всегда четко отделены друг от друга горизонтальными линиями. Наиболее типично разделение на три горизонтальных яруса. При этом верхний ярус, у самого горла сосуда, бывает обычно узким и не перегруженным символами. Таким же бывает и нижний, самый узкий ярус, небольшая полоса между двумя разграничительными линиями.

Средний ярус всегда широк, просторен и наиболее насыщен всевозможными символами.

Разделение на ярусы было для древнего художника средством обозначить главные части воспроизводимой им системы.

Верхний ярус. Обычно здесь рисовалась волнистая или зигзаговая линия, оббегающая все горло сосуда. Не требует доказательств, что это – символ воды. Иногда изображались сильно стилизованные олени.

Средний ярус. Почти обязательными для этого широкого яруса являются солярные знаки (круг, круг с крестом внутри), широкие светлые спиральные полосы, идущие «посолонь», т. е. слева вверх направо. Их пересекают вертикальные полосы, состоящие из тонких параллельных линий. На нижней грани среднего яруса, ниже солярных знаков, рядом с третьим ярусом часто бывают нарисованы растения то в виде отдельных ростков, то в виде маленьких вертикальных черточек,

поднимающихся от границы с нижним ярусом вверх и напоминающих детские рисунки травы.

Нижний ярус. Обычно ничего не содержит. Изредка изображались круглые точки; иногда от этих точек как бы прорастал в средний ярус росток, и вся фигура напоминала ноту. На верхней линии этого яруса (но уже вне его), как говорилось, растут растения, иногда ходят звери, под ногами которых нередко изображались треугольные всхолмления.

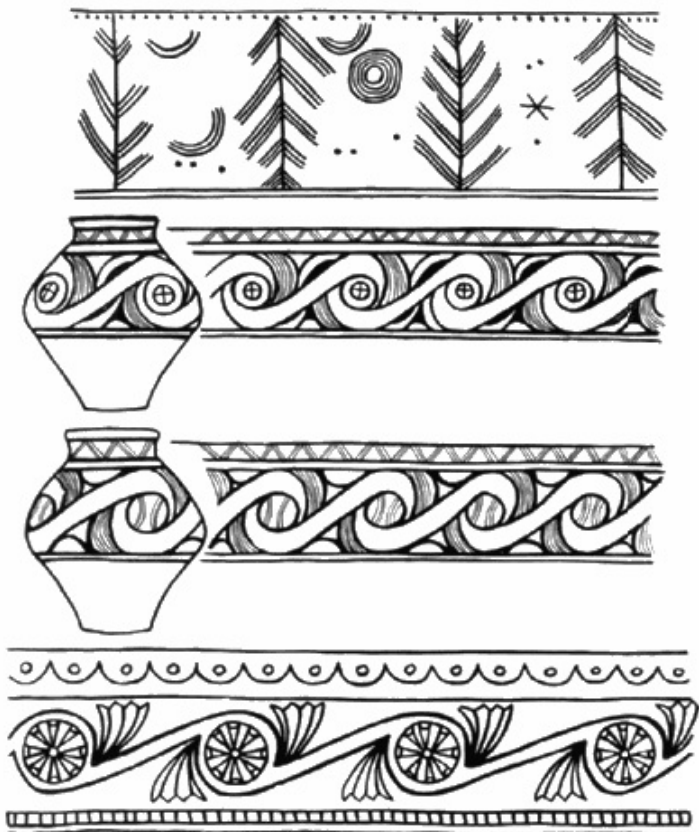
Самый общий перечень элементов, наполняющих ярусы, подсказывает нам, что перед нами нечто вроде вертикального разреза мира: нижний ярус – земля, точнее, почва, в толще которой иногда рисовались семена (и даже прорастающие). Из нижнего яруса растут растения, его поверхность иногда покрыта буграми (вспашка?), по поверхности ходят животные. Средний ярус соответствует небу с его солнцем, бегом солнца по небосводу и вертикальными или наклонными полосами дождей. Этот ярус вмещает в себя, помимо того, и всю живую

природу – растения, животных. Загадочным остается верхний ярус: почему над солнцем оказывается горизонтальная полоса воды? Дожди в среднем ярусе изображены уже почти реалистично. Счесть волнистые или зигзаговые линии изображением туч или облаков нельзя, так как линии эти, во-первых, совершенно непохожи на облака, а во-вторых, они всегда расположены выше солнца и четко отделены от яруса солнца, дождей и растений.

Встает вопрос: входят ли водяные волнистые линии в общую систему мира или же представляют собой нечто отдельное?

Обращение к древнейшим фольклорно-литературным памятникам, отразившим первобытное мировоззрение, показывает, что картина мира древних знала трёхъярусный мир с членением неба на два горизонта: горизонт видимого человеком неба с солнцем и луной, с тучами и облаками, а над ним, где-то за звездами, – «верхнее небо» с неистощимыми

запасами дождевой воды. Древний земледелец ещё не осознал процесса испарения воды на земле и образования облаков. Для него дождь и роса казались результатом утечки невозобновимых небесных запасов воды (см. рис. 49).



КАРТИНА МИРА НА ТРИПОЛЬСКИХ СОСУДАХ.

*Наверху — земля с растениями, небо со светилами,
в верхней части -- капли будущего дождя.*

*Два средних сосуда: в верхнем ярусе — запасы воды ("верхнее небо"),
в среднем ярусе ("среднее небо") — движущееся солнце и дождевые полосы;
внизу — земля. Нижний рисунок — спиральный бег солнца,
символизирующий бег времени. (Причелина русской избы XIX в.)*

Связь верхнего яруса росписи с невидимым человеку небом подтверждается тем, что иногда в этом ярусе вместо идеограммы воды изображались сильно стилизованные, как бы плывущие олени. Эти небесные олени хорошо соотносятся с теми (тоже очень стилизованными) оленями, которых мы уже рассмотрели в связи с волхвованием водой.

Представление о двойственности неба сохранилось в русском языке, где есть «небо», но есть и «небеса». Верхнее небо отделено от среднего, видимого неба особой сводчатой перегородкой – твердью. А запасы воды над твердью, возможно, назывались «хлябями», так как по случаю ливней сохранилось выражение: «разверзлись хляби небесные».

Подтверждение гипотезы о трёхчленном делении мира мы находим в древнейших индоевропейских текстах – гимнах Ригведы (примерно II тысячелетие до н. э.):

1. «Свах» – верхнее небо с запасами воды.

2. «Бхувах» – воздушное пространство со звездами, солнцем и луной.

3. «Бхух» – земля, почва [\[71\]](#).

Важно отметить, что на трипольских расписных сосудах ниже полосы земли, как правило, ничего не изображалось. Это как бы говорит об отсутствии представлений об особом подземном мире.

Ведическая космогония тоже не знает (в древнейшей своей части) подземного мира, подобного Аиду.

Рассмотрим порознь заполнение каждого из трёх ярусов мира.

Земля. Подтверждением тому, что одна или две линии, обрамляющие снизу орнаментированную часть сосуда, являются изображением земли, почвы, может служить сосуд из области моравской культуры расписной керамики, где из двух этих линий выступают наружу человеческие ступни. Трудно было первобытному художнику более определенно и ясно

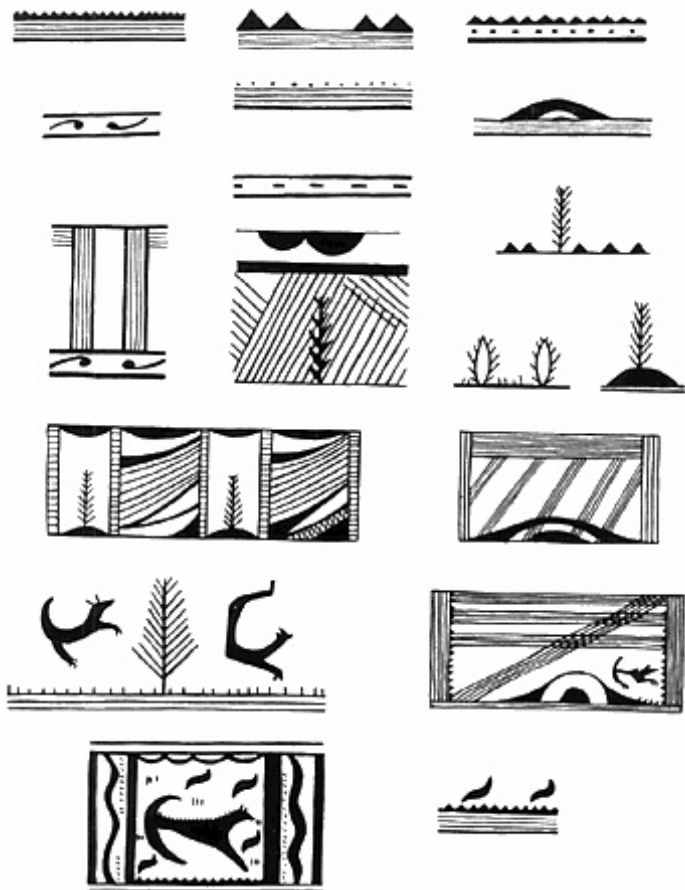
пояснить свою мысль – «здесь нарисовано то, по чему мы ходим, на что наступает ступня человека».

Над верхней линией узкой полосы, обозначающей почву, на трипольской керамике нередко изображаются растения, в которых трудно угадать, что это – деревца или колосья. Растения рисуются иногда на сегментовидном возвышении. Очень часто над растением сверху от линии неба нависает черный полукруг или сегмент, от которого иногда идут вниз, к земле, частые косые линии, напоминающие дождь. На сосуде из Томашевки орнамент разделен на четыре метопа, во всех четырех есть наверху сегменты туч, в двух (не соседних) – колосья на возвышении, а в метопах между колосьями – косые линии дождя, заполняющие все пространство.

В разных местах встречаются сосуды с одним и тем же рисунком: на земле нарисован полукруг и прикрыт сверху как бы холмиком земли.

Быть может, это следует толковать как изображение семени,

прикрытого распаханной землей. Часто именно к этой идеограмме семени с неба направляется пучок тонких линий, символизирующих дождь (см. рис. 50).



*ИЗОБРАЖЕНИЯ РАСТЕНИЙ, СЕМЯН И ДОЖДЯ
НА ТРИПОЛЬСКИХ СОСУДАХ.*

*Три нижних рисунка содержат изображения собак,
охраняющих молодые ростки*

Изредка на земле (или в земле, т. е. между линиями) рисовалась идеограмма воды – горизонтальная волнистая линия, что соответствует понятию «Мать-Сыра-Земля».

Главными идеями при изображении земли были те же, что и при изготовлении ритуальных фигурок, – идея семени и идея «живой воды», идущей к семени с неба.

Вполне возможно, что сосуды с рисунками семян и сосуды с рисунками колосьев предназначались для разных обрядов в разные календарные сроки.

Твердь небесная. Самый верхний пояс тоже не особенно широк, не всегда ограничен двумя линиями, но всегда насыщен идеограммами воды в виде пояса капель, вертикальных рядов капель, волнистой горизонтальной линии, косых струящихся линий. Большинство этих изображений ясно говорит о стремлении выразить идею воды.

Одним из наиболее устойчивых видов рисунка в верхнем

поясе являются двойные и тройные гирлянды дуговых линий, провисающие вниз; от них иногда идут вниз вертикальные ряды капель; нередко сердцевина такой гирлянды заполняется сплошным полукругом краски. Часто верхний пояс целиком образован темными полукругами, обращенными выпуклой стороной к земле. Мы уже видели такие полукруги, изливающие дождь на колосья.

В ряде случаев верхний пояс представлен в виде горизонтальной полосы с тонкими горизонтальными же линиями, но в двух местах этот пояс под прямым углом устремляется к земле, и его середина заполняется вертикальными струйчатыми или зигзагообразными линиями.

Это мы встречаем на сосудах среднетрипольского времени.

Следует отметить, что такие парные потоки, низвергающиеся с неба на землю, как бы приходят на смену изображениям груди более раннего периода, но выражают ту же самую идею – Мать Неба поит землю своими двумя

сосцами.

В гимнах Ригведы неразрывная связь неба с водой выражена в том, что сын Адити-Прародительницы, Варуна, был не только богом неба (как в Греции), но и богом вод. Вода соединяла небо с землей, давала жизнь земле, и небесно-водный Варуна в более позднее время превратился в верховное божество Вселенной.

Воздушное пространство. Дождь. Средний, самый широкий, наиболее пышно украшенный «пояс, находящийся между верхним небом и землей, заполнен в основном двумя группами изображений: во-первых, это идущие сверху вниз вертикальные или наклонные линии и полосы, а во-вторых, — пересекающие их спиральные ленты, оббегающие весь сосуд в горизонтальном направлении; в завитках спиралей размещены обычно знаки солнца.

В этих двух группах рисунков следует, очевидно, видеть два основных небесных явления, более всего интересовавших

первобытного земледельца: вертикально идущий дождь и идущее поперек небосвода солнце.

О дожде уже приходилось говорить в связи с верхним небом. Его изображали наклонными линиями, линиями капель, подковообразными дугами (концами вниз), вертикальными зигзагами, плавными волнами в несколько линий, струйчатыми вертикальными линиями, широкими, искривленными в разных направлениях полосами, идущими сверху вниз, иногда пересекающимися, иногда образующими нечто вроде буквы «О».

При всем многообразии способов выражения идеи дождя трипольские художники всегда стремились отразить переход воды из небесной сокровищницы в воздушное пространство и далее к земле, растениям на ней и семенам в её толще. При этом они изгибали верхние горизонтальные потоки книзу, связывали линиями капель облака с пространством. Помнили они (как мы видели) и о богине, поившей землю молоком

дождя, изображая на некоторых типах сосудов две (и только две) отчетливые и ясные вертикальные полосы, как бы сводящие с неба на землю волнистую струю воды.

Самым заметным и самым устойчивым элементом трипольского орнамента, идущим от начала этой культуры и почти до её конца, является знаменитая обегаящая спираль.

Важное значение спирального орнамента в идеологии древних земледельцев явствует из того, что он широко распространен во всех культурах расписной керамики Европы. Спиральный орнамент прочно держится в бронзовом веке, в культурах галыштатского и скифского типов и широко распространен в средневековье. Мы видим его на керамике, на жертвенниках из святилищ и на ритуальных предметах.

Повсеместность и устойчивость спирального орнамента, рожденного в земледельческом неолите, заставляют нас отнести к нему с особым вниманием.

На широких трипольских сосудах спиральный узор

занимает самое видное, срединное положение, составляя основу всей композиции.

Трипольские спирали следует разделить на две группы, отличные по своей графике, но объединенные, как мы увидим, единством семантики: группу с солнечными символами и группу со змеями. Рождение спирали первого типа хорошо видно, например, на раннетрипольском сосуде из Ленковцев: на тулове сосуда, над «землей», изображены четыре круга; от одного к другому прочерчены двумя линиями наклонные полосы, идущие снизу вверх направо. В развитом триполье эта схема слегка усложняется: основой композиции остаются четыре солярных знака (обычно круг со знаками креста), но наклонно идущие ленты становятся шире, и концы их как бы обвиваются вокруг каждого солнца.

Направление лент тоже снизу вверх, направо. Каждая лента начиналась под знаком солнца и кончалась над знаком соседнего солнца, и так как четыре солнца были размещены

равномерно на четырех боках сосуда, то все четыре ленты создавали впечатление непрерывности и бесконечности. У этого спирального узора не было ни начала, ни конца, так как он охватывал все округлое тело сосуда.

Прочная связь светлых спиральных лент, пересекающих вертикальные дождевые полосы, с солнечными знаками позволяет подойти к вопросу их смыслового значения.

Направление полос снизу вверх направо – это направление бега солнца по небосводу с востока (снизу из-под земли) направо вверх, к зениту, и затем далее направо, но уже вниз, к закату. Именно эта траектория солнца и помещена на трипольских сосудах; здесь особенно подчеркнута начальная, утренняя стадия восходящего солнца, а в зените помещен и сам солнечный диск крестом или лучами. Стадия заката показана схематично. Это вполне в духе земледельческого искусства, выдвигающего всегда на первое место стадию роста, развития

Исследователи, попутно касавшиеся семантики трипольского орнамента, нередко писали о культуре солнца. Почитание солнца как источника живительного тепла не подлежит сомнению, но следует сказать, что солнце не было у трипольцев и их современников главным божеством, как не было оно главным и в древних ведах, где оно расценивалось как светильник, освещающий Вселенную, где Митра – бог солнца – выступил на видное место много позже, чем его брат Варуна, не говоря уже об их матери Адити.

Солнце в трипольском спиральном орнаменте было лишь признаком неба, но не господином мира. Наряду с солнцем в центре спиралей, как мы помним, оказывалась и луна.

Главной идеей энеолитического спирально-солнечного орнамента с его ритмичным многократным повторением бега нескольких солнц, с его мастерским показом непрерывности этого бега я считаю идею Времени.

Солнце и луна использовались здесь как измерители и

показатели времени: день за днем, месяц за месяцем. Четыре солнца могут говорить о четырех солнечных фазах в году. Таким образом, весь сосуд с его росписью отражал полный годовой цикл.

Мы поочередно рассмотрели все ярусы древнеземледельческой картины мира и выяснили, что трипольский орнамент, как ранний прочерченный, так (в большей степени) и поздний расписной, очень полно и ярко выражает трёхчленную структуру мира, известную нам по Ригведе: земля предстает не как граница двух миров – надземного и подземного, а лишь как почва, на которой растут колосья и деревья, в толще которой вызревают семена.

Над землей раскинулось огромное «воздушное пространство» – небосвод, по которому непрерывно движется обогревающее солнце, а сверху вниз посылаемые силами неба льются желанные потоки дождя из неистощимых запасов верхнего неба, отделенного твердью от видимого небесного

пространства. Картина мира, нарисованная трипольскими художниками, отражала сложный комплекс представлений о плодovitости, о двух небесах, содействующих этой плодovitости, и о движении времени, которое становится важным фактором в идеологии земледельцев, ожидающих смены сезонов, дождя, созревания урожая.

Спиральный обегаящий орнамент образуется в трипольском искусстве не только схемой солнечного пути по небосводу. Другим способом рисования «спирали времени» является изображение змей, изгибающихся точно так же, как и спиральные ленты, вокруг солнечного диска.

В ряде случаев знак солнца отсутствует, и змеи, изогнутые как лежащее латинское s, следуют одна за другой вокруг всего сосуда в непрерывном круговом чередовании. В более изощренных видах среднетрипольской росписи мы видим сложные спиральные клубки из двух змей, почти соприкасающихся головами. В более раннее время такие парно

расположенные змеи охраняли завязки сосудов; теперь они воспроизводят солнечные спирали, сохраняя тот же принцип: змея выползает снизу и направляется направо вверх, как бы воспроизводя бег солнца.

Широко применяется негативный способ изображения змей, когда рисованный краской контур разной толщины образовывал не туловища их, а лишь пространство между ними. Сами же змеи образованы оконтуренным светлым фоном глины сосуда, расширяющимся около голов; черные точки обозначают глаза. Иногда образуются два непрерывных ряда змей: один – позитивный, а другой – негативный.

Непрерывные цепи s-видных змей (называемые иногда «распадающейся спиралью») покрывают нередко почти все тулово сосуда, а сплетения двух змей и змеиные спирали иногда занимают весь средний пояс росписи, тот, что по предложенной выше схеме должен был соответствовать «воздушному пространству». Не противоречат ли змеиные

клубки самой схеме? почему сплетению змей отведено такое почетное место в росписи, место, которое в иных случаях было занято солнцами или лунами?

Обращение к фольклору снова помогает нам. Широчайшее распространение и древность культа добрых ужей – вестников дождя и охранителей влаги заставляют нас внимательнее отнестись к известным в этнографии змеиным праздникам.

Ужи, как и все змеи той полосы, где располагались трипольские племена, половину года проводили на земле, а на зиму зарывались в земляные норы, как бы умирая, и выползали лишь весной в связи со всеобщим оживлением.

У славян известны два змеиных праздника в году, делящие год на две почти равные части: один из них связан с уходом змей под землю (14 сентября), а другой – с весенним появлением их на земле (25 марта). После 25 марта змеи как бы начинали участвовать в сельскохозяйственном цикле человека, помогая ему вымалывать дождь [\[73\]](#). С сезонным «умиранием» и

«оживанием» змей в фольклоре разных народов связано много поверий и сказок. К ритму осенне-зимней спячки и весеннего пробуждения змей следует добавить и ритм ежесуточного пребывания в норах и выползания на поверхность.

Ужи – покровители дома, посредники между небом и землей, кроме того, так же как и солнце, являлись показателем времени.

Непрерывные цепи маленьких змеек, бесконечной лентой огибающие весь сосуд, или сложные спиральные клубки, внутри которых как бы встречаются две змеи, наравне с непрерывной лентой из четырех солнц выражали ту же важную для земледельцев идею Времени.

Мы рассмотрели сложную, но в то же время ясную картину мира, которую трипольские художники считали нужным рисовать на сосудах с наиболее важным содержанием (предположительно с семенным зерном).

Древним мыслителям удалось не только дать вертикальный

разрез мира в том виде, как они его понимали, но и вложить в эту статическую по существу картину динамическое начало: дожди падают, семена прорастают, солнце совершает свой непрерывный бег. Однако не только эта природная сторона мира оказалась отраженной в расписных композициях трипольцев. Они сумели одновременно показать в этой росписи и свои мифологические воззрения.

В расцвет трипольской культуры рождается новая, невиданная роспись: два верхних, небесных яруса трансформируются в гигантский лик, занимающий всю Вселенную и изготовленный из элементов Вселенной. Очи этого космического существа образованы из солнц, брови – из больших дождевых полос; ручки сосуда воспринимаются как уши. Вместо условного чертежа мира художники дали персонифицированную Вселенную в виде личин, поднимающихся над землей во всю высоту среднего и верхнего неба, вытеснивших все, что раньше рисовалось в этих зонах,

если оно не помогало формировать гигантский антропоморфный образ божества Вселенной (см. рис. 51).



ИЗОБРАЖЕНИЯ ДВУХ БОГИНЬ ВСЕЛЕННОЙ.

Парные (на каждом сосуде) лики огромных богинь, занимающие среднее и верхнее небо

Рисуя эти лики, художники применили тот же принцип непрерывности, что и при изображении бега солнца. Здесь одно и то же солнце служит правым глазом одной личины и одновременно левым глазом соседней. Поэтому на все четыре личины приходится только четыре глаза-солнца. Но когда люди

смотрят на готовый сосуд, они с каждой стороны видят только одно лицо [74]. Чей же лик (или чьи лики) так возвышается над землей в пространстве двух небес, что солнце стало его глазами, а хляби небесные – бровями?

В древнейшем индоевропейском ритуальном творчестве – в Ригведе – мы находим образ космической богини Адити – Прародительницы Мира, являвшейся не только матерью всего сущего, но и матерью всех богов. Вполне возможно, что трипольцы, обладатели высокой земледельческой культуры, уже начинали в III тысячелетии до н. э. формировать этот образ единого женского божества. Сложную задачу изображения повсеместного, вездесущего божества они решили самым блестящим образом: по вертикали художники заполнили все видимое и невидимое пространство над землей, а по горизонтали изобразили четыре сопряженных один с другим лика, которые смотрели вдаль «на все четыре стороны».

Понятие четырех сторон прочно укоренилось в трипольском орнаменте: четырехконечный крест изображался на солнце (в знак того, что оно светит на все четыре стороны?), крестовидную форму имели трипольские жертвенники, четырехконечный крест применялся как один из элементов узора. Возможно, что здесь сказывалось желание обезопасить себя «со всех четырех сторон», а само понятие четырех сторон, очевидно, было свидетельством познания четырех основных стран света: севера и юга, востока и запада.

Так вот, космическое божество, изображенное художниками из Петрен, не только возвышалось до верхнего неба, но и смотрело своими солнечными очами на юг и на север, на восток и на запад. Оно было воистину вездесущим. Однако этим не ограничивается информация, полученная нами из анализа образа космической богини.

В поисках этой информации нам придется отвлечься от предполагаемой Адити и затронуть другую тему.

Для раннего триполья, когда господствовал прочерченный орнамент, а не роспись, особенно характерны сосуды с двумя парами женских грудей, рельефно вылепленных из самого тулова сосуда. С ними связаны не только ужи, но и солнечные спирали. Небесный характер четырех грудей не подлежит сомнению, а длительность существования этого мотива во всей Европе на протяжении энеолита и бронзового века заставляет нас очень серьезно отнестись к нему.

Две пары женских грудей подразумевают представления о двух женских существах, двух небесных (их груди иногда становятся солнцами) богинях, имеющих прямое отношение к необходимому земледельцам дождю. Нам теперь легко угадать этих двух богинь, подательниц блага – это уже хорошо известные нам две полуженщины-полуваженки небесного яруса мира, о которых речь шла впереди. Чары с изображением двух оленей и «плывущие олени» в верхнем ярусе росписи сосудов свидетельствуют о существовании этих представлений

и у трипольцев как в ранний период, так и в поздний.

Пара небесных богинь выступает у трипольцев не только в виде оленей или безликих грудей, но и в женском обличье.

Известны глиняные алтарики (Липканы, Трушешти) [75] с изображением двух женских фигур. На простеньком алтарике из Липкан фигурки не отличаются от обычных статуэток, а трушештский алтарик более сложен: внизу обозначено шесть идолоподобных столбиков, а над ними возвышаются две предельно стилизованные фигуры с ожерельями; головы их превращаются в чаши. Две богини у алтаря – это свидетельство прочно устоявшихся воззрений. Не подлежит сомнению, что во всех случаях (будет ли это пара женских грудей или две богини) этим парным символом обозначаются две небесные подательницы благ, два высших существа, содействующих рождению урожая.

Возникает закономерный вопрос: не являются ли эти две богини – подательницы дождя не только наследницами

небесных олених, но и теми рожаницами, культ которых так прочно держался вплоть до средневековья, а пережитки которого в виде изображений рожаящих женщин с оленьими рогами на головах дожили в крестьянской вышивке до XIX в.?

По древнерусским поучениям против язычества рожаницы всегда связаны с Родом, верховным божеством неба, повелителем туч, творцом жизни на земле [76]. Совершенно естественно, что ко времени фиксации этих верований позднейший патриархальный Род оттеснил матриархальных рожаниц и занял первое место как главный единоличный бог Вселенной.

Как увидим ниже (в главе «Род и рожаницы»), русские средневековые памятники, сохранившие двойственное число в упоминании рожаниц, позволяют считать, что богинь-рожаниц было именно две. Праздник рожаниц – праздник осеннего урожая.

Соседство культа небесного Рода с культом рожаниц в

средневековой Руси и тождественность культа рожаниц культу христианской богородицы позволяют высказать предположение, что две трипольские богини, отраженные в «грудастых» сосудах, могут быть сопоставлены с позднейшими рожаницами с большим основанием, чем маленькие безгрудые фигурки, покрытые татуировкой (с которыми я сопоставлял рожаниц в 1965 г.).

Вернемся к расписным сосудам с ликами космической богини. Как на всех этапах развития религии, здесь нет полной замены старого новым, — здесь существует старое представление о двух богинях: огромные солнцеподобные глаза космических ликов являются в то же время и традиционными четырьмя женскими грудями, выделенными рельефом. Поэтому трудно утвердительно сказать о количестве изображенных персонажей: по числу грудей их должно быть два, а по количеству их самих может быть и четыре. Учитывая сложность и синкретичность первобытного мышления, можно

допустить и изображение одного божества (одновременно зритель видит только один лик), озирающего Вселенную в четырех направлениях. Сама возможность рассуждать о числе богинь, представленных в этой интересной росписи, говорит о том, что архаичная четкая парность небесных богинь уже утрачивалась; рождался новый взгляд, и две рожаницы уступали место единой Великой Матери Мира, которая в будущем должна будет передать свои права Урану, Кроносу, Зевсу греческой мифологии или Дьяусу, Варуне, Индре индийцев.

Мифологические новшества не ограничились созданием образа великой космической богини. Где-то на заре индоевропейской мифологии наряду с мифами о рождении богов слагались рассказы о борьбе богов с титанами (Греция) или о сотворении титанов (Индия). Трипольское искусство и здесь дает нам интереснейший материал.

На одном сосуде из Петрен изображены на

противолежащих сторонах два необычного вида великана: почти во всю высоту «воздушного пространства», рядом с низвергающимися с небес потоками и восходящим солнцем изображена с каждой стороны трёхъярусная фигура, в несколько раз превосходящая размеры солнца. Ноги титана уходят в землю; у него два торса – один над другим, четыре руки с длинными пальцами и одна голова, почти упирающаяся в верхнее небо (см. рис. 52).



*РОЖДЕНИЕ БОГА НЕБА И ВОДЫ
ВАРУНЫ-УРАНА В ОКРУЖЕНИИ
ОЖДЕВЫХ ПОТОКОВ И ЗМЕЙ
(трипольская культура)*

*ИЗОБРАЖЕНИЕ ТИТАНА ПУРУШИ
(Петрены; трипольская культура)*



В расшифровке этого сказочного образа нам снова может помочь Ригведа, знающая архаичные (и потому туманные) мифы о Пуруше – первом человеке-титане, который в ряде гимнов стал потом заслонять бесконечную прародительницу Адити и с которым стали связывать даже создание мира. В других, более поздних ведах Пуруша стал отождествляться с

Митрой-Солнцем. Кстати, на петренском фризе четырехчастная композиция образована так: титан – солнце – титан – солнце.

Гимн Пуруше, «закрывшему собою всю землю», рисует его так:

Огромно его величие, но ещё огромное сам Пуруша.
Четвертая часть его – все сущее (на земле),
Три части – бессмертие в небе,
На три части вознесся Пуруша в вышину.
Четвертая часть его осталась (в земле).

(Ригведа, X, 90)

Более поздние веды отразили другую версию, рассказывавшу о том, как риши (вещие сказители) из семерых Пуруш «сделали одного-единственного Пуруша. В то, что выше пупа, превратили они двоих...».

Именно это мы и видим на петренском рисунке: ноги

титана наполовину погружены в землю, а туловище «выше пупа» образовано двумя торсами, насаженными друг на друга, но так, чтобы зритель ощущал, что на эту часть вновь созданного великана пошли именно два существа.

Петренский рисунок с двумя титанами и двумя солнцами драгоценен для нас тем, что позволяет датировать истоки ведического мифа временем значительно более ранним, чем первоначальная фиксация индийской мифологии (очевидно, в середине II тысячелетия до н. э.) (см. рис. на с. 205).

Образ титана в эту же самую эпоху появился и в трипольской пластике, где известны статуэтки-гиганты [\[77\]](#).

Помимо четырехрукого Пуруши-Митры гимнов Ригведы и его графического двойника из трипольской культуры, мы знаем четырехрукого солнечного Аполлона Тетрахеяра в Греции [\[78\]](#).

Значительно более ранние фигуры многоруких титанов с двумя торсами дает нам полихромная энеолитическая керамика V – IV тысячелетий до н. э. из Ирана [\[79\]](#).

Высшей ступенью трипольского ритуального искусства являются изображения антропоморфных и человеческих фигур. Первые (мужские и женские) отделены от вторых только по одному признаку – по трёх-палости, а в остальном они вполне «человечны». Трёхпалые фигуры изображались в очень интересном окружении: во-первых, они всегда выступают обрамленные четким знаком в виде буквы О с острым верхом и низом. Такое обрамление в виде двух соприкасающихся концами дуг дожило до средневековья как обязательное окружение сына божия Иисуса Христа. Возможно, что этот символ связан с органом рождения.

Женские фигуры на сосуде из Траяна помещены на фоне архаичного неолитического, почти неупотребимого в триполье меандро-коврового узора [\[80\]](#). На одном из сосудов трёхпалая женская фигура в овале (за пределами которого меандровый фон) сверху и снизу ограничена двойными линиями, которыми обычно обозначают ярус земли и между которыми не только

под ногами женщины в нижнем ряду, но и в верхнем ряду, над её головой, нарисованы знаки семян. Не говорит ли это о рождении из недр земли богини, сходной с греческой Геей или индийской Притхиви?

Мужская трёхпалая фигура на сосуде из Ржищева является центром своеобразной «водной» композиции [\[81\]](#). Как женская трёхпалая фигура на сосуде из Траяна была сверху и снизу обрамлена знаками земли и семян, так ржищевская фигура обрамлена справа и слева традиционными дождевыми полосами, а сверху и снизу – горизонтальными поясами с реалистическими изображениями извивающихся ужей. Особенностью этого сосуда является то, что у него орнаментация не ограничивается верхней половиной, а покрывает весь сосуд до дна.

У донной части видны какие-то ростки (?) или змеи; рисунок неясен.

Дождевые полосы нарисованы и в нижней половине сосуда.

Возможно, что на этом необычном сосуде изображено рождение (именно рождение) бога водной стихии, подобного Варуне (Урану) – божеству океана и неба. Если такое толкование трёхпалых фигур, обрамленных О-образным знаком и показанных на фоне или земли, или воды, верно, то мы можем включить в число религиозных новшеств развитого триполья (рубеж IV и III тысячелетий до н. э.) появление первых специализированных божеств земли и воды, божеств вполне антропоморфных и отмеченных только трёхпалостью, птичьими лапами.

Вслед за Небесной Матерью и божествами воды и земли в трипольской живописи появляются изображения танцующих женщин, которые Гортензия Думитреску правильно истолковала как «обрывки обрядовых сцен, ритуальных действий жриц, исполнявших типичные движения священного танца магически-земледельческого характера» [\[82\]](#).

В интереснейших раскопках В. И. Маркевича в Варваровке

(Молдавия) найдены подобные изображения танцующих жриц. Роспись на одном из сосудов содержит изображения колосьев и дождевых полос.

Каждый колос (без стебля) окружен «знаком рождения» и широкой дождевой полосой. Среди дождевых полос и колосьев ритмично танцуют три женщины в каких-то мохнатых одеждах с огромной бахромой внизу.

Невольно вспоминаются балканские додолы – девушки, одетые в зеленые ветви; их обливают водой, и они танцуют танец дождя.

Быть может, этот сосуд был предназначен для той воды, которой обливали трипольских додол?

Другой сосуд из Варваровки содержит точно такие же овальные «знаки рождения», в которых в окружении дождевых полос нарисованы условные растения и 14 фигурок оленей или ланей. Посреди дождевых полос танцуют две девушки; одна из них одета как додола – в одежду с бахромой, но с каким-то

странным головным убором, а другая – без бахромы, но с рогатым головным убором танцует среди ланей. Не был ли этот священный танец обрядом, связанным с представлениями о двух рожаницах? На эту мысль наводит рогатый убор и наличие в росписи «оленьцов малых».

В развитой трипольской росписи мы видим и культ солнечного быка (солнце между рогами), и внимание к весенней природе времени пахоты: черные треугольники пашни, гусеницы, козлы и козы (давние символы плодородия), собаки, сгоняющие оленя с пашни.

В трипольской росписи среднего этапа нас может удивить то предпочтение, которое отдавали художники изображениям собак. В разных концах области трипольской культуры рисовали собак, создавали целые фризы и композиции, где собаки были на главном месте. Обычно собаки изображались не на уровне земли, а в верхнем ярусе, как бы на «небесной земле». Рисунки иногда реалистичны, но чаще сильно

стилизованы. Небесные собаки нарисованы в подчеркнуто грозном виде: вытянутые вперед когтистые лапы, настороженные уши, поднявшаяся дыбом шерсть. Псы всегда или готовы прыгнуть, или уже летят над землей в высоком прыжке. Не подлежит сомнению, что замысел художников всегда был один – показать собаку в грозном, настороженном виде. Прав был Б. Л. Богаевский, считавший, что в реальной жизни трипольских земледельцев собаки играли важную роль именно как охранители посевов, молодых всходов от своих стад и многочисленных диких животных (оленей, лосей, косуль и др.) [\[83\]](#).

Идея молодых всходов, зеленей, нередко подчеркивалась тем, что рядом с собаками рисовали идеограмму молодого растения – деревцо или колос. Таковы фризы из Шипениц, где есть и ростки всходов, и вспаханная земля, и деревца, а над всем этим, не прикасаясь лапами к земле, летают грозные небесные собаки, охраняющие весеннюю растительность.

Особенно интересно сопоставить трипольскую роспись с той увлекательной страницей истории религии, которая открылась нам благодаря исследованиям К. В. Тревер.

К. В. Тревер обратила внимание на очень частое для иранского искусства изображение крылатой собаки с угрожающе протянутыми вперед когтистыми лапами. Крылатые псы в декоративном искусстве сасанидского и более позднего времени являются охранителями растений, семян, молодых ростков [84]. Известна композиция, в которой два крылатых пса летают по сторонам молодого растения, охраняя его от зла, почти так же, как псы на трипольском сосуде из Шипениц.

К. В. Тревер сопоставила образы декоративного искусства с данными Авесты, отметив, что крылатая собака – это Сэномерег, Сэнмурв, крылатый пес, пребывающий на небе: «Обиталище Сэнмурва – на дереве всех семян, исцеляющем от зла». Семена этого небесного дерева Ахура-Мазда «роняет в

дождь для пищи праведному человеку... Мое зерно пусть ест человек» [\[85\]](#).

Сэнмурв – крылатая собака – является посредником между божеством неба и землей; он, Сэнмурв, стряхивает семена всех растений с чудесного дерева, «от которого постоянно произрастают все виды растений».

Отголоски мифа о Сэнмурве есть не только у иранцев, но и у армян, курдов, славян, молдаван. Культ собаки, охраняющей Добро и Жизнь (в форме иранского Сэнмурва или славянского Симаргла), очевидно, восходит, как и многое в индоевропейском фольклоре, к глубокой древности земледельческого энеолита [\[86\]](#).

*

Сюжетное богатство трипольской росписи дает нам не

только систему мировоззрения, но и эволюцию её. На протяжении полутора тысячелетий существования трипольской культуры менялась её хозяйственная система (или, точнее, соотношение отдельных составных частей), менялась в какой-то мере социальная структура и, как мы видели на отрывочных примерах, соответственно менялась и идеология.

Древнейший пласт космогонических представлений трипольцев раскрывается в росписи на ритуальных конических чашах, где перед нами предстали необычайно архаичные воззрения неолитических охотников, задержавшиеся до поры расцвета земледелия лишь в силу обычной консервативности религиозных обрядов. Два оленя, управляющие небом и ниспосылающие дождь, – это образ, конечно, дотрипольский, возникший как отражение представлений охотников, живших дуальной родовой организацией.

На других конических чашах того же времени отражен следующий этап представлений о небе: небо разделено на две

дождевые области с парой сосков каждая. Здесь уже намечен переход к антропоморфизации.

Олени или коровы превращаются в двух Матерей Мира. Для начала III тысячелетия до н. э. и эти воззрения, надо полагать, были уже анахронизмом.

Ранняя стадия триполья дает все элементы представлений о трёхъярусности мира: земля, небо (видимое) и верхнее небо, хранящее неистощимые запасы дождевой воды. Представления о верхнем небе не реальные, а отвлеченные, умозрительные, так как оно невидимо за голубой небесной твердью; черта, отделяющая верхнее небо от видимого «воздушного пространства», всегда рисуется четко.

Управление всеми тремя ярусами мира осуществлялось верховной владычицей (или владычицами), которую на раннем этапе не решались изображать в человеческом облике.

Только материнские груди владычицы обрамляли верхнюю половину сосудов; голова её, очевидно, мыслилась где-то в

невидимости верхнего неба и поэтому не изображалась. Грудь же, символизирующая дождевые облака, охотно изображалась, так как они входили в «видимое» с земли «воздушное пространство» Ригведы.

Архаичные представления о двух Хозяйках Мира частично проявлялись в том, что одновременно изображали четыре женские груди на одном предмете.

Земля и земное ещё не стали объектом ритуального изображения.

Человек, как и его божество, оставался ещё невидимым; даже скульптуры ещё не имели лица. Единственным нарушителем космической отвлеченности орнамента в ранний период был уж, добрый змей-домовик, помогающий человеку сводить дождь с неба на землю.

Но уже на раннем этапе, помимо придуманных представлений о трёх зонах мира, возникли ещё два новых и очень существенных комплекса понятий, рожденных в результате осмысления жизненного опыта. Это, во-первых, понятие географических координат, протяженности пространства на полдень и полночь, на восход и закат.

Второе важное понятие, прочно вошедшее в мировоззрение земледельцев, – это понятие круговорота времени, цикличности, для выражения которого трипольские художники нашли остроумные способы.

Таким образом, в мировоззрение земледельцев вошли все четыре измерения: поверхность земли, распаханная «вдоль и

поперек», высота мира, теряющаяся в голубой тверди неба, и непрерывное движение этого мира во времени. И всё это было выражено в орнаменте. Орнамент стал общественным явлением, позволявшим, как позднейшие письмена, повествовать о своем отношении к миру и объединять людей для выполнения тех или иных действий.

Необычайного расцвета земледельческая мысль и её выражение достигают в ХХХ – ХХV вв. до н. э. на стадии Триполье В/П – Триполье С/Л (по Пассек).

Земля и земное стали изображаться более жизненно: появились растения, семена, всходы, вспаханная почва. Воздушное пространство получило законченную классическую форму: по небу непрерывно бежит солнце, дождевые потоки пересекают его, питая семена в земле.

Одновременно с отшлифовкой понятия Вселенной и с четким графическим изображением её трёхъярусности появляется более усложненное представление о верхнем небе.

Помимо постоянных запасов воды, туда, в невидимую заоблачную твердь, переносят некоторые земные образы, как бы создавая вторую небесную землю: там есть пашни, есть засеянные поля, деревья, колосья, там грозные псы стерегут молодые всходы.

Существенно изменились и представления о верховном божестве, управляющем миром. Как и в каждой системе мировоззрения, новое у трипольцев уживалось со старым: ещё продолжали рисовать двух лосих и четыре женские груди, но одновременно с этим появилось и совершенно новое. Невидимую Великую Мать, которую сотни лет изображали только при помощи её отдельных признаков, теперь художники стали изображать в антропоморфно-космическом облике. Во всю высоту воздушного пространства и верхнего неба они писали огромные лики Матери, возвышавшиеся над земным горизонтом. Здесь трипольские мастера росписи сумели выразить очень сложную мысль о вездесущности своего

верховного божества; оно в пространстве и в небе, оно на севере и юге, на западе и востоке, оно – везде.

Трипольская роспись важна для нас тем, что не только позволяет датировать время появления образа Прародительницы, но и то, казалось бы, совершенно неуловимое время, когда Прародительница Мира, единственное верховное существо, стала матерью богов, когда рядом с ней появились младшие боги.

Одновременно с рождением новых богов в трипольской росписи появляются и другие элементы архаичных пластов мифологии, например титаны, полностью соответствующие индийскому мифу о первочеловеке титане Пуруше и в мифах и в росписи, связанному с солнцем – Митрой.

Возникшая тенденция все более насыщать живопись жизненными сюжетами сказалась и в том, что появились изображения собак, оленей, коз, гусениц, а ещё несколько позднее в росписи появились и люди, правда, не в простом

повседневном виде, а как исполнители ритуального танца дождя.

Последний этап трипольской культуры, связанный с ослаблением роли земледелия и со значительным усилением скотоводства, и в частности коневодства, сказался и на идеологии трипольцев. Роспись упростилась, схематизировалась, старые представления ещё существовали, но нового в росписи появлялось мало.

Трипольская роспись, прочерченный орнамент и скульптура требуют дальнейшего изучения, проверки возникающих гипотез, установления локальных (племенных) особенностей, но необычайное многообразие материала, глубина художественных замыслов и увлекающая связь с глубинными пластами индоевропейской мифологии – всё это делает трипольское искусство важнейшим источником по восстановлению ранних этапов земледельческой идеологии, тех этапов, когда зарождалось мировоззрение, сохранявшееся на

протяжении многих тысяч лет и определявшее формы многих религий.

Трипольское ритуальное искусство, при посредстве которого мы знакомимся с новым мировоззрением, сложившимся у племен, прочно овладевших земледелием, представляет большой интерес само по себе как часть индоевропейского земледельческого искусства.

Чрезвычайно интригуют те параллели, которые удалось установить между трипольской живописью и гимнами Ригведы: три яруса мира, лик Праматери и в особенности титан Пуруша. Трипольская роспись является точной иллюстрацией к десятому гимну Ригведы, повторяющей все признаки и детали. Возможно, что при решении вопроса об исходной позиции индо-иранцев в их последующем движении на восток нельзя будет исключить из рассмотрения область трипольской культуры.

Мировоззрение трипольских племен, кроме того,

чрезвычайно важно для наших специальных целей изучения славянского язычества.

Большое количество восточнославянских этнографических параллелей в материальной культуре, в орнаментике, обрядах едва ли можно объяснить только одной конвергентностью земледельческого мышления.

Взгляд на карту позднего триполья [\[87\]](#) убеждает нас в том, что почти вся срединная часть восточной половины славянской прародины (понимая под ней область тшинецкой культуры) была заселена на протяжении нескольких столетий носителями трипольской культуры. Даже если допустить причастность трипольцев к индо-иранской ветви и уход их (или части их) к Пенджабу и Инду, то нельзя думать, что все земледельческое население Поднепровья и Среднего Поднепровья оказалось вовлеченным в колониационный процесс.

Вполне возможно, что некоторая часть трипольских племен оказалась субстратом обособившихся праславян.

Напомню тезис Б. В. Горнунга о том, что трипольцы
входили в число языковых предков славян [\[88\]](#).

Часть вторая.

Древнейшие славяне

Глава пятая.

Истоки славянской культуры.

Приступая к сквозному обзору того или иного тематического раздела истории славянства на протяжении нескольких тысячелетий, каждый исследователь должен изложить свою точку зрения на происхождение и исторические судьбы славян, очертить хронологические и территориальные рамки этих процессов в своем понимании. Проще всего было бы сослаться на работы тех или иных исследователей, взгляды которых представляются приемлемыми, но, к сожалению, в вопросах славянского этногенеза существует значительная разноголосица, и полностью согласиться с тем или иным автором безоговорочно не представляется возможным. Можно лишь взять наиболее обоснованные, солидно аргументированные элементы как материал для дальнейших размышлений. В связи с отсутствием единого всепримиряющего взгляда на эту сложную проблему и при различии подходов к ней каждая новая работа поневоле будет субъективной; это в равной мере относится и к данной книге.

После длительных споров о формах и причинах образования народов сейчас стало ясно, что этот процесс протекал неоднозначно: необходимо учитывать расселение какой-то группы, связанное с естественным размножением, из одного, сравнительно небольшого центра; необходимо учитывать переселения и колонизацию. Все эти виды расширения в ряде случаев связаны с вопросами субстрата и ассимиляции; последняя может быть в двух вариантах: пришельцы растворяются в туземной среде или же подчиняют её себе, уподобляют себе.

Одновременно с этим параллельно расширению может идти процесс культурной интеграции племен. Сближающиеся племена могут быть близкородственны, могут быть отдаленнородственны (это по-разному сказывается на выработке культурного единства), а могут оказаться и совершенно чуждыми своим соседям.

В процессе интеграции на стадии высшего развития

первобытности большую роль играет завоевание или временное подчинение, выдвигание на короткий срок племени-гегемона, имя которого может быть незаконно распространено на подчиненные племена и тем самым превратно понято географами из цивилизованных стран.

С разными народностями, а в особенности с занимавшими обширное пространство, нередко происходило расщепление их единства (временное или окончательное) благодаря вовлечению их в разные сферы влияния, появлению двух или нескольких культурных областей вне самой народности, по-разному влиявших на неё. В результате это создавало видимость распада или даже исчезновения народности.

Исторический процесс таков, что все перечисленные явления могли происходить одновременно, и притом с разной интенсивностью, в разных районах, заселенных единой народностью, что чрезвычайно запутывало этногенетическую картину.

Вывод из сказанного таков: процесс формирования народности настолько сложен и многообразен, что ожидать полной определенности, точности этнических границ, четкости этнических признаков, разумеется, нельзя.

Весьма условны и так называемые этнические признаки. Язык того или иного народа, наиболее явный этнический признак, может быть средством общения и других народов; нередко образуется длительное двуязычие (особенно при чересполосном поселении народов), тянущееся веками. Иногда язык прадедов забывается, а этническое самосознание остается.

Антропология, исследующая многообразие физических типов человека, показала, что полного совпадения с лингвистическими ареалами нет, что язык и физический тип могут совпадать, но могут и не совпадать.

Антропологи на своих картах показали ту сложность реального исторического процесса, ту перепутанность и переплетенность племен и народов, которые были результатом

расселения, колонизации, интеграции, ассимиляции и т. п. В вопросах небольшого географического диапазона антропология может дать очень точные и важные для науки ответы, но в вопросе о происхождении славян выводы антропологов вторичны: если историки или лингвисты предполагают, что на какой-то территории в определенное время проживали славяне, то антропологи могут указать преобладающий физический тип здесь, его сходство или различие с соседними и второстепенные типы, наличествующие здесь же.

При увеличении палеоантропологического хорошо датированного материала в дальнейшем антропология, вероятно, распутает многие сложные узлы славянского этногенеза, но здесь всегда будет серьезным препятствием многовековой обычай кремации, оставивший невосполнимые белые пятна на палеоантропологических картах.

Надежным, но не безусловным источником является история материальной культуры, и в первую очередь

археология. Главным преимуществом этой науки является оперирование конкретным материалом, реальными остатками древней жизни. Особенно важна точная датированность вещей и сопоставимость по хронологическим осям – по горизонтали для одновременно существующих культур и по вертикали для культур более ранних и более поздних.

Однако памятники материальной культуры (включая сюда археологию и этнографию) таят в себе некоторые опасности: на одном языке могут говорить люди с разной системой хозяйства и разным бытом; вместе с тем единая этнографическая материальная культура может покрывать собою народности, принадлежащие к самым чуждым друг другу языковым группам. Поясню это примером. Эстонцы и латыши за время тысячелетнего соседства выработали давно очень сходную культуру; сходство проявляется в ряде признаков уже со средних веков, а между тем одни принадлежат к финно-угорской языковой семье (эстонцы), а другие – к

индоевропейской (латыши). Трудно зрительно воспринять единство населения рязанских деревень XIX в., с их есенинскими соломенными крышами, тесными (в прошлом курными) избами и бедным земледельческим бытом, с богатыми усадьбами донских казаков, построенными в совершенно иной технике, усадьбами, полными скота, оружия и одежды кавказского типа. А между тем и рязанцы и донцы не только русские люди, но и люди, говорящие на одном южновеликорусском наречии, более того – на одном варианте диалекта.

В обрядах, обычаях и песнях тех и других очень много общего.

Но если посмотреть на донцов и рязанцев XVIII – XIX вв. глазами будущего археолога, то можно безошибочно предсказать, что он убежденно отнесет их к разным культурам. Наше преимущество в том, что мы знаем язык, обычаи, песни как рязанских крестьян, так и донских станичников и можем

установить этническое тождество. Более того, благодаря письменным источникам мы знаем, когда и почему одни обособились от других: ещё в конце XV в. Иван III запрещал рязанской княгине Аграфене отпускать людей на Дон; значит, уже тогда начался отток рязанцев на юг, уже пятьсот лет назад начало формироваться донское казачество. При суммировании археологических данных мы в большинстве случаев лишены таких возможностей контроля наших, кажущихся нам точными, выводов.

Углубление в безмолвную археологическую древность в поисках корней позднейшего славянства не безнадежно, как может показаться из приведенных выше примеров, так как археологическое единство («археологическая культура») в большинстве случаев, по всей вероятности, отражает этническую близость, но помнить об исключениях (частота которых нам неизвестна) мы должны. Совершенно естественно, что для такого углубления необходимо использование всех

наук, невзирая на условность и неполноту некоторых данных.

Применительно к древним славянам нам прежде всего хотелось бы знать, где находилась так называемая прародина славян.

Прародину не следует понимать как исконную область обитания единого народа с единым языком. Прародина – это условная, с сильно размытыми рубежами территория, на которой происходил необычайно запутанный и трудноопределимый этногенический процесс. Сложность этногенического процесса состоит в том, что он не всегда был одинаково направлен: то сближались между собой постепенно и неприметно близкородственные племена, то поглощались и ассимилировались соседние неродственные племена, то в результате покорения одних племен другими или вторжения завоевателей процесс поглощения ускорялся, то вдруг появлялись разные исторические центры тяготения, родственные по языку племена как бы расщеплялись, и разные

части прежнего общего массива оказывались втянутыми в другие, соседние этногенические процессы. Дело усложнялось с переходом первобытности на высшую, предгосударственную ступень, когда образовывались союзы племен (что; делалось не всегда по принципу их родственности), вырабатывался какой-то язык общения разнородных частей союза. Возникновение государственности обычно завершает этногенический процесс, расширяя его рамки, вводя общий государственный язык, закрепляя его письменностью и сглаживая локальные различия.

Исходя из этой, далеко не полной, картины хода этногенического процесса, немислимо искать для его начальной поры какую-либо географическую определенность и жесткость этнических границ.

Историография вопроса о прародине славян очень обширна, излагать её здесь подробно не имеет смысла.

Одних историко-лингвистических материалов, на которые опирались ученые XIX в., было недостаточно для решения

проблемы этногенеза. Значительно более устойчивые данные были получены при сочетании лингвистических материалов с антропологическими и археологическими. Первым таким серьезным обобщением был труд Л. Г. Нидерле [\[1\]](#). Прародина, по Нидерле (применительно к первым векам н.э.), выглядела так: на западе она охватывала верхнюю и среднюю Вислу, на севере граница шла по Припяти, на северо-востоке и востоке прародина включала в себя низовья Березины, Ипути, Десны и по Днепру доходила до устья Сулы. Южный рубеж славянского мира шел от Днепра и Роси на запад по верховьям Южного Буга, Днестра, Прута и Сана.

В последующее время выявились две тенденции: одни ученые видели прародину славян предпочтительно в восточной половине того пространства, которое очертил Нидерле (на восток от Западного Буга или от Вислы), в то время как другие исследователи предпочитали его западную половину – на запад от Буга и Вислы до Одера, т. е. на территории современной

Польши [\[2\]](#). Степень убедительности аргументов висло-днепровской и висло-одерской гипотез примерно одинакова: и там и здесь есть свои основания. Отсюда возникала мысль о возможности сближения, точнее, объединения обеих гипотез с тем, что прародиной славян можно считать все пространство от Днепра до Одера.

Хронологически это обычно приурочивалось к рубежу нашей эры, к тому времени, когда появляются первые письменные сведения о венедах, предках славян. Археологически это совпадало с областью двух сходных культур – зарубинецкой и пшеворской. Изыскания лингвистов показали, что обособление праславян от общего индоевропейского массива произошло значительно раньше, во II тысячелетии до н. э., в бронзовом веке. Археологи начали примерять те или иные культуры бронзового века к предполагаемой прародине. Любопытный конфуз произошел со сторонниками западной, висло-одерской гипотезы, которую

польские археологи называли «автохтонной».

Польский ученый Стефан Носек обратил внимание на так называемую тшинецкую культуру бронзового века (примерно XV – XII вв. до н. э.), которая по времени очень хорошо соответствовала новым данным лингвистов о времени отпочкования славян. Ареал этой культуры, определенный по довоенным раскопкам польских археологов, совпадал с польской государственной территорией и тем самым как бы подтверждал местное, автохтонное происхождение всего славянства.

Носек даже написал в 1948 г. статью под таким торжествующим заголовком: «Триумф автохтонистов» [\[3\]](#). Однако тшинецкая культура сильно подвела автохтонистов, в том числе и самого Носека: каждое новое археологическое исследование расширяло ареал этой культуры в восточном направлении. Памятники тшинецкой культуры благодаря исследованиям Александра Гардавского и С. С. Березанской [\[4\]](#)

выявились далеко на востоке – не только за Бугом, но даже и восточнее Днепра.

Другими словами, тшинецкая культура в её современном виде подтвердила взгляды не польских автохтонистов, а взгляды Нидерле, но с поправкой на полторы тысячи лет в глубь веков.

Владимир Георгиев, исходя из языковых данных, определяет такие этапы древнейшей истории и предыстории славянства: в III тысячелетии до н. э. – этап балто-славянской общности (это положение нередко оспаривается); рубеж III – II тысячелетий – переходный период. Вторым переходным периодом является начало I тысячелетия н. э. Таким образом, почти все II тысячелетие до н. э., т. е. бронзовый век и начало железного, Георгиев отводит формированию и развитию праславян [5]. Б. В. Горнунг ещё более определенно говорит об обособлении праславян в середине II тысячелетия до н. э. и прямо связывает праславян с тшинецкой и комаровской (более

развитой вариант тшинецкой) культурами [6].

Обширная область тшинецкой культуры в её окончательном виде снова возродила представление о славянском массиве от Днепра до Одера в полном согласии с новейшими лингвистическими данными о времени выделения славян.

Польский археолог Витольд Гензель полностью принял новые открытия и на них построил свою карту расселения праславян и их соседей в конце II и начале I тысячелетия до н. э. [7] Тем не менее старая автохто-нистская гипотеза все ещё находит защиту, но на этот раз не у польских, а у советских исследователей. Я имею в виду книгу В. В. Седова [8].

Своим неоспоримым преимуществом В. В. Седов считает последовательное и строгое применение ретроспективного метода, который действительно производит впечатление вполне объективной научности: исследователь при своем движении в глубь веков исходит от хорошо известного позднего к полуизвестному раннему и, наконец, переходит к

самому древнему, мало или совсем неизвестному. В принципе этот метод бесспорен, и им необходимо пользоваться при любом историческом исследовании. Но в археологии он часто базируется на двух допущениях: во-первых, предполагается, что у каждого народа есть в археологическом материале свои устойчивые этнические признаки, опознаваемые на протяжении многих столетий, так сказать, свой «этнический мундир», а во-вторых, признаются (априорно) плавность и непрерывность эволюции, обеспечивающие опознание этого мундира [\[9\]](#).

В. В. Седов настаивает на выявлении «генетической преемственности». Слово «генетическая» в применении к глиняной посуде, топорам и погребальным сооружениям не может, разумеется, пониматься в прямом смысле. Лучше было бы ввести понятие «прототип», исключив родственные связи горшков и застежек. На серьезные методические раздумья наводит тезис исследователя о том, что «если полной

преимущества (генетической. – Б. Р.) не обнаруживается, то неизбежен вывод о смене одного этноса другим или о наложении одной этноязыковой единицы на другую» [\[10\]](#).

Такая постановка вопроса заставляет нас исключить из процесса исследования два существенных фактора в жизни первобытных племен: во-первых, влияние одной группы племен на другую или высокой цивилизации на варваров, а во-вторых, возможность внутреннего скачка, связанного с изменением хозяйственной формы, появлением новой социальной структуры или с изменившейся внешнеполитической обстановкой. Археология – вполне историческая наука, и она повествует нам не только о спокойной, ничем не прерываемой эволюции, но и о резких изменениях, внезапном упадке той или иной культуры (не означаящем, впрочем, того, что весь народ вымер) или, наоборот, о быстром рождении новых хозяйственных и бытовых форм, что хорошо отражается в археологическом

материале и производит впечатление смены культур, смены этноса.

Переход к пастушеству в начале бронзового века привел к рождению новых форм материальной культуры (посуда, боевые топоры) и к сильному перемешиванию медленно расселявшихся племен.

Завоевание Дакии римлянами во II в. н. э., приведшее к полной смене дакийских наречий латинским языком, оказало сильное влияние на те народы, которые в результате этого завоевания оказались на несколько столетий непосредственными соседями Римской империи, – на славян Поднепровья и готов Причерноморья. Славянская культура стала развиваться в совершенно новых, исключительно благоприятных условиях, когда римские легионеры в славянские земли не заходили, а римские города охотно закупали славянский хлеб. Свидетельством небывалого благосостояния в эти «трояновы века» являются сотни кладов

римских серебряных монет и наличие большого количества импортных предметов роскоши в приднепровской лесостепи.

Поэтому черняховская археологическая культура II – IV вв. н. э., порождение новой благоприятной ситуации, несравненно выше по общему уровню, по богатству форм, чем предшествовавшая ей зарубинецкая, историческое бытие которой протекало в значительно менее хороших условиях сарматского натиска. Между тем во всей работе В. В. Седова, в том числе и в специальном разделе «Черняховская культура» (с. 78 – 100), нет ни одного слова о воздействии римской цивилизации на жизнь и быт населения Восточной Европы, ни разу не упомянуты готы (см. указатель, с. 148), которым, по всей вероятности, принадлежала молдавско-приморская зона черняховской культуры. Применяемый таким образом метод «генетической» преемственности едва ли продуктивен.

Моя концепция или, точнее, контурная схема концепции опубликована дважды: в докладе на Международном съезде

славистов [\[11\]](#) и в исследовании о географии Геродотовой Скифии [\[12\]](#), предпринятом специально для этой книги о язычестве, чтобы точнее представлять себе границы дозволенного в использовании тех или иных древних материалов.

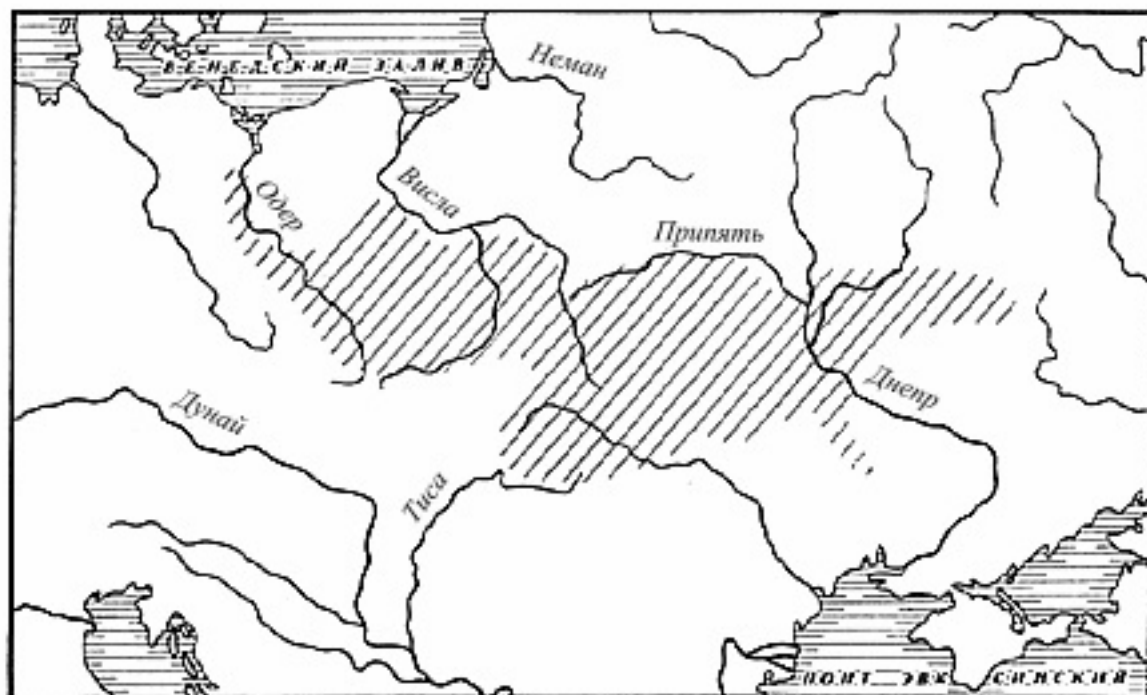
Основа концепции элементарно проста: существуют три добротные, тщательно составленные разными исследователями археологические карты, имеющие, по мнению ряда ученых, то или иное отношение к славянскому этногенезу. Это — в хронологическом порядке — карты тшинецко-комаровской культуры XV — XII вв. до н. э., раннепшеворской и зарубинецкой культур (II в. до н. э. — II в. н. э.) и карта славянской культуры VI — VII вв. н. э. типа Прага-Корчак [\[13\]](#).

В литературе отражено много споров по поводу отдельных элементов этих карт: одни авторы, например, убежденно (но не убедительно) отрицают славянскую принадлежность пшеворской культуры, но признают славянство зарубинецкой;

другие, наоборот, защищают славянство пшеворской, но отрицают славянство зарубинецкой и т. д.

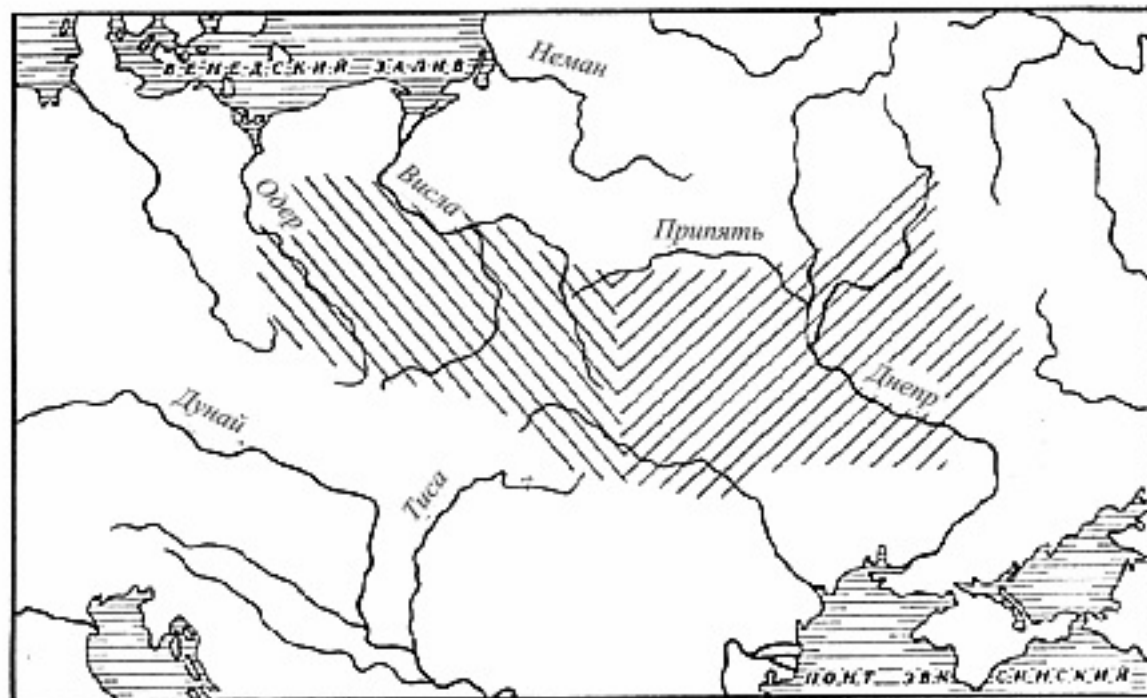
Эти признания и отрицания прямо связаны с тем, какую из двух взаимоисключающих теорий исповедует тот или иной исследователь – висло-днепровскую или висло-одерскую. В ряде вопросов положение становилось настолько запутанным, что начинало казаться безвыходным; авторитет противостоял авторитету. Но при всей оживленности споров не было сделано одного – три карты не были сопоставлены друг с другом.

Произведем же наложение всех трёх карт одна на другую. Здесь уместно начать действовать ретроспективно (см. рис. 54-56).

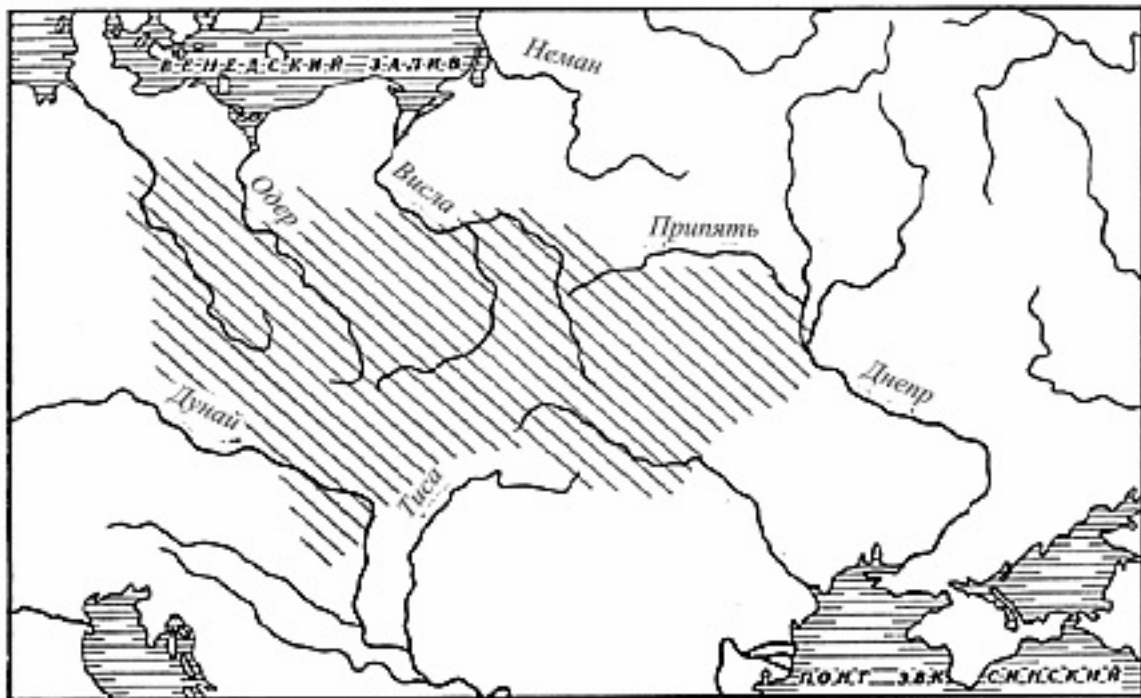


ПРАСЛАВЯНЕ В БРОНЗОВОМ ВЕКЕ

(тисса-комаровская культура XV—XIII до н. э.)



*ПРАСЛАВЯНЕ НА РУБЕЖЕ НАШЕЙ ЭРЫ
(пшеворская и зарубинецкая культуры III в. до н. э.— III в. н. э.)*



*ЧАСТЬ СЛАВЯНСКОГО МИРА В V—VII вв. н. э.
(культура типа Прага-Корчак)*

Первой картой должна стать карта славянской археологической культуры VI – VII вв., в значительной мере совпадающая с картой, воссоздающей ретроспективно

исторические сведения летописца Нестора о расселении славян в Европе. Наложение этой карты на карту пшеворско-зарубинецкой культуры (т. е. того времени, когда о венетах писали Плиний, Тацит и Птолемей) показывает полное их совпадение, за исключением отдельных языков на карте VI – VII вв. Наложив на эти две карты славянства карту тшинецко-комаровской культуры, синхронной отделению славян от других индоевропейцев, мы увидим поразительное совпадение всех трёх карт; особенно полно совпадение пшеворско-зарубинецкой с тшинецко-комаровской.

Таким образом, мы можем признать область тшинецко-комаровской культуры первичным местом объединения и формирования впервые отпочковавшихся праславян, оставшихся на этом пространстве после того, как затихло грандиозное расселение индоевропейцев-«шнуровиков». Эта область может быть обозначена несколько туманным словом «прародина» [\[14\]](#).

Тождество трёх карт, конечные хронологические точки которых отстоят друг от друга более чем на две тысячи лет, – важная путеводная нить в поисках того конкретного географического плацдарма, на котором развивалась история славянства.

Однако, прежде чем довериться этим картам, мы должны выяснить, не являются ли они отражением каких-то мимолетных явлений, кратковременной случайностью.

Рассмотрим длительность исторической жизни каждой из культур, отраженных тремя картами: Тшинецко-комаровская – Около 400 лет Пшеворско-зарубинецкая – ~ 400 лет Культура Прага-Корчак – ~ 200 лет В итоге мы получаем около тысячи лет, когда ареал некоей этнической общности, отраженный на этих картах, был исторической реальностью. С этим мы поневоле должны считаться и соотносить с этой реальностью наши разыскания в области славянского этногенеза.

Второй составной частью моей концепции является выяснение причин прерывистости процесса единообразного развития археологических культур. Ведь между периодами единства, отраженными на картах, существуют интервалы, и один из них весьма значителен.

Что касается второго (в хронологическом порядке) интервала между зарубинецкой культурой и корчаковской, то он невелик, и причина его указана выше: резко начавшееся в последние годы царствования императора Траяна (107 – 117) оживление связей славян с Римом, воздействие Рима, сказавшееся сразу на количестве монет этого императора в восточноевропейских кладах-сокровищах и на облике лесостепной зоны восточнославянской культуры в дальнейшем.

Первый интервал между тшинецкой культурой и зарубинецко- пше-ворской очень длителен и наполнен большим количеством событий как внутри славянского мира, так и вне его.

Собственно говоря, это обилие перемен и событий и было причиной исчезновения первоначального монотонного единства только что оформившихся славянских племен бронзового века.

Открытие железа, переход одних племен к пашенному земледелию, а других (не славянских) к кочевой форме скотоводства, кристаллизация племенной знати и военных дружин, завоевательные войны, значительное развитие торговли, общение со средиземноморской цивилизацией – вот неполный перечень того, что резко сказалось на темпе и на прогрессирующей неравномерности исторического развития.

Степень развития праславянских племен тшинецко-комаровского времени, отдаленных от тогдашних южных культурных центров, мало связанных с межплеменным обменом и находившихся по существу почти на уровне каменного века (каменные топоры и тесла, каменные серпы и наконечники стрел, каменные скребки для шкур), объясняет

нам как стремление праславян воспринять более высокую культуру южных и западных соседей, так и слабую сопротивляемость их натиску этих соседей, лучше оснащенных и лучше организованных социально.

В силу этих причин западная половина праславянского мира оказалась вовлеченной в сложный процесс формирования лужицкой культуры (XIII – V вв. до н. э.), закваска которой была, по всей видимости, кельто-иллирийской. Лужицкий круг охватил западную половину тшинецкой культуры, соединив её с землями по Эльбе, балтийским Поморьем и горными областями на юге, вплоть до излучины Дуная. Вот это-то поглощение половины праславянского массива качественно новой, несравненно более высокой лужицкой культурой и было одной из причин утраты первоначального и первобытного единства праславян.

Лужицкое единство ученые нередко называют венетским (венедским), по имени древней группы племен, некогда широко

расселявшихся по Центральной Европе. Вхождение западной части праславян в это временное единство и их значение внутри лужицкого единства явствуют из того, что в раннем средневековье венетов считали предками славян и отождествляли их с теми славянами, которые остались на своем месте, не принимая участия в миграционных потоках на юг.

В восточной половине славянского мира развитие шло более спокойно и некоторое время без внешнего воздействия, так сильно повлиявшего на западных сородичей. Этот период особенно интересен для нас. Темп исторического развития ускорился и здесь: железо и земледелие тоже приводили к существенным сдвигам. Археологически это выражено в белогородской и чернолесской культурах, расположенных на месте бывшей здесь ранее тшинецкой.

В IX – VIII вв. до н. э. чернолесские племена днепровского Правобережья подверглись нападению степняков-киммерийцев, отразили их натиск, построили на южной

границе ряд могучих укреплений, а в VIII в. до н. э. даже перешли в наступление, начав колонизовать долину Ворсклы на левом, степном, берегу Днепра.

Вот в этой географической детали и содержится драгоценное для проблемы славянского этногенеза указание. Лингвист О. Н. Трубачев, изучая архаичные славянские гидронимы Среднего Поднепровья, составил карту, на которой большинство пунктов находится на правом берегу Днепра, совпадая с основной зоной чернолесской культуры [\[15\]](#). Эпитет «архаичные» сам по себе не дает представления о хронологической глубине, но в сопоставлении с археологическими картами разных эпох может оказаться приуроченным к точной дате. Именно такой счастливый случай и представился здесь: часть архаичных славянских гидронимов оказалась и на левом берегу Днепра, и именно в бассейне Ворсклы, что ещё более сближает сопоставляемые нами карты – чернолесской археологической культуры VIII в. до н. э. и

архаичной славянской гидронимики. Никогда, ни в более раннее время, ни позже, размещение населения на берегах Днепра не представляло такой своеобразной картины, как в VIII – V вв. до н. э., когда жители долины Ворсклы являлись в Левобережье как бы островом правобережного населения.

Это дает нам право утверждать, что накануне нашествия скифов днепровское лесостепное Правобережье, а также долина Ворсклы были заселены земледельческим населением, говорившим на славянском (точнее, праславянском) языке. Из этого нельзя делать выводы о преимуществе днепровско-вислинской теории по сравнению с висло-одерской, так как за Вислой мы просто не располагаем подобным четким материалом для того времени.

Вывод о славянской принадлежности населения Среднего Поднепровья в начале железного века исключительно важен не только сам по себе, но главным образом для понимания того, что происходило здесь во время скифского господства в

соседних степях, т. е. в VII – IV вв. до н. э.

Вычленение праславянской зоны из обширной области скифской культуры – это третье звено моей концепции. Оно основывается на выводе ряда исследователей о том, что в лесостепной части Скифии жили праславянские земледельческие племена. Эту мысль, высказанную ещё Любором Нидерле в начале XX в., в последнее время очень убедительно обосновал А. И. Тереножкин, писавший: «Наиболее вероятно, что пра-славянами являлись носители культуры земледельческо-скотоводческих племен, обитавших в ту эпоху в лесостепи к западу от Днепра, которые известны нам по генетически связанным между собой памятникам белогрудовской, чернолесской и скифообразной культур» [\[16\]](#). И наконец, в самой новейшей работе он пишет: «В лесостепи между Днестром и Днепром обитали скифы-пахари, которые, как уже можно считать доказанным, скифами были только по названию и по сильной насыщенности их культуры скифскими

элементами, тогда как в действительности, будучи автохтонными, являлись прямыми потомками чернолесских племен, скорее всего протославянами» [\[17\]](#).

Вот на таких выводах крупнейшего скифолога я и основываю тезис о вхождении части праславян в зону скифского влияния [\[18\]](#).

Поскольку рассмотрению этого вопроса посвящена целая книжка, упомянутая выше, я буду краток. «Скифия» в глазах древних греков – обширнейшая страна (700 X 700 км), охватывающая степную причерно-морскую зону, лесостепь и частично лесную зону и населенная самыми различными племенами. Почти всё это пространство с разной степенью интенсивности покрыто скифской археологической культурой: оружие, конское снаряжение, погребальный обряд ингумации и своеобразный звериный стиль прикладного искусства.

Племена «Скифии» отчетливо делятся на две группы по хозяйственному признаку: на юге, в степи – кочевое

скотоводство, севернее, в лесостепи – земледелие, а на северной лесной окраине – смешанное хозяйство.

С восточной половиной славянской прародины произошло то же самое, что на несколько веков ранее произошло с западной, оказавшейся в зоне лужицкой культуры, – она вошла в обширный круг условной «скифской культуры», отнюдь не означавшей этнического единства внутри её. Вот это существенное и очень заметное при первом взгляде обстоятельство и обусловило кажущееся (с наших позиций) исчезновение славянского единства; в материальной, археологически уловимой культуре оно действительно исчезло. По ряду второстепенных признаков потомки праславян чернолесской культуры и на Правобережье Днепра и на Ворскле отличаются от остальных племен «Скифии», но незначительно.

Скифы-иранцы влияли не только на внешний быт, но и на язык и на религию праславян. Влияние, по всей вероятности,

шло через славянскую знать, и началось оно довольно рано, когда скифы только что возвратились из своих многолетних победоносных походов в Малую Азию и сменили в степях киммерийцев. Пышная скифская мода уравнивала славянских всадников и купцов с настоящими скифами и делала их настолько сходными в глазах греков, с которыми днепровские земледельцы вели торговлю хлебом, что греки называли их тоже общим именем скифов.

Мы не знаем взаимоотношений между скифами и населением лесостепи. Здесь могло иметь место завоевание при первой встрече или установление временных даннических отношений; могли быть федеративные взаимоотношения, что проступает в повествовании Геродота. Длительного господства царских скифов над лесостепными земледельцами быть не могло, так как в дополнение к старым укреплениям, построенным для защиты от киммерийцев, потомки чернолесцев возвели в VI – V вв. до н. э. ещё целый ряд

огромных крепостей на южной окраине своих лесостепных владений, на границе со скифской степью и на высоком берегу Днепра, за которым были полустепные солончаковые пространства, удобные для быстрых конных рейдов. Одна из таких крепостей охраняла Зарубинский брод в излучине Днепра. Такое строительство оборонительных сооружений, защищавших земледельцев именно от степных кочевников, не совместимо с неполноправностью строителей.

Анализ географических сведений Геродота показал, что именно потомков носителей чернолесской культуры (т. е. праславян, живших на Днестре) греческий писатель по географическому признаку называл «борисфенитами», а по экономическому – «скифами-пахарями» или «скифами-земледельцами» [\[19\]](#).

Многие археологи давно уже, начиная с Любора Нидерле, предполагали, что под этими условными описательными наименованиями скрываются славяне.

Особенно драгоценным для нас является рассказ Геродота о ежегодном земледельческом празднике у «скифов», во время которого чествовались якобы упавшие с неба священные золотые земледельческие орудия – плуг и ярмо для быков – и другие предметы. Поскольку Геродот одиннадцать раз писал о том, что настоящие скифы-скотоводы, кочующие в кибитках, не имеющие оседлых поселений, варящие мясо в безлесной степи на костях убитого животного, не пахут землю, не занимаются земледелием, постольку для нас ясно, что при описании праздника в честь ярма и плуга он имел в виду не кочевников-скифов, а народ, условно и ошибочно называемый скифами. Это самое Геродот и сказал своими словами: «Всем им в совокупности (почитателям плуга) есть имя – сколоты по имени их царя. Скифами же их назвали эллины» [\[20\]](#).

Итак, в V в. до н. э. во время пребывания Геродота в Скифии земледельцы-днепровцы имели особое, отличное от скифов имя – сколоты. Последние буквы этого имени могли

быть суффиксом множественности («veneti» при наличии «vana»), а начальное «с», возможно, означало «совместно действующие» (сравни «с-путники», «со-ратники», «со-седи» и др.). Основа слова – «коло» означает «круг», «объединение», группу единомышленников, народное вече.

Сколоты могло означать «объединившиеся», «сплотившиеся», «союзные», относящиеся к одному округу («околотку») и др.

К теме о сколотах и земледельческом празднике у них, имеющем прямое отношение к язычеству, я ещё вернусь в одной из последующих глав.

Гипотеза о праславянах в составе лужицкой венетской культуры и в составе условной Скифии объясняет длительное отсутствие проявлений славянского единства. С отмиранием лужицкого сообщества и падением скифской державы те внешние факторы, которые разъединяли славянство, исчезли, и оно хотя и не показало полного тождества в обеих, долго

живших разной жизнью частях, но всё же стало выглядеть значительно однороднее. В пшеворско-зарубинецкое время между обеими половинами славянского мира было много общего; далекие от славян греческие и римские авторы писали о «венетах» вообще, не улавливая никаких различий между западной частью и восточной и не очень точно размещая их в той части Европы, которую они довольно смутно представляли себе.

Дальнейшая история славян в I тысячелетии н. э. уже не имеет отношения к содержанию этой книги и мною опущена.

В заключение этих предварительных замечаний о моем понимании древнейшей истории славянства, необходимых для обоснования широты привлекаемого материала по язычеству, следует привести карту славянской прародины в том виде, как она складывается в настоящее время на основе исследований тшинецко-комаровской культуры XV – XII вв. до н. э. [\[21\]](#) (см. карту на с. 222).

Прародина славян в бронзовом веке рисуется в следующем виде: западная граница её доходила до Одера и Варты, т. е. до Брандебурга-Бранибора, который этимологизируется как «оборонный, пограничный бор». Северная граница шла от Варты на излучину Вислы и далее почти прямо на восток, оставляя к югу (внутри прародины) весь Западный Буг и Припять. Припять могла быть важным магистральным путем с запада на восток к Днепру. Северо-восточные рубежи прародины захватывали устья таких рек, как Березина, Сож, Сейм; нижнее течение Десны оказывалось внутри прародины. Вниз по Днепру граница доходила до Роси, а иногда до Тясмина (древней Тисмени). Южная группа шла от Днепра к Карпатам, пересекая в верхнем течении Южный Буг, Днестр и Прут. Далее граница скользит по северному склону Карпат и идет к верховьям Вислы и Одера.

Обозначенная однородными археологическими культурами основная область славянского этногенеза простиралась в

широтном направлении с востока на запад (на 1300 км) широкой полосой в 300 – 400 км.

Площадь прародины около 450 000 кв. км. Это зона лиственных лесов, большого количества болот, с почвами, пригодными для земледелия, но не слишком плодородными.

Теперь, когда мы располагаем представлением о размещении праславян и славян почти на любой хронологический отрезок, можно рассмотреть старый (и устаревший) вопрос о «дунайской прародине» [\[22\]](#).

Сторонники прародины славян на Дунае (имеется в виду среднее и нижнее течение Дуная) опираются на текст «Повести временных лет»

Нестора, но воспринимают явно неисправный, перепутанный текст (претерпевший два редактирования ещё в XII в.) без всякой осмотрительности. Мне приходилось подробно анализировать текст Нестора в свое время [\[23\]](#), и поэтому я опускаю всю детальную аргументацию. Нестор

сначала изложил исконное, по его мнению, размещение славянских племен в Центральной и Восточной Европе, а затем, имея в виду вторжение славян в VI в. на Дунай и Балканы, добавил: «По мнозех же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Българьска» [\[24\]](#). Решительно против дунайской прародины свидетельствует тот факт, что Нестор не называет ни одного славянского племени на Дунае в указанных им пределах: «где ныне Венгерская земля и Болгарская». Все перечисленные Нестором славянские племена расположены севернее Дуная.

Прочную южную границу, которую праславяне не переступали до середины I тысячелетия н. э., составляла большая, почти непрерывная цепь европейских гор, тянувшаяся с запада на восток: Рудные горы, Исполинские горы, Судеты, Татры, Бескиды и Карпаты. Этот горный барьер играл важную роль в истории первобытных европейцев, резко разделяя судьбы племен на юг и на север от него.

Прародина в очерченном выше виде первоначально не доходила до Балтийского моря, но все реки её западной половины текли с юга на север и впадали в море, что облегчало проникновение к берегам янтарного моря. На севере и северо-востоке никаких естественных рубежей, кроме лесных массивов и болот, не было. И для тшинецкого и для зарубинецкого времени мы наблюдаем колонизационные устремления на северо-восток, в междуречье Днепра и Десны, граница здесь размыта и недостаточно ясна.

На юго-востоке рубеж прародины проходил примерно по южной окраине лесостепи, не выходя в степь. Реки здесь (Днестр, Буг, Днепр) текли в Черное море, что облегчало связи с более южными племенами; горного барьера здесь не было.

Такова та территория, которую мы должны держать в поле зрения при рассмотрении вопросов славянского этногенеза и первичной истории славянской культуры. Этногенический процесс мог охватывать и соседние области в разных

исторических комбинациях, могла происходить иммиграция в эту область из соседних, равно как возможен и миграционный процесс из прародины вовне.

Необходимо сделать ещё два существенных примечания: во-первых, к славянскому этногенезу могли иметь отношение племена, облик археологической культуры которых отличался от принятого нами за условный славянский эталон; нам очень трудно в таких случаях нащупать истину. Второе примечание относится к хронологическим рамкам: мы не должны начинать наше рассмотрение лишь с того момента, когда единство на такой огромной территории уже стало историческим фактом, — нам необходимо в меру наших возможностей определить, из каких более древних элементов, местных или пришлых, оно создавалось.

Праславяне

В энеолитическую эпоху на той территории, где обитали предполагаемые языковые предки славян, происходили следующие события: на крайнем востоке формировалась рассмотренная нами ранее трипольская культура с её ярко выраженным земледельческим мировоззрением, а на запад от триполья, вплоть до Рейна, включая на юге Дунай, широко распространилась (ещё в более раннее время) так называемая культура линейно-ленточной керамики, в искусстве которой четко проявились черты земледельческого мировоззрения. Здесь мы найдем и женские статуэтки, и архаичный ромбо-ковровый узор, и изображения рожаящих женщин, и «грудастые» сосуды.

Линейно-ленточная культура сменяется в середине IV тысячелетия до н. э. культурами, синхронными триполью

(вторая половина IV тысячелетия), из которых нас интересуют те, которые сложились в сердцевине линейно-ленточной: культура накольчатой керамики (от верховий Дуная до Вислы) и лендельская, складывающаяся в восточной половине накольчатой (восточное Одера; только по большим рекам).

В этих наследственно земледельческих культурах, достигших довольно высокого уровня развития, мы видим очень много общих черт с трипольем: спиральный орнамент, две пары женских грудей на сосудах и жертвенниках, женские статуэтки (в том числе сидящие на креслицах) и миниатюрные модели ритуальной «грудастой» посуды, культ быка. Нет только того расцвета ритуальной живописи, который так выгодно отличает триполье от соседних одновременных культур.

На рубеже энеолита и бронзового века происходит крупное событие в истории Центральной и Восточной Европы: на всей той территории, где впоследствии мы опознаем впервые

отпочковавшихся славян (с некоторым превышением её), формируется своеобразная и интересная культура шаровых амфор, которую называют «великой загадкой европейского энеолита». Загадочность заключается в усложнении хозяйственных и социальных форм. На основе оседлого земледельческого хозяйства начинает усиливаться скотоводство, в хозяйстве появляется конь, и пастухи становятся всадниками; возникает неравномерность распределения благ (может быть, в частности, стад?) внутри племени, появляются воины и вожди, усиливается межплеменной обмен.

Племена культуры шаровых амфор переживали период консолидации на очень большой территории. Социальный подъем общества позволил «шаровикам» ассимилировать население другой культуры, так называемой воронковидных кубков, распространявшейся по междуречью Эльбы и Вислы со стороны Ютландии. Носители приморской культуры

воронковидных кубков (по всей вероятности, не индоевропейцы) были мореходами. Их представления о морских просторах, о солнце, погружающемся на закате в море, слились (после ассимиляции этих племен) с представлениями конных пастухов и степняков, породив новую, более совершенную картину мира, о которой в дальнейшем будет сказано подробнее.

В эпоху шаровых амфор складывается единство на пространстве от Эльбы до Среднего Поднепровья. Лингвисты относят этот период и последующий период шнуровой керамики к протославянам. Географически эта область шире зоны формирования праславянского единства; возможно, что племена шаровых амфор являются предками не только славян, но и германцев и балтийцев без каких-либо заметных внутренних границ между ними. Хронологически этот протославянский период охватывает около 700 лет – от конца III тысячелетия до н. э. до середины II тысячелетия.

У носителей культуры шаровых амфор существовал очень торжественный обряд погребения в монументальных каменных гробницах, над которыми иногда насыпали курганы. Иногда покойников сжигали.

Есть особые захоронения животных. Известны случаи, когда покойника привозили на парной упряжке быков и этих животных хоронили вместе с умершим. Такие пышные похороны свидетельствуют о значительных социальных сдвигах. Ещё ярче об этом говорят парные и коллективные захоронения. В парных погребениях мужчина захоронен в сидячем положении, а женщина (предполагается ритуальное убийство) – у его ног. Есть и более сложные захоронения. У с. Колодяжного на Житомирщине раскопана каменная, крытая массивными плитами гробница с мощным дном, посыпанным красной охрой; к гробнице примыкало небольшое предгробие. Центральное положение в гробнице занимал мужчина, захороненный в сидячем положении; по сторонам его – две

женщины, а у ног – юноша и девушка. В предгробии – скорченный костяк мужчины. Мужчин хоронили с оружием, женщинам клали костяные и янтарные украшения [25].

Орнаментация посуды крайне упрощена. Сохраняются мисы-чары с волнистой линией, которая может символизировать воду; остальные сосуды украшались очень ритмичным, но простеньким бессюжетным узором. Изредка наблюдается орнаментация дна сосуда, его внешней, нижней стороны.

Культура шаровых амфор в известной мере перерастает в культуру шнуровой керамики, существующую почти до середины II тысячелетия до н. э.

Дальнейшее развитие общества с нарушенным первобытным равенством повело к широчайшему расселению конных воинов-пастухов по Центральной и Восточной Европе. Они ещё не стали кочевниками, регулярно перегонявшими свои стада, они занимались и земледелием, разводили свиней, что не

совместимо с перекочевками, но они пасли свои стада на более широких пространствах и перемещались свободнее, чем пахари.

Приблизительной областью, откуда началось постепенное расселение племен культуры шнуровой керамики (или, как её иначе называют, культуры боевых топоров), считают лесное пространство между Вислой и Днепром [\[26\]](#). Южная половина этого пространства стала в ближайшем будущем местом формирования праславян. Дошли «шнуровики» в своем неторопливом перемещении на быках и конях до Финского залива, Верхней и Средней Волги вплоть до Самарской Луки.

Судя по лингвистическим работам о славянской скотоводческой терминологии [\[27\]](#), представляющей крайнюю пестроту и географическую мозаичность, расселение племен со шнуровой керамикой и боевыми топорами шло крайне неравномерно. Очевидно, одни племена раньше занимали немногочисленные лесные пастбища, другим приходилось

двигаться дальше, проделывая в десятки, а может быть, и в сотни лет путь в 1 – 2 тыс. км. Поэтому едва ли стоит отыскивать прямых предков славян в этом, ещё «не проварившемся», этническом месиве.

Родственные племена в это время могли оказаться на большом расстоянии друг от друга, и их соседями могли стать совсем другие племена, чем те, которые недавно их окружали. В эту пору несовпадение языка и археологической культуры, по всей вероятности, могло наблюдаться чаще, чем в иные периоды. Но вместе с тем мы наблюдаем очень много общих черт на всем этом огромном пространстве.

Будем поневоле рассматривать протославян, выделяемых лингвистами, без опасной в данном случае географической определенности. Лингвисты не случайно вычленили протославянский период, так как это очень определенная историческая эпоха со значительными сдвигами и в экономике (появление металла, усиление скотоводства), и в социальной

структуре племен (выделение воинов и вождей), и в идеологии.

Погребальные сооружения определенно свидетельствуют о выделении в ряде мест племенной военной верхушки и о том главенствующем положении, которое начинает занимать мужчина. Сидящий в гробнице мужчина и уложенная у его ног женщина (может быть, насильственно убитая?) – прекрасная иллюстрация новых, патриархальных отношений. Так и должно было быть, раз усилилось значение скотоводства.

Процесс выделения и усиления племенного войска и его «воевод», «вождей», особенно усилившийся в связи с расселением и занятием новых земель, неизбежно приводившим к соприкосновению с другими племенами, сказался и на погребальном обряде. Появились две градации покойников: главные и сопровождающие. Исследователи совместных погребений неоднократно высказывали мысль о преднамеренном ритуальном убийстве сопровождающих.

На рубеже энеолита и бронзового века и в первой половине

II тысячелетия это явление ещё не достигло таких масштабов, как, например, у скифов, которые умерщвляли по полусотне юношей при погребении царя, но явление уже зародилось.

Интересно было бы проанализировать слово «съмерды»: не является ли оно обозначением людей, близких к вождю, подчиненных ему и обязанных сопровождать его в потусторонний мир, «соумирать» с ним? [\[28\]](#)

Серьезным новшеством, связанным с глубокими изменениями в миропонимании, явилась невиданная ранее новая форма погребений – курганы, появившиеся во второй половине III тысячелетия до н. э.

Обычно эти невысокие, но с большой окружностью насыпи связывают с культом солнца. Единственный аргумент: солнце кругло и курганы в плане круглы. Думаю, что этого недостаточно. Круг из камней – кромлех – с большей долей вероятия можно связывать с культом солнца. Культ солнца несомненно существовал, и он отражен в орнаментации

различных украшений [29].

Однако для объяснения появления над могилами плоских курганных насыпей я хотел бы предложить другую гипотезу. Курганы в Европе появляются лишь тогда, когда племена приобретают большую подвижность. Широко используется конь, люди становятся всадниками, а восприятие природы всадником сильно отличается от восприятия пешехода. Всадник избавлен от необходимости следить за дорогой, он может охватывать с коня весь горизонт; конный выше пешего, и кругозор его шире, далекие места для него доступнее. Всё это приводит к тому, что перегонявшие свои стада по открытым пространствам конные пастухи осознали округлую выпуклость видимой части земли лучше, чем это могли сделать земледельцы, пахавшие ограниченный участок. Напомню, что в общий массив пастушеско-земледельческих племен влилась какая-то часть западных мореходов, осмыслившая не степной, а морской кругозор. Ощущение простора, свобода передвижения,

осознание кругозора в прямом смысле этого слова – вот тот комплекс новых элементов мировосприятия, который породил стремление воссоздать в могильной насыпи как бы модель кругозора. Степной курган – это не холм, а слегка возвышающееся над уровнем земли повторение в меньшем масштабе того, что видит человек вокруг себя.

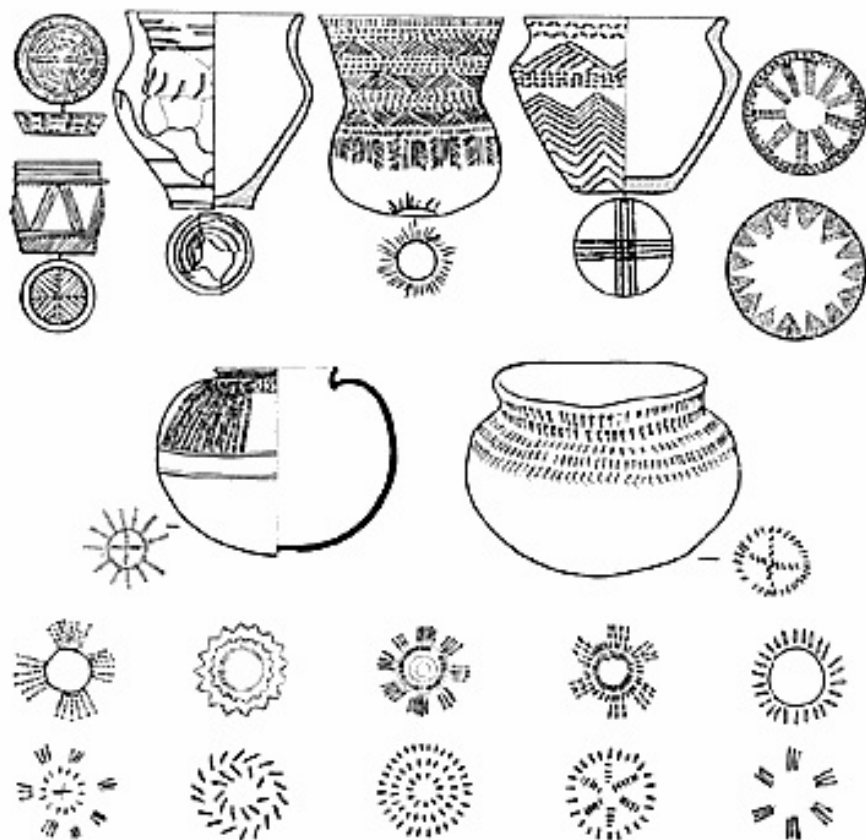
Если у земледельческих народов при создании погребального сооружения господствовала идея жилища, дома, если морские народы часто хоронили своих покойников в ладьях, то у пастухов бронзового века (и в степях, и даже в лесах) овладение пространством сказалось в идее кругозора, выражением которой стал курган. Курган – это модель видимого мира, очерченного кольцом кругозора.

*

Наблюдения над орнаментом у племен, современных

существованию протославян на большой территории – от культуры шаровых амфор до фатьяновской на Волге, показывают зарождение ещё одной новой идеи.

В разных частях интересующей нас территории – в бассейне Одера и на Житомирщине, в окрестностях Ярославля и Костромы – встречаются в могилах сосуда с четким солярным знаком на дне, причем не внутри донной части сосуда, видимой окружающим, а на той невидимой плоскости дна, которая обращена вниз, к земле. Особенно много таких солнечных узоров на сосудах из могил фатьяновской культуры, самого восточного варианта культуры боевых топоров [\[30\]](#) (см. рис. 57).



ЗАРОЖДЕНИЕ ГЕОЦЕНТРИЧЕСКОЙ ИДЕИ:

изображение «подземного», ночного солнца на днищах сосудов.

В верхней части таблицы — из праславянских земель;

в нижней — из погребений фатьяновской культуры.

(Раскопки Д. А. Крайнова)

Донные солярные знаки входят в общую систему орнаментации погребальных сосудов. Известны чаши с округлым дном, где по венчику идет четкая волнистая линия, а на дне (опять-таки на нижней стороне) изображалось солнце с огромными лучами [\[31\]](#).

На фатьяновских сосудах (например, Горицкий могильник, погребение N 1) у венчика – знак воды – горизонтальная волнистая линия; от этой линии, полностью соответствующей трипольскому верхнему небу, идут вниз волнистые струйчатые линии – дождь. Есть здесь и земля, изображенная, как и на трипольских сосудах, двумя горизонтальными линиями на наиболее выпуклой части тулова сосуда. На этом сходство с трипольем кончается. Перечисленные три элемента – верхнее небо с запасами воды, небо и дождевые полосы, земля – исчерпывают картину мира, нарисованную трипольскими художниками.

Солнце в трипольской системе мира на бытовых и обрядовых сосудах всегда изображалось над землей, в том самом небе, где рисовались дождевые полосы. На фатьяновских же погребальных сосудах солнце изображалось исключительно под землей, на самом дне сосуда.

Выше я сознательно подчеркивал, что сосуды с таким подземным солнцем – ритуальные, погребальные, предназначенные сопровождать мертвого в подземный мир мертвых. И оказывается, что этот мрачный inferнальный мир освещен солнцем, особым подземным солнцем.

Не вызывает сомнений, что племена Центральной и Восточной Европы, рисовавшие на заупокойной посуде подземное солнце, уже изменили представления о строении мира: он стал для них четырехъярусным. К трем прежним ярусам добавился четвертый – тот подземный мир, куда вечером закатывается солнце, где ночью оно совершает свой неведомый путь под всей землей, чтобы утром снова взойти на

востоке и пройти свой сияющий путь по небосклону.

Племена бронзового века знали, что существуют моря, окаймляющие ойкумену, слышали о них от других племен или же сами доходили до их берегов. Окружающие землю моря сливались в представлениях первобытных людей в единый мировой океан ещё до того, как он был познан в своей реальности. Мировой океан мыслился не только как кольцо наземных вод, но и как подземный океан, по которому плывет ночное солнце. Эти древние представления, возникшие ещё в бронзовом веке, продолжали существовать вплоть до средневековья и даже до XIX в., сказываясь на символике народного искусства.

Дневное солнце мчалось по небу, увлекаемое квадригой солнечных коней; ночное солнце плыло по подземным водам, влекомое лебедем, уткой или иной водоплавающей птицей. А. А. Бобринский на основании множества древних преданий разных народов о конях и утках правильно истолковал резные

украшения русских деревянных ковшей [\[32\]](#), где на резной рукояти вырезался большой солнечный диск с лучами, а над ним – или фигура коня, или утка. Взаимозаменяемость утки и коня объяснима только космогоническими представлениями древних о дневном и ночном пути солнца. Возникнув в бронзовом веке, представления о подземном мире, мире мертвых, об океане, по которому плывет ночное солнце, продолжают жить в народном сознании ещё тысячи лет. Они существуют в средневековом крестьянском миропонимании и могут быть прослежены в этнографическом материале вплоть до конца XIX в.

В деревенских курганах XI – XII вв. земли радимичей встречаются костяные подвески-амулеты, изображающие фантастическое гибридное существо, помесь коня с уткой: утиное туловище с небольшим, задранным вверх хвостиком завершается лошадиной мордой и четко обозначенной гривой. Учитывая узкую специализацию анимистических злыдней (см.

главу 3), где дурной глаз может быть и дневным и ночным, амулеты такого комплексного типа следует толковать как круглосуточный оберег, охраняющий их владелицу и днем, когда кони влекут солнечную колесницу по небу, и ночью, когда светило плывет по ночному морю. Маленький костяной амулетик в девичьем ожерелье отражал целый макрокосм.

На пермских средневековых шаманских бляшках, как мы помним, подземный мир олицетворялся в виде земноводного ящера. Ящер глотал заходящее солнце. Если пермские мыслители хотели выразить идею космической непрерывности, то они изображали ящера с двумя головами на разных концах туловища: западная голова заглатывала вечернее солнце в виде лосиной головы, а восточная как бы вырыгивала утреннее солнце.

На севернорусских погребальных памятниках XIX в. встречается интересная композиция, исходящая из идеи подземного солнца: на могильном голбце изображалось дерево,

а под ним – солнце. В этих случаях проявлялась та же самая мысль о подземном солнце царства мертвых, что и на погребальных сосудах фатьяновской культуры.

*

Более широкое познание мира племенами конных пастухов и мореходов, смешавшихся с пастухами, привело к созданию новой, усложненной картины мира.

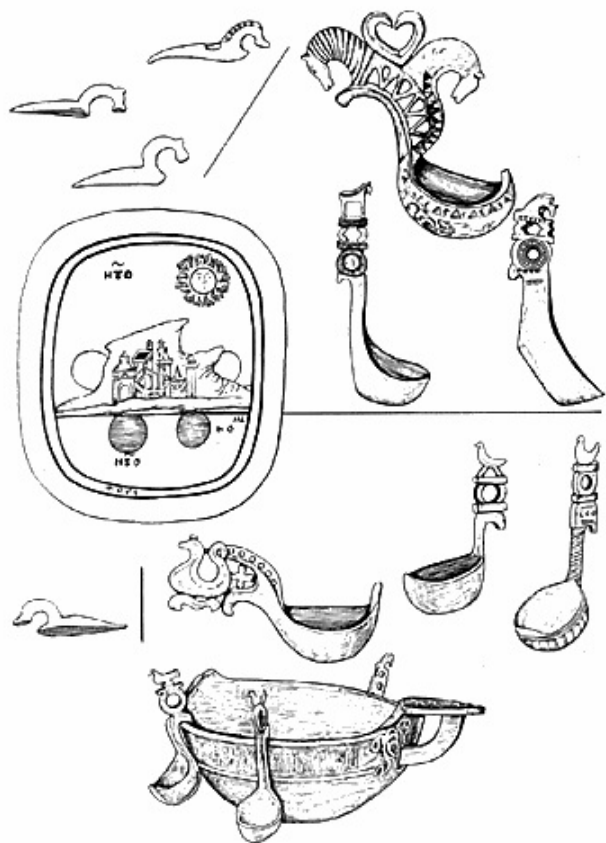
В искусстве земледельцев-домоседов энеолитического триполья двойная линия земли-почвы всегда оставалась нижним пределом изображаемого мира. Определить, куда девалось солнце в ночное время, по представлениям тогдашних земледельцев, нам поможет, как это ни странно, «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Между трипольем и византийским космографом VI в. н. э. лежит античная эпоха, когда геоцентрическая теория и представления о

шарообразности Земли были разработаны достаточно полно [33]. Козьма делал шаг назад, возвращался к далекой, давно позабытой первобытности. Христианство не было вполне последовательным, и наряду с частичным восприятием аристотелевской науки оно иногда выдвигало на видное место архаичные и примитивные библейские воззрения. По тексту Козьмы Индикоплова, солнце ночью заходило за огромную гору на севере земли и лишь поэтому скрывалось из глаз, и наступала ночь. Вечером солнце заходило за западную часть этой предполагаемой горы, а утром выходило из-за восточной, но все время оно находилось над землей [34].

Примерно так же должны были рассуждать и трипольцы, не допуская опускания солнца ниже линии земли. Однако эта примитивная гипотеза, порожденная узостью кругозора, была разрушена в начале бронзового века, и на протяжении четырех тысячелетий в сознании европейских племен и народов утвердилась геоцентрическая теория, согласно которой солнце

обходит землю, проходя днем над землей, а ночью — год землей.

Крайне интересны позднейшие миниатюры, иллюстрирующие «Христианскую топографию». Русские художники XVII в. в своих миниатюрах пытались исправить примитивизм Козьмы Индикоплова и рисовали путь солнца над землей и под землей. Земля изображалась в виде острова с городом на нем, а солнце показано в пяти позициях: восходящее, находящееся в зените (здесь у солнца нарисованы личина и изогнутые стригиллом лучи), заходящее и дважды под землей на фоне «неба ночного», движущееся от запада к востоку [\[35\]](#). Ниже ночного неба изображено море. Подземное солнце этих миниатюр продолжает ту категорию представлений, которые впервые отмечены на погребальных сосудах эпохи шаровых амфор и шнуровой керамики (см. рис. 58).



КОНЬ И ПТИЦА КАК СИМВОЛЫ СУТОЧНОГО КРУГОВОРОТА СОЛНЦА.

Миниатюра русской рукописи «Космографии Козьмы Индикоплова», изображающая движение солнца по небу и по подземному, «ночному» морю (середина таблицы); амулеты в виде утко-коней (XI в.) и русские ковши с изображением солнца и коней (наверху); ковши с солнцем и водоплавающими птицами (внизу)

Открытие Коперника, упразднившее геоцентрическую теорию и заменившее её гелиоцентрической, осталось чисто книжным и в толщу народного, деревенского сознания не проникло. Геоцентрическое же представление было устойчивым, многовековым, и мы вправе задаться целью разыскать его следы в фольклоре и народном изобразительном искусстве. В. П. Петров приводит ряд этнографических записей конца XIX в.: «Заходящее солнце опускается в другой мир, который находится под землей»; «солнце опускается в море, которое окружает землю. Под землей же находится другой мир»; «сонце вночі перебуває на тому світі і там він бачить людей засуджених за різні гріхи...» [\[36\]](#).

В народном изобразительном искусстве обилием солярных знаков особенно выделяются прялки. Широкие лопаски прялок, их «шейки» и «ножки» буквально усеяны разнообразными знаками солнца. Чем старше этнографические прялки, тем

полнее в их орнаментике господствует солярная тема, являясь порой единственным сюжетом узора.

Принципиально важно отметить, что подобное господство солнечной тематики характерно не только для русских прялок, но и для славянских прялок вообще. Сербские прялки иной раз совершенно неотличимы от севернорусских ни по общему контуру, ни по композиции солярных знаков, хотя между ними лежит пространство в 2000 км, и ни о каком взаимовлиянии, разумеется, не может быть и речи [\[37\]](#). А то обстоятельство, что тождество русских и сербских прялок прослеживается на наиболее архаичных типах, позволяет возводить происхождение сходных солярных композиций к очень отдаленным временам.

К сожалению, общая концепция орнаментики прялок до сих пор ещё не раскрыта многочисленными исследователями этих наиболее декоративных предметов крестьянского быта. В музеях Советского Союза собран колоссальный фонд прялок,

украшенных резьбой и росписью, и исследователи были буквально ослеплены изобилием, богатством и разнообразием отдельных орнаментальных элементов и композиционных решений [38].

Систематизация этого фонда проводилась по простейшим принципам типологии и географического распространения типов самих прялок. В работах В. М. Василенко появился историко-хронологический подход, давший очень интересные результаты. Оказалось, что два основных орнаментальных приема – резьба и роспись относятся к разным хронологическим этапам: дореформенная деревня XVIII – середины XIX в. знала только геометрическую резьбу, а с середины прошлого столетия появилась и бурно расцвела красочная роспись прялок. Старая феодальная деревня знала архаичные многовековые сюжеты: солярные символы, древо жизни, изредка изображения коней, оленей, птиц. Новая, капиталистическая деревня после 1861 г. смело ввела не только

новый способ орнаментации (роспись яркими красками), но и совершенно новые бытовые сюжеты. На прялках появились всадники, «ездочки» на санях, охотники, барышни и кавалеры, пароходы, верблюды, офицеры, ученые медведи, сцены чаепития у самовара, девичьи посиделки с пряжами и гармонистами, заклание быка и даже уроки в школе.

Внимание исследователей сосредоточилось на этом пестром, как ярмарка, красочном и сочном мире новых образов, сильно потеснивших прежние устарелые и полузабытые символы геометрической резьбы.

Однако старая символика не исчезла вовсе: судя по точно датированным образцам 1890 – 1930-х годов, она не только продолжала существовать, но и достигала изумительных по своему совершенству образцов.

Мне представляется необходимым комплексное рассмотрение всех этапов развития прялочной орнаментики в целом, изучение всей системы, концепции орнаментального

замысла, заслоненной от нас в какой-то мере обилием перечисленных выше бытовых сюжетов [\[39\]](#).

Необходимость поиска исходной концепции обусловлена особой ритуальной отмеченностью прялки в народном быту, что в свою очередь обусловлено древностью и жизненной важностью самого прядения.

Человечество научилось прядь волокнистые растения уже в неолите. Рыболовы каменного века ловили рыбу сетями, сделанными из нитей; охотники тенетами-«перевесами» ловили птиц, зайцев и серн.

Прялка и веретено уже тогда стали необходимейшими орудиями труда; женщины-пряхи не только изготавливали одежду, но и участвовали в важнейшем деле добывания пропитания. Вероятно, тогда длинные-длинные нити стали иносказательным обозначением человеческой жизни – «нить жизни».

Дочери Фемиды или, в других вариантах мифа, дочери

Судьбы (Ананке), три античные мойры (парки), были пряжами, выпрядавшими нить человеческой жизни: Клото пряла эту нить, Лахезис проводила человека через все жизненные препятствия, а зловещая старуха Атропа обрывала нить жизни.

У славян в глубокой древности существовало тоже представление о божестве Судьбы. Наиболее полно оно сохранилось у южных славян («Среча», «Сърешта»). Это – красивая девушка, прядущая золотую нить. Среча заботится о нивах, о стадах, помогает человеку в борьбе со злом. Среча – это удача, добрая судьба человека. Ей противостоит Несреча – злая судьба. Оба полюса первобытного дуализма – добро и зло – выражены посредством прядения нити: Среча прядет золотую нить на пользу человеку, а по поводу злой Несречи существует сербская поговорка: «Несреча танко преде», т. е. злая судьба прядет слишком тонкую нить, которая может легко оборваться.

Обилие мифологических и фольклорных материалов о прялках и о прядении свидетельствует, что с глубокой

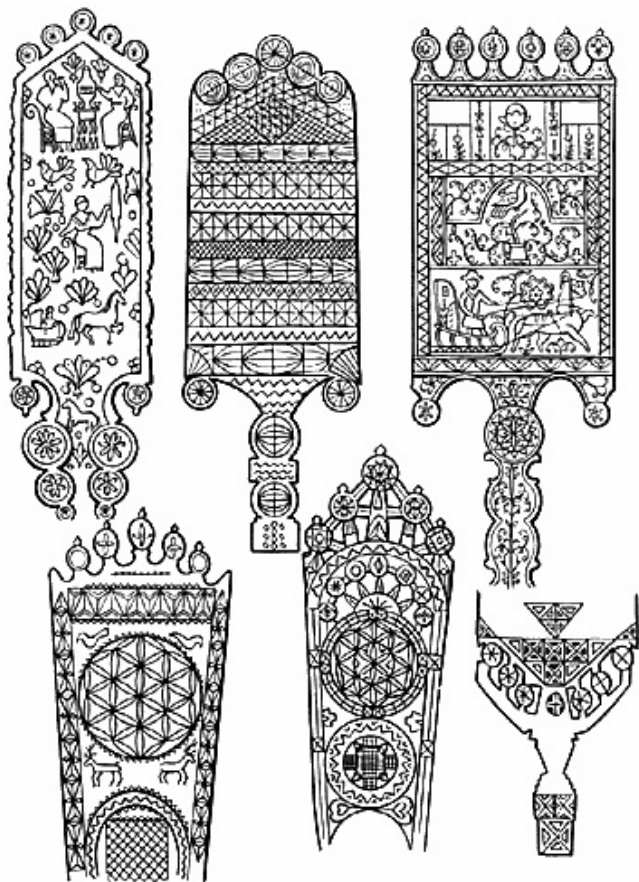
древности человечество связывало с прялкой и нитью представление о жизни, о долгой, как нить, протяженности жизни. Для XX в. нельзя пройти мимо этнографической записи К. Федина («Города и годы») о том, что в мордовской деревне в 1918 – 1919 гг. во время эпидемии крестьяне заставили 12-летнюю девочку спрясть такую длинную нить, чтобы ею можно было окружить деревню и тем спасти жизнь всех её односельчан.

Опять «нить жизни».

Процесс прядения был в представлении первобытного человека неразрывно связан с идеей движения: непрерывно кружится веретено, непрерывно кудель превращается в нить... «Нить жизни» – это движение во времени. Как мы знаем, уже трипольские художницы гениально решили задачу изображения времени посредством непрерывного движения солнца. Солярные знаки на прялках обычно не единичны, а следовательно, они изображают не солнце как единственное

дневное светило, а какую-то иную идею, где солнце является лишь вспомогательным средством, определительным знаком.

Если попытаться охватить общим взглядом все многообразие прялочных орнаментальных композиций (как резных, так и расписных), то, помимо обилия солярных знаков, мы явно ощутим ещё два элемента композиции: во-первых, расчленение солнечных знаков на два яруса и, во-вторых, размещение посреди солнечных символов схематического (или реалистического) изображения земного начала (условной пашни на геометрических прялках и живого быта на расписных) (см. рис. 59).



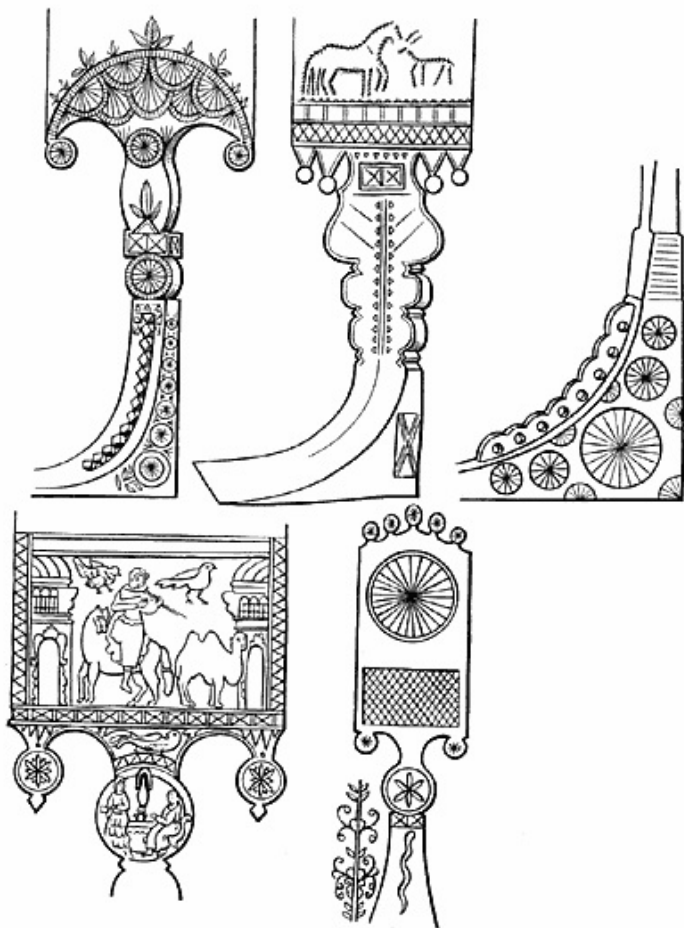
*РУССКИЕ ПРЯЛКИ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ
КРУГОВОРОТА СОЛНЦА ВОКРУГ ЗЕМЛИ.*

*Земля показана или схематично (штриховкой) или красочными
жизненными сценами. Над схемой земли изображался небосвод
в виде огромного круга с шестилучевыми фигурами внутри*

На прялках с широкой лопаской для привязывания кудели, дающей достаточный простор для орнаментальных композиций, мы нередко наблюдаем четкое разделение на два яруса. Иногда сама широкая лопака делится узким перехватом на верхнюю и нижнюю половины; тогда два крупных солярных знака помещаются в верхней половине один над другим, а один такой же знак обязательно изображается в нижней половине. Иногда два солярных знака размещаются на лопаке наверху и внизу, а между ними изображается древний (ещё трипольский) символ засеянного поля.

Наиболее частым и устойчивым является такое деление, при котором верхним ярусом оказывается вся лопака, на которой, помимо солярных знаков, изображают (в нижней части) земное начало, а нижним ярусом – «шейка» и «ножка» прялки, где обязательно помещают ночное подземное солнце (иногда повторенное много раз).

Сомнений в том, что солярные знаки на «шейке» прялки под лопаской означают именно ночное солнце, быть не должно, так как на ряде прялок к этому солнцу снизу тянется ящер. Ящер изображался рельефно, тщательно; тело его извивается, как у змеи [\[40\]](#) (см. рис. 60).



«ПОДЗЕМНОЕ СОЛНЦЕ» НА ПРЯЛКАХ.

Около ночного солнца иногда рельефно изображался ящер, хозяин подземно-подводного мира. Боковые «серьги» прялок символизируют восходящее и заходящее солнце

Солярные знаки окружают ящера с боков.

Космогонический характер композиции достаточно ясен: огромное солнце расположено в верху лопаски, вод ним — земля и люди, а ниже лопаски — солнце и ящер.

Прялка в целом знаками своей орнаментики выражала идею дня и ночи, круговорота суток.

Эта же идея закладывалась мастерами в самую скульптурную форму прялки ещё до нанесения на неё орнаментальных композиций.

Верхний и нижний края лопаски, а равно и «шейка» прялки вырезались из общего куска таким образом, что образовывались круги, соединенные с плоскостью прялки лишь тонкими стерженьками дерева. Круги эти почти всегда орнаментировались внутри лучами или крестами, т. е. они являлись основными, первичными солярными знаками прялки. Следует сказать, что такие первичные символы солнца имеются

как на самых архаичных (по типу) прялках с геометрической резьбой, так и на более поздних прялках с красочной росписью.

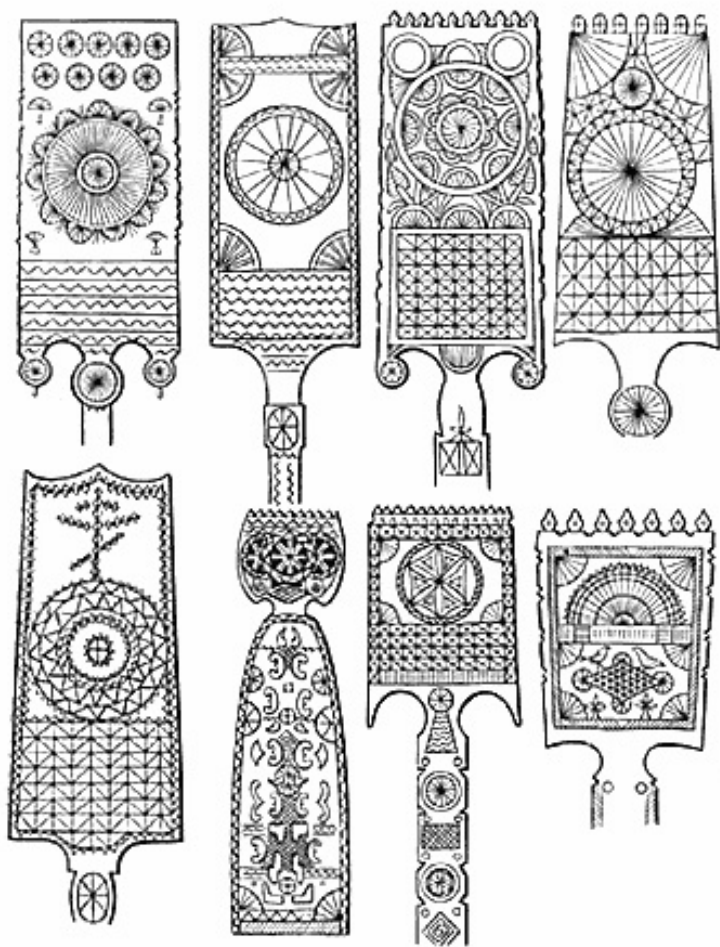
Круги-солнца на ранних прялках поднимаются над лопаской как бы по небесному своду, по дуге, а от лопаски гирляндой опускаются вниз, в царство ящера. Характерной особенностью большинства прялок, особенно расписных, являются свисающие с нижних углов лопаски круги, называемые «серьгами» или «чусками». Они почти всегда отмечены солярным узором – крестом или шестью радиусами; иногда внутри «серег» изображались птички. Зная, какое значение в фольклоре придавалось утренней и вечерней заре, можно допустить, что эти вынесенные за пределы прялки, висящие между ночным солнцем и дневной жизнью круги солнца обозначали утреннее восходящее и вечернее заходящее солнце.

Вся система вырезанных из одного куска дерева кружков, обрамляющих лопаску снизу и сверху, предстает перед нами

как изображение непрерывного, дневного и ночного пути солнца. Одна из «серег» отмечает восходящее солнце, верхние «бобошки» – дневной его путь, вторая «серьга» – закатное солнце, а серия кругов на «ножке» (или гирлянда, опускающаяся с двух сторон) – ночное, подземное солнце. Эта система вырезалась до орнаментирования прялки и независимо от характера орнаментации. Резьба и роспись умещались внутри этого солнечного обрамления, и следует сказать, что, несмотря на кажущуюся резкую противоположность сухой беспредметной геометрической резьбы и яркой сюжетной росписи, они хорошо укладываются в единую общую схему. Схема эта уже нарисована старинным русским художником, иллюстрировавшим «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова и выразившим в миниатюре свой собственный, народный взгляд на конструкцию мира, не совпадавший со взглядом византийского автора. На миниатюре, как мы помним, в центре изображены земля в виде острова и

несколько позиций солнца: восходящее солнце, яркое солнце в зените, заходящее и дважды – темное ночное, подземное солнце. Всё это мы видим и на прялках, служащих, для того чтобы прять «нити жизни».

Земля на прялках с геометрическим узором изображалась в нижней части лопаски в виде прямоугольника, заштрихованного прямыми и косыми линиями, что в целом, действительно, напоминало прямоугольное вспаханное поле. По свидетельству В. М. Вишневской, сами мастера-резчики называли эти прямоугольники «землей» [\[41\]](#) (см. рис. 61).



ПРЯЛКИ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ВСЕЛЕННОЙ —
ЗЕМЛИ И НЕБОСВОДА («белого света»)

Иногда заштрихованное пространство становилось пятиугольным и приобретало контуры домика с двускатной крышей, но внутри контура оставалась такая же равномерная, однообразная геометрическая резьба.

Единство сущности прялочных композиций всех стилей (и геометрической резьбы, и росписи) заключается в том, что на месте очень условной «земли» геометрического, более архаичного стиля впоследствии, в эпоху росписи, появляется не условная земля-пашня, а живые люди с их разнообразным бытом. Так, на миниатюрах к Индикоплову в одних рукописях земля изображалась условным пустынным островом с иконописными горками, а в других рукописях художники изображали на острове город с крепостными башнями, дворцами, куполами.

В геометрической резьбе прялок это оживление схемы было

едва намечено появлением контура избы, но пореформенная деревня с её развитыми промыслами, торгами и ярмарками дала себе полную волю в изображении жизни яркими красками и в самых разнообразных формах.

Древняя космогоническая схема осталась: солнце обегало землю и сверху и снизу, но один из элементов схемы – земля – стал теперь изобразительно выражаться мастерами иначе, он превратился в серию бытовых сцен, связанных в значительной мере с девичьей судьбой (ведь новые прялки дарили девушкам). Вот добрый молодец на коне; вот он – жених, едет на саночках; вот сватовство у самовара или девичьи посиделки с веселым гармонистом. Древняя схема не нарушена, она только видоизменена, но содержание её сохранилось полностью, так как пестрая толпа женихов, матросов, всадников, нарядных барышень явилась раскрытием лишь одного из элементов схемы суточного движения солнца; солнце может подниматься над необитаемым островом, но может идти

и над шумным городом. Перелом в крестьянском сознании, происшедший после 1861 г., сказался в резком предпочтении живой жизни древнему условному символу.

Рассуждения о геоцентрической системе, так полно отразившейся в конструкции и орнаментике славянских прялок XVIII – XX вв., начались с тех сосудов бронзового века, где на нижней, донной части изображались солярные знаки. Здесь может возникнуть возражение: но ведь на фатьяновских сосудах, изученных Д. А. Крайневым, нет верхнего, дневного солнца. Это возражение полностью отпадает при учете того, что все сосуды с солярными знаками как из области фатьяновской культуры, так и из области шаровых амфор (Украина, Германия) являются погребальными. Они изготовлены для тех, кто ушел в область подземного, ночного солнца, и солнце на сопутствующем сосуде тоже ночное.

Идея подземного солнца — один из элементов геоцентрической системы, но раз он наличествует (а в

предшествующих культурах отсутствовал), то мы вправе считать временем зарождения системы II тысячелетие до н. э. и можем проследить при помощи посредствующих звеньев существование геоцентрических представлений на протяжении четырех тысячелетий, вплоть до XX в.

В связи с замечательной орнаментикой русских резных прялок возникает интересный вопрос, который не может быть точно хронологически соотнесен с отдаленной эпохой протославян, но раз речь зашла о прялках, то уместнее всего затронуть его сейчас. Это – вопрос о содержании так называемых солярных знаков. Мы, как правило, каждый солнцеобразный знак рассматриваем как изображение солнца, конкретного светила, а между тем в сознании людей прошлого существовала своеобразная дифференциация: солнце и свет. На этом основан у Достоевского вопрос Смердякова своему учителю Григорию:

«...Мальчик вдруг усмехнулся. – Чего ты? – спросил

Григорий, грозно выглядывая на него из-под очков. – Ничего-с. Свет создал господь бог в первый день, а солнце, луну и звезды на четвертый день. Откуда же свет-то сиял в первый день? – Григорий остолбенел».

Ответить Смердякову лакей Григорий не сумел, так как не догадался объяснить юному скептику, что вопреки Библии в народном понимании существуют отдельно солнце и белый свет, как освещенное небо, вся Вселенная. Это имеет далекую средневековую традицию: «Свет на всю Вселенную есть свет неосязаем, неисповедим, никим же где ся водворяеть... Никто же бо может указать образа свету, но токмо видим бывает» [\[42\]](#).

Солнцу же отведена второстепенная роль субъекта света: «Вещь бо есть солнце свету, осияя всю Вселенную». Солнце как бы украшает собою светлый мир, но не является первоисточником «неисповедимого» света.

Мы не можем точно датировать время возникновения

библейской концепции о независимом от солнца свете, но во всяком случае она много древнее средневековых рассуждений о солнце и о свете, не имеющем образа.

Возвращаясь к нашим прялкам, следует обратить внимание на то, что в них почти всегда наряду с условными солнечными знаками, отмечающими дневной и ночной путь солнца, присутствует огромный «солярный знак», возвышающийся над «землей» и занимающий почти все верхнее пространство широкой лопаски прялки. Он почти всегда составной – из отдельных кругов, шестиконечных розеток, полукружий.

У него нет лучей, испускаемых вовне. Нередко лучи изображались по внутренней окружности знака и обращены к центру знака. Иногда в центре его изображался меньший круг с лучами, в котором естественно видеть солнце. Вполне возможно, что великолепная, полная гармонии геометрическая резьба, вся пронизанная лучами, исходящими из всех углов прялки и освещающими большой центральный круг, и есть

попытка изобразить не солнце, а тот загадочный неисповедимый белый свет, существовавший, по мысли древних, независимо от солнца (см. рис. 61).

Обращает на себя внимание группа самых старых прялок XVIII -XIX вв., на которых обычно (помимо кружков, обозначающих ход солнца) вырезались три круга: в центре – круг, обведенный волнистой линией воды с квадратом земли-пашни в середине; ниже его – круг со стригиллом, очевидно, солнце (кривые линии стригилла подчеркивают динамику движения), а в верхней части прялки, прямо под кружками, отмечающими путь солнца по небосводу, – огромный сверкающий круг, составленный художником из множества деталей и благодаря глубокой и сочной резьбе действительно дающий впечатление сверкания.

Здесь три элемента – земля, солнце и белый свет – даны раздельно, как составные части общей картины мира. Возможно, что не каждый круг в древнем и народном

искусстве мы должны осмысливать как знак солнца. В некоторых случаях круг мог выражать идею кругозора, небосвода, «всего белого света». Конечно, проецировать в далекую первобытность идеи, возникшие у прялочных мастеров, нередко грамотных, иногда связанных с иконописным делом, опасно, но средневековые рассуждения о свете, не имеющем прямого источника, и древняя библейская легенда, восходящая, возможно, к бронзовому веку, позволяют надеяться на отыскание в древнем искусстве и этого интересного звена первобытного миропонимания [\[43\]](#).

Одна из них – мировое древо, поднимающееся до самого солнца; у его корней – две утки (намек на подземное море?). Стилизованное древо занимает всю лопаску прялки, не оставляя места ходу солнца.

Композиция заставляет вспомнить сибирские мифы о мировом древе, произрастающем из нижнего мира сквозь средний в верхний, солнечный небесный мир. Вторая тема

возникла в связи с мировым деревом: в мифах охотничьих племен одновременно с деревом трех миров упоминаются «две реки Вселенной». На прялках с резьбой мы обязательно находим на боковых вертикальных сторонах зигзаговую или волнистую линию – символ воды. Зигзаги сохраняются и на расписных прялках. Быть может, это такое же влияние угрофинского субстрата, как и небесные лосихи, известные по вышивкам этих же мест?

Третья тема прослеживается на ярославских прялках: длинную узкую лопаску увенчивает сложная композиция из древа с птицами, двух коней, как бы везущих солнце, а над деревом – женская фигура с воздетыми к небу руками. Женщина украшена изображениями ветвей. На позднюю роспись этот сложный сюжет не переходит. Типологически женская фигура в позе адорации должна рассматриваться в связи с вышивкой, где подобный сюжет обычен. Концепция «дерева трех миров», может быть, более архаична, чем картина мира с солнцем,

обходящим землю сверху и снизу.

*

В кратком обзоре протославянских религиозных и космогонических представлений, безусловно, показана не вся полнота того, что действительно существовало в ту эпоху. Это относится и к прошлому, от которого тянулись многочисленные нити связей к эпохе подвижных, некомпактных и сильно перемешанных протославян; это относится и к будущему, в котором продолжали существовать и развиваться идеи, возникшие на протославянском этапе. Дело в том, что мы ограничены скудостью и крайней фрагментарностью имеющихся в нашем распоряжении материалов. Всё то, в чем запечатлевались результаты осмысления миропорядка нашими отдаленными предками, — вышивка, резьба по дереву, недолговечная бутафория обрядов

(костюмы ряженых, венки, соломенные чучела, круги, прочерченные на земле, колдовские травы и др.) – всё это до нас не дошло, и, строго говоря, мы даже не можем утверждать, что оно именно таким и было.

По всей вероятности, уже в глубокой древности (может быть, ещё в неолите?) сложился годичный цикл магических обрядов, связанных с пахотой, выгоном скота на пастбища, ожиданием дождя и праздниками урожая. Но нам не на чем основать это предположение. Внимание к календарю, к разделению солнечного года на 12 месяцев документировано археологически лишь для бронзового века [\[44\]](#). В славянских древностях интереснейшие аграрно-магические календари относятся к IV в. н. э., и в связи с ними в конце этой книги будут рассмотрены мною все вопросы годичного цикла обрядов, хотя возникновение цикла почти несомненно должно быть отнесено к значительно более раннему периоду.

Протославяне

К середине II тысячелетия до н. э., примерно к XV в., завершилось занявшее несколько столетий перемещение и расселение нескольких сотен родственных индоевропейских племен.

Переселенцы уперлись или в море, или в тайгу, или в степь. Наступила пора более спокойных, стабильных взаимоотношений соседних племен; начали складываться из разных перемешанных между собой частей индоевропейского массива (и некоторых неиндоевропейских племен) новые этнические общности.

Племена, жившие между Одером и Днепром, начали консолидироваться в однородную массу праславян. Единая археологическая тшинецко-комаровская культура, по всей вероятности, довольно точно отражала пространство, занятое племенами, становившимися праславянами. Конечно, нельзя

отрицать того, что носители любой соседней культуры могли то или иное время говорить на каком-либо праславянском диалекте или что часть носителей тшинецкой культуры не понимала (всегда или временно) праславянской речи, но в общих чертах тшинецкая культура, надо полагать, помогает нам представить праславян XV – XII вв. до н. э. в их исторической конкретности.

Судя по занимаемой праславянами территории, они могли, а может быть, и должны были впитать в себя целый ряд земледельческих аграрно-магических представлений трипольских племен и их потомков.

Без этой связи трудно объяснить сохранность ряда трипольских идеограмм в русском и украинском народном искусстве.

Новые идеи, родившиеся в эпоху протославян в связи с усилением скотоводства и подвижности племен (курган как модель видимого мира, подземный мир, куда уходит солнце,

соумирание «съмердов»), не исчезли, но вошли в сумму праславянских представлений и были переданы многим последующим поколениям.

Праславянские племена середины II тысячелетия до н. э. были земледельцами и оседлыми скотоводами, знавшими коров, коней, свиней, коз; встречаются и кости собак.

Несмотря на то что по общеевропейской хронологии время консолидации праславянских племен падает на расцвет бронзового века, фактически здесь, на север от европейского горного барьера, происходила ещё только смена каменного века бронзовым. Топоры, серпы, копья, наконечники стрел делались ещё из камня, и лишь наряду с ними появлялись бронзовые топоры-кельты, долота, шилья. Однако люди, строившие свои дома кремневыми топорами и жавшие пшеницу кремневыми серпами, украшали себя бронзовыми и даже золотыми изделиями. Появились уже специальные мастера-литейщики. Прядение и ткачество документированы

большим количеством пряслиц [\[45\]](#).

Керамика тшинецко-комаровской культуры сильно отличается от рассмотренной выше трипольской. В бронзовом веке вообще исчезло великолепное искусство расписной керамики, и характер орнаментации упростился. Однако основные идеи трипольских художников, связанные с аграрной магией, в известной мере прослеживаются и на праславянской керамике.

В тшинецкой керамике нет той полноты изображений, которая в трипольском материале помогала нам выяснять их семантику. И лишь опосредствованно можем мы понять те или иные символы. Есть здесь изображение солнца и косых линий дождя (?), но солнце здесь статично. Есть намек на трипольские «небеса»: по венчику сосуда (в триполье – «верхнее небо») идет волнистая линия водных запасов, а вниз от неё свешиваются гирлянды, обрамленные каплями. Но полной картины мира, его вертикального разреза, столь частого в

трипольском искусстве, здесь нет.

Прочнее всего с трипольской традицией связаны сосуды с рельефным изображением четырех женских грудей. Они отличаются от обычной бытовой кухонной посуды особой формой, большей изысканностью и, конечно, предназначались для особых, ритуальных целей, для «волхвования водою». Мы вправе считать, что древние земледельческие представления о двух небесных богинях, двух рожаницах, существовали и в праславянском обществе бронзового века, дожив, как мы увидим в дальнейшем, до рубежа железного века (см. рис. 62).



*СОСУД ТШИНЕЦКОЙ КУЛЬТУРЫ,
ПРОДОЛЖАЮЩИЙ ТРИПОЛЬСКИЕ
ТРАДИЦИИ (четыре груди — две богини)*

Некоторый интерес представляют сосуды, украшенные изображениями растений и символом поля, но эта информация

очень скудна.

В комаровском варианте известен орнаментированный по тулову глиняный жбан с четким солярным знаком на дне. Это свидетельствует о другой, сравнительно недавней традиции, восходящей в этих местах к культуре шаровых амфор, и позволяет говорить о знакомстве с геоцентрическим мировоззрением, предполагающим подземные путешествия ночного солнца.

В тшинецкой культуре есть очень своеобразный вид предметов, причисляемых обычно к разряду глиняных пряслиц, но резко отличных от бытующих в этой культуре пряслиц обычных конических форм. «Пряслица» эти больше обычных (до 6 см в диаметре) и украшены 5 – 7 цилиндрическими выступами по бокам; срезы выступов орнаментированы точками и кружками. Рогатые пряслица изготовлены из глины с примесью толченого гранита, хорошо обожжены и часто покрыты ангобом. С. С.

Березанская сопоставляет их с шаровидными булавами и считает их символом власти. Распространены они и в восточной и в западной половине тшинецкой культуры [46]. На некоторых «пряслицах»-«булавах» есть пиктограммы [47]. Загадочные предметы представляют большой интерес.

Погребальные обряды праславян были разнообразны. Наряду с захоронением (ингумацией) покойников в скорченном положении под плоскими курганными насыпями существовал идущий ещё из позднего триполья обряд сожжения покойников. Кремация мертвых дожила до летописца Нестора и описана им так, что это можно было бы отнести и к тшинецким трупосожжениям: кости сожженного ссыпались в глиняную урну («сосуд мал») и ставились, по Нестору, «на столпе», т. е. в небольшой деревянной домовине. В тшинецкой культуре домовины не прослежены, но порядок в бескурганных кладбищах свидетельствует о том, что какие-то сооружения над урнами с прахом были. Нестору незачем было углубляться в

такую далекую старину для обрисовки древних славянских обычаев: пережитки этого исконного обряда существовали ещё и в его время, в XI в. н. э. Тшинецкие материалы показывают, что традиция трупосожжения существовала у славян за 2500 лет до летописца Нестора.

Над прахом сожженных могли построить «столп», «бдын» или же насыпать невысокий плоский курган. Ингумация и кремация, насыпание кургана и захоронение без кургана – всё это создавало известную пестроту в одновременных захоронениях. Географически предпочтение того или иного обряда выявляется плохо [\[48\]](#).

По всей вероятности, пестрота погребального обряда связана с тем, что праславяне как историческое единство формировались из разных племен, среди которых были и потомки трипольцев, и племена шнуровой керамики, и этнические элементы, связанные с культурой воронковидных кубков.

В погребальных сооружениях часто наблюдаются парные и коллективные погребения. По поводу парных погребений мужчины и женщины исследователями высказывалось предположение о насильственном ритуальном убийстве жёны на могиле мужа [49]. Через двадцать пять веков Ибн-Фадлан, повествуя об обряде похорон знатного руса, опишет все подробности мрачного, трагического ритуала убийства. Особняком стоит курган в Волице Новой, где одновременно похоронены 23 покойника. В большой трёхметровой яме была захоронена четырехколесная телега, содержащая скелеты 23 человек; часть скелетов была анатомически неполной.

Очевидно, здесь захоронены люди, погибшие во время войны и привезенные на родину для погребения.

Некоторые коллективные погребения В. Гензель расценивает как захоронения соплеменников вместе со своим умершим вождем [50]. Это снова возвращает нас к проблеме «съмердов» – «соумирающих». По всей вероятности, это были

члены племенной дружины, отроки, «парни», молодые люди, относившиеся к возрастному классу холостых воинов. Они сопровождали своего учителя и вождя в походах и битвах, они же (часть их) должны были сопровождать его и в загробном пути.

В энеолите нет никаких следов института «соумирающих»; он рождается на рубеже бронзового века, в условиях быстро развившихся новых социальных отношений внутри племен и резко обострившихся враждебных взаимоотношений между племенами.

Культура боевых топоров, культура подвижных и воинственных конных пастухов породила новое социальное явление, закреплявшее неизмеримо возросшую власть племенных вождей и воевод, — обычай насильственного ритуального убийства ближайших подчиненных вождя на его могиле и совместного с ним захоронения. Появление такого обычая делало «смердов» крайне заинтересованными в долгой

жизни своего повелителя, обеспечивало их храбрость в бою и стремление защитить вождя от опасности. У праславян институт «смердов» существовал начиная с первых веков формирования праславянского единства.

Возможно, что самый термин «смерды» появился позднее, в скифское время, когда явление это ещё широко бытовало, а славяне заимствовали много иранских слов.

Праславяне верили в загробный мир и поэтому снабжали своих покойников необходимыми вещами: мужчин — кремневыми копьями, стрелами, ножами, а женщин — бронзовыми браслетами, фибулами, спиральными подвесками. Кроме урн с прахом, в могилы ставили и сосуды с пищей. В могилах встречаются кости быков, свиней, коней, собак и оленей. При погребении совершалась «страва» (поминки, неправильно называемые тризной). На поминках ели говядину и свинину [\[51\]](#).

Представляют интерес находимые в женских погребениях

совместно с пряслицами для веретен небольшие кубики из песчаника. С. С. Березанская совершенно справедливо приписывает им ритуальное назначение [\[52\]](#). Возможно, что средневековые материалы позволят раскрыть более полное назначение загадочных кубиков.

На миниатюре Радзивилловской летописи, иллюстрирующей языческое жертвоприношение князя Владимира Святославича 12 июля 983 г., изображен процесс жеребьевки для отбора жертв: «мече и жребьи на отроky и на девицы – на него же падет, того зарежем богом».

Смертный жребий пал на юношу Федора, сына богатого варяга: «на сего паде жребий». Этот последний эпизод и изображен на миниатюре: князь Владимир сидит на стoльце с мечом у пояса; перед ним стоят трое юношей. На большом столе – кубики-кости, на одном обозначены четыре точки, а на другом – пять. Один из юношей, ближайший к князю, держит в руке и показывает князю свой жребий; на этом кубике шесть

точек, означающих угодность юноши высшим силам: «Да сотворим требу богам!» [\[53\]](#).

Этнография знает много различных способов жеребьевки; былина о Садко описывает жеребьевку на море, но мы никогда не могли бы догадаться, что ритуальная жеребьевка перед жертвоприношением производилась при помощи игральных костей.

В погребениях тшинецкой культуры прослежено, что именно женщин часто приносили в жертву во время погребения мужчины (знатного?). Находка кубиков при женских костяках, быть может, вводит нас в детали смертной жеребьевки? Определение судьбы путем бросания игральной кости объясняет нам сохранившееся до наших дней выражение: «выпал жребий».

В тшинецкой культуре есть интересные культовые находки, связанные с очагом. До сооружения очага на его место укладывались миниатюрные сосуды, поставленные (или

закопанные) вверх дном. «Кроме сосудов, под очагом клались зернотерки, пряслица, глиняные ложки и другие предметы... Своеобразно выглядела картина жертвоприношения перед сооружением очага в жилище № 9. Здесь ниже пода, в довольно большой овальной ямке лежали череп собаки, несколько лопаток быка, зернотерка, два миниатюрных сосуда и обломок крупной глиняной лепешки с пятью вмятинами» [54]. Нередки находки глиняных дисков диаметром 10 – 13 см, с отверстием в центре и четырьмя вмятинами вокруг отверстия. Возможно, что они тоже связаны с культом, но назначение их не ясно.

К тшинецкой эпохе относится одна очень интересная находка из Кленчан (Ропчицкий повет в Польше) [55]. Это – своеобразный бронзовый скипетр полуметровой длины. Скипетр украшен девятью горизонтальными кольцами и завершается массивным навершием, напоминающим головку спелого мака. Навершие, полое внутри, представляет собой как бы небольшой (8 см) сосуд, открытый сверху. Такая

своеобразная конструкция заставляет вспомнить священные жезлы русальцев, народных волхвов, проводящих празднества русалий в Болгарии (см. рис. 63).



ПРЕДМЕТЫ ТШИНЕЦКОЙ КУЛЬТУРЫ

Драгоценные записи о русальцах обобщены в большом и подробном исследовании Д. Маринова [\[56\]](#).

Русалки, по болгарским верованиям, – очень красивые девушки с длинными косами и крыльями. Они живут на краю света и появляются лишь весной, с тем чтобы в нужное время оросить засеянные нивы. От русалок зависит плодородие полей [\[57\]](#).

Русальцы – дружины специально подготовленных для проведения русальских празднеств танцоров и музыкантов. Они отличаются высокой нравственностью. Их задача – ублаготворить русалок и тем обеспечить хороший урожай. Попутно они лечат больных. Русальцы беспрекословно подчиняются своему главарю, должность которого нередко является наследственной. Во всех обрядах, проводимых русальцами, очень важное место занимают различные священные травы и злаки (перуника, чемер и др.). Главным

обрядовым предметом русальцев является священный жезл – «тояга». Жезл делается из явора или ясеня. На конце тояги выдалбливается дуплецо, в которое закладывают чародейные травы, и отверстие закупоривают [58]. Тояга применяется для экстатических магических плясок, для охраны знамени с травами, для разбивания горшка с чудодейственными травами. В течение года, в промежутке между русалиями, тояги хранятся как священные предметы у главаря; тояги служат десятки лет и передаются от отца к сыну.

Кленчанский скипетр вполне мог быть верхней частью подобной деревянной тояги (их длина 100-150 см). Его полое навершие как бы специально предназначено для хранения в нем чародейных трав или семян. Этнографические тояги окрашивались и украшались различными звенящими «дрынками». Бронзовый жезл тшинецкого времени тоже достаточно декоративен и мог быть оснащен в промежутках между кольцами разными украшениями [59].

Единичного факта, разумеется, мало для прочного построения, но мне хотелось поставить интересную кленчанскую находку в связь с хорошо удостоверенными этнографическими данными в надежде на будущие благоприятные случайности.

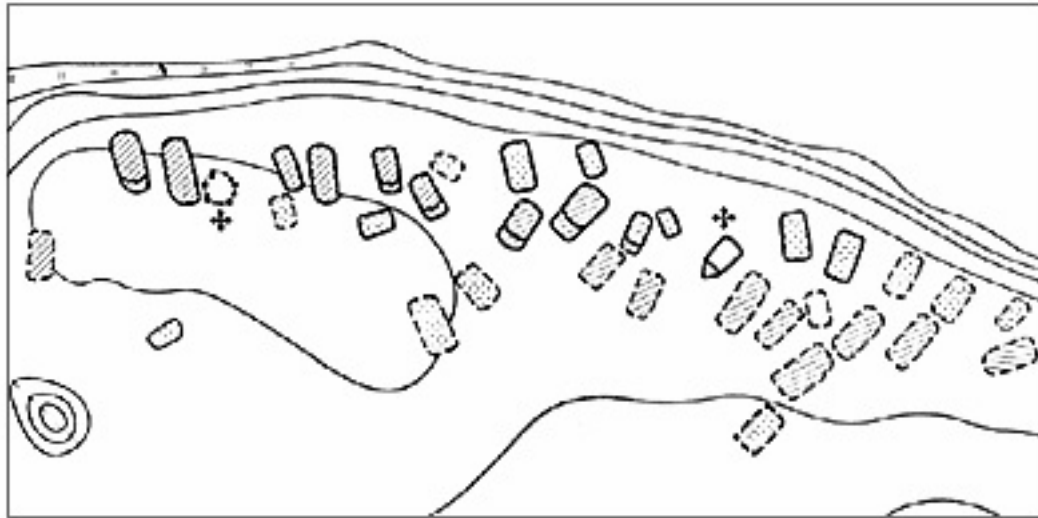
*

На праславянских поселениях тшинецкого времени встречаются очень интересные культовые постройки. На берегу Днепра, западнее Чернигова, С. С. Березанской раскопано селище близ хутора Пустынна.

Там обнаружено 19 довольно больших полуземляночных жилищ (6 X 12; 7 X 14 м) с очагами и иногда с внутренними перегородками. Опору домов составляли массивные столбы в середине длинных сторон дома. В деревне, кроме того, было 14 наземных хозяйственных построек, характеризующихся

большим количеством вертикальных столбов как по периметру постройки, так и в середине её, по большой оси.

Предполагается, что эти амбары были приподняты над землей, как «избушки на курьих ножках» [\[60\]](#) (см. рис. 64).



*ПЛАН ПРАСЛАВЯНСКОЙ ДЕРЕВНИ XV—XII вв. до н. э.
(раскопки С. С. Березанской у с. Пустынки).
Крестиками отмечены два святилища*

Святылищ в этой деревне было два. Воспользуюсь описанием исследовательницы : «Первое помещение расположено в западной части поселения на возвышенном участке берега в 20 м от воды. Оно было наземным. Судя по конфигурации столбовых ям, помещение имело круглую форму диаметром около 10 м. Внутри него, приблизительно в центре, находились ещё четыре ямы, образующие неправильный четырехугольник размерами 3,5 X 4 м.

На полу помещения был обнаружен аккуратный ровик глубиною 30 см, длиною 3 м, шириною 50 см. Ровик доверху оказался заполненным обломками зернотерок. Их было более 120. Все обломки были обожжены, многие настолько сильно, что рассыпались в руках. При этом следует отметить, что ни ровик, ни окружающее его пространство следов обжига не имеют. Следовательно, зернотерки обжигались не на месте, а где-то в стороне. Пространство между камнями, а также дно ровика были засыпаны золой и мелкими кальцинированными

костями... Скопление в одном месте такого значительного количества зерноотерок, принесенных из различных жилищ, вероятнее всего, свидетельствует о земледельческом культе»[\[61\]](#). (см. рис. 65).



*СВЯТИЛИЩЕ С ЖЕРНОВКАМИ
(Пустынка. Реконструкция С. С. Березанской)*

Реконструкция святилища дана исследовательницей в специальной монографии, посвященной Пустынке [\[62\]](#).

Культовая роль жерновков (зернотерок) отражена в восточнославянском фольклоре, где волшебные жерновки часто фигурируют в сказках.

В более поздних археологических материалах, когда уже появились круглые ротационные жернова, встречаются небольшие глиняные модели жерновов, вероятно, ритуального назначения (см. рис. 66).



*МИНИАТЮРНЫЕ РИТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ ЖЕРНОВКОВ
(Николо-Ленивец, Раскопки Т. Н. Никольской. Средневековые слои)*

Сказка «Петух и жерновцы» передает очень архаичный сюжет: старик по огромному дереву взобрался на самое небо и взял там петуха с золотым гребешком и волшебные жерновцы, которые сразу изготавливали блины и пироги. Владельцы называли эти небесные жерновцы «золотыми-голубыми».

Петух был охранителем жерновов, кормивших старика со старухой [63].

Если в русском фольклоре тема волшебных жерновков присутствует, но не занимает главного места, то в более архаичном финском фольклоре она главенствует; волшебная мельница Сампо является сюжетным стержнем Калевали: в рунах описывается изготовление Сампо, сохранение её в недрах гранитного утеса, поход с целью овладения этим источником благоденствия, битва людей с воинством мрачной страны Похьёлы и гибель Сампо в морской пучине, осколки которой образуют богатство морского дна (см. рис. 67).

Так как создателем чудесной мельницы назван «вековечный кователь» кузнец Ильмаринен, то на первый взгляд может показаться, что в знаменитом эпическом произведении речь идет о каком-то сложном мельничном механизме, однако ознакомление со всеми рунами Калевалы убеждает нас в том, что в эпос как символ жизненных благ вошла простейшая

архаичная зернотерка, хорошо известная нам с неолитических времен.

Ильмаринен – кузнец, но кузнец-демиург; из его кузнечного горна выходит не только Сампо, но и деревянный лук, и лодка, и плуг, и даже корова (руна 10).

Во всех многочисленных упоминаниях в разных рунах волшебная мельница неизменно описывается как двусоставная: сама Сампо и её «пестрая крышка». Обе её части изготовлены из камня, что явствует из того, что Ильмаринен, разыскивая место для изготовления Сампо, остановился лишь тогда, когда

Увидал он пестрый камень,
Увидал утес пригодный.

(руна 10) [\[64\]](#)

Из пестрого камня делалась «пестрая крышка», а утес был местом хранения Сампо. Ни разу при упоминании чудесной мельницы не говорилось о вращении жерновов; наоборот,

рассказ о том, что Сампо может молотить то одним боком, то другим, то третьим, прямо указывает на зернотерку, верхний камень которой («курант») может быть повернут разными боками (руна 38). Для ротационных жерновов это невозможно.

Мифическое Сампо, по рунам Калевалы, выглядит как гигантская модель зернотерки, нечто вроде дольмена или «столового камня»:

... Лемминкейнен...

Ухватил руками Сампо

И упер колено в землю,

Но не сдвинулося Сампо,

Крышка пестрая не сбилась.

(руна 42)

Только огромный бык с саженными рогами смог выпахать «большое Сампо». Когда Хозяйка Севера разбила Сампо, то Вейнемейнен, собирая на берегу осколки волшебных жерновов,

надеялся, что

Вот отсюда выйдет семя
Неизменных благ начало:
Выйдут пашни и посевы,
И различные растенья,
И блеск месяца отсюда,
Благодетельный свет солнца
На больших полях Суоми [\[65\]](#).

(руна 43)

Неразрывная связь зернотерки со всем аграрным культовым комплексом несомненна и вполне естественна. Каменные жерновки символизировали завершение длительного цикла выращивания хлебов: зерно посеяно, созрели колосья, убран и обмолочен урожай – остается только намолотить муки и испечь первый праздничный каравай из нового зерна.

По всей вероятности, с этой аграрно-магической темой

связана и деревянная ротонда в праславянском поселке у берегов Днепра.

Помимо сотни обломков зернотерок, здесь был найден сосуд с отпечатками зерен (пшеницы?) и кремневый серп. То обстоятельство, что все обломки зернотерок, тщательно зарытые в специальной ложбинке в центре святилища, были прокалены в огне, заставляет нас предполагать, что одним из этапов древнего обряда был огромный, долго горевший костер, в который бросали жерновки.

Уничтожение таких необходимых предметов, как зернотерки, могло быть связано с идеей циклического обновления. Так, по этнографическим данным мы знаем, что в XIX в. в деревнях три раза в году гасили все огни в печах и светцах и торжественно добывали путем трения «новый огонь», от которого снова затапливали печи и возжигали лучины. Наиболее естественно связывать смену старых зернотерок новыми с новогодними заклина-тельными

празднествами, когда подводились итоги старому, прошедшему году и велось гадание о наступающем годе. В ночь с 24 на 25 декабря во многих славянских землях зажигался «новый огонь», который должен был негасимо гореть до 6 января. Вот в таком огне и могли раскалиться почти до состояния дресвы жерновки пустынского святилища.

Следы больших костров из соломы на тшинецких поселениях не выявлены, но хорошо известны нам по последующей белогородской культуре и особенно характерны для скифского времени; остатками их являются знаменитые зольники, речь о которых пойдет ниже.

Праздник в честь верховного божества Святовита у средневековых славян отмечался выпечкой огромного общественного пирога, для изготовления которого должно было потребоваться большое количество зернотерок. Саксон Грамматик подробно описывает, как у балтийских славян на о. Рюгене, в святилище Святовита производился обряд в честь

божества. Первый день уходил на приведение в порядок деревянного храма. На другой день народ собирался перед входом в храм, и жрец приносил в жертву рог с вином (предполагают, что правильнее считать – с медом) и просил умножения богатства и новых побед. Рог он вкладывал в правую руку идола Святовита, «затем приносили в жертву округлый медовый пирог высотой почти в человеческий рост. Жрец ставил пирог между собой и народом и спрашивал ружан, видно ли его за пирогом. Если отвечали, что он виден, то жрец высказывал пожелание, чтобы на будущий год эти же самые люди не смогли бы его видеть (за пирогом). Однако это не означало, что он хотел смерти себе или своим землякам, но являлось лишь пожеланием ещё более обильного урожая на будущий год» [\[66\]](#).

Этот своеобразный магический обряд дожил вплоть до XIX в. Он известен на Украине и в Белоруссии, но уже как семейный, а не общинный: отец прячется за рождественский

пирог и спрашивает своих семейных, видно ли его за пирогом. По размерам пирога гадают о будущем годе. В Болгарии сохранился общинный характер этого рождественского же обряда; роль древнего жреца выполнял священник, становившийся за караваем и спрашивавший прихожан: «Видите ли ме, селяци?» [\[67\]](#).

Этнографические материалы согласно говорят о рождественско-новогоднем праздничном цикле, с которым следует связывать выпечку гигантского хлеба, а возможно, и обряд сожжения старых жерновов. Деревянная ротонда в Пустынке убедительно связывается с аграрной магией [\[68\]](#).

В той же самой праславянской деревне близ с. Пустынна, у Днепра, С. С. Березанская раскопала ещё одно культовое здание иного назначения, чем ротонда-«храмина» [\[69\]](#).

Постройка неправильной пятиугольной формы 10,4 X 7 м. Основная площадь – полуземлянка, углубленная на 120 см; угловая часть здания приподнята над общим полом на 50 см. В

центре угловой части – глиняный жертвенник на возвышении, заполненный золой.

Мощные опорные столбы вынесены за пределы землянки, раздвигая её стены, но внутри основной площадки есть две пары столбов, которые не особенно нужны конструктивно и могли быть остатками врытых в землю идолов. Между этими идолами находились два очага (может быть, одновременных?). В полу в шести местах были вырыты ямки-погребения с кальцинированными костями животных.

Если в круглом святилище обломки зернотерок определенно говорили о земледельческом характере культа, то здесь захоронения сожженных животных не менее определенно указывают на иной, скотоводческий культ. Кости животных сожжены так, что не поддались точному определению. Известно только, что часть их принадлежала крупному и мелкому рогатому скоту. Количество погребений – шесть – исчерпывает полностью видовой состав домашних животных

праславян: 1) корова, 2) конь, 3) овца, 4) свинья, 5) коза, 6) собака. Это предположение остается, естественно, на уровне домысла.

*

Итак, для раннего этапа праславянской жизни по очень скудным и отрывочным данным мы можем наметить четыре проявления религиозных представлений. Во-первых, культ предков, проявлявшийся в курганных и простых захоронениях и в двух различных, но очень долго сосуществующих формах погребения – простой ингумации и сожжении покойников. Во-вторых, это комплекс аграрных обрядов (русальская тояга?, сожжение жерновков, круглая храмина), связанный в дальнейшем со Святовитом или Дажьбогом. В третьих, скотоводческий культ, отраженный святилищем с жертвенником, и шестью захоронениями домашних животных;

в дальнейшем этот культ будет связан с Велесом – «скотским богом». Были ли уже в это время таким образом персонифицированы эти представления, мы не знаем.

Объединяет земледелие со скотоводством четвертый культ – культ домашнего очага с его зарытыми ниже очагами сосудиками, ложками, дисками, костями животных, жерновками. Быть может, это – зарождение культа огня – Сварожича, хорошо известного по средневековым источникам. Сварожич там прямо связан с урожаем.

Судя по сосудам с двумя парами сосков, у праславян ещё существовали идущие из энеолита представления о двух рожаницах, двух Хозяйках Мира. Появилось ли на смену им уже в это время представление о мужском божестве Вселенной – Роде, сказать трудно за неимением данных. Косвенные соображения позволяют думать, что к этому времени уже оформляется годичный цикл земледельческо-скотоводческих обрядов. Возможно, что единовременно опаленные огнем

зернотерки всего поселка, захороненные в специальном сооружении, — свидетельство какого-то торжественного (вероятно, новогоднего) общинного обряда.

Второй этап жизни праславянских племен начинается с рубежа бронзового и железного веков и охватывает время от белогрудовско-чернолесской культуры XI – VII вв. до н. э. до конца скифского периода, примерно до III в. до н. э.

Этот восьмисотлетний период весьма неоднороден в своих крайних точках, но он весь характеризуется быстрым поступательным движением, рождением новых социальных форм и широкими внешними связями: центральноевропейскими в западной, лужицкой половине славянства и степными, киммерийско-скифскими в восточной его половине. Указанный период, не представляя целостности в формах общественной и идеологической жизни, дает нам тем не менее единство процесса наивысшего развития первобытнообщинного строя. Мы наблюдаем здесь и

начальный этап подъема, и результаты этого подъема, полученные сравнительно быстро. Поставив эволюцию славянского общества в рамки абсолютной хронологии, мы ощущаем резкое ускорение исторического процесса; медлительный, несколько застойный темп развития тшинецких племен сменился стремительным движением в чернолесское время. Это – второй скачок после эпохи шаровых амфор и шнуровой керамики. Тот, первый скачок был обусловлен появлением бронзы и развитием пастушеского скотоводства, а этот – усилением земледелия (пашенного, плужного) и открытием нового металла – железа. Железо было несравненно «демократичнее» бронзы, и именно поэтому ему было суждено сыграть важную роль ускорителя исторического процесса. Медь и олово привозили из отдаленных краев, за ними ездили, как за пером жар-птицы, «за тридевять земель в тридесятое государство» (не тогда ли и сложилась эта сказочная формула?); бронзовые изделия возвысили и укрепили

племенных дружинников и вождей.

Железо же (в виде болотной руды) находилось в лесной и лесостепной зонах повсеместно. Благодаря открытию железа роли ландшафтных зон переменялись: раньше степи были несравненно в большей степени насыщены металлом, так как они расположены ближе к тогдашним центрам добычи меди и представляли собой удобные для транспорта пространства. В лесную зону (за исключением Приуралья, имевшего свою медь) металл почти не проникал. Но после открытия железа именно лесная зона с её болотами и озерами оказалась наиболее богатой новым металлом, и каждое племя, может быть, даже каждый род, «живущий в лесе звериньским образом», получил возможность самостоятельно на своей земле добывать руду и варить железо, потребное для хозяйства и войны.

Вся праславянская территория находилась в зоне лесов и лесостепи и в избытке была насыщена железной рудой на всем своем протяжении.

Уже на белогрудовских поселениях XI – IX вв. до н. э. обнаружены следы железоделательного производства. Для чернолесского времени (VIII – VII вв. до н. э.) изготовление железного оружия и хозяйственных вещей стало обычным делом. Начался новый этап человеческой жизни, называемый условно железным веком; темп исторического развития ускорился, и происходило это на значительно более широкой территории.

О. Н. Трубачев по лингвистическим материалам, относящимся к кузнечной терминологии, устанавливает наличие в протославянских диалектах ряда черт, появившихся «в теснейшем территориальном, языковом и, по-видимому, культурном контакте с древнеиталийскими и древнегерманскими диалектами» [\[70\]](#). Эти северо-западные и юго-западные контакты прекрасно увязываются с вхождением западной половины славянства в сферу лужицкой культуры. Переход от бронзы к железу происходил в недрах лужицкой

культуры, а так как более ранняя индустрия бронзы была в предлужицкой культуре развита несравненно больше, чем в Приднепровье, то не удивительно, что ряд праславянских терминов, объединяющих и бронзовую и железную металлургию («огонь», «устье», «молот»), оказался общим у праславян с италиками и прагерманцами [\[71\]](#).

Лужицкая культура была, очевидно, разноэтническим комплексом, охватившим половину праславян, часть прагерманцев и какую-то часть итало-иллирийских племен на юге, где бронзолитейное дело стояло высоко.

Важность овладения железом и осознание этой важности явствуют из того, что на той самой территории, которая была заселена чернолесскими праславянскими племенами в далекое предскифское время, сохранились вплоть до начала XX в. н. э. предания о божественных кузнецах-богатырях, защитниках своей земли [\[72\]](#). На этой теме нам придется остановиться в дальнейшем подробнее, так как этнографический материал

позволяет ретроспективно заглянуть в далекую праславянскую старину времен рождения железного века.

Вторым значительным шагом вперед в развитии общества было возрождение земледелия и плужная вспашка полей. Земледелие в тшинецкое время существовало, но, как полагают исследователи, не являлось главнейшей отраслью хозяйства. Теперь же оно и в лужицкой и в восточной половине праславянины выдвинулось на первое место и усовершенствовалось настолько, что к концу очерченного нами периода стало экспортным: Геродот говорит не только о вывозе хлеба из Среднего Поднепровья (земли «скифов-гахарей»), но и о том, что милетская колония Ольвия, расположенная близ устьей Буга и Днепра, называлась «Горжищем днепровцев» (эмпорием борисфенитов), т. е. стала праславянской гаванью на Черном море [\[73\]](#).

Все эти изменения существенным образом сказались и на социальной стороне праславянского общества. Появились

воины-всадники, строились большие укрепления, наблюдаются захоронения знатных людей, сопровождаемых «соумирающими».

На периферии славянщины часто возникала напряженная военная ситуация, связанная с набегами кельтов или киммерийцев и скифов.

Таковы в общих чертах те новые явления, которые отмечают этот период.

Источники сведений о религиозных представлениях в этот период делятся на три разнородные группы: одна из них – это археологический материал (который в свою очередь является очень важным историческим фоном); другая группа – исторические сведения о славянских языческих богах, которые с той или иной долей вероятия можно возвести к предскифскому или скифскому периоду драславянской жизни, и, наконец, третья группа – обильный этнографический фольклорный фонд (сказки, легенды) XIX – XX вв., никогда к

этой теме не привлекавшийся, но позволяющий, на мой взгляд, ретроспективное приурочение его к данному переломному периоду.

Этапы реальной истории праславянского общества, устанавливаемые по археологическим данным, допускают соотнесение их с определенными пластами восточнославянского сказочного материала, в результате чего фольклор (сам по себе хронологически аморфный) получает определенное место в истории праславянской культуры.

Сопоставление с письменными данными от Геродота до летописей XII в. позволяет говорить о мифотворчестве, о зарождении богатырского героического эпоса; сквозь кружево сказочных мотивов проглядывают черты таких славянских богов, как Сварог и Дажьбог [\[74\]](#).

Зарождению славянской мифологии в этой книге посвящена особая глава, где по разным признакам определяется (разумеется, приблизительно) время возникновения того или

иногo мифологического образа или комплекса образов.

Забегая вперед, следует сказать, что именно к этому, чернолесско-скифскому, этапу праславянской жизни могут быть приурочены мифы о Свароге и его сыне Дажьбоге, сохраненные в глоссах летописи начала XII в. [75]

Датирующие признаки: при Свароге с небес упали кузнечные клещи, и «поча люди оружие ковати»; как мы знаем, овладение ковкой железа произошло в чернолесско-киммерийское время. Этот признак датирует миф о Свароге самым началом I тысячелетия до н. э. Второе сведение о Свароге – установление патриархального моногамного брака – полностью вписывается в историческую ситуацию праславянского времени, когда появились парные захоронения, возможно, с насильственным погребением женщин.

Есть хронологические приметы и у Дажьбога. Во-первых, он – сын Сварога, и миф о нём мог возникнуть несколько позднее, чем миф о Свароге. Во-вторых, имя этого солнечного

божества имеет явно иранский облик, что естественнее всего связать со скифским периодом, когда праславяне восприняли иранское слово «бог». В скифском пантеоне Дажьбога нет, и поэтому мы должны считать Дажьбога праславянским божеством скифского времени.

Таким образом, намечаются как бы две мифологические эры: эра небесного божества Сварога (от индийского Swarga – небо) – конец бронзового века и начало железного и эра его сына Дажьбога-солнца (так он назван в летописи). Конечно, случайные упоминания летописца о Свароге и Дажьбоге не исчерпывают всего праславянского мифологического комплекса, но всё же облегчают нам осмысление археологических материалов I тысячелетия до н. э., так как в них идет речь не о второстепенных божках, а о божестве неба и о божестве солнца, подателе благ.

Если для предыдущей, тшинецко-комаровской эпохи мы могли привлечь археологический материал лишь

фрагментарно, иной раз только иллюстративно, то для последующего выбранного нами этапа суммирование всего археологического материала, его комплексное рассмотрение позволят нам сделать ряд очень важных выводов.

Особенно интересен погребальный обряд и его резкое изменение в рассматриваемый лужицко-предскифский период. Обычно мы подходим к погребальному ритуалу лишь с точки зрения культа предков, но это – одна из сторон представлений, которые проявляются в похоронах мертвых. В формах и деталях похоронного обряда, в погребальных сооружениях содержится ценная информация о миропонимании тогдашних людей. Каждая смена привычных форм, несомненно, отмечает какие-то существенные сдвиги в сознании людей. Корреляция этих сдвигов с переменами в хозяйстве и в социальной структуре общества позволит установить и истолковать причину перемен в религиозном мышлении.

Главные изменения в погребальных обычаях таковы.

1. Захоронения скорченных костяков в IX – VIII вв. до н. э. сменяются вытянутыми погребениями.

2. Труположение сменяется сожжением трупов с захоронением праха в урнах или ямках на рубеже IX и VIII вв. до н. э.

3. Курганы являются спорадическим необязательным элементом обряда, то проявляющимся, то исчезающим.

Многообразие форм погребений и сочетаний отдельных деталей не сводится, разумеется, к приведенной схеме [\[76\]](#).

Если брать всю праславянскую территорию от лужицкого Одера до чернолесской Ворсклы, то здесь мы обнаружим как значительную пестроту одновременно существующих обрядов, так и разные сроки перехода от одной формы к другой. Так, например, скорченные погребения есть в ранне-скифской (жаботинской) культуре VII – VI вв. до н. э., а на Волыни этот обряд доживает до VI в. до н. э.

Подколпачные погребения (когда урна с прахом накрыта

сосудом большего размера) [77] первоначально появляются на Днестре в чернолесской культуре, а потом становятся массовыми в бассейне Вислы в VI – V вв. до н. э. В VI – V вв. до н. э. в низовьях Вислы появляются для сожжённого праха очень своеобразные урны в виде фигуры человека в шапке, а в это же время на скифской половине праславянины господствует скифский обряд ингумации и сооружения курганных насыпей. Единообразия не было.

Но сквозь эту пестроту явственно проступает общая тенденция всего ираславянского мира: во-первых, отказ от искусственного скорчивания умершего, а, во-вторых, стремление сжечь его на костре и лишь после сожжения предать прах земле. Это происходит не мгновенно, но мы всё же в силах уловить момент перелома, когда скорченные костяки почти исчезают, а сожжение (известное ещё по тшинецкой культуре) начинает резко преобладать над простым погребением в земле – это рубеж IX и VIII вв. до н. э. – время

начала второй, основной фазы чернолесской культуры, время расцвета лужицкой культуры.

Рассмотрим каждое из этих почти одновременных новшеств отдельно.

Скорченные погребения появляются ещё в мустьерское время и распространены на протяжении всего каменного и бронзового веков. Они не являются единственной формой захоронения; наряду с ними существуют и погребения в обычной позе умершего – вытянутые, встречаются и сидячие и даже вертикально стоящие (плотно обсыпанные кругом) костяки. Но скорченность проходит через многие эпохи, обрываясь довольно резко на рубеже бронзового и железного веков, когда происходил целый ряд других изменений в обществе.

В тшинецко-комаровском праславянском регионе несколько столетий существовал только один обычай: если покойника не сжигали (что делалось редко), то его погребали в скорченном

виде (см. рис. 69).

Скорченность костяков в древних погребениях давно уже поставлена в связь с позой эмбриона во чреве матери. Думаю, что это правильно. Больше того, красную охру, которой обычно посыпаны скорченные костяки, следует, полагаю, рассматривать не как символ огня, а как-то иначе. Ведь обозначением огня мог быть костер около погребенного, жар (угли), насыпанный на могилу, что иногда и наблюдается. Не является ли красная краска символом крови: зародыш окружен «червленым» (красным) чревом?

Скорченность достигалась искусственно: хоронившие покойника люди или связывали конечности трупа, или подрезали суставы с тем, чтобы придать ему желательную позу плода во чреве.

Идея превращения покойника в неродившегося эмбриона связана, очевидно, с представлением о том, что умерший человек может родиться вторично, и поэтому ему следует

придать позу готовности к этому событию. Этнография дает нам множество примеров верований в переселение душ, в перерождение человека после смерти в то или иное живое существо, живущее на земле. В этом тесно переплетались анимистические и тотемистические представления охотничьей первобытности. Человек не отделял себя от природы, сливал себя с ней. Ярким показателем была подготовка мертвеца ко второму рождению в каком-то новом облике (может быть, снова в человеческом).

В обильном сказочном фонде всех народов сохранилось множество сюжетов, связанных с оборотнями, полулюдьми-полуживотными, зверями, говорящими человеческим языком, или людьми, понимающими язык животных. Во многих сказках давность времени определяется указанием на то, что «тогда ещё люди звериную речь понимали». Косвенно это тоже связано с возможностью для человека воплотиться в зверя, а после перемены тех или иных обличий — опять в человека.

Такой «круговорот душ» должен был, очевидно, содействовать взаимопониманию человека и природы. Говорящие животные, деревья, птицы, рыбы в сказках всех народов земли, частичный антропоморфизм разных звеньев природы – наследие той длительной эпохи, когда человечество верило в перевоплощение, во второе рождение после того, как жизненная сила покинула тело умершего. Мыслилось это вполне реально: умерший продолжал жить на земле, но в каком-то ином облике.

Мустьерский медвежий культ (особенно культ отрубленной лапы) отразился в наших сказках в образе медведя, ковыляющего «на липовой ноге, на березовой клюке» к человеческому жилью, где баба варит его отрубленную лапу. Мустьерские скорченные погребения положили начало каким-то полуосознанным представлениям о возможности человеку возродиться вновь в человеческом или зверином виде. Обряд превращения мертвеца в подобие эмбриона должен был

облегчить его второе рождение.

Вероятно, за свою многотысячелетнюю историю представления о реинкарнации, о повторном рождении как-то видоизменялись, но уловить это мы едва ли сможем.

Отмирание обряда началось в бронзовом веке, в то время, когда в умах людей, познавших просторы степей, морей, широкий кругозор с горных вершин, появилось представление о нижнем, подземном мире, куда уходит на ночь солнце. Эта ночная, подземная часть мира со временем превратилась в мир мертвых, в Аид. На протяжении бронзового века происходит коренное изменение взглядов, и хотя в подавляющем большинстве курганов мы видим скорченников, посыпанных охрой, но в ряде мест появляются уже простые вытянутые погребения. Четким рубежом является IX век до н. э. До этого времени ещё существуют скорченные погребения, а уже в VIII в. до н. э. во второй, основной, фазе чернолесской культуры мы видим вытянутые погребения. Лишь в некоторых курганах

скифского времени встречается архаичная скорченность, но это уже только пережитки. Умерших перестали готовить ко второму рождению для повторной земной жизни.

Пережитки идеи реинкарнации отмечены Геродотом для невра (северовосточные племена праславян, милоградская культура):

«У невра обычаи скифские... Эти люди, по-видимому, колдуны.

Скифы и живущие среди них эллины, по крайней мере, утверждают, что каждый невр ежегодно на несколько дней обращается в волка, а затем снова принимает человеческий облик. Меня эти рассказы, конечно, не могут убедить; тем не менее так говорят и даже клятвенно утверждают это».

(Геродот. История, IV-105) Новогоднее ряжение в звериные шкуры и широко распространенные у славян поверья о волкодлаках, вурдалаках пережили эти записи на две с

половиной тысячи лет. Клявшемуся Геродоту информаторы, очевидно, рассказывали ему о тотемическом празднике неуров, на котором участники в волчьих шкурах изображали волков, становились волкодлаками, т. е. одетыми в волчьи шкуры.

Информаторы не случайно назвали неуров, так как именно в этом участке праславянского мира дольше всего, до самых геродотовских времен, дожили скорченные погребения.

Здесь вера в перевоплощение человека после его второго рождения (ради чего трупу и придавалось искусственно эмбриональное, скорченное положение) документально подтверждена для того времени, когда Геродот собирал сведения о соседях Скифии. Поэтому мы в равной мере можем оправдать как разумный скептицизм отца истории, так и упорство туземных рассказчиков.

За исключением глухих лесных областей северного порубежья праславянского мира, во всех остальных частях перелом уже произошел, и от скорченности отказались

навсегда.

Что же представляло собой захоронение покойника в его естественном, распрямленном виде?

Здесь можно угадывать идею сна, спящего («усопшего») человека, временно неподвижного и безжизненного. Но, судя по многочисленным «милодарам», вещам, сопровождающим покойника (пища, оружие, украшения), проснуться должен сам человек и именно в том обличье, в каком он «уснул».

Вытянутые погребения тоже известны с глубокой древности. Так как в отличие от скорченных (которые нужно было специально обрабатывать) вытянутые погребения не требуют ни особых усилий, ни специальных воззрений, то мы ничего не можем сказать о степени осмысленности этого простейшего обряда на всех этапах его существования. Но в тот момент, когда праславяне отказались от долго существовавшей скорченности и стали хоронить просто, в позе спящего, новое отношение к положению покойника должно было уже

выражать определенную идею, какие-то новые представления о судьбах умерших в потустороннем загробном мире. Кончилась длительная эпоха перевоплощений; человек должен был оставаться человеком.

Даже при полном господстве трупосожжения в отдельных областях люди стремились закрепить за умершим его человеческий облик, ставя в могилу погребальную урну в виде человеческой головы или целой фигуры. Одной из таких областей были Балтийское Поморье и низовья Вислы, где впоследствии сформировались славянские племена поморян и этнографический комплекс кашубов. Здесь, в «восточнопоморской» культуре, называемой новейшими учеными «вейхеровско-кротошинской» (VI – II вв. до н. э.) [\[78\]](#), хорошо представлены знаменитые лицевые урны с прахом сожженных покойников. Группируясь главным образом в Гданьском Поморье, они доходят на юго-западе до среднего течения Одера, встречаясь почти на всем пространстве

поморской культуры и тем самым внедряясь в основной праславянский массив [\[79\]](#) (см. рис. 70).



*ЛИЦЕВАЯ УРНА
(Балтийское Поморье)*

Лицевые урны не только снабжены схематическими личинами женщин с серьгами и бородатых мужчин, но вся урна в целом воспроизводит схематично фигуру человека. Здесь мы видим и ожерелья, и пояса, и булавки для застегивания плаща. Урны закрывались крышками, воспроизводящими форму шапок. Исключительный интерес представляют изображения на тулове урн, которые едва ли воспроизводят вышивку на одежде, но скорее являются самостоятельными, независимыми от человеческой фигуры сюжетами.

Чаще всего изображается какая-то ритуальная процессия: основой её является четырехколесная телега, запряженная в дышло парой коней; на телеге мы видим то огромный щит, то воина с копьем, то какой-то идолообразный столб, то просто возницу. Вокруг повозки нередко изображают пеших людей; во главе процессии почти всегда едет всадник (часто вооруженный). Трудно сказать, являются ли эти процессии погребальными, но это возможно. Есть и сложные композиции,

не являющиеся изображением процессии: олени, всадники на конях и люди, сидящие верхом на оленях. Иногда изображаются воины и танцующие люди, как бы празднующие тризну по умершим. Создается впечатление, что урны с изображением процессий отмечают захоронения каких-то особых, знатных людей.

Я остановился на лицевых урнах в связи с тем, что к середине I тысячелетия до н. э. окончательно изживается представление о перевоплощении и о необходимости готовить покойника ко второму рождению. Человеческая сущность, человеческий облик сохраняются за покойником и в загробном мире. Балтийские трупосождения с прахом, ссыпанным в лицевую урну, изображающую человека с некоторыми индивидуальными отметами (мужчина, женщина, знатное лицо), являются наилучшим доказательством этих новых представлений.

О существенном сдвиге в религиозных представлениях в эту же самую эпоху перехода от бронзы к железу свидетельствует появление и быстрое победоносное распространение совершенно нового обряда – сожжения покойников.

В тшинецко-комаровское время уже появляются первые трупосожжения. Прах сожженных или собирался в глиняную урну, закапывавшуюся в землю, или же просто ссыпался в ямку в земле.

В белогрудовско-лужицкое время сожжения составляют примерно половину всех захоронений, а в чернолесское время сожжения уже преобладают над простой ингумацией. В середине I тысячелетия до н.э. процесс распространения кремации приостановился благодаря кельтскому влиянию в западной половине праславянины и скифскому воздействию в

восточной. Впрочем, пережитки обряда сожжения хорошо прослеживаются в ряде скифских курганов: вырыв могильную яму и положив в неё покойника со всем погребальным инвентарем, скифы-пахари строили над могилой как бы шатер из жердей и бревен и сжигали его. Огонь над умершим всё же был; часть старого обряда – погребальный костер – выполнялась.

К расшифровке обряда кремации следует подойти с точки зрения древних жертвоприношений, когда жертвенное мясо сжигалось на алтаре, а дым шел к небу, к «богам-небожителям».

Технику кремации, включая и недоступные археологическим исследованиям детали обряда, очень ярко и подробно осветил Гомер, современник чернолесской культуры, описывая похороны Патрокла, устроенные Ахиллесом:

Склали поленья в костер шириной и длиною в сто футов,
Тело наверх положили, объятые скорбью великой.

Тело Патрокла было обложено жиром приносимых в жертву быков и баранов и амфорами с медом и елеем. В жертву были принесены и 12 пленнх троянцев. На костер были возложены четыре коня и две собаки. Ветры – Борей и Зефир

Целую ночь они оба огонь над костром развевали,
Звучно дыша.

Когда же взошла утренняя заря и «начал костер потухать»,

Прежде всего темно-красным вином они залили груды
Ту, что огонь подточил. И глубоко обрушился пепел.
Плача, собрали потом товарищи белые кости.

Урной для праха Патрокла послужила золотая амфора. Курган был насыпан не над погребальным костром, а около него:

Круг очертили затем для холма, заложили основы
Подле костра и насыпали сверху курган над могилой.
Насыпь воздвигнув, хотели уйти, но Ахилл удержал их,
Кругом войска усадил и открыл погребальные игры.

(Гомер, Илиада, XXIII)

Погребальные игры воинов (тризна) состояли из состязания в беге на колесницах, кулачного боя, борьбы (в которой принял участие Одиссей), метания диска и стрельбы из лука. Победителю в каждом виде состязаний предназначались дорогие призы.

В описании погребения Гектора троянцами (песнь XXIV) упоминается и гигантский костер, для которого девять дней носили дрова, и заливание огня вином, урна, курган, но добавлено упоминание глубокой ямы, в которую была опущена урна.

Гомеровское описание подтверждается многочисленными археологическими примерами разных эпох [\[80\]](#).

Трупосожжение у славян существовало (с кратковременными отступлениями в отдельных местах) около двух с половиной тысяч лет и было вытеснено лишь христианством в X – XII вв. н. э. Ещё летописец Нестор в конце XI или в начале XII в. застал обычай сожжения покойников и сохранения их праха в урнах, «еже творят вятичи и ныне». Напомню известное описание славянских погребальных обычаев у Нестора:

«И аще кто умряше – творяху тризну над ним. И по семь сотворяху краду велику и возложяху на краду мертвеца и сожьжаху и.

Посемь, собравше кости, вложяху в судину малу и поставляху на столпе на путях, еже творять вятичи и ныне»

[\[81\]](#).

«Тризна» здесь – погребальные состязания; «крада» – костер, горящий жертвенник; «столп» – деревянная домовина

для урны. Слова Нестора могут быть отнесены не только к его современникам, но и к праславянам на тысячу лет раньше (зарубинецкая культура), и к самым отдаленным праславянам времен тшинецкой культуры, когда трупосожжение появилось как новый обряд.

Огромный курган X в. в Чернигове – «Черная Могила» – подобен кургану гомеровского Патрокла: там есть и принесенные в жертву кони, быки, целый арсенал княжеского оружия, священные туры рога, украшенные чеканным серебром, и великое множество различных предметов княжеского обихода. Даже насыпь делалась в Чернигове, как и под Троей, в два приема. Тризна – военные состязания – проводилась тогда, когда доспехи умерших увенчивали полунасыпанный курган [\[82\]](#).

Отличие состояло лишь в том, что черниговцы X в. насыпали курган не в стороне от погребального костра, а непосредственно над крадой, над всеми сожженными

покойниками. Слово «крада» очень архаично; оно встречается только в ранних славянских памятниках и к XII в. уже исчезает из обихода. Первый комментатор текста Нестора, летописец Переславля-Залесского, писавший в 1214 г., должен был уже перевести его для своих читателей как «громада дров велия».

Для нас особенно интересны те тексты, которые говорят о краде не только как о погребальном костре или костре вообще, но и как о священном, жертвенном костре: «не осквернят кровию нечистою, ни крадами безбожными» ((Зоолога); «крады и требища идольская» [\[83\]](#)).

В ряде случаев слово «крада» равнозначно словам «огонь» и «круг». В археологическом материале начиная с бронзового века мы встречаем следы «огненных колец» (канавок с горючим материалом) вокруг погребения под курганом.

Семантическая связь погребального костра с огнем языческих жертвоприношений не может быть случайной. А. Котляревский впервые отметил эту связь слова «крада» с

горящим жертвенным алтарем (греч.) и сопоставил его с санскритским *cradda* – «священная жертва в честь мертвых» [84].

Одно из таких погребений наблюдал на Волге у средневековых славян в 922 г. арабский дипломат Ибн-Фадлан. Он оставил очень подробное описание всего длительного погребального ритуала и записал интересный диалог арабского переводчика с одним из русских купцов, выявляющий идеологическое обоснование сожжения покойников. Когда только что разгорелось пламя грандиозного костра, поверх которого русы взгромоздили ладью с покойником (купец умер в пути, во время плавания), русский обратился к арабу-переводчику: «Вы, о, арабы, – глупы! Воистину вы берете самого любимого для вас человека и из вас самого уважаемого вами и бросаете его в землю, и съедают его прах и гнус и черви... А мы сжигаем его во мгновение ока, так что он входит в рай немедленно и тотчас» [85].

Рай русских, обиталище душ умерших, судя по той же записи Ибн-Фадлана, находился не под землей, а где-то высоко-высоко. Это подчеркнуто тем этапом обряда, когда девушка, предназначенная в жертву, рассказывает о том, что она «видела» во время заглядывания в царство мертвых. Для выполнения такой церемонии изготавливались большие деревянные ворота, и мужчины поднимали девушку на руках высоко над воротами, на высоту двух человеческих ростов. Поднявшись над воротами, девушка сказала, что она видит умерших отца с матерью, «всех своих умерших родственников». Сознательное введение в обряд высоких ворот свидетельствует о том, что царство мертвых мыслилось русами X в. где-то далеко и высоко и не было связано непосредственно с подземным миром.

Рай (ирий, вырий) – чудесный сад, находящийся где-то в далекой солнечной стороне. Владимир Мономах, говоря о появлении перелетных птиц, прибывающих из южных, теплых

земель, пишет: «сему ся подивуемы, како птица небесныя из ирья идуть...». Понятие «вырья» не книжное, а народное. А. Н. Афанасьев приводит украинскую песню о соколе:

Видна ж моя головоньке,
Що я рано з вырья вийшов... [86].

Есть поверье, что кукушка хранит ключи от вырия; словом «вырий» в диалектах обозначается жаворонок – первая птица, прилетающая 9 марта из вырия-рая. Географически этот языческий рай, страна усопших, находился где-то на востоке, за морем, в месте восхода солнца [87]. Иногда рай помещают на небе, и ученые сопоставляют с санскритским svarga – «небо» [88].

Оказавшись в раю-вырии, души умерших могут невидимо для людей прилетать оттуда к друзьям и врагам и напоминать о себе. Общеизвестны белорусские обряды середины XIX в., связанные с культом предков («дзядов» – дедов) и

поминовением усопших на радуницу. К приему душ предков торжественно готовятся: топят им баню (это отмечено ещё источниками XII в.), моют хату, готовят обрядовые кушанья и вспоминают умерших. Затем приглашают дедов прилететь на это семейное торжество:

Святые дяды, зовем вас!

Святые дяды, ляцице [*летите*] до нас!

Душам предков откладывают часть ритуальной еды. После поминального ужина их провожают:

Святые дяды, вы сюды приляцели,
Пили и ели.

Ляцице же цяперь до сябе! [\[89\]](#)

Очевидно, души предков должны отправиться к себе в рай, в свое постоянное местопребывание.

Важно отметить, что во всех народных представлениях о

душах умерших они оказываются улетающими куда-то.

Местонахождение душ в ирии, откуда прилетают перелетные птицы, повлияло на то, что и сами души предков отождествлялись с птицами. Я уже приводил во вводной главе поверья о навьях – злобных душах мертвецов (близких к упырям-вампирам), причиняющих много зла людям. Навь – вообще мертвец; само слово не содержит понятия вампира, но навьи, прилетающие к людям, досаждающие им, приравниваются к упырям. Это же слово прилагается и к добрым предкам, дядям, которым топят баню и посыпают пол бани пеплом.

Когда предки вымоются и исчезнут, на пепле остаются птичьи следы.

Удаленность душ предков, находящихся в ирии, не препятствовала их культуре.

Погребен ли труп в земле, сожжен ли он предварительно на костре и после этого прах предан земле, во всех случаях

народные представления об умерших как бы раздваивались: с одной стороны, каждый умерший приобщался к сонму предков, его почитали в том месте, где он (или его сожженный прах) зарыт в землю. С другой же стороны, обособлялось какое-то представление о душах умерших, которые могут кружиться над близкими людьми, над местом погребения (до сорокового дня после смерти), но могут, как мы видели из записи Ибн-Фадлана, «немедленно и тотчас войти в рай». В этих представлениях нет ни чистилища, ни рассортировки мертвых на праведных и грешных, ни ожидания страшного суда – умер человек, и душа его сразу отправляется в ирий, в далекую райскую страну, где-то между небом и землей, может быть, в страну, освещенную ночным солнцем.

Приблизительно так можно представить себе древнеславянские верования о загробном существовании душ.

Душа в фольклорных материалах часто ассоциируется с дыханием и дымом. Быть может, появление трупосожжения в

праславянское время должно быть объяснено в связи с обособлением, вычленением в человеческом сознании образа души как некоей полуматериальной субстанции.

Полеты души, её перемещения в далекий рай-вырий, откуда прилетают весенние птицы, – всё это результат расширения кругозора первобытных людей, нового познания мира и его пределов, сложения геоцентрической теории, по-своему определившей путь солнца вокруг земли.

Какую-то особую, не вполне уловимую роль в новых представлениях играет солнце, восток (в географическом смысле), утренняя заря. Частой становится ориентировка покойников головой на запад, т. е. лицом к восходящему солнцу, к утренней заре, играющей такую важную роль в языческих заговорах. И сам рай-ирий существует где-то в теплых солнечных восточных или южных странах. Быть может, подземный путь солнца рисовался древним не как орбита, находящаяся в одной плоскости, а как плавание по подземному

океану (заслоненному от людей краем земли) по маршруту запад – южный край плоской земли – восток. Орбита солнца оказывалась как бы согнутой пополам, и солнце проходило свой ночной путь ближе к южным краям. Но это весьма гадательно.

Современная этнография на основе материалов обоих полушарий констатирует обилие разнообразных, порой взаимоисключающих представлений о загробном мире, который мыслится то мрачной преисподнею вроде греческого Аида, то светлой обителью скандинавской Валгаллы или славянского ирия. Иногда этнографы фиксируют у одного и того же народа наличие двух разных загробных миров: «Один для вождей и знати, другой – для простого народа... Чаще всего верят, что души вождей идут на небо, а души простых – в подземный или подводный мир» [\[90\]](#).

Это очень важное для археологов замечание, так как часто в одной и той же археологической культуре наблюдаются

одновременно разные погребальные обряды; различие обычно объясняют этнической смешанностью данной культуры, но, может быть, следует учесть и подобные этнографические наблюдения о социальной дифференциации.

У праславян мы наблюдаем усложнение погребального обряда и появление новых форм именно тогда, когда происходило и усложнение социальной структуры. Этнография во многом помогает осмыслению далеких исторических эпох.

Дискуссионным, на мой взгляд, остается вопрос о происхождении представлений о душе. С. А. Токарев вслед за Э. Дюркгеймом полагает, что «идея духа умершего связана своим происхождением не с верой в душу живого человека, а с комплексом обрядов, составляющих погребальный ритуал...»

[\[91\]](#). Излишне категоричным выглядит утверждение того же автора относительно трупосожжений: «Указывают на связь идеи небесного мира душ с практикой трупосожжения. Возможно, что такая связь в некоторых случаях имеется (хотя

иные её отрицают), однако нельзя, конечно, согласиться с Риверсом, который, ставя вещи на голову, полагал, что вера в небесный мир душ породила обычай трупосожжения» [\[92\]](#). Если обряд трупосожжения приходит на смену давнему и долго бытовавшему обряду простой ингумации, то такой коренной перелом в ритуальной практике должен быть объяснен. Новый обряд не был эволюционным продолжением старого, никак не вытекал из него, а явился в известной мере антитезой его, и расшифровку его следует искать не в ритуальной, а в мировоззренческой сфере. В общих чертах эволюцию праславянского погребального ритуала и выражаемых им общих религиозных представлений можно представить так.

1. На ранней стадии праславянской жизни, когда земледелие ещё не стало главенствующим видом хозяйства, существуют идущие из глубин охотничье-тотемического общества представления о реинкарнации, о перевоплощении после смерти. Они сказались в захоронениях искусственно

скорченных покойников, как бы подготовленных своей эмбриональной позой ко второму рождению.

2. Предшествующая эпоха переселения пастушеских племен, эпоха познания мира и расширения кругозора оставила в наследство обычай (не повсеместный) насыпки курганов, являющих собой модель видимого округлого пространства земли.

3. Переход от скорченных погребений к вытянутым, воспроизводящим естественную позу спящего человека, произошел тогда, когда обозначилось социальное членение праславянских племен, появились воины-всадники, определился, очевидно, интерес к отдельной человеческой личности. Представления о посмертном перевоплощении в какое-либо животное окончательно отмерли, и умершие люди мыслились как люди и после того, как «душа» покинула тело.

4. Появление принципиально нового обряда трупосожжения совпало по времени с развитием земледелия и связанными с

ним аграрными культурами, в которых главенствующее место занимает небо как источник жизненно важной влаги.

Жертвы небесным божествам возлагались на священный костер («горящий жертвенник») – краду. Предполагалось, что боги-небожители именно по дыму сжигаемых жертв узнают о почтительном отношении к ним людей:

И сжигали полные в жертву богам гекатомбы,
Их благовейные ветры с земли до небес возносили
Облаком дыма...

(Гомер, Илиада, VIII-549)

Вскоре это привело к тому, что и тела умерших заодно с жертвенными быками и конями стали помещать на такой же краде и тоже сжигать.

Это вполне согласуется с появлением примерно в это же время мифологического образа божества неба – Сварога, связанного с небом, ковкой железа и огнем.

5. Культ предков продолжал существовать независимо от способа погребения. При трупосожжениях кости «собирали в сосуд мал», в урну, и хоронили её или в кургане (могиле), или просто в земле, построив над местом захоронения столп, бдын – небольшую деревянную домовину.

Эти захоронения связывали предков с землей и делали их покровителями всех процессов, сопряженных с пахотой, севом, прорастанием семян, плодородием вообще.

*

С религиозными представлениями эпохи военной демократии связаны те новости, которые проявились в погребальном обряде одновременно с усилением племенных вождей. Речь идет о «соумирающих», о ритуальном убийстве людей при похоронах племенной знати.

Поиски истоков этого явления уведут нас в охотничье общество, где ритуальное захоронение «спутников» связано со

жрецами-шаманами, примером чего может служить упомянутое ранее центральное погребение Оленьего острова. Земледельческий энеолит с его равенством «золотого века» не оставил нам никаких следов насильственных захоронений, но уже на рубеже бронзового века в связи с усилением роли вождей пастушеских племен вновь появились, как мы видели (Колодяжное), погребения знатных мужчин с «соумирающими». Здесь, по всей вероятности, идеологическим содержанием обряда было уже не столько сопровождение жреца как лица, связанного с культом, сколько почести, отдаваемые вождю. Впрочем, в первобытности функции вождя и жреца настолько переплетались, что трудно говорить об их независимости друг от друга.

В тшинецкое время нам известны совместные погребения, но не всегда можно проследить насильственное погребение.

В скифское время насильственные погребения спутников царя становятся правилом, и Геродот подробно описывает этот

обряд у скифов-кочевников. Археологические раскопки кургана Чертомлык полностью подтвердили слова историка, так как в погребальной камере оказался почти тот же состав сопровождающих:

Погребенные Погребенные
вместе с царем в кургане Чертомлык
(Геродот, История, IV – 71) IV в. до н. э.

—

Царь Царь
Наложница Женщина
Виночерпий Виночерпий с амфорой
Повар Сторож
Конюх Конюх
Слуга Конюх
«Вестовщик» Мужчина

Помимо тех лиц, которые были погребены с царем и нашли

полное археологическое подтверждение, Геродот пишет о повторных ритуальных убийствах на царской могиле, происходивших в первую годовщину смерти царя:

«Спустя год они вновь совершают такие погребальные обряды: из остальных слуг покойного царя выбирают самых усердных. Все они – коренные скифы: ведь каждый, кому царь прикажет, должен ему служить; купленных же за деньги рабов у царя не бывает. Итак, они умерщвляют 50 человек из слуг удушением, а также 50 самых красивых коней...» [\[93\]](#).

Убитых коней и всадников укрепляют на специальных подпорках вокруг кургана и удаляются, оставив тела коней и людей. Эта трагическая деталь археологически не подтверждена, так как раскопки окрестностей курганов никогда не велись, да и способ захоронения этих «усердных слуг» был таков, что от него едва ли что-нибудь могло уцелеть.

Сообщение Геродота относится не к земледельческим

скифам-праславя-нам, а к их кочевым соседям, но царские курганы со скифским обрядом есть и в земле скифов-пахарей, например курган Глеваха на Киевщине.

Возможно, что к этим «соумирающим» слугам следует отнести древний общеславянский термин «смерды». В пользу такого толкования говорит этимология слова, восходящая, по-видимому, к скифскому «мар» – убивать^[94]. В русском и украинском языках сохранилась форма «мордовать» – убивать («замордован» – убит). Ещё интереснее скифское слово в греческой передаче – Amarsianos, которое В. И. Абаев переводит как «жертва». Учитывая начальное придыхание, оно очень близко подходит к славянскому «смерд». Возможно, что слово «смерд» состоит из корня, обозначающего смерть, и предлога «с», связанного с коллективностью действия, как в словах «спутники» («совместно путешествующие»), «соседи» («совместно проживающие»), «соратники» и т. п. В этом случае «смерды» («сь-мерды») должно обозначать «совместно

умирающих», «совместно приносимых в жертву».

Объяснение при посредстве скифских, иранских форм вполне правомочно, так как именно в это время, время усиленного воздействия скифов на праславян, происходит очень важная смена праславянского (индоевропейского) «диаус» (deus) иранским «бог» [95]. Одновременно со сменой главного божественного имени праславяне, заимствовавшие скифский погребальный обряд, могли воспринять и скифское обозначение тех молодых воинов, которые сопровождали умершего царя [96].

Во-вторых, отмеченный Геродотом обычай «соумирания» известен и применительно к Руси IX – X вв. Ибн-Фадлан, помимо своего драгоценного описания похорон руса в Булгаре, оставил ещё одну, весьма важную для нас запись:

«Вместе с ним (царем русов) в его замке находятся 400 мужей из числа богатырей, его сподвижников.

И находящиеся у него надежные люди из их [числа]

умирают при его смерти и бывают убиты за него» [\[97\]](#).

Археологические данные, синхронные записке Ибн-Фадлана, дают нам много подтверждений его свидетельству о ритуальном убийстве женщины, но, как и в случае с геродотовскими 50 всадниками, сведения араба о «надёжных людях», убиваемых при погребении царя русов, археологически не проверены.

Эпическим отголоском массовых человеческих жертвоприношений при погребении «царя русов» – киевского князя – является летописный рассказ об Ольге и древлянах. Князь Игорь Старый, как известно, был убит древлянами при сборе повторной (незаконной) дани в 945 г. Убив Игоря, древляне похоронили князя под городом Искоростенем, но, очевидно, без всяких почестей. Древляне пытались выйти из сложившегося положения, предложив княгине Ольге, вдове Игоря, брак с древлянским князем Малом. Ольга расправилась с двумя посольствами древлянской знати (которую она

рассматривала как подвластную Киеву) по всем правилам погребального ритуала: Игорь умер во время пути, и поэтому часть древлян была убита и похоронена в ладье (как хоронили ибн-фадлановского руса). Второе посольство древлян было сожжено в бане (вспомним небольшую постройку на ладье, в которой сожгли знатного руса). Третьим эпизодом посмертных почестей Игорю было убийство огромного количества лучших древлянских мужей во время погребального пира на кургане, воздвигнутом над могилой Игоря, уже после погребения.

Тризну на Игоревом кургане от рассказа Ибн-Фадлана отделяют всего 24 года. Вполне возможно, что расправа Ольги с древлянами не только акт мести убийцам её мужа, но и отражение древнего ритуала человеческих жертвоприношений на княжьей могиле. Быть может, точнее следует сказать так: Ольга использовала древний обряд в целях отмщения, отобразив жертвы только среди древлян и в небывало большом количестве.

Введение христианства резко оборвало давнюю традицию «соприносимых в жертву» княжеских слуг [98]. Для нас, вероятно, навсегда останется загадкой тот контингент лиц, из числа которых в первобытные языческие времена формировалась своеобразная гвардия племенного вождя или князя, разделявшая с ним тяготы и успехи военной жизни и сопровождавшая его в потусторонний мир после его смерти. Необходимо исключить из состава первобытных «смердов» пленных иноплеменников, так как Геродот очень определенно говорит о природных скифах. Это очень важная деталь, так как во многих других случаях, когда дело касалось выполнения регулярных календарных обрядов, в жертву приносились иноземцы, пленные.

Источники пополнения категории смердов в условиях родоплеменного строя были, вероятно, различны. Это могли быть изгои, вышедшие из замкнутости родовой общины и кормившиеся около вождя, своего рода клиенты (*clientes*),

добровольно «стекавшиеся к тому, кто в своем племени или роде считался лучшим и почтеннейшим по богатству» (Козьма Пращский) [\[99\]](#). Равнозначность терминов «смерд» и «сирота» в Северо-Восточной Руси [\[100\]](#) может натолкнуть на мысль, что категория «надежных людей» формировалась в первобытности из сыновей воинов, погибших в битвах, или вообще из осиротевших юношей. Вполне естественно, что такие сироты воспитывались за счет племени в целом, а в этом случае распорядителем их судеб становился вождь племени.

Важно отметить, что ареал топонима «смерд» покрывает почти всю область расселения праславян. Совпадение распространения смердьей топонимики с областью расселения праславян является важным аргументом в пользу глубокой архаичности самого института смердов.

Проблеме смердов в Киевской Руси я посвятил специальную статью [\[101\]](#).

Основные выводы её таковы: институт смердов, своего рода

клиентела вождей, идет из первобытности, из эпохи военной демократии. Те «надежные люди», которые окружали князя и его богатырей в X в., превратились к XI в. в княжьих людей, сохраняя личную свободу и получив участки земли. Смерды несли службу в домене, в далеких погостах и, кроме того, составляли рядовую массу княжеской конницы во время особых, специально задуманных походов.

Начиная с XII в. институт смердов отмирает, и они постепенно сливаются с «людьми», с основной массой феодально зависимых крестьян.

Наличие смердов (смардов, смурдов) и у западных славян свидетельствует о том, что первобытные племенные «смерды» — «соумирающие» — явление общеславянское, точнее, праславянское (у южных славян, сформировавшихся после VI в. н. э., смерды в юридических памятниках не упоминаются).

Принятие христианства резко упразднило варварский обряд «соумирания», и термин «смерд» стал загадочным

анахронизмом. Что же касается того времени, когда первобытный институт «соумирающих» существовал в полной мере, то он, с точки зрения религиозных представлений, являлся отражением как новых идей о второй жизни человека, о загробном мире, так и новых социальных отношений: вождю, окруженному свитой в этой жизни, требовалась такая же свита из молодых воинов и в его второй жизни.

*

Стремительное развитие праславянского общества в ту пору, когда «поча люди оружие ковати», породило многообразие погребальных обрядов, получающее в каждом своем особом типе или варианте чрезвычайно интересное историческое истолкование.

Отказ от скорченности трупов, от придания трупу эмбрионального положения свидетельствовал, как я думаю, об

исчезновении веры во второе рождение, в перевоплощение. Дольше всего этот обряд (а следовательно, и представления о реинкарнации) удерживается в глухих углах северной полосы праславянского мира, у невров, слывших оборотнями.

Захоронения в простой позе спящего на спине человека, сменившие скорченника-эмбриона, подчеркивали новый взгляд на посмертное бытие – человек оставался человеком.

Возникновение совершенно нового, неожиданного с точки зрения всех предшествующих тысячелетий, обряда сожжения покойников связано с земледельческой идеей неба, небесного божества Сварога. Связь умерших людей с небом, куда уходит дым погребальных костров, могла существовать только при условии расщепления представления о теле-трупe и о душе-дыхании, улетевшей из тела к небу. Почти на две тысячи лет кремация покойников становится главенствующим славянским обрядом погребения, особенно прочно сохраняющимся в более отсталых районах (например, милоградская культура) или в

периоды общего упадка (зарубинецкая культура).

На общем фоне праславянских трупосожжений особого внимания требуют простые ингумационные захоронения, которые нельзя объяснить ни пережитком докремационного периода, ни одним только влиянием соседей, хотя кельты для лужицкой культуры и скифы для чернолесской, безусловно, могли быть образцом для подражания: у тех и других существовал обряд захоронения без сожжения.

В чернолесской культуре немногочисленные трупоположения отмечены признаками социального превосходства: погребение коня, оружие, богатая сбруя, специальная деревянная гробница (например, курган у с. Носачева близ Смелы) [\[102\]](#). Возможно, что выделявшееся всадничество хотело как-то обособиться от общей массы соплеменников и избрало для похорон тот вид погребального обряда, при котором вождь или воин не исчезал в пламени на глазах у участников обряда, не превращался в горсть

кальцинированных костей, а во всем великолепии своего воинского убранства уходил в другой мир [\[103\]](#).

В скифское время при полном господстве ингумации у самих скифов этот обряд довольно широко распространился в праславянском Среднем Поднепровье, у борисфенитов, утратив свою социальную исключительность, но не вытеснив трупосожжения. Конструкция могил и надмогильных домовин с двускатной крышей отличала борисфенитов от скифов [\[104\]](#).

Интересным связующим элементом между трупосожжением и захоронением в гробницах является обычай сожжения грандиозного костра над гробницами. Примером может служить огромный курган Глеваха под Киевом: умершего князя VI в. до н. э. положили в просторную деревянную домовину, а над покойником развели костер, как бы отдавая дань общему обычаю.

Как видим, погребальный обряд раскрывает перед нами многие стороны древнего мировоззрения; вопрос лишь в том,

насколько правильно мы расшифровываем его значение, его истинный смысл.

Глава шестая.

Земледельческие культы праславян.

Существенные сдвиги и перемены в общественной и хозяйственной жизни праславян, происходившие в начале железного века, в особенности переход к пашенному земледелию, отразились не только в крутом и кардинальном изменении форм погребального обряда, но и в ряде других новшеств, появившихся в эту эпоху.

С идеей неба, с культом Сварога связан культ гор, горных вершин, «красных горок», «красных холмов» – ближайших к небу точек земли. Точнее сказать, это не был культ гор как таковых: горы и холмы (в равнинных местах) были не объектом, а местом культа, местом сборищ и принесения жертв. Это явление было общечеловеческим, и его следы мы

найдем повсеместно – от священной горы Кроноса на Крите до славянской Арконы со святилищем Святовита на Балтийском море.

Существует множество католических и православных церквей, воздвигнутых на труднодоступных вершинах и посвященных таким святым, которые обычно замещали древних языческих богов; таковы, например, церкви в честь пророка Ильи на горах в Греции. Часты и церкви в честь богородицы, заместившей Великую Мать первобытности.

Вплоть до XIX в. сохранился обычай в день Ивана Купалы зажигать ритуальные костры на вершинах гор: «Купальские огни, зажигаемые в Иванову ночь на Карпатах, Судетах и Корконошах между Силезией и Чехами, представляют великолепное и торжественное зрелище на пространстве нескольких сот верст» [\[1\]](#).

Обращает на себя внимание обилие священных гор с названием «Девичья», «Девин». Они распространены по всему

славянскому миру, и нередко с ними связаны очень давние ритуальные традиции. Таковы, например, Девин в Праге над Влтавой, Девин в Хебе, Девин в Мимоне, Девин на р. Дые близ впадения Моравы в Дунай (все в Чехии) [\[2\]](#). К этому перечню следует добавить Девин на Дунае в Словакии, где древний культовый центр в наши дни превратился в место национального певческого праздника, собирающего любителей песни со всей страны.

Есть гора Девин и в Болгарии, южнее Пловдива. В Приднепровье в качестве примера можно указать Девичью гору близ Смоленска, Девичью гору в Триполье со святилищем первых веков н. э. и Девичью гору в Сахновке на р. Роси, где до сих пор на вершине горы стоят три памятных креста.

В центре Девичьей горы в Триполье находился жертвенник-печь с девятью полусферическими секциями; число девять в сочетании с женским наименованием священной горы может наталкивать на мысль о девяти месяцах беременности.

Сочетание «девы» и идеи плодородия, выраженной в сроке беременности, не должно нас смущать, так как и древние богини плодородия, и христианская богородица именовались девами. «Девичьи горы» сохранили очень древний, общий всем славянам культ женского божества (см. рис. 71, 78).

Вторым широко распространенным наименованием ритуальных возвышенностей является «Лысая гора». Общеизвестны предания о киевских ведьмах, собиравшихся на свои шабаши на Лысой горе под Киевом. Ритуальный характер другой Лысой горы на Днепре, близ Днепропетровска, засвидетельствован знаменитым навершием скифского времени, найденным на ней. Ещё одна Лысая гора находится в том месте, к которому можно приурочить рассказ Геродота о «Священных Путиях» из земли скифов-пахарей, т. е. праславян [3].

Полнее всего ритуальный характер возвышенности, носящей название Лысой горы, выявляется при знакомстве с

Лысой горой между Кельцами и Сандомиром в Польше. Здесь, по средневековому преданию, находились идолы трех славянских божеств – Лады, Лели и загадочного Ежи (см. следующий раздел), на месте которых в XII в. был поставлен монастырь св. Троицы. Празднование Лады и двух других языческих божеств происходило, по свидетельству источников XV в., «circa Pentacostem», т. е. около троицына дня. Монастырский храм посвящен христианской троице, что говорит о стремлении церкви сохранить преемственность празднеств, сопровождавшихся, как мы знаем из тех же источников, многолюдным съездом из разных мест и ярмаркой.

Археологическое обследование установило, что в языческие времена весь венец Лысой горы был обнесен мощным каменным валом длиной 1500 м, внутреннее пространство которого представляло огромное святилище под открытым небом, вмещавшее тысячи человек. Исследователь этого интересного комплекса Ю. Гонсовский [\[4\]](#) датирует его эпохой

галынтата, т. е. именно тем самым временем, которое интересует нас сейчас; географически район Свентокшицких гор, к которым относится Лысая гора, входит в обширную праславянскую область.

Быть может, «лысыми» эти горы были названы потому, что их верхняя часть расчищалась под «требище». Существуют священные горы с названиями «Соборище», «Игрище», что говорит о ритуальных сборищах, на которые сходилось все население племени.

В этом отношении совершенно особый интерес представляет гора Сленжа, или Собутка, на западной окраине праславянского мира, близ Вроцлава в Силезии. Вокруг этой священной горы славянского племени силезян существует целый комплекс урочищ и языческих сооружений, восходящих, как считают новейшие исследователи, к рубежу позднего бронзового века и железного; здесь есть керамика лужицкой культуры гальштатского и раннелатенского времени.

Встречаются вещи, которые польские археологи определяют как «вещи скифского типа», среди них есть типично скифские стрелы [5]. Это опять-таки та самая фаза жизни древних праславян, которая интересует нас в данном случае, – «эра Сварога», начало железного века.

Комплекс Сленжи весьма живописен: среди совершенно плоской равнины плавно возвышается коническая гора, достигающая высоты 718 м над уровнем моря (около 500 м над равниной). Её верхняя треть очень часто бывает закрыта облаками – гора как бы доходит до самого неба, врезается в него. В вершину Сленжи часто ударяет молния; стоящий наверху костел XVIII в. частично разрушен одним из таких ударов бога-громовержца. Верхняя треть горы опоясана огромным кругом из наваленных камней; на верхних площадках встречена лужицкая керамика. Исследовательница Е. Голубович справедливо считает, что в основе каменных валов Сленжи лежат древние (лужицкого времени) культовые

круги, частично использованные позднее, в средние века.

Следует добавить, что вал шел примерно по той линии, ниже которой не спускаются облака, т. е. отделял «небесную» часть священной горы от нижней, земной. По сторонам Сленжи на расстоянии 3 км от неё расположены ещё две горы: на северо-восток от неё – небольшая гора Костюшки с каменным кругом на вершине, а прямо на юг от Сленжи – гора Радуня (572 м), тоже с очень интересной каменной оградой наверху. По всей вероятности, они составляли единый языческий комплекс, в котором Сленжа-Собутка главенствовала.

Самым примечательным на Сленже является то, что здесь обозначен различными отметами путь по лесистым склонам горы до её вершины. Этими указателями пути являются скульптуры из камня (медведи, человек с рыбой) и тщательно высеченные на выступах скалы косые кресты («поганские крыжи»), встречающиеся также на разных изделиях лужицкой культуры. Местные позднейшие немецкие колонисты называли

в XIX в. эти кресты знаками Вотана-Одина, по-своему осмысливая языческую символику (см. рис. 72, 76, 77).

Скульптуры сделаны очень обобщенно и сильно пострадали от местного обычая – бросать в магических целях в них камни [6].

Е. Цегак-Голубович считает, что фигуры, обычно называемые обобщенно медвежьими, принадлежат самкам, медведицам, и это сближает их с культом Артемиды Бравронии. Наблюдение исследовательницы интересно, но медвежий культ был так распространен, что едва ли следует искать непременно античные параллели как источник воздействия [7].

Фигуры медведиц тоже пострадали от времени, особенно морды, ставшие слишком округлыми, но медвежьи признаки у скульптур всё же сохранились: характерный горбатый загривок и коротенький хвост. Одна медведица стоит на всех четырех лапах, а другая изображена сидящей, у неё на месте сердца

выбит такой же крест, как и на скалах.

На рыбе в руках человеческой фигуры тоже высечен такой же крест.

Косые кресты есть и в окрестностях Сленжи: крупный крест высечен на базе своеобразной фигуры «монаха» в 9 км от Сленжи; знак расположен на стыке базы и огромной кеглеобразной фигуры и не был виден до тех пор, пока археологи Е. и В. Голубович не произвели раскопок и не отделили скульптуру от её базы, а это говорит не только об одновременности скульптуры и высеченного на ней креста, но и о синхронности всего обширного комплекса предметов и урочищ, покрытых знаками языческого креста, которые Е. и В. Голубович датируют временем перехода от гальштата к латену, иногда уточняя, – V в. до н. э.

По поводу скульптур, найденных на Сленже, существует мнение о их, возможно, кельтском происхождении [\[8\]](#). Отрицать влияние кельтов на эти памятники лужицкого

времени не следует, но из этого никак нельзя делать вывод о кельтской принадлежности всего комплекса Сленжи-Собутки и её окрестностей. И на карте Гензеля, и на карте крупнейшего знатока кельтского мира Яна Филипа область Нижней Силезии, где находится Сленжа, оказывается за пределами расселения как пракеЛЬТОВ рубежа II и I тысячелетий, так и исторических кельтов конца I тысячелетия до н. э. [\[9\]](#)

Сленжа находится на юго-западной окраине праславянского мира, отгороженной от кельтов Карпатами. В этой ситуации естественно и почитание праславянами единственной горы в долинах Силезии, и восприятие ими от соседей некоторых черт культуры. В принадлежности Сленжи древним славянам особенно убеждает то, что гора и славянское племя слезян-силезян носят одно имя, этимологизируемое из славянского языка [\[10\]](#). Вполне возможно, что Сленжа была общеплеменным религиозным центром всех силезян; гора ли названа по племени или племя по имени священной горы – мы решить не

можем, но взаимосвязь имен несомненна.

Гора Сленжа (Mons Silensis) упомянута в хронике Титмара Мерзебургского начала XI в., который пишет, что гора «по причине своей красоты и величины, а также по причине проклятых языческих действий, там происходящих, пользуется у всех жителей большим почетом» [\[11\]](#).

Дорога на вершину горы, отмеченная многочисленными священными знаками и изображениями, своего рода *via sacra* древних силезян, отчетливо показывает нам направление торжественных ритуальных процессий. Участники «проклятых языческих действий» подходили к своей священной горе издалека, с северо-востока. Вероятно, праздничная процессия собиралась на малых горах севернее Сленжи. Одна из них, небольшая правильная вершинка, носит характерное название «Ангельская». Не исключено, что здесь в языческое время было какое-то священное место; археологически эта гора не обследована. В одном километре южнее Ангельской находится

гора Костюшка (старое название неизвестно), вершина которой увенчана культовым каменным кольцевым валом [\[12\]](#).

На полпути между Костюшкой и Сленжей начинался новый каменный вал, окаймлявший северо-восточный склон Сленжи. Именно здесь-то и начиналась серия косых крестов и скульптур, отмечающих путь к вершине. Примерно на середине подъема, кроме знаков на скалах, находились и каменные скульптуры: два медведя и человек с рыбой. Мы не знаем, насколько полон комплект изображений, не знаем точно первоначальное местоположение изваяний, но, очевидно, их надо связывать с каким-то этапом этой священной дороги (может быть, у начала дороги, внизу, может быть, у входа на верхнюю площадку?).

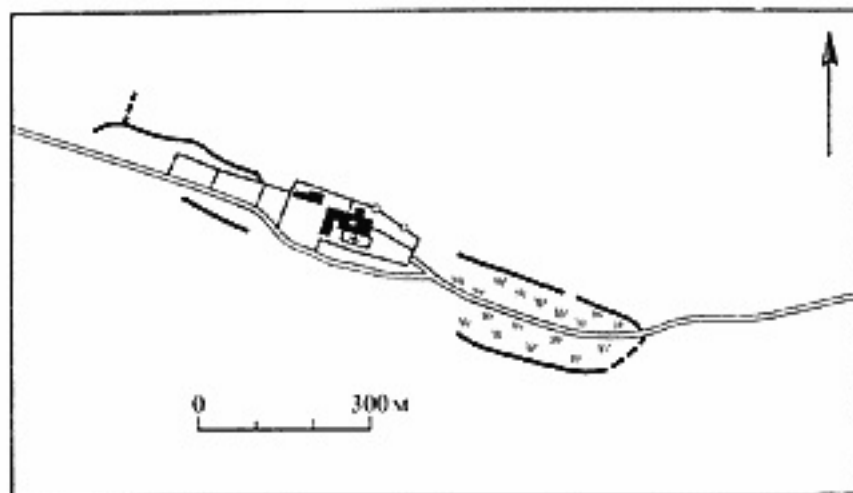
Связывают их воедино с дорогой кресты на скалах, которые не могли быть перемещены. На верхней площадке Сленжи есть лужицкая керамика, но нет жилищ, что хорошо увязывается с ритуальным характером горы.

Здесь производили моления, но не жили (см. рис. 75).

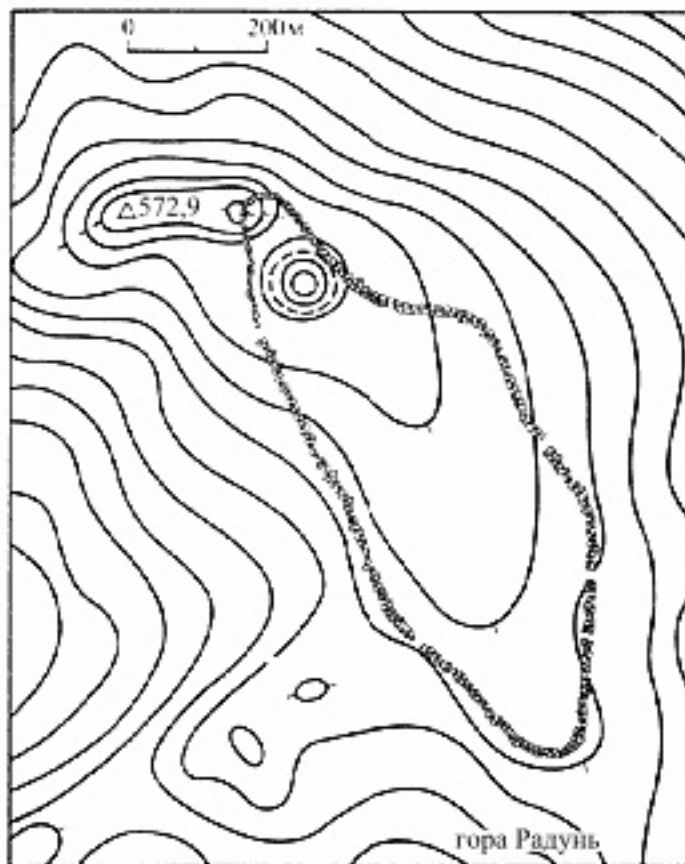
Божество, которому молились на этой горе, нетрудно угадать; это, почти несомненно, был бог неба, бог-громовержец. Вершина горы, как уже говорилось, очень часто оказывалась окутанной облаками; в монастырский костел на вершине часто попадали молнии, разрушая каменную кладку.

Перечисленными горами комплекс Сленжи не исчерпывается: на расстоянии 3 км от Сленжи находится гора Радуня, представляющая также большой интерес. Она на полтора метра ниже Сленжи, но каменный вал на ней больше, чем сленжинский. Вал был сложен всухую, из неправильных камней без деревянных конструкций, и представлял собой не оборонительную стену, а лишь массивную ограду священного места. По вытянутой форме и по своим размерам каменный вал Радуня почти тождествен валу на Лысой горе в Свентокшицких горах. Ширина вала от 3 до 5 м. Большая ось пространства, ограниченного валом, равна 1 км;

площадь равна 20 га [\[13\]](#). Это огромное святилище под открытым небом мы можем представить себе, наложив его контуры на план Москвы: Радунское святилище займет собой совокупность Красной и Манежной площадей. На такой территории во время больших языческих празднеств могло уместиться много тысяч человек, вероятно, все племя силезян лужицкого времени (см. рис. 79, 80).



*ПЛАН ОГРАЖДЕННОГО ВАЛОМ СВЯТИЛИЩА
НА ЛЫСОЙ ГОРЕ ПОД САНДОМИРОМ*



*ПЛАН ОГРАЖДЕННОГО КАМЕННЫМ
ВАЛОМ СВЯТИЛИЩА В РАДУНИ
БЛИЗ СЛЕНЖИ*

Интересно отмеченное Е. Голубович расположение ограды: она занимает почти все плато вершины горы, не захватывая, однако, её самой высокой части. В этом исследовательница справедливо видит доказательство культовой, а не фортификационной роли каменной ограды на Радуни [\[14\]](#).

Однако в осмыслении святилища в целом, мне кажется, можно пойти ещё несколько далее. Обратим внимание на то, что северо-западный участок ограды на расстоянии около 200 м. от угла отделен двумя проходами от основной ограды. Проходы не вызваны потребностью дорог – здесь нет ни дорог, ни тропинок. Кроме того, ограда на этом отчлененном участке значительно уже, чем в основной части. Между двумя проходами горизонтали обрисовывают на плане почти правильную округлую возвышенность с верхней круглой площадкой (примерно 50 м в диаметре; см. план). Подобная круглая площадка около 30 м есть и за пределами ограды, на самой верхней естественной площадке Радуня.

Можно допустить, что перед нами два или три этапа сооружения священных мест на горе Радуня.

1. Первичным местом могла быть плоская продолговатая вершинка 70 X 250 м, вытянутая с запада на восток и с круглой площадкой в восточной части, где мог, например, стоять идол.

2. Взамен малого святилища (или в дополнение к нему), на юг от него, было прирезано окруженное каменным валом огромное пространство, оставшееся незамкнутым в той части, которая была обращена к старому капищу, к возвышению с предполагаемым идолом.

3. В северной части нового обширного священного места был насыпан (или использован природный?) курганообразный холмик, пригодный для постановки на нем нового идола. Вероятно, тогда же каменный вал был продолжен на север и перекрыл собою круглую площадку «старого святилища». По левую и правую сторону от курганчика в ограде были оставлены проходы.

Применяя старую славянскую терминологию, места для идолов мы назовем «капищем», местом принесения жертв, а обширные пространства близ капища – «требищем», местом потребления жертв и ритуального пира, где, по выражению средневекового церковника, «наполняли черпала бесам».

Если принять мою гипотезу, то история Радуня будет выглядеть так: первоначально на самой высокой точке горы существовало капище и ничем не огражденное, кроме эскарпа, небольшое требище, в 1,7 га.

Затем могла возникнуть потребность в значительном расширении требища при сохранении старого жертвенного места; так родилось новое двадцатигектарное требище, внутри которого спустя некоторое время было создано новое капище на круглом холме. К таким предположительным результатам приводит анализ ситуационного плана, но для их проверки необходимы, разумеется, новые археологические исследования.

Ещё раз напомню, что святилище на Радуня не единично.

На 300 км в глубь праславянской территории, на восток от Сленжи, исследовано святилище на Лысой горе, относящееся к тому же времени и вмещавшее в границах своего каменного вала такое же неисчислимое количество празднующих. Сходство двух горных святилищ простирается настолько, что даже курганообразная насыпь (для идола?) внутри требища существует и здесь и там. На Лысой горе «курган» расположен несколько ближе к центру. На обеих горах есть и студенцы – источники воды.

Последнее, на что следует обратить внимание при рассмотрении комплекса Сленжи, – это наименование горы – Сленжа-Собутка.

Объяснение, что имя горы происходит от польского названия дня недели – субботы [\[15\]](#), не выдерживает критики, так как день недели по-польски называется «sobota», а не «sobolka». Между тем наименование Сленжи Собуткой зафиксировано уже с XIV в. [\[16\]](#) Думаю, что подойти к вопросу

следует с другой стороны.

В исторических и этнографических материалах мы найдем много различных терминов, обозначающих совместное выполнение языческих обрядов, сходжение людей на празднества. Есть среди них и «субботки», не имеющие отношения к субботе. Таковы, например, собрания при свечах во все время зимних святок в бывш. Псковской губ., когда собирались каждый вечер и пели песни, называя это совместное празднование субботкой, в чем явно ощущается внешнее воздействие церковного календаря [\[17\]](#).

Субботки-субутки праздновали в Иванов день независимо от дня недели, на который он приходился. Субботки праздновали, зажигая «живой огонь» трением. Ян Кохановский в 1639 г. издал свято-суботские песни, где говорится:

...Суботка, как было встарь, запалена в Черном Лесе,
Так нам передали матери,
Сами также заняв от других,
Чтобы на день св. Иоанна завсегда горела суботка... [18].

Особый интерес представляет наименование ритуальных сборищ под день Ивана Купалы у словаков: кроме распространенного у них, существует другая форма обозначения этих сходок – *sobytka*, *событка* [19]. Форма «событка», которая никак не могла образоваться из названия дня недели, ведет нас, как мне кажется, к единственно правильной расшифровке пйрвичного смысла слова, обозначавшего сборище народа на языческое празднество. Сопоставим его с другими названиями многолюдных празднеств, извлеченными из разных источников: толпа, толпище (на «красную горку»); стадо (на день пятидесятницы); собор, соборище, собрание, сбор; сходбище; событка (сбутка, соботка, субботка).

Думаю, что видоизмененное календарной субботой как днем недели интересующее нас наименование горы Собуткой следует объяснять, по аналогии с другими синонимичными словами, как «со-бытие», «совместное бытие, совместное нахождение», т. е. гора собраний, гора совместного празднования. Всё это вполне подходит к комплексу Сленжи-Собутки. Яркость и театральность древних языческих сходбищ – «со-бытий» привела к тому, что слово «событие» стало обозначать нечто необычное, из ряда вон выходящее, особенно значимое. Такими и были для древнего славянина языческие многолюдные и многодневные общеплеменные «события», местом действия которых были освоенные на рубеже бронзы и железа высокие горы.

Собутка силезян – не единственное место с таким названием: известна находка двух копий римского времени в другой Собутке.

Копья, возможно, ритуальные, так как на них есть знаки

солнца, огня и полумесяца [20]. Копья, как мы знаем, были обязательным реквизитом в культуре Святовита.

В связи с перечнем различных наименований языческих сборищ следует поставить вопрос о широко распространенном названии «купало» или «купала». Вполне возможно, что общеславянский праздник Ивана Купалы связан этимологически не с глаголом «купаться» (так как главным действием являлись игры у ночного костра), а с корнем «куп», образующим ряд слов, обозначающих соединение людей: «вкупе», «купно», «совокупно», «купножитие». Тогда праздник Купалы должен рассматриваться в одном ряду с «толпой», «собором», «событием» как слово, обозначающее языческое сходбище людей, но приуроченное только к одному календарному сроку – к ночи с 23 на 24 июня, очевидно, одному из многолюдных языческих празднеств.

*

Учет общечеловеческого культа гор как новой формы культа неба и властителя неба, проявившейся к концу бронзового века, возможно, поможет нам решить одну загадку из числа устойчивых и тоже общечеловеческих символических знаков. Речь идет о широчайше распространенном в археологическом и этнографическом материале изображении шестилепестковой розетки или колеса с шестью спицами, иногда называемого колесом Юпитера.

Повсеместность таких знаков и их широкий хронологический диапазон заслуживают подробного специального исследования, которое слишком далеко увело бы нас от нашей праславянской темы. В силу этого я ограничусь только некоторыми соображениями и догадками.

Обычно знак «колесо с шестью спицами» рассматривается как один из вариантов солярного знака, известного нам в трех основных видах: 1) крест в круге (колесо с четырьмя спицами);

2) колесо с шестью спицами и 3) колеса с восемью спицами. Нельзя отрицать того, что все три вида знаков могут в том или ином случае выражать идею солнца, но следует учесть, что у каждого вида есть своя специфика.

Крест в круге (а иногда и без круга) часто является символом не только солнца, но и огня. В этом качестве он доживает до средневековья и отражен, например, во многих сотнях древнерусских гончарных клейм, семантика которых прямо связана с огнем гончарных горнов. Восемилучевой знак, пожалуй, является наиболее ограниченным в своем значении специфически солнечным знаком, без раздвоения его смысла на знак солнца и знак огня, хотя среди гончарных клейм изредка встречается и он. Смысл шестилучевого знака представляется мне наиболее обобщенным, связанным не только с солнцем, но и с небом, с грозой, молнией и громом. Его солнечная природа явствует, например, из композиции в русской деревянной резьбе, где показано солнце в трех фазах: восходящее (со

многими лучами), заходящее (такое же) и полдневное, в зените, в виде колеса с шестью спицами, влекомого двумя конями. О второй, небесно-грозовой, сущности знака говорит прежде всего шестилучевое «колесо Юпитера», бога-громовика, широко известное в Западной Европе, в частности в италийской и кельтской среде [\[21\]](#). В пользу такого толкования говорит и интереснейший древнеславянский календарь IV в. н. э., где знаком колеса с шестью спицами обозначен день 20 июля (ильин день) – день языческого бога-громовика [\[22\]](#).

Особые моления богу-громовику в июльские дни, когда очень часты грозы и грозовые ливни, связаны с тем, что к этому сроку урожай хлебов уже поспевает и ливни могут сбить зерно с колосьев накануне жатвы. С этим связано кровавое жертвоприношение верховному небесному богу: вплоть до начала XX в. на русском Севере на ильин день резали быка, выкормленного всем миром, и торжественно съедали его у деревенской часовни.

В русской и белорусской народной деревянной резьбе широко известен круг с шестью лучами, называемый «громовым знаком». Его вырезают или выпиливают на причелинах изб «от грома», чтобы молния не ударила в дом. Очень редко, уже как показатель забвения основной формы, вырезается четырехлучевой или восьмилучевой знак.

Классическая форма деревенского громового знака в XIX – XX вв. осталась такой же, какой была и полторы тысячи лет тому назад у приднепровских полян IV в. н. э., – колесо с шестью спицами.

Этнография дает нам много примеров применения этого знака: его помещают на солонках (соль была в древности самым дорогим предметом питания), на сундуках-скрынях для приданого, на ткацких станах, на детских колыбелях, на ритуальных ковшах и кружках – одним словом, на всех тех предметах, которые связаны с особой ценностью, требуют особой охраны (см. рис. 81).

Представления о связи шестилучевого знака с громом и молнией очень своеобразно отразились на орнаментике таких предметов XVII – XVIII вв., как костяные или роговые охотничьи пороховницы. Почти обязательным для них является четкое, крупное, помещенное в самом центре изображение «колеса Юпитера». Семантически это прямо связано с «громом» и «молнией», производимыми ружейным порохом в момент выстрела. Народное искусство ещё раз демонстрирует нам поразительную глубину памяти.

Из всего сказанного вытекает вполне обоснованный вывод: шестилучевой громовый знак (колесо с шестью спицами) был наиболее многозначимым, связанным не только с солнцем, но и с небом вообще, с повелителем неба, чья власть особенно ощутимо проявлялась в грозе, в ударах молнии и сопровождавшем её громе.

После получения такого вывода неизбежно появляются недоуменные вопросы. Почему грозовая сущность верховного

небесного божества выражена сложным знаком, столь непохожим на молнию? Откуда появились устойчивые шесть лучей этого знака, отличающие его от других вариантов солярного символа?

Думаю, что в формировании шестилучевого громового знака ещё в глубокой древности (и в землях более южных, чем праславянская область) сыграли роль две различных причины, которые в своей совокупности привели к созданию древними людьми этого своеобразного устойчивого знака.

Первая причина связана с разобранным выше культом неба, выразившимся в отправлении этого культа в максимальном приближении к небу, к его владыке на высоких горах. И именно там, на вершинах гор, существует единственное во всей природе, но повсеместное и устойчивое изображение шестилучевой фигуры – снег. Кристаллы снега, как правило, состоят из шести основных радиально расположенных лучей, осложненных маленькими поперечными черточками. Рисунок

снежинок разнообразен, но основу его всегда составляют шесть лучей; редко встречаются снежинки из 12 лучей и ещё реже – из трех. Но никогда не встречаются снежинки, сконструированные из четырех или восьми лучей. На юге, в Средиземноморье, где снег редок, а горы высоки, снег неизбежно ассоциировался с высотой, с поднебесным пространством, где он раньше всего появляется осенью и дольше всего держится весной. Вершины же с вечным снегом особенно прочно закрепляли в сознании южан ассоциативную пару: небо – снег.

Изобразить же снег можно было только при помощи идеограммы, повторяющей основную конструкцию снежинки из шести лучей. Слияние в одном знаке круга солнца и шестилучевой схемы снежинки, т. е. создание колесообразного знака, позволяло выразить три взаимосвязанные идеи: во-первых, идею солнца, во-вторых, идею неба (верхнего пространства, соприкасающегося с землей в заснеженных

высоких священных местах) и, в-третьих, идею движения катящегося колеса.

Связь солнца и колеса (изобретенного в бронзовом веке) общеизвестна, и возникла она в глубокой древности, сразу после открытия ротационного принципа. В качестве примера наиболее раннего отождествления солнца с колесом сошлюсь на письменность культуры Хараппы и Мохенджо-Даро (Индия), относящуюся к 2300 – 1700 гг. до н. э. Здесь знак (*) означал и колесо, и колесницу, и праздник солнцестояния, солнечный праздник, праздничный пир [\[23\]](#).

В славянской этнографии хорошо описаны обряды, связанные с двумя солнечными фазами – весенним равноденствием (масленица) и летним солнцестоянием (Купала). В обоих случаях важную роль играет колесо, имитирующее солнце. Колесо обмазывали дегтем, увивали соломенными жгутами и, запалив солому, спускали горящее колесо-солнце с горы в реку или же поджигали его у костра, а

затем откатывали в сторону от костра (на Купалу), что должно было, очевидно, символизировать убывание дня, уменьшение солнечной силы во вторую половину лета [\[24\]](#).

Связь солнца с колесом, основанная как на круглой форме, так и на движении (светила и колеса), вполне понятна и не требует пояснений. Загадочным остается лишь отбор в религиозную символику только одного вида колес – с шестью спицами. Высказанная мною догадка о воздействии структуры снежных кристаллов, состоящих из шести лучей-радиусов, требует проверки и исследования, но впредь до появления более убедительной гипотезы она остается единственным объяснением, учитывающим комплекс идей, возобладавших в бронзовом веке.

Важная роль символа «колесо с шестью спицами» явствует из того, что этот символ был использован христианством для обозначения Иисуса Христа: монограмма букв Х и Р помещалась внутри круга и таким образом создавался знак

«колесо с шестью спицами», осложненный только небольшим дополнением (полукружием у буквы Р). Шестилучевая монограмма основного христианского персонажа (относящегося к богу-отцу примерно так же, как Зевс к Кроносу или Урану) ещё раз подтверждает связь «колеса с шестью спицами» с идеей неба и верховного небесного божества, подобного Юпитеру или кельтскому Таранису. Вписываемые в шестилучевое христианское колесо-монограмму буквы альфа и омега ещё более подчеркивали высочайшее положение того, кого обозначали монограммой: он – начало и конец всего.

Второй причиной или, точнее, объяснением связи рассматриваемого круглого громового знака с небом и молнией может являться его близость к форме шаровой молнии [\[25\]](#). Круглая колесовидная форма «громового знака» необычна для наших современных представлений о молнии, которая рисуется обычно в виде зигзагов или стрел. Однако надо учитывать, что

в природе существуют два вида молний и что, кроме линейной молнии, существует ещё и шаровая, наиболее опасная для человека. Линейные молнии мы обычно наблюдаем издали, как часть грозового пейзажа, и ущерб, причиняемый ими, обычно не виден. Шаровая же молния – это медленно плывущий над землей огненный шар, обладающий во много раз большей разрушительной силой (см. рис. 82).

Большой интерес представляет в этом смысле древнерусская лексика, объединяющая понятие молнии и плода граната. Так, в переводе «Иудейской войны» при описании символики жреческих одежд говорится, что колокольчики на ней символизируют гром, «а родиа – мльнию» [26]. М. Р. Фасмер считает слово «родиа» старым заимствованием из греческого *rodion* – «с гранатовое яблоко» [27]. Так определить молнию можно, только имея в виду молнию шаровую. Родіа, родіа означает и в древне-русском языке «плод граната», «пуническое», «карфагенское яблоко» [28]. Формой, размером и

лиловато-огненным цветом гранат действительно похож на шаровую молнию. А это объясняет и форму «громового знака», воспроизводящего этот опаснейший вид молнии.

В севернорусской деревянной резьбе нередко громовые знаки в форме круга с шестью изогнутыми пламенеющими язычками, как бы передающими вращение шара. Такие варианты ещё более сближают «громовый знак» в виде колеса с «родней» – шаровой молнией и устраняют те недоумения, которые первоначально возникали.

Плод граната интересен для нас не только своим подобием шаровой молнии, но и тем, что в разрезе он полностью воспроизводит «колесо с шестью спицами»: плод граната всегда имеет внутри шесть перегородок. Сближение граната с молнией закрепляется тем, что в церковнославянском языке «молния» и «гранат» обозначены одним словом «родия», а это слово входит в круг представлений о небесном божестве Роде, которого русские средневековые проповедники сопоставляли с

Ваалом и противопоставляли Иисусу Христу (см. главу восьмую).

В пользу того, что шестилучевой знак связан с молнией, и именно с шаровой, можно привести ещё три аргумента: во-первых, то, что его называют «громовым»; во-вторых, частое изображение s-образных изогнутых лучей, имитирующих вращение шаровой молнии.

Третьим аргументом служит для нас уподобление средневековыми книжниками лиц ангелов молнии. Так, например, в «Сказании о Шаруканском походе» 1111 г. автор, описывая чудесное явление ангела, пишет:

«И се муж, одеян в пьстро и лядвия его препоясана златом чистом, и тело его, аки фарсис, и лице ему, аки молнья, и очи ему, аки свечи огнени...» [\[29\]](#).

Сопоставление лица с молнией возможно только в том случае, если подразумевается не изменчивая и неуловимая

линейная молния, а молния шаровая, по своим размерам (около 20 см в диаметре) близкая к человеческому лицу. Шаровые молнии медленно плывут в воздухе, опускаясь примерно до человеческого роста. Появление в монашеской келье сверкающей шаровой молнии легко могло быть истолковано как явление огнеликого ангела. Софию-премудрость-божию представляли себе в виде огнеликого ангела. Известна шитая пелена XV в., где голова Софии-ангела изображена в виде красно-фиолетового шара, «аки молнья», разумеется, шаровая [\[30\]](#).

Из сказанного очевидно, что символическое обозначение неба и небесного властителя в виде колеса с шестью спицами могло произойти первоначально в южных областях, где росли гранаты, сходные внешне с шаровой молнией, где снег ассоциировался прежде всего с упирающимися в небо горами.

Как мы увидим далее, русские книжники считали, что культ Рода пришел к славянам с юга, со стороны халдеев, греков и

римлян. Когда и как из отдельных наблюдений над природой и сопоставлений родился сложный символ неба и грозы в виде колеса Юпитера – сказать трудно; точно так же трудно определить время проникновения этого символа к славянам [\[31\]](#).

*

Монументальные остатки праславянских священных мест, подобных слезянской Собутке или полянской (сандомирской) Лысой горе, прослежены там, где были в наличии горы, нагромождения диких камней, из которых можно было сооружать двухкилометровые ограды языческих требищ. В более равнинных местах, где горами называли всего лишь высокий берег реки или небольшие холмы, где не было под рукой камней для ограды, розыск и обнаружение подобных священных мест значительно труднее, хотя ритуальный и, вероятно (так же, как в разобранных примерах),

общеплеменной характер разных «лысых» и «девичьих» гор едва ли подлежит сомнению.

Невыявленность к настоящему времени в полном объеме мест общеплеменных сходбищ и «событий» отчасти компенсируется для восточной половины праславянского мира наличием таких интересных археологических объектов, как зольники. Зольники дают нам священные места на порядок ниже, чем горные требища Польши: там, судя по обширности оград и по свидетельствам средневековых источников о приходе молящихся из разных мест, перед нами оказывалась высшая ступень языческого культа первобытности; здесь же зольники раскрывают деревенский общинный культ каждого отдельного поселения, дополняя наше представление об организации языческих молений на разных общественных уровнях.

Хронологически зольники относятся к XI – III вв. до н. э.

Географически наиболее ранние из них охватывают юго-

восточную часть праславянского мира (Правобережье Днепра и Ворсклы) и прилегающие к нему области Заднестровья (культура ноа). На Правобережье Днепра в XI – IX вв. до н. э. существовала белорудовская археологическая культура, совпадающая, как и последующая чернолесская, с зоной наиболее архаичных славянских гидронимов [32]. Что касается Ворсклы, то, по достоверным археологическим данным, установленным В. А.

Ильинской и Г. Т. Ковпаненко [33], в бассейн этой реки в VIII в. до н. э. направился колониционный поток с Правобережья; связи колонистов-праславян с основной правобережной территорией явно ощущались и в более позднее время. На упомянутой карте О. Н. Трубочева праславянские гидронимы есть как на Днестре, так и на Ворскле; данные лингвистики и археологии совпадают.

Зольники появляются несколько ранее на соседних землях за Днестром, на Пруте и в Трансильвании, где распространена

археологическая культура ноа, почти синхронная белогрудовской, но с праславянами не связанная. Праславянские земли в верховьях Днестра, Серета и Прута соприкасались вплотную с более южной культурой ноа.

Это выявляется как ареалом тшинецко-комаровской культуры, так и островком славянских гидронимов по Трубачеву. Трудно сказать, были ли зольники восприняты праславянами от их непосредственных дако-фракийских соседей, или же появление зольников – огромных кострищ от спаленной соломы – было результатом конвергентного развития и непосредственным следствием возрастания роли земледелия.

В любом случае для возникновения самой возможности организации таких грандиозных костров необходимо было достаточное развитие земледелия.

Зависимость зольников от степени развитости земледелия видна и из того, что эти соломенные костры известны только в

южной лесостепной зоне белогрудовской культуры. По поводу самой природы зольников между исследователями идет упорный спор: что они собой представляют – культовые места или простые жилища? Первоначально по внешней сферической форме их приняли за курганы. В 1951 г. А. И. Тереножкин на основе находок бытовых вещей: и керамики объявил зольники жилищами [34]. С. С. Березанская установила наличие заглубленных в землю больших жилищ на поселениях белогрудовской культуры (10 X 12; 12 X 16 м), резко отличных по конструкции от зольников. Зольники же она считает местом культа домашнего очага, куда ссыпалась зола из всех домов поселка, или культовым костром, на котором приносились жертвы [35]. В 1961 г. А. И. Тереножкин возобновил спор, отстаивая свою версию жилищ и предлагая именовать зольники «буграми» [36].

В сводной работе по археологии Украины С. С. Березанская в своей статье о белогрудовской культуре оставила только одно

из своих утверждений, «что зольники являются результатом обычая, связанного с культом огня и домашнего очага. Согласно этому обычаю, золу и отбросы (покидьки) от очага ссыпали в одно место, которое считалось священным и в силу этого не разрушалось» [\[37\]](#).

Так что же представляют собой зольники – жилые бугры или священную помойку? Даже по данным самого Тереножкина, добросовестно приведенным им, разница между зольниками и жилищами явно ощутима: поверхность земли под зольником выпуклая, а жилища заглублены в материк; в жилищах есть остатки глиняной обмазки со следами плетеной: конструкции стен, а в зольниках их нет; в зольниках есть вотивная посуда, а в жилищах её нет [\[38\]](#).

Резкое различие жилищ и зольников не подлежит сомнению, но для окончательного суждения необходимо, во-первых, рассмотреть зольники всех трёх этапов (белогрудовского XI – IX вв., чернолесского IX – VIII вв. и

скифского VI – III вв.) и, во-вторых, получить ответ на два вопроса: 1) как происходило формирование насыпей с золой и 2) как объяснить наличие большого количества бытовых вещей в зольниках. Думаю, что мы сумеем ответить на оба вопроса, если обобщим все археологические данные и привлечем славянскую этнографию, которая в некоторых случаях помогает исправить ошибки.

Белогрудовские зольники Правобережья Днепра встречаются как на поселениях, так и в некотором отдалении от них. Располагаются они небольшими группами (до 5); в каждой группе есть один более крупный.

Внешне зольники похожи на невысокие курганы, что и позволило первоначально принять их за курганы. Форма их – шаровой сегмент (археологи неправильно называют их «полусферическими») диаметром 20 – 50 м, высотой 1 – 2 м.

Площадка под зольник готовилась специально: она очищалась от дерна, иногда под зольником при раскопках

обнаруживалась обожженная глиняная прослойка. Площадка устраивалась так, что к центру она повышалась, становилась слегка выпуклой; иногда в середине делался небольшой очаг. После этих предварительных приготовлений на круглой площадке начиналось сожжение таких горючих материалов, которые давали чистую золу без угольев, лишь иногда со следами хвороста.

Таким горючим могли быть солома и ветки деревьев. В насыпи многих зольников обнаружены прослойки со следами кострищ, повторных глиняных площадок и засыпки костра землей. Это говорит о многократности разведения больших соломенных костров на одном и том же месте. Толщина плотного зольного слоя (достигающая в центре полутора метров) свидетельствует об очень значительном количестве сожженного на этом месте топлива. Для крупных зольников масса золы равняется 100 – 120 кубометрам спрессованной за три тысячи лет золы. Многие зольники прикрыты

«черноземной шапкой», которая явилась, очевидно, результатом интенсивного произрастания растений на такой плодородной основе, как зола.

В гуще золы встречаются черепки посуды, разные мелкие бытовые вещи и изредка какие-то неясные деревянные конструкции.

В отличие от жилищ в зольниках содержится особая вотивная посуда: миниатюрные сосудики 2 – 5 см высотой, воспроизводящие основные виды настоящей посуды. Кроме того, в зольниках встречаются ритуальные глиняные предметы: хлебцы, лепешки, фигурки животных, птиц, миниатюрные топорики и, что особенно интересно, глиняные модели зерен [\[39\]](#).

Обычай палить в поселках или рядом с ними грандиозные костры прослежен археологически на протяжении почти тысячи лет. Зольники скифского времени (в районе праславянской колонизации на Ворскле) очень сходны с более

ранними чернолесскими и белорудовскими. Они тоже круглые (иногда овальные), курганообразные. Площадка делалась тоже слегка выпуклой, иногда была обожжена. Новым явился обычай вырывать на площадке ямы и в них сооружать небольшие очаги. В ямах встречаются кости коня и черепа собак. В одной из зольничных ям были обнаружены: часть лошадиного скелета и четыре собачьих черепа. В составе золы также много мелких бытовых предметов. Г. Т. Ковпаненко отметила интересную особенность зольничной керамики: наиболее богатая орнаментика (инкрустация пастой по лощеной основе) встречена только в зольниках [\[40\]](#). Особо следует отметить наличие на этой керамике магического знака плодородия в виде мальтийского креста (о расшифровке этого знака см. ниже). Иногда в зольниках встречаются человеческие кости.

Большое количество зольников обнаружено на знаменитом Бельском городище на Ворскле (вероятно, геродотовский

Гелон). 43 зольника было зафиксировано только на одном Западном городище [\[41\]](#).

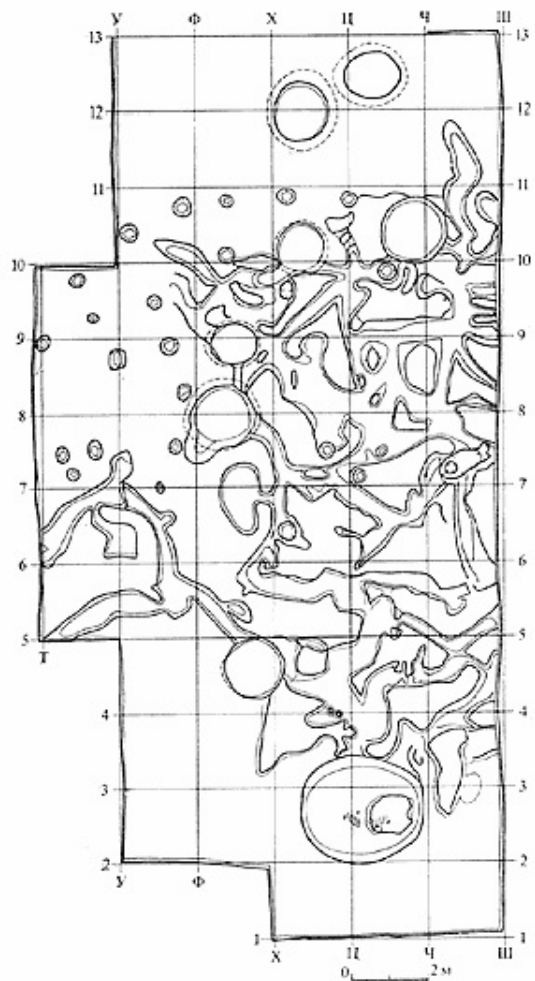
Есть зольники и на территории основного городища; из них выдается Царева Могила. Особый интерес представляет зольник VI – V вв. до н. э., раскопанный И. И. Ляпушкиным в с. Пожарная Балка близ Полтавы.

Десять зольников расположены на высоком берегу Ворсклы за пределами укрепленного поселения, по соседству с погребальными курганами.

Исследователем раскопан только один зольник и, к сожалению, издан очень неполно [\[42\]](#). Площадка зольника была не круглой, а овальной, очевидно, оттого, что у южного бока её было первоначально (до сожжения костра) устроено жертвенное место в виде трёхметровой в диаметре ямы. В центре ямы – небольшой очаг, близ которого была помещена конская голова, а на очаге положена собака. Принесение в жертву коня и собаки является общим обычаем населения этих

мест.

Жертвенное место было засыпано остатками пира: черепки посуды, кости животных, глиняные поделки (пряслица, грузики, фигурка медведя и др.) (см. рис. 84, 85).



ПЛАН РАСКОПОК ЗОЛЬНИКА У ПОЖАРНОЙ БАЛКИ.
(Раскопки И. И. Ляпушкина)



*ОБЩИЙ ВИД РАСКОПОК ПОДОШВЫ ЗОЛЬНИКА
С РЕЛЬЕФНЫМИ ИЗОБРАЖЕНИЯМИ*

Основная площадь будущего зольника на север от

жертвенного места была покрыта своеобразными изображениями огромных двухметровых птиц, вырезанных в земле по принципу гемм, что хорошо выражалось старинными русскими словами «рытый узор» (применительно к бархату); здесь их можно употребить в самом прямом смысле. Таких рытых изображений было около полутора десятков; они покрывали всю площадку [\[43\]](#) в 150 м. К сожалению, автор не опубликовал общий план раскопа с изображениями, о которых он говорит, что они «будут иметь громадное значение при исследовании вопросов, относящихся к области духовной жизни населения лесостепи скифского времени» [\[44\]](#) (см. рис. 85, 86).



ИЗОБРАЖЕНИЯ ЛЕБЕДЕЙ. (Пожарная Балка)

Сводный чертеж раскопанных изображений И. И. Ляпушкин демонстрировал на предварительных сообщениях. Там можно было рассмотреть огромные (1,5 – 2 м) изображения птиц (лебедей?). Г. Т. Ковпаненко поставила под сомнение интерпретацию Ляпушкина и предположила, что в данном случае исследователь принял за изображения норы грызунов (Ковпаненко Г. Т. Племена скіфського часу..., с. 52 – 53). Научное наследие И. И. Ляпушкина позволяет судить о нём, как о хорошем раскопщике, умевшем отличить норы от искусственных выемок, и вместе с тем как об исследователе, чуждом каких бы то ни было фантазий. Думаю, что в зольнике Пожарной Балки действительно существовали рытые изображения птиц, что не противоречит наличию сусликовых нор в других местах.

Необходимо дальнейшее исследование таких интересных объектов, как зольники.

После покрытия площадки рытыми фигурами птиц и совершения жертвоприношения животных участники обряда устраивали на всей подготовленной площади грандиозный костер, сжигая, по всей вероятности, многие сотни снопов соломы, в результате чего и образовался мощный слой тонкой золы.

Ритуальный характер данного зольника обрисовывается вполне определенно, хотя сам исследователь считал, что «не может уже быть никакого сомнения в том, что зольники есть не что иное, как культурные отложения на участках, где были расположены жилищно-хозяйственные сооружения...»^[45]. Теперь, когда мы знаем, что жилища были прямоугольными, заглубленными в землю сооружениями, несравненно меньшими по размеру, чем зольники, мы не можем согласиться с отождествлением зольников с жилищно-хозяйственными комплексами. Совершенно не соотнобразуется с таким комплексом изготовление рытых изображений с канавками глубиной до 30

см. Разве они нужны для хозяйственных надобностей?

И всё же упорный возврат археологов (Ляпушкина, Тереножкина) к теме обычного культурного слоя, объявление зольников простыми жилыми буграми имеет под собой некоторое основание. Дело в том, что зольная масса соломенных кострищ содержит большое количество бытовых предметов, правда, чаще всего поломанных.

Зольный слой в Пожарной Балке содержал: черепки разнородной посуды, глиняные пряслица, пуговицы, острия стрел, обломки ножей, обломки точильных камней, обломки каменных блюд, обломки зернотерок и обломки игл и шильев [\[46\]](#). Уже один этот перечень обломков, находившихся в зольном слое во взвешенном состоянии, наталкивает на мысль о вторичном залегании этих бытовых предметов, оказавшихся в золе над жертвенником и над вырезанными в земле птицами.

Для объяснения такой насыщенности зольников культурными остатками следует, во-первых, вспомнить старую

гипотезу С. С. Березанской о ритуальных кострах (от которой она, к сожалению, отказалась), а во-вторых, обратиться к обильному этнографическому материалу.

Разведение ритуальных огней в определенные календарные сроки восходит несомненно к далеким индоевропейским временам и прослеживается у всех европейских народов. Это хорошо документировано в трёхтомном коллективном издании «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» [\[47\]](#), представляющем сводку современных обрядов у народов Европы. Для наших целей эта сводка полезна, но, к сожалению, в ней в очень малой степени использованы обряды, исчезнувшие в XVIII – XIX вв., но успевшие отразиться в научной литературе. Для получения общей картины в целом, для всех европейских народов, необходимо, пользуясь этим изданием, учесть два существенных обстоятельства: во-первых, сильное воздействие христианской календарной системы (в католическо-протестантском и православном вариантах), а также большое различие в природных условиях. Начало пахоты и сева, появление первых ростков, созревание хлебов, время выгона скота в поле – все эти важные для первобытных

земледельцев сроки весьма различны на юге Европы и на её северных окраинах.

Церковный календарь, который во многих случаях приспособился к старым языческим срокам молений и празднеств, сильно расшатывал эти сроки в тех случаях, когда церковь применяла подвижной пасхальный календарь, при котором амплитуда колебаний «великого дня» (пасхи) превышала месяц – от 22 марта до 25 апреля по старому стилю, или от 4 апреля по 8 мая по нашему григорианскому стилю. С пасхой был связан семинедельный великий пост, заглушавший всякую языческую праздничность; от срока пасхи находился в зависимости и троицын день. Приуроченные к троице (или к следующей за ней пятидесятнице) языческие «зеленые святки» тоже получали искусственную амплитуду колебаний. В силу этих причин древние языческие праздники оказались сдвинутыми в ту или иную сторону.

Древняя масленица, судя по обильной солярной символике,

должна была праздноваться в одну из солнечных фаз – в дни весеннего равноденствия, 20 – 25 марта, а в действительности разгульный весенний праздник встречи весны и солнца отодвинулся на февраль.

Троицкие «зеленые святки», колеблющиеся между маем и июнем, очевидно, заменили собой древний ярилин день 4 июня.

Ритуальные огни древние славяне разводили несколько раз в году. Два из них твердо связаны с солнечными фазами: новогодние долгогорящие бревна на домашних очагах и общественные костры в день летнего солнцестояния. Третьим сроком солнечных костров следует считать масленицу. Вне солнечного цикла оказываются костры юрьева дня (23 апреля), 1 мая и редко встречаемые костры «зеленых святок» (середина мая – середина июня).

Новогодние огни внутри жилищ не могут иметь отношения к интересующим нас зольникам, так как для них выбирался

огромный чурбан («бадняк»), который должен был гореть в очаге все 12 дней зимних святок; его постепенно пододвигали к огню. Все же остальные священные костры укладывались во второй квартал года: масленица (в древности, по всей вероятности, в конце марта); юрьев день – 23 апреля; первое мая; Купала – 24 июня [\[48\]](#).

Но это – результат вытеснения и перемещения сроков церковным календарем.

По этнографическим данным, для ритуальных костров в эти сроки характерно следующее: все они являлись общественным делом всей деревни или всего города. Городские костры устраивались на перекрестках улиц или даже на центральной площади перед ратушей, во Флоренции, например, на площади Синьории [\[49\]](#). Деревенские ритуальные костры, как правило, разводились близ поселка за околицей на высоком месте. Зольники Пожарной Балки полностью отвечают этому обязательному условию – они расположены за валом поселения

на высоком берегу Ворсклы, в соседстве с местным курганным кладбищем, т. е. в особом, священном урочище.

Второй общей чертой всех ритуальных костров является зажигание их от «живого огня», т. е. от огня, добытого трением; в редких случаях допускалось получение огня путем кресала – огнива и кремня. Это свидетельствует о глубочайшей древности общеиндоевропейского обряда возжигания в определенные, устойчивые для всех народов Европы сроки священных общественных костров.

Большой интерес для нас представляет организация и конструкция костров.

Площадка для будущего костра специально подготавливалась.

Костер должен быть большим, видимым издалека, так как, чем большую площадь озарит его пламя, тем щедрее будет солнце светить на поля.

Пламя костра должно быть «до неба». Иногда вокруг костра

устраивалась ограда с воротами, сгоравшая вместе с костром. У некоторых народов (у сербов, у финнов) делалось одновременно несколько костров на одном холме: один – большой, а вокруг него – малые. Это напоминает нам группировку ранних зольников.

Материал для костра, по этнографическим данным, складывался из двух категорий горючего: во-первых, это солома, мякина, обмолоченные снопы, а во-вторых, – всевозможный мусор со дворов, всякое старье, хлам, старые метлы. «Среди сербов, черногорцев, частично словенцев было в обычае на масленицу собирать и сжигать мусор, чтобы изгнать нечистую силу из дома», «чтобы охранить скот от нечисти» [\[50\]](#). В Испании костры «устраивают коллективно... принося для костра старую мебель и всякий хлам» [\[51\]](#). В Австрии «за несколько дней до праздника молодежь ходила по деревне, собирала хворост и всякий горючий хлам» [\[52\]](#). На русском Севере пинежский первомайский костер описывается так:

«Костры жгли ночью за деревней, на самом высоком угоре (холме). Сжигали накопившийся за зиму хлам, смоляные бочки и пр. Костер старались сделать как можно выше („до неба“), в него подбрасывали сучья, вереск, а молодежь водила около него хороводы, пела песни, танцевала, иногда прыгала через костер. Когда огонь горел, кричали: „Лето встречаем, зиму провожаем!“ [\[53\]](#).

Вот в этом-то повсеместном обычае собирать для весеннего общественного костра «весь накопившийся за зиму хлам» и мусор и кроется, на мой взгляд, разгадка древних зольников. В первобытном поселке за зиму накапливалось много соломенных подстилок, соломы, застилавшей пол, из хлевов и кошар; в дело это не годилось и только загромождало дворы. Был известный резон в том, что весь этот антисанитарный громоздкий: хлам (от «слама» – солома?) подлежал уничтожению ради «изгнания нечистой силы». А ритуальные костры (особенно первомайские) и зажигались с тем, чтобы

отпугнуть нечистую силу. Знаменитая вальпургиева ночь, ночь под первое мая – это разгул ведьм и всякой вредящей нечисти. Рациональное смешалось с ритуальным: источник болезней – гнилая, перепрелая солома, гнездовище мух, оводов и слепней, уносилась, «чтобы охранить скот от нечисти», за околицу и там в огромном общесельском костре сгорала во славу благодетельных весенних божеств. В массе соломенного мусора, особенно служившего застилкой земляного пола в жилищах, неизбежно должны содержаться культурные остатки: черепки посуды, потерянные пряслица, пуговицы, детские игрушки (может быть, мы их принимаем за «вотивную посуду?»), обломки ножей, игл, зернотерок и т. п. Неясные деревянные конструкции в зольниках могут быть сгоревшими остатками ветхой мебели, старого пахотного инвентаря, пришедшей в негодность деревянной утвари. Встречаемые в зольниках бессистемные ямы от столбов, вполне вероятно, могут быть следами добывания живого огня на этом

священном месте, где из года в год разводились праздничные костры. Напомню, что для получения огня требовались две вертикальных стойки, на которые укладывалось поперечное бревно, нажимавшее на вертикальное бревно-веретено, приводимое в движение 12 мужчинами.

Ямы от таких стоек неотличимы археологически от столбовых ям жилища, а отсутствие в них системы (ожидаемой в том случае, если это остатки жилищ) укрепляет предположение о добывании священного огня на том месте, где палят священные костры.

Всё то, что мы знаем о зольниках от белогрудовского до скифского времени, находит полное подтверждение в этнографическом материале всех европейских народов. Появление зольников на рубеже II и I тысячелетий до н. э. надо связывать с усилением роли земледелия, ставшего к этому времени пашенным, с использованием волов. Отсюда и обязательное применение соломы, снопов, и календарные

сроки общественных огнищ.

Масленица – встреча весны, пробуждение природы, весеннее равноденствие. Последний звериный маскарад, горящие костры, горящие колеса, спущенные с горы в честь разгорающегося солнца.

Следующие костры – в юрьев день, 23 апреля. Это день первого выгона скота в поле, обставленный большим количеством обрядов и заклинаний. Накануне, 22 апреля, на Руси праздновался девичий весенний праздник ляльник, когда избранную Лялей (Лелей) девушку сажали на дерновую скамью и исполняли вокруг неё ряд весенних заклинательных обрядов (см. ниже). В одном из зольников Вольского городища, на уровне земли, обнаружен «завал глиняных необожженных вальков длиной 4 м и шириной 1,5 м» [\[54\]](#), который вполне может быть истолкован как земляная скамья весенней Ляли.

Широко практиковались общественные костры в вальпургиеву ночь – с 30 апреля на 1 мая. В дни появления

первых яровых ростков, с которых у древних славян начинался счет летним дням и аграрно-магическим обрядам [\[55\]](#), нужно было особенно оберегать новорожденные посеы. Поэтому вновь зажигались костры, но уже не с приветственной (встреча весны и солнца), а с охранительной целью.

У кельтских народов Британии донныне сохранился пережиток человеческих жертвоприношений в этот опасный день: разводили близ села большой костер, зажигая его утром при первых лучах солнца и поддерживая огонь в течение трёх дней; затем парни ломали овсяную лепешку ло числу участников обряда, метили черным один кусок и тянули жребий. Тот, кому доставался черный жребий, должен был перепрыгнуть через костер, а в других случаях владельцы счастливых жеребьев набрасывались на обреченного и делали вид, что четвертуют его или бросают в огонь [\[56\]](#).

Это делалось в честь древнего кельтского бога огня Белтана-Беленуса. В древних Афинах вплоть до V в. до н. э. в

мае во время таргелий приносили в жертву мужчину и женщину.

Вероятно, имитацией человеческих жертвоприношений является широко распространенный и хорошо известный этнографам обычай сжигания в костре соломенных чучел, что обязательно делалось на масленицу и на Купалу. В зольниках неоднократно находили в составе зольного слоя человеческие кости и даже целые скелеты [\[57\]](#). Это ещё раз сближает наши праславянские зольники с индоевропейскими священными кострами.

Последние в году общественные костры зажигались на Купалу-Событку, на праздник летнего солнцестояния, в ночь с 23 на 24 июня (Иван Купала). В эту ночь, как и в вальпургиеву, происходил, по древним верованиям, разгул ведьм на Лысых горах (поляки, украинцы) и как антитеза нечисти – возжигались большие костры на холмах. У некоторых славянских народов отчетливо выступает первенствующая роль девушек в

купальских обрядах. В Югославии девушки зажигали костер, обходили поля с факелами [58]. В Белоруссии костер разжигали также девушки, что отразилось и в купальских песнях:

Не дзеука агонь раскладала, то-то-то!
Сам бог агонь раскладау, то-то-то!

Костры настолько были связаны с сущностью праздника летнего солнцестояния, что их называли тоже «купалой»:

Хто гэта купалу разлажыу –
Каб таму бог жыта зародзіу! [59].

Для всех народов Европы, в том числе и для славян, купальская обрядность характеризуется обязательным скатыванием горящих колес, обернутых соломой и обмазанных дегтем, с горы в реку. Этот обычай наблюдается у русских, украинцев, белорусов, поляков, сербов, словаков, чехов, итальянцев, немцев, австрийцев, англичан, венгров [60]. Колесо,

а особенно горящее и движущееся, – исконный символ солнца.

Много упоминаний и о сожжении в купальских кострах соломенных чучел, иногда парных – мужчины и женщины. Сжигаемая в купальском костре соломенная кукла у многих славянских народов называлась Мореной [\[61\]](#).

Лесостепные зольники I тысячелетия до н. э. увели нас далеко в область европейской этнографии, но зато мы получили представления о ритуальных кострах в честь солнца (или персонифицированного бога солнца вроде Дажьбога), начало которым было положено три тысячи лет тому назад, а пережитки зафиксированы на широком пространстве в XIX – XX вв.

*

В предшествующем изложении мы много раз подходили к проблеме древнеславянского календаря и календарных сроков

различных языческих молений, среди которых на самое видное место выступают моления и общественные празднества — «события», связанные с солнечными фазами.

Русский летописец XII в., интересовавшийся языческими сюжетами и давший нам драгоценные комментарии с именами Сварога и Дажьбога, коснулся и древнего календаря, правда, не славянского, а «египетского», но в этом извлечении из византийского хронографа отразились средневековые представления о зарождении календарного счета в древности вообще. Предполагалось, что до известного времени счет велся только днями и лунными месяцами. Поэтому длительность царствования Дажьбога определялась в 7470 дней, т. е. в 20 лет и полгода (расчет летописца не очень точен). «Не видяху бо егуптяне инии чисти: ови по луне чтяху, а друзии деньми лета чтяху. Двою бо на десять месяце число потом уве-даша, отнележе начата человеци дань давати царем».

Разделение солнечного года на 12 месяцев, т. е.

установление современного нам календарного счета, поставлено в связь с таким социальным явлением, как начало выплаты дани царям, что применительно к Египту означало энеолит или бронзовый век [62]. Но вероятно, не только в Египте и на Востоке вообще рождался интерес к круговращению светил и его закономерностям. Как только то или иное общество переходило к скотоводству, так одновременно с этим у пастухов появлялась возможность наблюдать звездное небо, движение звезд, отмечать места восхода солнца и сопоставлять их со знаками зодиака. В неисчислимом множестве различных звезд (из которых охотники мезолита отобрали двух оленихили двух медведиц) пастухи энеолита и бронзового века установили известный порядок, пригляделись к созвездиям, уловили их течение по небу и время прохождения солнца через те или иные определившиеся группы – знаки зодиака. Первичные астрономические знания далеко не всегда заимствовались; они

создавались конвергентно в прямом отношении к усилению роли скотоводства (или, в других случаях, мореходства).

Применительно к праславянам у нас нет надежных данных для суждения о степени полноты их астрономических знаний. Появившиеся в последние годы статьи Н. А. Чмыхова, посвященные попытке отыскать в археологическом материале бронзового века следы хорошего знакомства с зодиакальной системой, не кажутся мне убедительными. В первой своей статье [63] Чмыхов рассматривает сосуд катакомбной культуры из Макеевки, украшенный 11 угловатыми фестонами, и почему-то считает, что здесь отражено знание 12 знаков зодиака. Случайно удлиненные линии одного из фестонов (у древнего художника сорвалась рука) он расценивает как линейное изображение созвездия Весов (!) [64]. Во второй своей статье [65] автор повторяет все, что было сказано о «зодиаке» из Макеевки, и вводит новый материал – так называемое рогатое пряслице тшинецкой культуры из Таценок, на котором он

видит изображение семи зодиакальных созвездий [\[66\]](#). К сожалению, автор дал в статье лишь собственные упрощенные зарисовки, а для документации такого важного вывода необходимы только макрофотографии. Без этого все ссылки на карты звездного неба, на Ригведу и на Одиссею теряют связь с исходным археологическим материалом.

Как ни соблазнительно было бы раскрыть астрономические познания праславян тшинецкого времени (пряслице из Таценок), но впредь до более добротной публикации музейного экспоната от этого следует воздержаться.

По орнаментированному керамическому материалу II – I тысячелетий до н. э. у славян и их соседей улавливается деление года на четыре солнечных фазы, отмеченные на керамике четырьмя крестами, а также разделение солнечного года на 12 месяцев. Обозначение солнечных фаз крестами, т. е. знаком огня и солнца, вполне соотносится с теми ритуальными кострами, которые только что были разобраны выше.

Для трёх солнечных фаз у нас есть, как мы видели выше, обильный общеславянский материал. 1. Обязательное сожжение на каждом очаге большого чурбана во время зимних святок. 2. Общественный костер в дни весеннего равноденствия (древняя масленица). 3.

Общественный костер в день летнего солнцестояния (Купала), когда особенно выступает у всех славян символ солнца – горящее колесо.

Осенняя стадия общественными кострами не отмечена. Ко времени осеннего равноденствия древний славянин уже получил все, что ему удалось вымолить у богов, и совершал благодарственные моления в честь Рода и рожаниц (8 сентября), «наполняя черпала» и празднуя урожай; костров в осеннюю фазу не возжигали. Это прекрасно отражено на более позднем славянском сосуде-календаре IV в. н. э. из Лепесовки на Волыни, где косыми крестами отмечены эти солнечные фазы: зимняя, весенняя и летняя – двойным крестом, осенняя

(сентябрь) крестом не отмечена [\[67\]](#).

Этот поздний календарь, тщательно изготовленный на большом сосуде для новогодних гаданий и заклинаний, может послужить нам отправной точкой в поисках древнейших прототипов первоначального календаря.

Календарь из Лепесовки начертан на отогнутом плоском крае красивой ритуальной чары и представляет собой круг, разделенный на 12 секций, по числу месяцев. На нем, как сказано, отмечены три солнечных фазы.

На керамике гальштатского времени и более ранней, бронзового века, многократно встречаются четыре косых креста на разных сторонах сосуда, которые могут быть сочтены символами четырех солнечных фаз.

Эта символика уходит в энеолит, где подобное размещение четырех крестов мы хорошо знаем в трипольской росписи.

Мне думается, что отдаленным прототипом позднейшего славянского календарного круга с 12 месяцами и четырьмя

солнечными фазами мы можем считать интересный сосуд, относящийся к энеолитической культуре колоколовидных кубков. Культура эта в Центральной Европе пришлая (очевидно, с юга); к славянам прямого отношения она не имеет, но так как она широко распространилась по той территории, где спустя несколько веков начало формироваться праславянское единство, то ассимилированных пастухов и торговцев медью, какими считают носителей этой культуры, можно, с известной долей вероятия, числить субстратной группой протославянского массива в его западной части.

Сосуд, о котором идет речь, найден в Венгрии. Это миска с четырьмя ножками, напоминающая в целом коровье вымя, что вполне естественно для пастушеского народа [\[68\]](#). Верхний край толстостенного сосуда срезан горизонтально, и образовавшийся плоский круг расчленен на целый ряд замкнутых отрезков, часть которых заполнена несложными изображениями (косой крест, зигзаг, «частокол» и др.), а часть

оставлена пустыми в качестве разделителей. Организуют всю эту систему солнечно-огневые знаки в виде косых крестов, расположенные в четырех местах круга; если уподобить этот круг циферблату часов, то крестообразные знаки придутся на место 12 часов, 1 часа, 3 часов (два знака), 6 часов и 9 часов. По своему расположению на венчике сосуда косые кресты вполне соответствовали бы местам четырех солнечных фаз, если бы весь круг изображал 12 месяцев года (см. рис. 87, 88).



*СОСУД С КАЛЕНДАРНЫМИ ЗНАКАМИ XVIII в. до н. э.
(культура колоколовидных сосудов. Альмашифюзите. Венгрия)*



*ПРОРИСЬ СОСУДА ИЗ АЛЬМАШФЮЗИТЕ СО ЗНАКАМИ
12 МЕСЯЦЕВ И ЧЕТЫРЕХ СОЛНЕЧНЫХ ФАЗ (наверху).*

*Сосуды с календарными знаками из Смелы (р. Тясмин. Скифское время)
и Балтийского Поморья (внизу)*

Этот энеолитический сосуд очень близок к расшифрованному мною календарю IV в. из Лепесовки на Волыни. Там на широко отогнутом плоском краю ритуального сосуда нанесены 12 секций с обозначением 12 месяцев. Отмечены три солнечных фазы; зимняя фаза перенесена на январь, а летняя, как говорилось, помечена двойным крестом [\[69\]](#).

Направление счета месяцев идет посолонь. Этот роскошно орнаментированный сосуд, предназначенный, как я предположил, для общественных новогодних заклинаний на все 12 месяцев предстоящего года, может послужить хорошей отправной точкой для анализа древнего венгерского сосуда, круговые начертания которого общим своим видом близки к лепесовскому календарю. И там и здесь мы видим отдельные секции и расчленяющие их на группы солнечные кресты годовых фаз солнца. И там и здесь одна из солнечных фаз

обозначена не одним, а двумя солнечно-огненными крестами. Для лепесовской ритуальной чаши, где удалось все 12 секций связать с определенными месяцами, этот двойной крест обозначал летнее солнцестояние, июньский апогей солнца, отмечаемый особенно интенсивными купальскими кострами (см. рис. 89, 90).



*СОСУД ДЛЯ НОВОГОДНИХ ГАДАНИЙ IV в. н. э. (Лепесовка. Украина).
Поверх волнистой линии изображены
символы 12 месяцев (см. рис. rbyds090.gif)*



СЛАВЯНСКИЕ СОСУДЫ-КАЛЕНДАРИ IV в. н. э.
 Наверху кувшины из Ромашков (Киевщина); внизу из Лепесовки;
 внизу — сводная схема обоих календарей

Если допустить, что на древнем венгерском сосуде тоже изображены 12 месяцев, а также то, что двойной крест и там и здесь означал месяц июнь, то те два разделительных креста, которые расположены на диаметрально противоположной стороне круга исследуемого венгерского сосуда, мы должны будем признать близкими к зимней солнечной фазе. Здесь сразу необходимо сделать оговорку: на чаше-календаре IV в. н. э. крестовидный знак зимней солнечной фазы поставлен не в декабре, как следовало бы по астрономическим данным, а в январе, т. е. не по началу, а по концу зимних новогодних святок, завершавшихся 6 января.

В «зимней зоне» предполагаемого энеолитического календаря изображены в особых, четко отделенных интервалами секциях два косых креста: один – очень большой, с двойным контуром, а другой – обычный, такой же, как кресты всех остальных фаз. Эти две секции с крестами могут быть

обозначением двух зимних месяцев – декабря и января. Годовой заклинательный праздник – святки, длившийся 12 дней, начинался в декабре и заканчивался в январе. Таким образом, весь круг венчика венгерского сосуда оказался расчлененным на две половины крестами двух солнцестояний – зимнего и летнего. И в каждой половине, посередине её, начертано по кресту, которые должны означать два равноденствия – весеннее и осеннее.

При расшифровке тех или иных круговых, бесконечных графических систем, в которых подозревается календарное содержание, всегда встают два вопроса: с какого звена следует начинать счет и в каком направлении (по часовой стрелке или против) вести его.

В нашем случае точка отсчета указана выделением одного из «зимних» крестов. Приняв направление посолонь, примененное при построении ле-песовского календаря IV в. н. э., мы получаем расшифровку этих двух зимних крестов:

большой крест – декабрь (истинное солнцестояние), а малый крест – январь. Обратное направление счета не дает результатов. Дальнейшее распределение секций по месяцам может быть произведено только при учете того, что рядом с весенней и летней фазами поставлены знаки, как бы отграничивающие пору усиленных молений от масленицы до Купалы. Если мы исключим их из счета секций-месяцев, то получим полный календарный цикл из 12 секций в следующем виде.

1. Январь. Отмечен знаком креста.

2. Февраль. Зигзаг.

3. Март, Крест и дополнительный знак отграничения весны от зимы.

4. Апрель. Неясный вилообразный рисунок. (На лепесовской чаше в секции апреля изображено рало.) 5. Май. Зигзаг.

6. Июнь. Два креста и знак отграничения лета от осени.

7. Июль. Небольшой знак, составленный из двух пересекающихся дуг.
8. Август. Зигзаг.
9. Сентябрь. Крест.
10. Октябрь. Вертикальные черточки.
11. Ноябрь. Нечеткая насечка в двух направлениях.
12. Декабрь. Большой крест, обведенный двойным контуром.

Пять месяцев в году обозначены ничего не выражающими линиями (февраль, май, август, октябрь, ноябрь); апрель не ясен по рисунку.

Всё внимание творца календаря устремлено на время солнечных фаз, как это и должно быть на календаре, отображающем солнечный двенадцатимесячный год. Знак зимней солнечной фазы попал на январь, очевидно, потому, что уже в то отдаленное время существовали длительные зимние праздники в честь возрождающегося, разгорающегося солнца.

Перед днем весеннего равноденствия поставлен знак в виде двойных двузубых вил; такой же знак стоит после летнего солнцестояния. Эти два четко сделанных знака отмечают второй квартал года, когда солнце набирает силу, дни становятся все длиннее, ночи – короче; это – период разгорания солнца, его поступательного движения. Особо отмечен месяц июль, что, вероятно, связано с «днем громовержца» 20 июля (позднейший ильин день). Что означает знак из двух дуг – сказать трудно. Осенняя фаза (сентябрь) отмечена скромно одним крестом без дополнительных знаков. Выделенный особо декабрь свидетельствует о том, что конец года, совпадавший с зимней солнечной фазой, уже тогда был временем больших заклинательных молений (частично переходивших и на январь), отголоски которых так хорошо известны нам по позднейшим новогодним празднествам.

Как видим, люди эпохи колоколовидных кубков, жившие на Среднем Дунае, не только знали о четырех солнечных фазах, но

и делили свой год на 12 месяцев, т. е. знали уже то, что русский книжник приписывал египтянам времен зарождения власти царей.

Кроме того, при рассмотрении этого календаря явно видно, что тогдашние люди делили год на активную и пассивную части; вилообразные знаки выделяли в особый период март, апрель, май и июнь. Четкий индивидуальный знак был обозначением июля. Активной частью календаря следует считать весну и лето – с марта по июль, пассивной – осень и зиму – с августа по февраль; только новогодние святки оживляют этот период года, мало интересовавший составителей календаря [\[70\]](#).

Энеолитический календарь предугадывал то деление года на две части, которые мы находим у позднейших греков: во-первых, время присутствия Аполлона-Солнца в Греции (эпидемия) и летних празднеств в его честь (таргелии и пианепсии) и, во-вторых, время отбытия Аполлона к северным

гипербореяцам (аподемия), приходящееся, естественно, на зимние месяцы.

Календарь из Almosfuzitorol был, по всей вероятности, ритуальным, отмечавшим не хозяйственные сезоны сами по себе, а лишь время сакральных действий, пережитки которых сохранились спустя четыре тысячи лет: святки, масленица, Купала, ильин день.

Трудно сказать, насколько могли отдаленные предки славян воспользоваться календарной мудростью своих южных и западных соседей-скотоводов.

К сожалению, никаких достоверных данных о календарных расчетах лраславян в нашем распоряжении нет. Одинаковые названия месяцев у разных славянских народов лишь косвенно говорят о древности двенадцатимесячного года, так как у этих названий нет точных хронологических примет и, кроме того, многие названия сместились со своих первоначальных положений после расселения, забросившего часть славян в

совершенно иные климатические зоны.

У целого ряда народов на протяжении бронзового века и в начале железного появляются сосуды с начертанными на них 12 знаками, которые вполне естественно воспринимать как обозначения 12 месяцев, но далеко не все они поддаются расшифровке. Особенно богат календарными наборами знаков Кавказ. А. А. Мартиросян посвятил специальное исследование петроглифам берегов Севана, в которых он видит календари. «Первобытные жрецы Армении, – пишет Мартиросян, – имели довольно близкое, практически правильное представление о Солнце, Луне, планетах, звездах, о движении небесных тел, о 12 созвездиях зодиака... и создали первые лунно-солнечные календари-петроглифы...» [\[71\]](#). Создание этой системы автор относит ко II тысячелетию до н. э., что близко к дате культуры колоколовидных кубков.

Среди грузинской керамики бронзового века есть большие сосуды, очевидно, для общественных праздников; на одном из

них начертаны 12 знаков, которые можно попытаться связать с двенадцатимесячным годом. Точка отсчета четко обозначена сердцевидным знаком над общей строкой. Очевидно, это – январь.

Шесть месяцев показаны безразличной короткой зигзаговой линией в виде буквы W, а шесть месяцев, чередуясь с зигзагами, показаны знаками креста, креста с загнутыми концами и контурами сосуда таким образом, что месяцы с одинаковым знаком расположены на кругу друг против друга. Расшифровка может иметь несколько вариантов. Возможно, что наиболее вероятным является тот, при котором год начинается со знака, изображающего сосуд (с сердцевидным знаком наверху), и счет идет вправо. Тогда оба месяца равноденствий (март и сентябрь) будут обозначены крестами, а крестом с загнутыми концами отмечены май и ноябрь, как в кельтском календаре, связанном со скотоводством.

Летнее солнцестояние при всех вариантах остается

неотмеченным.

Сосуд, очевидно обозначающий благоденствие, отмечает два месяца: июль – месяц урожая и январь – месяц новогодних заклинаний.

Многую опубликована расшифровка календарного фриза на северокавказском сосуде VIII – VII вв. до н. э. [\[72\]](#). Есть ещё ряд древних сосудов с календарными знаками, ожидающими расшифровки.

Вполне вероятно, что время пастушеских передвижений в эпоху шнуровой керамики научило многие племена Центральной и Восточной Европы более точному счету времени и сопоставлению устойчивых астрономических явлений. Можно думать, что к лужицко-скифскому времени племена праславянского мира приобщились к солнечному двенадцатимесячному календарю, знавшему, кроме того, четкое деление по солнечным фазам. Впрочем, не исключена возможность того, что этими знаниями индоевропейские

племена обладали задолго до того, как начали овещать их на ритуальной посуде.

*

Прикладное искусство праславянских племен лужицко-скифского времени в какой-то мере известно нам по археологическим материалам, но мы всегда должны помнить о том, что нам остались недоступны наиболее обильные и богатые разделы народного творчества: вышивки на тканях, деревянная резьба, пышный, но недолговечный реквизит языческих молений и празднеств.

Рассматривая археологический материал конца бронзового века и на ранних этапах железного века, мы постоянно будем встречаться с тем обстоятельством, что весь праславянский мир был поделен тогда на две разные области, входившие в зоны разных культур: западная – в довольно однородную обширную

зону лужицкой культуры, а восточная – в менее однородную, но тоже обширную зону скифской культуры.

Вычленение собственно славянского массива внутри «венедской» лужицкой культуры гальштатского времени производится не столько по четким признакам той самой эпохи, сколько по ареалам предшествующей и последующих культур, более определенно относимых к славянам.

Впрочем, славяно-кельтский рубеж внутри лужицкой культуры устанавливается довольно точно: границей является Одер; западнее жили кельтские племена, а восточнее – славянские [\[73\]](#). Что касается скифской половины праславянского мира, то она выделяется из общей массы скифоидных археологических культур, во-первых, по принципу занятия земледелием (собственно скифы были только скотоводами-кочевниками), во-вторых, по данным топонимики, а в-третьих, по результатам соотнесения археологических культур с подробными географическими данными Геродота

[74]. Праславянской частью условной Скифии были: лесостепное Правобережье Днепра, берега Ворсклы (район славянской колонизации VIII – VII вв. до н. э.) и верхняя половина бассейна Южного Буга. Севернее границы скифской археологической культуры, воспринятой праславянскими племенами, на очерченной территории жили другие праславянские племена, культура которых почти не была затронута скифским влиянием (милоградская культура геродотовских неуров).

Среднеднепровских праславян Геродот выделял из общей массы племен, живших в Скифии, то называя их «борисфенитами» (по Борисфену – Днепру), то приводя их самоназвание: «Всем им в совокупности есть имя – сколоты по имени их царя. Скифами же их называли эллины» [75].

Греки, покупавшие у сколотов-праславян хлеб, не случайно объединили их со скифами под одним общим именем, так как племена Среднего Поднепровья испытали очень сильное

влияние скифов, которое сказалось в материальной культуре (главным образом в вооружении), искусстве и даже в языке. Именно к этому времени относится появление в праславянском языке слова «бог», свидетельствующее о влиянии и в религиозной сфере, проявившемся, как уже говорилось, и в погребальном обряде.

Само собой разумеется, что земледельческая специфика культов не могла исчезнуть; она сохранилась, главенствовала, но общая сумма религиозных представлений увеличилась за счет включения ряда иранских элементов. Вероятно, в эти века проникли к славянам имена таких иранских божеств, как Хоре – Солнце и Симаргл – священная крылатая собака. Впрочем, эти явные иранизмы ощущались только в славянской верхушечной культуре и дожили лишь до XII в. н. э.; в народный фольклор они не проникли.

В Левобережье Днепра соседями славян-колонистов были родственные скифам гелоны. Огромный город Гелон (Бельское

городище на Ворскле) был заселен, по-видимому, как праславянами, появившимися на берегах Ворсклы за два века до основания города, так и гелонами, занявшими эти полустепные пространства одновременно со скифским вторжением в Причерноморье. Нельзя исключать из состава населения Гелона и местные автохтонные племена (возможно, прабалтийские), жившие здесь до прихода праславян и гелонов. Эту оговорку необходимо сделать, так как приходится использовать интересный материал Бельского городища, не дожидаясь того времени, когда скифологи расчленят его на этнические группы.

Две зоны праславянского массива – лужицкая и скифская – не были отгорожены друг от друга, и в археологическом материале отразилось взаимопроникновение их. Лужицкая культура просачивалась в восточном направлении до Днестра, а скифские вещи встречаются по всей западной половине праславянины между Вислой, Одером и Дунаем, не переходя,

впрочем, славяно-кельтскую границу и не доходя до моря, т. е. точно замыкаясь в пределах праславянского расселения [76]. Это объясняет нам представление античных географов о том, что в Южной Прибалтике «Кельтика» соседит со «Скифией». В данном случае под Скифией подразумевался славянский массив.

Очевидно, внутри праславянского мира существовало какое-то внутреннее общение племен, передвижения, торговые связи, в отдельных случаях могли быть и походы.

Вовлечение праславян в две различные культурные области затруднило целостное рассмотрение всего праславянского массива от Одера до Ворсклы в лужицко-скифское время, но, ведя речь об этапах развития славянского язычества, нельзя ограничиваться той или иной половиной славянщины, так как шел единый процесс, что подтверждается целым рядом примеров.

В отдельных случаях, учитывая фрагментарность

дошедших до нас материалов, допустимо использовать некоторые находки, характеризующие ту или иную культурную зону в целом как определенную стадию, даже если нельзя утверждать принадлежность их славянам.

*

Современником описанных выше зольников в восточной части праславянского мира был Геродот, оставивший очень интересные и важные записи о религии скифских племен. При анализе данных Геродота очень часто забывают о том, что у него были две точки зрения на скифов и на Скифию. Когда он говорил о противостоянии скифов персидскому нашествию, он имел в виду разные племена скифской федерации, объединившиеся против вторгшихся персов. Подразумевалась некая большая Скифия, охватывавшая различные этнические племена (в том числе и скелотов-праславян). Такому

обобщенному взгляду способствовало действительно существовавшее единство скифской воинской всаднической культуры, проявлявшееся в типах вооружения, конского снаряжения и в украшении оружия звериной орнаментикой.

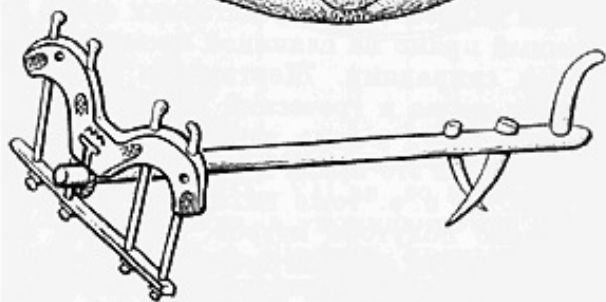
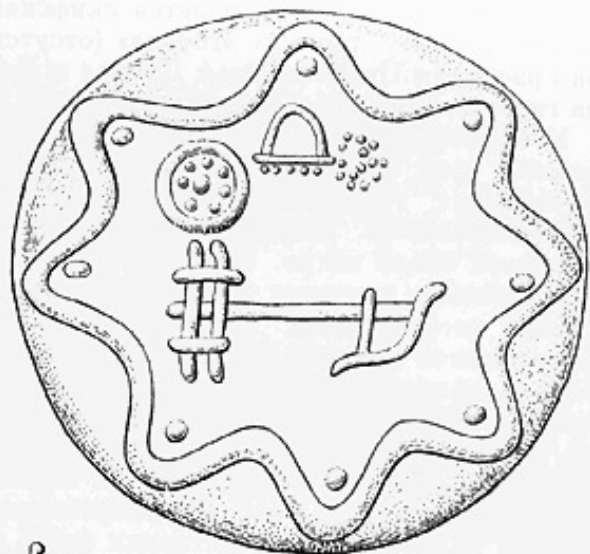
Когда Геродот определил такую Скифию как огромный квадрат площадью около 500 000 кв. км, то он не совершил ошибки, так как археологические культуры скифского облика (с отдельными местными отличиями) действительно покрывают такое пространство в степях, лесостепи и отчасти в лесной зоне Восточной Европы.

Но вместе с тем Геродот видел различие внутри Скифии и в отдельных случаях оговаривал его. Так, он четко противопоставил два ежегодных праздника в Скифии.

1. Скифы больше всего чтут бога войны Арея и приносят ему в жертву людей, коней и быков. На большом холме из хвороста водружался «древний железный меч» [\[77\]](#).

2. Сколоты [*которых греки тоже называли скифами*]

ежегодно отмечают праздник в честь золотого плуга, ярма, топора и чаши, упавших с неба около тысячи лет тому назад [\[78\]](#) (см. рис. 91).



*ПЕРЕЖИТКИ КУЛЬТА
СВЯЩЕННОГО ПЛУГА С ЯРМОМ,
ОТМЕЧЕННОГО ГЕРОДОТОМ.*

*Наверху — ритуальный новогодний хлеб-«богач»
с изображением рала и ярма (Болгария).*

Внизу — воловье ярмо и рало

Контраст выступает резко: в одном случае – набор разных священных предметов, во главе перечня которых – снаряжение для парной упряжки пашущих волов (ярмо и плуг), а в другом – единственный символ воинов – меч. Когда степные скифы приносят клятву, то они клянутся не золотым аграрным набором, а мечом, стрелами, топором и копьем, т. е. своим степным оружием (Геродот. История, IV – 70).

Об этих двух праздниках Геродот говорит в разных местах, и там, где он дает общий очерк скифской религии, он не вспоминает о почитании золотого плуга, что совершенно естественно, так как этот земледельческий праздник к собственно скифам-кочевникам не имеет отношения. Одиннадцать раз Геродот говорит о том, что скифы – скотоводы-кочевники, коневоды, что они не занимаются хлебопашеством, у них нет ни полей, ни оседлых поселений

В строгом соответствии с этим находится и его описание религиозных обычаев скифов: убийство 50 всадников на годовых поминках по царю, принесение в жертву коней, варка жертвенного мяса в походных котлах на костях и сале убитого животного из-за безлесности степи, сожжение ошибившихся знахарей в кибитке, запряженной быками. Геродот особо оговаривает, что свиней в жертву скифы не приносят, так как они вообще «не имеют обыкновения содержать свиней в своей стране» (Геродот. История, IV – 63). Это резко расходится с верованиями земледельческих племен, у которых свинья является одним из главных жертвенных животных, а свинина, ветчина – главным ритуальным кушаньем вплоть до XIX в. Добавим, что царские скифы (и только они) почитали покровителя коней Фагимасада-Посейдона.

Из приведенного перечня видно, что очерк скифской религии у Геродота относится исключительно к кочевнической южной половине обширного скифского пространства. К этим

же, собственно скифским, племенам степного юга мы должны отнести и следующую геродотовскую фразу: «У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богов, кроме Арея» (Геродот. История, IV – 59). Археология показывает, что действительно алтари и жертвенники геродотовского времени начинают встречаться только там, где кончается скифская степь, где начинается земледельческая зона, где есть «города» (отсутствующие у скифов), – у скотов-пра斯拉вян Правобережья Днепра и Ворсклы и у соседних земледельцев гелонов Посулья и Северского Донца.

У борисфенитов Правобережья Днепра («скифов»-пахарей, скотов) известен ряд своеобразных глиняных жертвенников, обнаруженных на больших городищах – Мотронинском, Пастерском, Жаботинском, Трахтемировском. Первые два представляют собой глиняные столбы диаметром около метра. Верхняя часть покрыта семью рельефными концентрическими кругами; четыре круга ближе к центру, а три круга ближе к

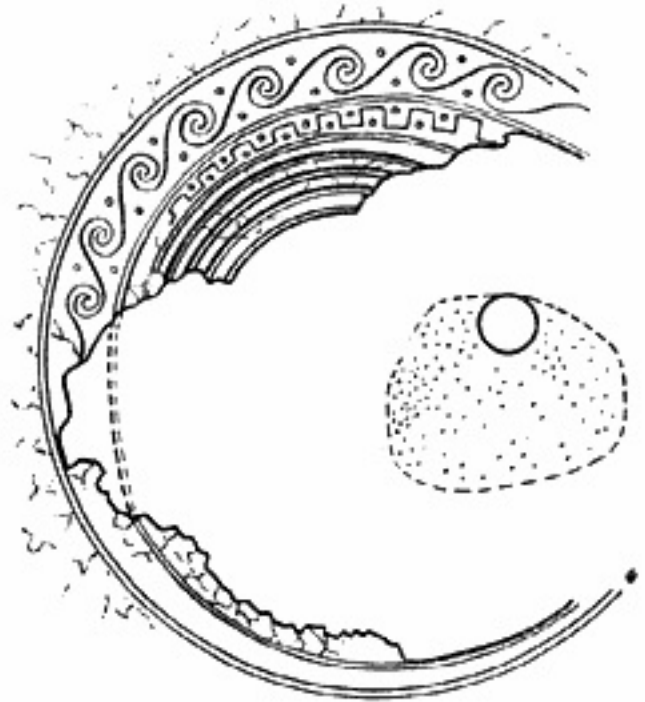
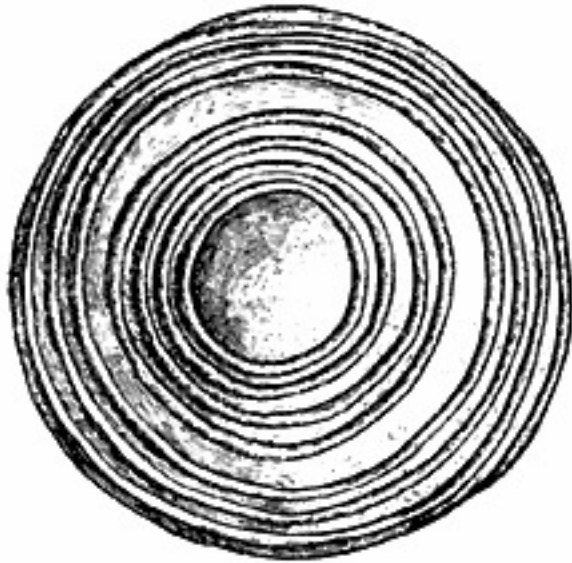
краю жертвенника; в центре – мискообразное углубление.

Около жертвенников найдены обугленные колосья пшеницы и кости животных. Связь с аграрной магией выступает явно. Интересно сакральное число 7, свидетельствующее об уранических представлениях, о 7 небесных кругах [\[80\]](#).

Более сложными представляются жертвенники двух других городищ. На Трахтемировском городище жертвенник находился в небольшом помещении длиной 6 м и представлял собой круг в 150 см в диаметре, прочерченный прямо на глиняной промазке пола. С одной стороны круг был украшен спиральями. Жертвенник был прокопчен; на нем находились глиняная миска и греческий расписной килик родосской работы. Рядом находился сосуд в виде птицы; такие птицевидные сосуды широко распространены в это время и у западных праславян. В Жаботине жертвенник VI в. до н. э. тоже находился внутри здания 9 X 9 м, диаметр его тоже около

полутора метров. Середина жертвенника, или сакрального круга, покрыта концентрическими кругами, затем следует кольцо, заполненное упрощенным меандром, а у самого внешнего края идет крупный бегуще-спиральный орнамент, близкий к трипольскому.

Возможно, что здесь он тоже выражал идею непрерывного бега времени путем серии восходов-заходов [\[81\]](#) (см. рис. 92).



ПРАСЛАВЯНСКИЕ ЖЕРТВЕННИКИ

Все эти жертвенники являлись принадлежностью культа малых форм; в помещения, где они находились, могли вместиться не более 40 – 60 человек. Следовательно, они

служили всего лишь нескольким семействам одного небольшого участка «города», может быть, соседям, родичам или, говоря средневековым языком, «уличанам». Могло быть и другое: в помещении, где символические круги вырезаны прямо в полу жилища, мог жить какой-нибудь волхв, жрец, производивший часть своих священнических действий дома, где он мог гадать, давать советы и т.п. Слишком уж непохожи эти «домашние» алтари на общественные сооружения. Впрочем, быть может, будущие раскопки точнее установят, были ли стены у этих сооружений. Если же были только обожженный пол и крыша на столбах, то сооружение могло служить и более широкому кругу сограждан.

Большой интерес представляют находки на самом дальнем восточном краю праславянского мира, где славяне в VIII – VII вв. до н. э. вклинились в будино-гелонскую среду, – на Ворскле, в упоминавшемся уже не раз Бельском городище. Приведу слова Б. А.

Шрамко, производившего там раскопки: «В 1972 г. на Восточном укреплении Бельского городища удалось обнаружить остатки святилища VI – V вв. до н. э., в котором свершались обряды, связанные с культом растительности и плодородия. В большом раскопе XXIII (площадь 1891 кв. м) обнаружена довольно чистая площадь без обычной массы бытовых и хозяйственных остатков и сооружений.

В юго-восточной части находилось святилище, в котором на протяжении 70 м было 7 жертвенников, из которых 6 расположены в основном по линии север – юг, а 7-й – к востоку от неё. Рядом имелось три больших круглых ямы. Вылепленные из глины на земляном возвышении жертвенники имели форму круга диаметром 40 – 50 см.

Положенный на землю слой глины толщиной 3 – 3,5 см был тщательно заглажен, обожжен и побелен. Высота жертвенников 30 – 40 см. Вокруг найдено совершенно небывалое количество сделанных из глины культовых

предметов: зооморфные и антропоморфные статуэтки (в целом виде и в обломках), культовые лепешки, сосуды, светильники, глиняные модели частей тела животных для гадания.

Среди статуэток имеются подлинные шедевры культовой глиняной: пластики скифской эпохи» [\[82\]](#).

Эти сооружения под открытым небом, на расстоянии около 10 м друг от друга, могли быть памятниками общественного культа.

Глиняная культовая пластика представляет большой интерес.

Здесь есть сидящие женские фигуры, изображающие беременных; есть фигурки медведей, быков, рыси, но особый интерес представляет изображение лося, приносимого в жертву: вылеплена передняя часть туши с головой, частью хребта и ребрами (в том месте, где должно находиться сердце). Как бы отвечая Геродоту на его заметку о неприятии настоящими скифами: свиных жертв, жители Гелона

приносили в жертву свиней («кости свиньи: не только обычные, но даже преобладают»), доказывая тем свою непричастность к скифам-кочевникам. В жертву приносили также быков, овец, коз, коней и собак [83].

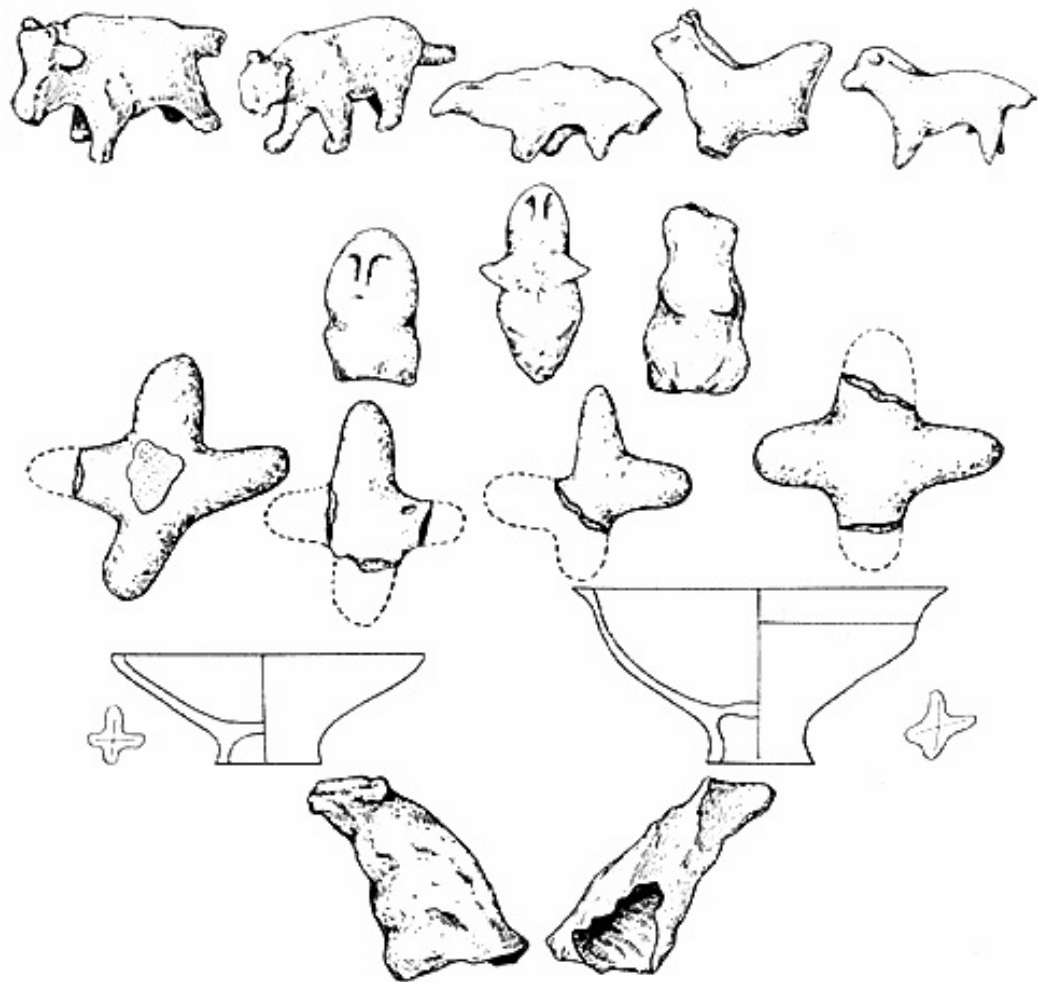
Около Гелона, в одном из курганов, было найдено погребение «жрицы, связанной с земледельческим культом плодородия...». «Около могилы на уровне погребенной почвы оказалось огромное кострище, в золе которого найдены остатки сожженной соломы и зерен пшеницы, ячменя, ржи, овса, бобовых, а также культовые модели зерен из глины» [84].

В связи с аграрной магией немалый интерес представляют не только глиняные модели зерен, но и глиняные крестообразные рогульки [85], находящие соответствие, во-первых, в тех «рогатых лепешках», которые греки приносили в жертву Аполлону, а во-вторых, в многочисленных восточнославянских этнографических примерах. Весной, задолго до сева яровых, у русских, украинцев и белорусов

пекли печенье в форме креста. Судя по позднему приурочению к средокрестной неделе великого поста, первоначально, в дохристианские времена, выпечка крестов производилась в дни весеннего равноденствия, т. е. на языческую масленицу; в пользу этого говорит и равнозначность крестов из теста с благовещенской просфорой (25 марта). В кресты запекали зерна, монеты.

Испеченные кресты крошили в лукошко с посевным зерном, по запеченной монете определяли, кто первым должен начинать сев; иногда кресты целиком клали в лукошко. Кресты съедали в день выпечки, часть оставляли на день сева, чтобы съесть их в поле, а часть давали скоту, иногда ими кормили коней и скотину в юрьев день при первом выгоне [\[86\]](#).

Магический характер аполлоновых рогатых лепешек не подлежит сомнению (см. рис. 93). Знак косоугольного креста, похожий на глиняные рогатые лепешки, встречается на глиняных чарах с поддоном, возможно служивших для чародейства [\[87\]](#).



РИТУАЛЬНЫЕ ФИГУРКИ СКИФСКОГО ВРЕМЕНИ

В прямой связи с культом плодородия стоит орнаментика глиняных ковшей, к которым очень хорошо подошел бы средневековый термин «черпала», упоминаемый в связи с языческими аграрными праздниками. Ковш – вообще один из наиболее устойчивых видов ритуальной посуды. Деревянные ковши в виде лебедя известны ещё в уральском святилище бронзового века (Горбуновский торфяник), а доживают они в деревенском быту, и именно как ритуальные, вплоть до XIX в., когда их хранили даже в часовнях и пили из них по «канунам».

Скифские ковши не несут никаких птичьих черт, но на них есть очень интересный орнамент заклинательного характера. Возьмем в качестве примера ковш из Макеевки в бассейне Тясмина [\[88\]](#).

Широкий мискообразный ковш орнаментирован снаружи, в донной части, большим «мальтийским» крестом и зигзагами. Четырехсторонний орнамент, очевидно, связан с понятием четырех сторон света, с повсюдностью, повсеместностью, «на все четыре стороны». На высоко поднятой ручке ковша изображен знак, который я считаю разновидностью знака плодородия, названного А. К. Амброзом «ромбом с крючками». Он представляет собой ромб, к углам которого приставлены (вершиной к углу) небольшие треугольники. Этот знак тоже похож на мальтийский крест, но с иной пропорцией частей: здесь сердцевина сильно увеличена, а лопасти креста уменьшены, но идея повсеместности, распространения благодати «семо и овамо», вероятно, тоже присутствует. Такой же крест и тоже на ручке ковша известен по раскопкам Бельского городища [\[89\]](#).

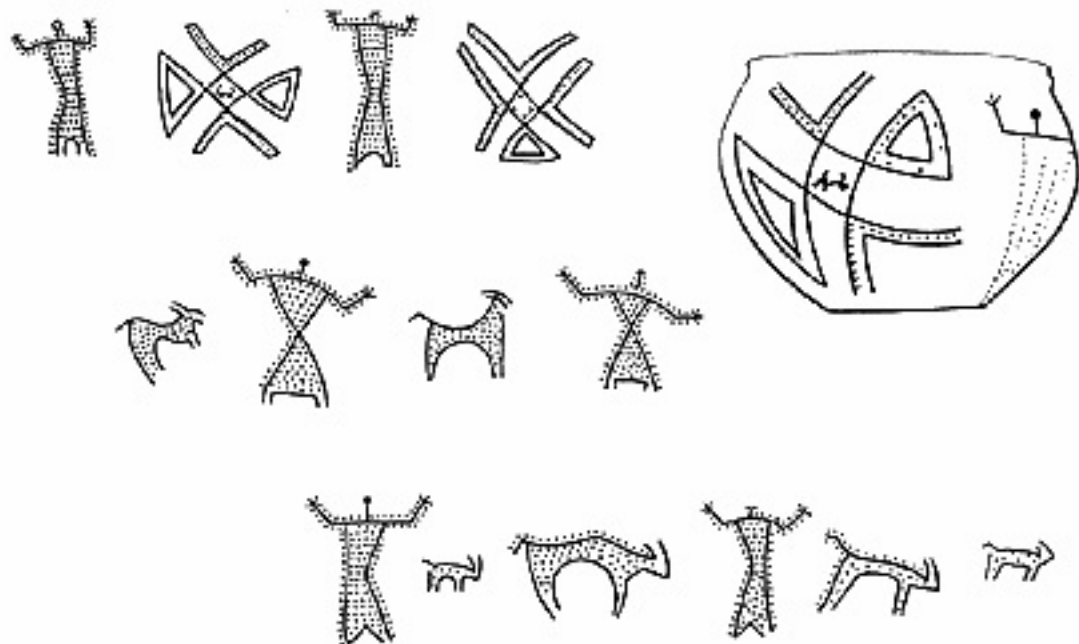
Ромбическо-крестовидный знак тяготеет, как мне кажется, к тем областям, где наряду с земледелием очень важную роль

играет и скотоводство. Он широко известен в этнографии у венгров, у гуцулов, встречаясь (как и колесо с шестью спицами) на сундуках и скрынях для хранения домашних ценностей. В скифской среде этот знак известен на пограничье со степью, на самом южном краю правобережных скифов-пахарей и на Ворскле, отделявшей земледельцев от номадов (см. рис. 94).



СКОВОДОЧЕСКИЙ СИМВОЛ ПЛОДОРОДИЯ («Мальтийский крест»).
Сосуды скифского времени;
этнографические пережитки — скрыня и писанка (Гуцульщина)

Значение нашего знака как символа плодovitости скота очень рельефно выступает в закавказском археологическом материале [\[90\]](#) (см. рис. 95).



*МОЛЕНИЕ О ПРИПЛОДЕ СКОТА
(СОСУДЫ БРОНЗОВОГО ВЕКА. ЗАКАВКАЗЬЕ).*

Наверху — молящиеся и магический знак.

Посередине — молящиеся и скот.

Внизу — скот с приплодом и благодарственное моление

В связи с археологией скифской половины праславянского мира необходимо коснуться, хотя бы вскользь, такой широкой и многогранной проблемы, как звериный стиль скифского искусства. После работы Стжиговского и открытий С. В. Руденко и М. П. Грязнова проблема эта стала общевразийской и охватила многие десятки или сотни древних племен.

Усилия значительного отряда исследователей проясняют многие отдельные стороны проблемы, но гигантский территориальный размах и обилие материала все ещё затрудняют её окончательное решение на уровне историко-культурного синтеза, опирающегося на четкую и убедительную хронологию, с одной стороны, и на равномерное рассмотрение общего и локального – с другой.

В зверином стиле скифских и скифоидных племен содержится и информация об охотничьем прошлом

скотоводческих племен, и данные о позднем этапе тотемизма, и яркий рассказ о многолетнем рейде скифской конницы по землям древних государств Ближнего Востока, известном нам по письменным источникам, а также сведения о походах в Центральную Европу за Карпатский хребет, о которых нет ни одного исторического свидетельства. Нечего и говорить о том, как много может дать звериный стиль для понимания идеологии и религиозных представлений самих скифов и тех соседних племен, которые восприняли черты всаднической скифской культуры, соединив их с элементами своей, унаследованной культуры. В качестве примера можно привести интереснейший комплекс из кургана № 2 в Жаботине на Тясмине. Здесь найдены две резные костяные бляшки – каждая с изображением лосихи и маленького лосенка. Дата – VII – VI вв. до н. э. Это уводит нас к далеким охотничьим мифам о двух рожаницах, рождающих «оленьцов малых» [\[91\]](#). Не меньший интерес представляют костяные пластины (накладки лука?),

украшенные гравированными изображениями лосей и хищных птиц. Подробнее я коснусь этой серии изображений (борьбы лосей с грифами) в главе о мифологии.

Помимо некоторой близости к мифологическим сюжетам, эти бляшки и пластины интересны выбором животного: лось водится только в лесах, его совершенно нет в степи. Всё лосяное тянет к северу, к лесной зоне и не может быть собственно скифским. Костяные бляшки – явное искусство скифов-пахарей [\[92\]](#).

Представляет интерес и жертвенный нож из Киева, навершие которого увенчивает изображение медвежьей шкуры, а перекрестия образуют головы хищных птиц [\[93\]](#).

Дальнейшее изучение может дать много важного для восполнения общей картины сказочных, мифологических образов того времени.

Применительно к нашей праславянской теме представляет значительный интерес небольшая статья А. И. Шкурко,

посвященная локальным различиям звериного стиля в лесостепной зоне Восточной Европы [94]. Автор сопоставляет три района: Правобережье Днестра, Левобережье и Средний Дон. Нас должен интересовать район Правобережья Днестра, входивший в зону сплошного расселения праславян I тысячелетия до н. э. Оказалось, что этот район существенно отличается от соседнего Левобережья: здесь ощущается влияние того скифского искусства (известного по кубанским находкам VII в.), которое несет на себе свежие следы азиатских походов. Очевидно, контакты праславян со скифами начались сразу по возвращении тех из походов. Для VI – V вв. до н. э. А. И. Шкурко устанавливает в Правобережье расцвет местного искусства и существование таких сюжетов, как лось (лучше переданный, чем у соседей) и медведь, что, очевидно, объясняется близостью к лесной зоне; отмечается обилие изображений хищных птиц, в частности орла. Начиная с IV в. до н. э. ощущается появление греческих сюжетов, не связанных

с местной фауной (львы, пантеры и т. п.).

Не меньший интерес представляет и характеристика Левобережного района. Он отличается обилием наверхий и скипетров, другим подбором сюжетов (конь, бык), отсутствием образа оленя, стремлением создать свой образ фантастического животного из реальных элементов, а в целом – своеобразием и замкнутостью.

Попробуем дать исторический комментарий к важным наблюдениям А. И. Шкурко. Мне очень приятно отметить, что его выводы подкрепляют мою схему размещения племен в Приднепровье: правый берег Днепра принадлежал земледельцам праславянам, воспринявшим скифскую культуру, а левый был заселен смешанным населением, в состав которого входили праславяне (Ворскла и часть населения Гелона на Ворскле), остатки местных будинов и пришельцы-гелоны, родственные скифам, но не тождественные им (Сула, Северский Донец). Последнее и подтверждается отсутствием у

гелонов образа оленя, столь типичного и обязательного для степных скифов, ставшего как бы гербом кочевых скифов, а также своеобразием и замкнутостью искусства этого района, отмеченными исследователями. Благодаря этим наблюдениям гелоны приобретают археологическую конкретность, и мы можем более уверенно проводить славяно-иранскую границу.

Исторически вполне закономерно и то, что земледельческий район Правобережья рано оказался под влиянием греческого искусства: борисфениты-славяне не только торговали с Ольвией, но и жили в самом городе (Геродот. История, IV – 78) и рядом с ним, «напротив святилища Деметры» (Геродот. История, IV – 53), т. е. южнее города, ближе к пути из устья Днепра. Торговля днепровских пахарей с Ольвией, «Торжищем борисфенитов», велась, по всей вероятности, двумя путями – по Синюхе и Южному Бугу, а также по Днепру; оба пути сходились у Ольвии. Днепр был судоходец в те времена при движении вверх, против течения, только до порогов, но

Геродот получил очень точные сведения об общей протяженности всей реки – 40 дней плавания, следовательно, его информаторы-борисфениты плавали по всему Днепру и знали расстояния. Земля самих борисфенитов занимала на Днепре пространство в 10-11 дней плавания (около 400 км).

Границей борисфенитов Геродот считал реку Пантикапу, в которой естественнее всего видеть Ворсклу [\[95\]](#).

Между устьем Ворсклы и областью Герр, в которой были знаменитые курганы царских скифов, находилось к северу от порогов полупустынное пространство. Крайней северной точкой царских скифов выше днепровских порогов следует считать, очевидно, район Александропольского кургана, недалеко от которого найдено на Лысой горе знаменитое навершие с изображением птиц, волков и бога (Гойтосира-Аполлона?). Подобное навершие (но более упрощенной формы) обнаружено в самом Александропольском кургане.

Познакомившись с отрывочными археологическими

данными о праславянском язычестве восточной, «скифской» половины славянства, обратим внимание на данные (к сожалению, тоже отрывочные) лужицкой половины.

В керамике лужицкой культуры долгое время сохраняется архаичный энеолитический мотив женских грудей, восходящий к ещё более ранним представлениям о двух матерях-рожаницах, чьи сосцы источают небесную влагу. Именно о двух божественных кормилицах свидетельствуют обычные для керамических форм две пары грудей, четко и рельефно обозначенных на тулове сосуда. Мы уже знакомы с выражением этой идеи по более ранней керамике тшинецкой культуры.

Такая посуда обычна для ранней фазы лужицкой культуры, но доживает она до VI в. до н. э. [\[96\]](#), что определенно говорит о живучести древних представлений, но вместе с тем отмечает и время их отмирания. В местах, удаленных от древних земледельческих центров, как, например, в Поморье,

изображение груди становится орнаментальным, утрачивает первоначальный смысл: вместо четырех сосков гончар обозначает семь, что явно говорит о забвении архаичного содержания [\[97\]](#). Интереснее другое направление эволюции: вместо четырех груди на более поздних сосудах появляются изображения только двух. Это означает, что древняя пара богинь уже начала заменяться одной богиней. И эту одну богиню мы видим в археологическом материале в двух обликах, взаимно дополняющих друг друга: в виде глиняной фигурки и в виде рисунка на браслете.

Глиняная фигурка из Дещно представляет собой примитивно сделанную полую внутри женскую статуэтку с большой чарой в руке [\[98\]](#).

Особенность устройства этой статуэтки заключается в том, что если в сосуд, находящийся в её руках, налить воды, то вода окажется на земле. В русских средневековых древностях нам известны миниатюрные амулеты-ковшечки без дна, из

которых, как выяснилось по этнографическим примерам, «поливали» матушку-землю, т. е. лили с заговором воду в ковшичек, а вода, проходя через бездонный ковш, лилась на землю. Такими же бездонными были, как известно, и трипольские биноклевидные «сосуды», служившие, как я думаю, той же цели – ритуальному напоению земли.

Трудно сказать, изображает ли эта фигурка богиню земли или жрицу этой богини, так как в самом ритуале жрецы и жрицы в какой-то мере замещали божество.

Большой интерес представляет композиция, изображенная на широком бронзовом браслете VII в. до н. э. из клада в Радолинеке близ Познани, т. е. на праславянской земле [\[99\]](#).

На широком щитке браслета посередине, от узкого конца браслета к другому концу, изображены шесть солнечных дисков, каждый с маленькими лучиками. У первого слева и третьего диска имеются изогнутые лебединые шеи, поднятые вверх. У четвертого и шестого дисков тоже есть лебединые

шеи, но они опущены вниз. Диски делят щиток браслета на две половины; в обеих половинах симметрично расположена дважды повторенная главная часть композиции. На слегка изогнутой полосе, имеющей сходство с ладьей (по краям – лебединые шеи), изображена женская фигура в широкой юбке, с руками, простертыми вверх. Над женщиной – солнечный диск, аналогичный шести предыдущим. По сторонам женской фигуры ещё два солнечных диска с лебедиными шеями в виде латинского s; шеи подняты, на голове черточками изображены присущие лебедям бугры на клюве. Судя по форме шеи, здесь изображен лебедь-шипун (*Cygnus olor*), распространенный в Северной Европе. У узких концов браслета снова выгравированы женские фигуры с поднятыми руками.

Два других, более узких, браслета из этого клада тоже украшены солнце-лебедями, но женской фигуры на них нет (см. рис. 96).

В том же самом стиле сделаны очковые фибулы с широким щитком, происходящие из Поморского района лужицкой культуры [\[100\]](#) и относящиеся к этому же времени, к VIII – VII вв. В одном случае мы наблюдаем полное стилистическое единство с радолинским кладом – вплоть до лебединых шей у солнечных дисков. Кроме того, в радолинском кладе есть очковая фибула с укрепленными между двумя дисками тремя птичками (утками?). Диски этих широко распространенных фибул тоже должны рассматриваться как солярные символы, а птицы так же дополняют солнечную символику, как и на главном браслете. Фибула в целом может быть понята как стилизованное изображение солнечной колесницы, влекомой водоплавающими птицами. Мотив дисков-колес и птиц роднит радолинский клад со многими другими находками в западной половине праславянского мира. Очень похожая, но более богатая фибула известна из Кольска (близ Зеленой Гуры) [\[101\]](#). Здесь тоже два диска, образованные спиральной проволокой, и

три птички, но у каждой птицы в клюве – три кольца (как над женской фигурой радолинского клада три солнца с птицами). Перед нами раскрывается очень интересная и яркая картина праславянского солнечного культа.

Образ женщины, воздевающей руки к солнцу или к небу, вообще дожил до XIX в. н. э., отразившись в севернорусской вышивке.

Три солнца выражают идею движения светила: восходящее солнце, солнце в полдень и заходящее солнце – утро, полдень и вечер русских сказок. Под той землей, на которой стоит женщина, очевидно, в ночной, «подземной», части солнечного пути, солнце, оснащенное лебедиными шеями, тоже движется, что показано многократным повторением солнечных дисков.

Тройное солнце, сопряженное с птицами, доживает до средневековья. Можно привести в качестве примера арки на престольного киота из Вщижа работы мастера Константина середины XII в. [\[102\]](#) Арка символизирует небесный свод; снизу

к краям неба подступают морды двух ящеров; уровень земного горизонта, где «небо с землей сходится», обозначен двумя симарглами, священными языческими псами, покровителями земной растительности.

Образ неба дан не только полукружием арки, опирающейся своими концами на землю, но и тремя солнечными кругами, в которые вписаны птицы. Восходящее и заходящее солнце помещено у самых симарглов; птицы внутри кругов не летают, а мирно клюют растение. Полуденное солнце помещено в самой вершине арки, и птица там показана в полете, с распахнутыми во всю ширь крыльями.

Задача мастера Константина была более сложной, чем мастеров гальштатской эпохи. Он стремился показать всю картину мира с его тремя ярусами: миром ящеров, землей, поросшей растениями, и небом с движущимся по нему солнцем. Лужицкие мастера отражали одну идею – движение солнца; птиц они использовали как показатель самого

движения и как причину его.

Сочетание солнечных дисков с лебедями, так интересно представленное на вещах радолинского клада VII в. до н. э., не должно нас удивлять, так как в это самое время сочетание солнечной темы с темой лебедей встречается в искусстве и мифологии достаточно широко. Этрусскому искусству хорошо известно символическое изображение солнечного колеса, влекомого лебедями [\[103\]](#). В античной Греции сформировался целый цикл мифов о солнечном Аполлоне, неразрывно связанном с лебедями. Лебеди семь раз облетали Делос во время рождения там Аполлона. Аполлон-Солнце летал по небу в золотой колеснице, запряженной лебедями; в такой колеснице бог увозит Кирену.

Далеко не все праславянские, прагерманские, прибалтийские и вообще северные религиозные представления можно прямо соотносить с греческой мифологией; многое требует поправок на существенное различие темпа и уровня

развития. Но именно по отношению к Аполлону и его лебедям мы располагаем многочисленными данными о связи этого мотива с севером. Лебедь – перелетная птица, улетающая на лето далеко на север, а на зиму возвращающаяся в широты Средиземноморья и Каспия. В «Эклогах» Гимерия приводится в пересказе гимн Аполлону: «Когда родился Аполлон, Зевс, украсивши его золотой миртой и мирой, дал ему, кроме этого, возможность следовать на колеснице, которую влекли лебеди, и послал его в Дельфы... Аполлон же, взойдя на колесницу, пустил лебедей лететь к гиперборейцам»... Вернулся Аполлон с севера опять на лебедях, тогда, когда «было лето, даже самая середина лета...» [\[104\]](#).

Жрецами Аполлона считались сыновья Борея, северо-восточного ветра; во время жертвоприношений солнечному богу с северных Рипейских гор слетала туча лебедей, воспевавших Аполлона [\[105\]](#).

С Аполлоном, его матерью Лето и сестрой Артемидой нам

ещё придется встретиться в одном из следующих разделов, где будет идти речь о гиперборейцах, а также и об их местоположении. Пока удовлетворимся тем, что греческие мифы очень настойчиво связывали Аполлона с «самыми северными» (гиперборейцами) людьми тогдашнего греческого географического кругозора. В античных сведениях говорится не только о том, что Аполлон-Солнце на зиму покидает ойкумену и отправляется к «самым северным» («аподемия Аполлона»). Это можно было бы толковать как мифологическое объяснение смены летнего тепла зимними холодами, но в античном мире долго бытовали легенды о принесении даров в храм Аполлона на Делосе из отдаленнейших земель гиперборейцев. Легенды, рассказанные Геродотом и повторенные Плинием и другими, вероятно, отражают какие-то реальные связи североевропейских племен с древними святилищами Греции (Дельфийское святилище будто бы основано гиперборейцами) и острова Делоса.

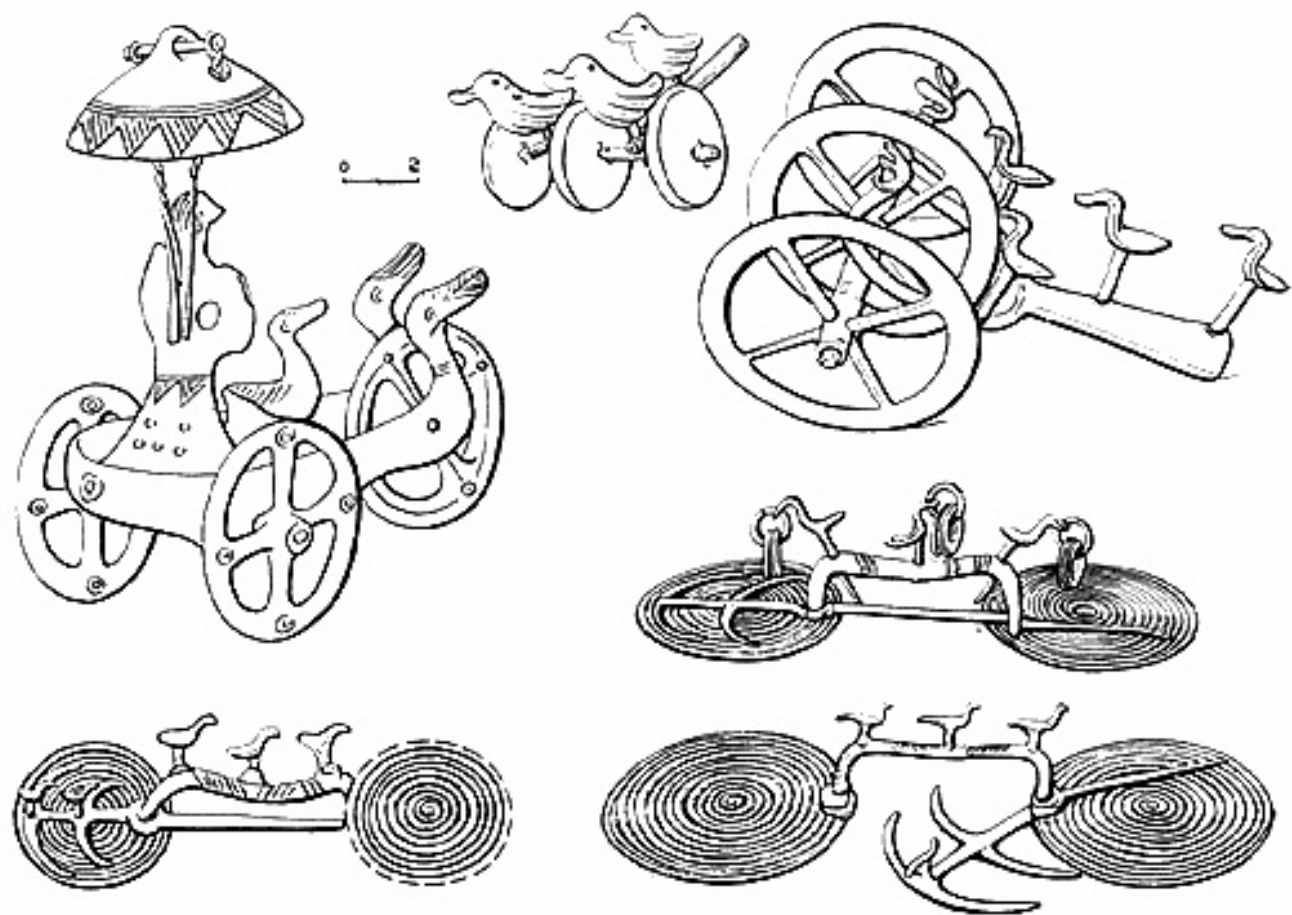
В силу этого солнечных лебедей праславянского мира мы должны рассматривать не как механическое заимствование античного мифа, а как соучастие северных племен в каком-то общем (может быть, индоевропейском) мифотворчестве, связанном с солнцем и солнечным божеством.

В прикладном искусстве разных веков, как об этом уже приходилось говорить, идея суточного движения солнца выражалась обычно посредством двух видов существ: днем светило везут по небу кони (кони Гелиоса, миф о Фаятоне и др.), а ночью – по подземному океану птицы: утки, лебеди, гуси. Возможно, что образ лебедей, влекущих светило и по океану и по небу, первоначальнее коней – ведь лебедь может и плыть и лететь; летящие лебеди более естественный образ, чем скачущие по небу кони. В восточной половине праславянского мира, как мы уже видели, культ водоплавающих птиц был сопряжен с ритуальными кострами-зольниками, связь которых с солнечным культом едва ли подлежит сомнению.

В лужицкой половине, помимо радолинского клада и схожих с ним находок, встречены ритуальные предметы, ещё более близкие к мифу о солнечной колеснице, влекомой водоплавающими птицами. Таковы бронзовые и глиняные колясочки, близкие к очковым фибулам с птицами.

В Каловице близ Тшебницы (Польша) найдена бронзовая коляска с тремя колесами, четырьмя водоплавающими птичками и двумя фигурками быков.

Аналогичная глиняная коляска с тремя птичками была найдена в кургане в Бжезняке в Поморье [\[106\]](#). Три колеса, перекрещенные спицами, явно воспроизводят солнечный символ в его наиболее простой форме, а троичность их прочно вписывается в устойчивое представление об утре, полдне и вечере (см. рис. 97).



СОЛНЕЧНЫЕ КОЛЕСНИЦЫ ЗАПАДНЫХ ПРАСЛАВЯН

Интересной параллелью солнечным коляскам северо-западной части праславянины являются две вотивные колесницы из Дуплян (Банат близ Белграда), найденные за пределами славянских земель того времени, но по своему содержанию весьма к ним близкие.

Колесницы в виде плоского лотка показаны условно. Сзади два колеса, спереди – одно. На каждой колеснице стоит человеческая фигура и изображены рельефно три птицы (утки?). Д. Бошкович дал очень интересную реконструкцию одной из повозок, установив, что над одной (мужской по признаку пола, но не по одежде) фигурой находился полусферический символ солнца, украшенный 12 лучами. Птиц Бошкович называет лебедями или утками [\[107\]](#). Одежда мужской фигуры орнаментирована концентрическими кругами, одежда второй (женской?), помимо таких солнечных кругов, украшена на груди и у чресел тремя крестовидными знаками. Драга Гарашанина связывает эти находки с мифом об

Аполлоне и лебедях [\[108\]](#). В этом вполне можно согласиться с исследовательницей, добавив, что все «трёхколки» от Дуная до Балтийского моря также входят в разряд вещей, свидетельствующих о знакомстве с мифом о полете Аполлона к гиперборейцам на лебедях [\[109\]](#).

Возможно, этот участок Дуная, откуда открывался прямой путь к Олимпу и к Делосу, был как-то причастен к процессиям дароносцев Аполлона (подробнее см. ниже).

Большое количество глиняных колесиков размером с пряслице и более крупных найдено на священной горе Собутке около древней цистерны. См.: *Cehak-Notubowiczowa H. Badania...*, s. 71.

В превосходном источниковедческом исследовании А. Ф. Лосева об исторических этапах античной мифологии значительная часть посвящена истории культа Аполлона. Он убедительно развенчивает распространённое представление об этом боге, ограниченное образом Аполлона Бельведерского,

изнеженного и красивого мусагета, покровителя муз. Устанавливается глубокая архаичность божества, являвшегося сочетанием добра и зла, божества, чьим атрибутом был лук со стрелами, а спутниками – волк, собака, ястреб, иногда лев. Культ возник, вероятно, ещё на охотничьем уровне развития общества, перешел к скотоводам (Аполлон-пастух) и особенно расцвел в земледельческую эпоху.

К материалам А. Ф. Лосева, приводящего сведения о четвероруком Аполлоне, можно добавить данные трипольской росписи, где, как мы помним, есть изображение четверорукого великана, связанного с Солнцем (Пуруша-Митра? Аполлон?).

Полное отождествление Аполлона с солнцем Лосев считает более поздним (с V в. до н. э.), но сопряженность бога с солнцем и солнечным годом, вероятно, возникла ранее.

Аполлон, по представлениям Цицерона, был сыном Гефеста, а по более обобщенному мнению философа Прокла, – сыном демиурга [\[110\]](#).

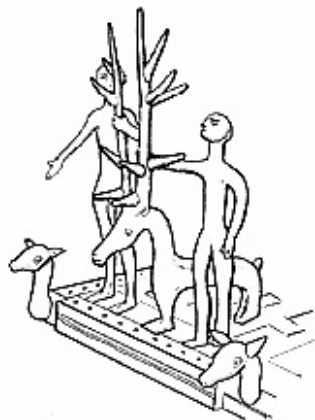
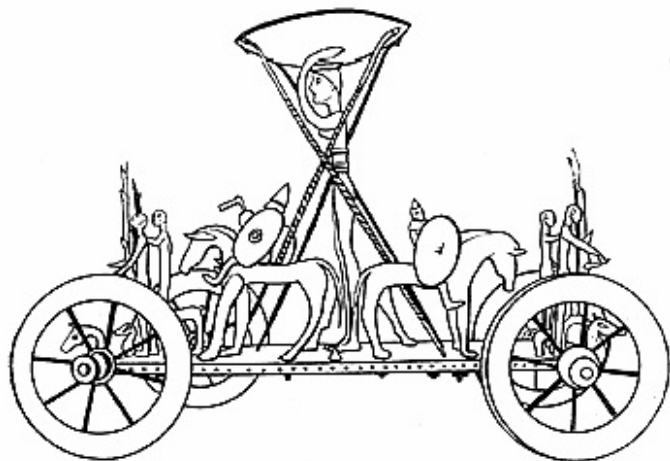
Совершенно так же, как русский летописный Дажьбог-Солнце был сыном демиурга Сварога, сопоставленного с Гефестом.

Аполлон предстает перед нами как владыка, дарующий свет и тепло, как хлебодар (ситалк), воссоединяющий (для возрождения) части растерзанного Диониса. Античные писатели очертили ареал храмового культа Аполлона, охватывающий Грецию, Италию, Малую Азию, Египет, Северную Африку и даже Вавилон. Северная часть Европы не вошла в этот обзор храмов, но многие черты в ритуале более северных племен родственны культу Аполлона. У праславян мы знаем зольники, а у Аполлона иногда алтарь делался из золы (сподий); в зольниках встречаем крестообразные глиняные рогульки, а Аполлону приносили в дар «рогатые лепешки» [\[111\]](#). В зольниках мы знаем культ собаки, а собака и волк во многих мифах близки к Аполлону. Очевидно, какое-то близкое к Аполлону божество, может быть под иными

именами, почиталось другими европейскими народами.

В связи с культом Аполлона-Солнца на север от греко-римского мира мне представляется необходимым обратить внимание на замечательную «солнечную колесницу», происходящую, вероятно, из жреческой могилы VI в. до н. э. Речь идет о бронзовой повозке из Штреттвега (Грац, Австрия) [\[112\]](#). Район Граца (римский Норикум) не входил тогда в зону праславянского расселения. По одним предположениям здесь обитали венеты (общие предки славян и других племен) [\[113\]](#). По другим здесь были геродотовские сигинны [\[114\]](#) – племя фракийского происхождения. С некоторой поправкой на уровень развития эту интереснейшую культовую вещь можно использовать для нашей темы как сравнительный материал.

Рассмотрим подробнее штреттвегскую повозку (см. рис. 98).



СОЛНЕЧНАЯ КОЛЕСНИЦА ЮЖНЫХ СОСЕДЕЙ ПРАСЛАВЯН
(Штреттвег, Австрия). Найдено в жреческой могиле VI в. до н. э.
Внизу деталь — двое мужчин держатся за рога
статуи священного оленя

Сложная, многофигурная скульптурная композиция смонтирована на решетчатой платформе длиной 35 см. Платформа снабжена по углам четырьмя колесами. В центре платформы-повозки находится очень крупная (23 см) женская фигура с поднятыми вверх руками; она более чем в два раза превышает фигуры людей и животных, окружающих её, что сразу расставляет акценты: срединное место занимает богиня, высоко возвышающаяся над своим окружением. Богиня обнажена, на ней надет только широкий узорчатый пояс. Согнутыми в локтях руками богиня поддерживает какую-то огромную чашу в виде шарового сегмента. Чаша дополнительно укреплена двумя подпорами в виде буквы X. Окружение богини составляют две одинаковые группы: одна расположена на платформе перед богиней, спинами к ней, как бы сопутствуя или, точнее, предшествуя ей. Вторая, тождественная группа тоже расположена спинами к богине, но

позади неё и тем самым идет от богини в противоположную сторону. Благодаря этому вся композиция на платформе приобретает почти полную симметрию и смотрится со всех сторон.

Разберем состав скульптурной группы.

На переднем плане, у самой передней оси повозки, украшенной двумя конскими головами, поставлена фигура оленя с большими рогами; по сторонам оленя – двое голых юношей, держащихся за рога оленя. У левого и правого края повозки сидят на конях два воина-всадника со щитами, в конических шлемах. Всадники держат в руках копья, замахиваясь, чтобы метнуть их или ударить ими. В центре группы, на пространстве между богиней и оленем и между всадниками, поставлены две взаимосвязанные фигуры: одна из них (женская?) – ближе к оленю, другая же – несколько позади неё, у ног богини – мужчина, замахивающийся топором-кельтом.

При рассмотрении композиции в целом обращает на себя внимание, что олень непропорционально мал по сравнению с человеческими и конскими фигурами; кроме того, ноги его показаны слишком обобщенно, в виде двух круглых тумб: одна тумба вместо обеих передних ног и одна вместо задних. Следует сказать, что кони в противоположность оленю изваяны очень тщательно: у них хорошо моделированы копыта, бабки, коленные суставы, хвосты, передана пластичность позы резко осаженного всадником животного. Нарочитая обобщенность ног оленя наводит на мысль, что скульптор вполне сознательно изобразил здесь не живого оленя, а статую оленя, уменьшенную вдвое по сравнению с людьми и конями. Вторая, задняя группа полностью повторяет все детали и порядок расположения первой.

Разбор композиции начнем с главной женской фигуры. Судя по её росту и срединному положению, она – богиня, но не повелительница мира, так как её поза свидетельствует об

обращении к высшему небесному божеству. Этим высшим божеством, по всей вероятности, является солнце или бог солнца, округлый символ которого богиня вздымает на своих руках. На чаше, которую держит богиня, могло находиться изображение солнца или мог быть огонь, если чаша была использована как светильник, что более вероятно. Сцены, происходящие у ног богини, можно, вероятно, истолковать только как человеческие жертвоприношения: мужчина топором убивает женщину (?), а каждый всадник закалывает копьем юношу, стоящего впереди него у изображения священного оленя. В этом особенно убеждает поза коней, резко остановленных всадниками и полуприсевших на задние ноги, а также позы самих всадников, наклонившихся вперед для нанесения удара.

Попытаемся раскрыть смысл этой интереснейшей скульптуры.

У венетских племен известна с VI в. до н. э. богиня Ректия,

сближаемая с греческой Артемидой; она покровительствовала стадам и рожаящим женщинам. В жертву Ректии приносили оленей и людей. В. Гензель считает возможным сопоставлять образ Ректии с богиней из Штреттвега [\[115\]](#). Однако он ничего не говорит о жертвоприношениях, изображенных в штреттвегской композиции. Мне кажется, что смысл композиции шире, чем только изображение Ректии-Артемиды, хотя мысль о сближении богини на бронзовой повозке с артемидоподобным божеством представляется плодотворной.

Богиня возвышена над людьми, но одновременно с этим она выражает подчиненность кому-то высшему: она несет сферическую чашу и вместе с тем как бы приветствует поднятыми руками кого-то. И в любом случае – помещался ли на чаше круглый символ солнца (хлеб-колобок, круглый сыр) или там горел огонь (не менее убедительный символ солнца) – фигура богини должна рассматриваться как вторичная, как встречающая или приветствующая более высокое божество.

Если таким признать Аполлона-Солнце, то многое разъяснится и в тех сценах, которые происходят у ног богини. Начнем с того, что нам хорошо известны человеческие жертвоприношения Аполлону. Они производились в месяце таргелионе 6 числа, что примерно соответствует первым числам июня (по старому стилю), когда у славян праздновался ярилин день [\[116\]](#). В Афинах, Фивах, Милете, Микенах в этот день таргелиона Аполлону приносили первые плоды. Само название таргелиона производят от слова «thargelos» – «свежеиспеченный хлеб из первого помола» [\[117\]](#).

Кроме того, «в этот день брали двух преступников (иногда мужчину и женщину), вешали им на шею гирлянды смоквы и под звуки флейт гнали вокруг города... Вначале это было самой настоящей человеческой жертвой, приносившейся Аполлону ради его умилоствления и ради очищения людей. Этих двух людей сжигали, а их пепел бросали в море... Обычай этот, конечно, идет из глубочайшей старины и характерен для

самых древних ступеней аполлоновской мифологии.

Известен он, кроме Афин, в Колофоне, Абдере и Массилии»
[118].

Напомню, что пережитки обычая приносить человеческие жертвы летнему божеству солнца сохранились у ряда народов Европы (см. выше). Нередко в ритуальный костер, разведенный в вальпургиеву ночь или под Купалу, бросали двух соломенных кукол – мужчину и женщину.

В ритуальных зольниках, как мы тоже помним, часто встречаются человеческие кости, а зольники синхронны «солнечной повозке».

Превращение казни преступников в жертвоприношение богу может быть, как мне кажется, объяснено взглядом на Аполлона как на установителя порядка в разных сферах природы и общественной жизни.

Воспользуюсь ещё раз словами А. Ф. Лосева: «Всё устойчивое, все оформленное и упорядоченное, все

структурное и организованное – всё это воспринималось греками как идущее или прямо от Аполлона, или установленное им, зависящее от него» [\[119\]](#).

Устанавливая порядок, Аполлон нередко сам чинил расправу и тем или иным способом казнил преступников. Возможно, что скульптурная композиция из Норикума должна была в целях назидания передать зрителям и участникам обряда эту карающую деятельность солнечного божества.

В мифологической биографии Аполлона можно указать два эпизода, которые, быть может, должны быть привлечены к расшифровке содержания интересующей нас композиции. За измену с простым смертным Аполлон убил свою возлюбленную, мать своего сына, Корониду. Это очень хорошо соотносится с мифологической биографией славянского Дажьбога, который, соблюдая закон отца, установившего «закон женам – за един мужь посагати», жестоко расправился со знатной женщиной и её любовником, которого казнил.

Казнь Корониды может объяснить нам срединную группу: мужчина, заносащий топор над головой женщины.

Другой эпизод может объяснить ситуацию с юношами около статуи оленя, которых закалывают копьями конные воины. Братья От и Эфиальт, сыновья Алоэя, пытались взгромоздить несколько гор одна на другую для того, чтобы овладеть небесными богинями. Аполлон убил обоих братьев. По другому варианту мифа братья, преследуя Артемиду, принявшую облик лани, сами закололи друг друга копьями. На норикумской скульптуре есть и священный олень, и двое юношей, закалываемых копьями (правда, чужими), и та богиня, за честь которой вступился Аполлон, – Артемида, сестра Аполлона.

Оставив в стороне догадки о содержании скульптурных сцен солнечной колесницы, мы должны признать большую близость главной фигуры – женщины с поднятыми руками и солнечным диском – к изображению того же времени из

лужицкого клада в Радолинеке: там тоже в центре композиции женщина с воздетыми к небу руками, а над нею – солнечный диск.

Очевидно, за пределами греческого кругозора, у племен Центральной и Восточной Европы, среди которых видное место занимали праславяне лужицко-скифского облика, шло близкое к греческому мифотворчество, в котором на видное место выдвигаются женское божество земли и плодородия и мужское божество солнца, белого света, тепла, таинственной рождающей «ярой» силы. Это могло быть божество, параллельное Аполлону, с близкими функциями, близкими признаками.

Оно могло именоваться на славянской почве Святовитом, Дажьбогом, может быть, Родом.

Близость некоторых деталей (казни Аполлона, лебеди и др.) может объясняться тем, что через всю Европу с севера на юг пролегал где-то путь ежегодных богомолий, когда девушки из

неведомой земли гиперборейцев несли дары именно Аполлону или передавали их от племени к племени, что должно было способствовать далекому проникновению на север большого комплекса греческих мифов о солнечном Аполлоне.

*

В этой главе собрана пестрая мозаика археологических материалов, в известной степени раскрывающих религиозные представления той эпохи, к которой можно приурочить Сварога и Дажьбога (см. главу 1).

Другими словами, мы получаем конкретно-исторический фон той эпохи, к которой средневековые книжники относили этих богов – бога неба Сварога и бога солнца Дажьбога.

Эра Сварога и Дажьбога начинается с того, что в глазах славян-земледельцев происходит своеобразная «гуманизация» загробного мира. Если ранее представляли себе, что умерший

человек не покидал земного пространства, а лишь превращался, перерождался в какое-то иное существо, ради чего умершему и придавали позу эмбриона, готового вновь родиться, то теперь возникла мысль о каком-то обиталище душ. Ранее думали, что умершие люди в том или ином облике находились среди живых, да и сами живые, если логически представить себе эту систему целиком, обязательно являлись потомками существ, которые были когда-то зверями, людьми, птицами или рыбами.

Загробного мира как такового по существу не было, а теперь, в «эру Сварога», он появляется. Человек и «на том свете» остается человеком. Мертвецы-люди, мертвецы-души связаны с небом, с идеей божественного неба. А из этого вытекает и переход к трупосожжению, к тому, что дым-душа уходит к небу.

С идеей неба связано и почитание гор и высоких мест, где люди ощущали себя приближенными к богу неба. С идеей неба неразрывно связано и присущее земледельцам почитание

солнца как животворного благодетельного божества, дающего «жизнь», как называли древнерусские люди свои засеянные поля.

Даже фрагментарные данные о зольниках – грандиозных ритуальных соломенных кострах – прямо указывают на культ Дажьбога-Солнца.

Появление календарных знаков на керамике в конце бронзового века и устойчивая приуроченность обрядовых огнищ к солнечным фазам (весеннему равноденствию и летнему солнцестоянию) и к важнейшим срокам весенних сельскохозяйственных действий (юрьев день, май и ярилин день) свидетельствуют о культе Дажьбога, который по многим признакам может быть приравнен к античному светоносному Аполлону.

Археологические фрагменты дали нам и социальную градацию культа: семь небесных сфер мы видели на домашних жертвенниках скифов-пахарей, праздничные календарные

огнища, оставившие археологам зольники, обрисовывают культовые места, общие для целого поселка, а огромные каменные круги на горах, вмещавшие тысячи человек, говорят о святилищах большого округа, целого племени, а может быть, и союза племен. Почитание этих языческих святилищ жителями отдаленных земель в средние века свидетельствует о масштабах культа, характерных для такой высшей ступени первобытности, как союзы племен.

Прямым переходом к мифологии являются те, к сожалению немногочисленные, изображения VII – VI вв. до н. э., на которых, как на русской вышивке XIX в., мы видим женскую фигуру, протянувшую руки к небу или к солнцу, к Сварогу или к Дажьбогу, и где солнце представлено влекомым тремя лебедями, как золотая колесница Аполлона.

Часть третья.

Истоки славянской мифологии

Глава седьмая.

Рождение богинь и богов

Обзор археологической мозаики за полторы тысячи лет жизни праславянского мира дал нам много отдельных сведений и намеков на культы и мифологические образы славянства. Датированный, а следовательно, соотносимый с определенной исторической конкретностью, но, к сожалению, очень фрагментарный археологический материал всегда оживал, когда удавалось осветить его более красочными и многогранными этнографическими наблюдениями. В этом хронологически последовательном обзоре нам недоставало письменных исторических источников, которые могли бы раскрыть все богатство мировоззрения, выраженного в мифологических образах и повествованиях. Но их, к

сожалению, и не будет, таких подробных, желательных нам письменных свидетельств средневековых авторов, заставших славянское язычество во всем его расцвете.

В отличие от греческой мифологии, которая уже с VII в. до н.э. стала объектом (а, может быть, в какой-то степени и жертвой) литературной обработки и творческого обогащения жрецами, поэтами, писателями и специальными мифографами, славянская мифология, как «жизнь богов», осталась неописанной.

Русские средневековые писатели – летописцы и церковные проповедники – следовали традициям древнехристианских отцов церкви, которые бичевали и высмеивали античное язычество, но не описывали его, так как оно было вокруг, въяве, всем видимо и знакомо. Точно так же поступали и древнерусские авторы. Они обращались к той аудитории, которая была полна языческих помыслов, действий, постоянных колдовских заклинаний, которая избегала

церковной службы и охотно участвовала в красочных и хмельных разгульных и всенародных языческих игрищах. Поэтому они тоже не столько описывали, сколько порицали.

Люди в XI в. живут, «не слушая божественных словес, но аще плясци или гудци или ин хто игрецъ позоветь на игрище или на какое зборище идольское, то вси тамо текут радуяся... и весь день то(т) предстоят позорьствующе тамо».

Когда же этих полухристиан приглашают на церковную службу, «а мы позева (юще) и чешемся и протягаемся, дремлем и речем: „Дождь...“ или „студено...“ Да все то спону творим! А на позорищех – ни крову суцю, ни затишью, но многажды дождю и ветром дышюцю, или вьялици, то все приемлем радуяся, позоры дея на пагубу душам.

А в церкви – покрову суцю и заветрию дивну, и не хотятъ прити на поученье, леняться» [\[1\]](#).

Естественно, что по отношению к этим участникам и зрителям «идольских сборищ» не было надобности в описании

тех самых языческих обрядов, от которых их стремились отвлечь. Поэтому мы остались почти без подробных сведений о языческих бытовых обрядах и тем более о богослужении.

Несколько иначе обстояло дело у западных славян. Там с язычеством, являвшимся государственной религией в ряде княжеств, встречались миссионеры-иноземцы, которые должны были отчитаться перед римской курией в успехах своей проповеди и обращении язычников-славян в христианство. Католическим миссионерам и епископам вновь обращенных стран важно было показать, и показать красочно, в какой бездне заблуждений находились их подопечные ранее.

Поэтому в их сочинениях фиксируются многотысячные языческие празднества, описываются идолы и храмы славянских божеств, их внешний вид, иногда функции богов и ритуал.

Но мифологии как таковой и эти авторы не раскрывают.

В XV – XVII вв. славянские историки уже преодолели

пренебрежение своих предшественников к мифологическим представлениям предков и стали собирать письменные и этнографические данные о языческих богах и деталях культа. К сожалению, в этих ренессансных сочинениях разных авторов, будь то поляк Ян Длугош или русский автор Густынской летописи, главной мыслью было сопоставление с таким международным стандартом, как греко-римская мифология. В славянском пантеоне важно было найти точное соответствие Юпитеру, Марсу, Артемиде или Церере. При этом недостаточная осведомленность как в античной, так и в славянской мифологии нередко приводила авторов к таким сближениям, которые никак не могут помочь нам в выяснении истинной сущности этих божеств.

По существу мы из общей суммы славянских и иноземных источников можем почерпнуть лишь перечень имен славянских богов и богинь.

Русские летописи называют богов, культ которых учредил

князь Владимир в 980 г., – это Перун, Стрибог, Дажьбог, Хорс, Симаргл и богиня Макошь. Кроме того, упоминаются Велес, Сварог, Род и рожаницы. Этнография уже в XVII в. добавила несколько мифологических персонажей вроде Лады и Лели. Но всё это только одни имена.

Католические миссионеры в западнославянских землях называют Святовита, Сварожича, Яровита, Деву, Живу, Радогоста и др. [\[2\]](#)

Мы далеко не всегда знаем функции этих богов, степень распространённости их культов. Лингвисты крайне противоречиво толкуют этимологию и семантику их имен. Не всегда учитывается, что одно и то же божество могло иметь несколько имен. Обращаясь к наиболее разработанной греческой мифологии, мы видим, что один и тот же бог неба назывался то Ураном, то Кроносом, то Зевсом. По поводу римского Юпитера Блаженный Августин писал, что язычники представляли себе его весьма многообразно:

«Юпитер всемогущий, прародитель царей, вещей и богов. Он же и мать богов, бог единый и весь...».

«Они называли его Победителем, Непобедимым, Помощником, Возбудителем, Остановителем, Стоногим, Опрокидывателем, Подпорою, Кормильцем, Сосцепитателем и многими другими именами, которые пересчитывать было бы долго» ^[3].

Учитывая обилие разных имен у одного и того же божества, накопившееся за многие столетия существования культа, мы должны осторожнее судить о количестве славянских богов. Но, пожалуй, самым трудным является определение времени возникновения представлений о том или ином божестве. Поэтому подробное рассмотрение всех материалов о средневековых славянских богах отложим до того, когда наше изложение подведет нас к средневековью. Будем только помнить, что церковные писатели XI – XII вв. застали уже

«смерть богов», а рождение их теряется, очевидно, в глубинах весьма отдаленной первобытности.

Точное определение новшеств в религиозной сфере крайне затруднено недостаточностью надежных хронологических ориентировок и установленной выше размытостью конечных фаз всех религиозных представлений. Так, например, можно предполагать, что к изучаемому времени древняя матриархальная вера в двух рожаниц, в двух хозяйек мира (возникшая в охотничьем обществе и перешедшая в земледельческое) уже утратила свою первенствующую позицию и уступила место единовластному патриархальному Роду, но материал о двух рожаницах (и притом в самой архаичной форме – в виде двух лосих) будет встречаться нам вплоть до конца XIX в. н. э.

Кроме того, любое новое явление, появившись в сознании людей, не сразу отражалось в тех долговечных, но часто второстепенных вещественных источниках, которые в той или

иной мере доживают до нас и доступны изучению, как, например, орнамент на керамике или металле.

Зарождение славянской мифологии мы должны рассматривать на совершенно ином историческом фоне, чем привычные нам первые века Киевской Руси. Быть может, только один Перун был выдвинут на место славянского Зевса очень поздно, одновременно с развитием русской государственности. Эта мысль Е. В. Аничкова мне представляется верной и плодотворной [4]. Весь же остальной сонм богов должен быть тщательно рассмотрен не только с позиций предхристианского средневековья, а, как показал анализ данных о Свароге и Дажьбоге, и на фоне исторической жизни праславян II – I тысячелетий до н. э.

Следует поставить вопрос о степени одновременности или разновременности появления и персонификации тех или иных представлений. Ведь средневековые перечни богов и отдельные упоминания их в X-XII вв. дают нам ту этнографическую

суммарную картину, которая после анализа может оказаться результатом естественного накопления в памяти людей представлений, возникавших в разные эпохи на протяжении тысячелетий.

Заранее следует оговориться, что на достижение полной ясности у нас надежды нет: слишком фрагментарен материал средневековых славянских источников и слишком много трудностей как в его осмыслении, так и в привлечении сопоставительного материала других народов.

Первая трудность. На примере тех народов, мифология которых известна нам во многих (даже слишком многих) подробностях, как, например, древних греков, мы явно ощущаем наличие двух социально обусловленных комплексов представлений: во-первых, это верхушечная жреческая система, нередко искусственно сплетенная из разных культов и сравнительно быстро эволюционирующая, а во вторых, — народная, глубинная религия, более архаичная, традиционная, в

известной мере инертная и более аморфная. В только что упомянутом «пантеоне Владимира» (явно дружинно-княжеском подборе богов) отсутствуют такие устойчивые в народной среде божества, как Род, порицаемый церковниками вплоть до XVI в., или Белее, которому русские крестьяне оставляли последнюю жменю колосьев на поле («Волосу на бородку») вплоть до XX в.

Вторая трудность состоит в расположении на временной сетке матриархальных и патриархальных божеств. Частично это связано и с проблемой социальных различий: в перечне 980 г. есть только одно женское божество – Макошь, и оно поставлено на самом последнем месте, после священной собаки Симаргла. А в народных верованиях женское божество, ассоциируемое с «мать-сырой-землей», с плодоносящей силой земли, жило и в языческой и в христианской форме (богородица, «матушка-владычица») как главный персонаж аграрного культа вплоть до XX в.

Кроме того, правильное восприятие степени значимости и исконности матриархальных или патриархальных божеств серьезно затруднено самими авторами древних источников, жрецами, историками, поэтами и реформаторами. Естественно исторически сложившееся многообразие архаичных религиозных форм и образов во многих случаях ещё в древности было заменено стройной искусственной системой.

Древние систематизаторы действовали с позиций давным-давно утвердившегося патриархата. Поэтому главным искажением в их исторических картинах было забвение матриархальной стадии мышления, искусственная постановка в истоки теогонии мужского начала вместо женского. Индийские брахманы создали генеалогию богов, у основания которой стоит четырехликий Брахма, а Бесконечная Адити, Мать богов, оказалась лишь внучкой Брахмы (дочерью Дахши). Заратуштра (VII – VI вв. до н. э.) поставил во главе божественной системы бога-мужчину – Ахура-Мазду; греческий Олимп Гомера,

Гесиода и позднейших авторов представлен нам как сонм богов под несомненным главенством Зевса, сына Кроноса, внука Урана. И наш русский автор XII в. называет первым божеством Рода, а женщин-рожаниц ставит в подчиненное Роду положение.

Однако во всех случаях сквозь позднейшую искусственную патриархальную схему проглядывают черты устойчивых древних представлений о космическом женском божестве, о Великой Матери Мира, будет ли это Гея, породившая Урана, или Мать Богов Адити, или Рея, Кибела, Астарта, или просто Ма, Ма-Дивия.

В первобытной патриархальной среде и в условиях дружинного строя и государственности, когда власть принадлежала мужчинам, первичное женское божество утрачивало свое первенствующее положение и в генеалогии, и в действующей системе религиозных представлений.

Создавалось новое, устойчивое распределение функций,

которое схематически выглядит так: небом и миром управляет мужское божество, а уделом женского божества остается земля, земная природа, плодородие возделанной почвы.

В связи с социальной стратификацией архаичное женское божество благодаря своей аграрной сущности остается главным народным божеством, а бог неба, небесный громовержец – богом вождей, царем богов и нередко супругом богини земли.

Третья трудность состоит в эволюции функций того или иного божественного образа. Мы располагаем большим количеством примеров, когда божество с определенным именем или мельчает с веками, теряя свои функции, постепенно сходит на нет, или же, наоборот, сохраняя свое прежнее имя, «отбирает» функции других богов, становится многозначным, выдвигается на видное место в пантеоне. Одно имя нередко вытесняет другое полностью при сохранении прежних функций старого божества. Нередко наблюдается

слияние двух или нескольких (постепенно) божеств в одно.

Четвертая трудность заключается в этнической стороне вопроса: древние переселения народов, скрещения племен, покорение одних народов другими неизбежно сопровождались слиянием сходных культов, заменой имен божеств или увеличением количества имен у одного божества, почитавшегося несколькими племенами.

Пятая трудность состоит в неравномерности исторического развития: соседние и даже родственные народы достигают той или иной стадии развития в разное время и проходят эту стадию разным темпом в разные по длительности сроки. Всё это, разумеется, ещё больше запутывает историю возникновения представлений о тех или иных божествах и в особенности затрудняет сравнительное рассмотрение религиозных представлений и использование сравнительного материала других народов.

Но, несмотря на эти трудности и предостережения, мы не

имеем права отказаться от сопоставления скудного славянского материала с мифологическим богатством других индоевропейских народов, и прежде всего греков. Поступим по примеру Яна Длугоша и возьмем в качестве мерил хорошо известную нам мифологию античного мира. Греческая мифология ценна для нас, во-первых, своей детальной разработанностью, точным обозначением функций божеств, во-вторых, тем, что она прослеживается на протяжении почти двух тысячелетий и при известном усилии сквозь густую чащу позднейших литературно-гоэтических домыслов удастся рассмотреть действительную эволюцию воззрений, как народных, так и жреческих. В-третьих, необходимо отметить, что при всем различии исторических путей славянства и греческого мира между ними не было непроходимой пропасти; дорийцы до переселения жили в сравнительной близости от праславян, а в классическую эпоху праславяне-борисфениты вели настолько регулярную торговлю с греками в самой

Ольвии (в «Торжище борисфенитов»), что здесь открывались возможности и для религиозных контактов.

Античная религия и мифология давно уже перестали представляться нам в их литературном позднем оформлении как Олимп, населенный пирующими или суесящимися по своим делам богами со строго определенными функциями. Работы А. Ф. Лосева подвели итог ряду исследований, показывающих необычайную сложность античных мифологических образов, их глубокие первобытные корни и причудливую динамику их исторического бытия [\[5\]](#).

В первой из названных работ, написанной ещё до расшифровки крито-микенского письма, автор с достаточной прозорливостью углубляет хронологически олимпийских богов в яркий крито-микенский мир. Публикация расшифрованных кносских и пилосских надписей подтвердила правильность этой мысли. Вторая работа, ограниченная, к сожалению, только образами Зевса и Аполлона, дает интересный анализ

многогранности религиозных представлений греков. Сложение мифологии Зевса автор относит к позднеминойскому периоду (1600 – 1100 гг. до н. э.). Зевсу, как повествуют мифы, предшествуют Уран и сын Урана – Кронос, отец Зевса. После Зевса, отчасти на смену ему, выступает Аполлон, а в VII в. до н. э. по всему греческому миру распространяется культ Диониса [6].

Однако эта маскулинизированная патриархальная мифологическая система, оформленная в позднейший период, не может нас удовлетворить. А. Ф. Лосев правильно отмечает важное значение матриархальных культов, но, поскольку они не относятся к его основной теме, он говорит о них лишь попутно, не останавливаясь на анализе всей матриархальной стадии.

Для данной книги мне представляется крайне важным установление промежуточных звеньев между культом охотничьих небесных лосих, двумя рожаницами – женщинами

земледельческого энеолита и явно патриархальными культурами Зевса или Сварога.

*

Трипольская мифологическая живопись документирует очень важный этап в развитии представлений о небесных властителях мира.

Здесь, как мы видели выше, одновременно существуют два разных пласта: на ритуальной гадательной посуде, на чарах чародеек, отражавших небо и звезды, изображали двух небесных оленей (точнее, важенок со знаком пола), несущихся в дождевом вихре. Изображения сильно стилизованные, упрощенные, как бы угасающие. Это – уходящий в прошлое пласт прежних охотничьих представлений; он ещё поддерживался тем, что охота на оленей и культ оленей занимали видное место в трипольском быту, но его вытеснил

более могучий новый пласт земледельческих представлений: на бытовых сосудах (для зерна, муки) во весь размах небесного пространства, от земли до «верхнего неба» с запасами дождевой воды, трипольские художники рисовали два огромных лика богинь мира, с глазами, изображенными как солнце. Это – трансформация древних охотничьих рожаниц, рождавших на небе «оленьцов малых», в земледельческих рожаниц, помогавших рождению урожая хлебов, вовлекавших в этот процесс небесные силы, запасы небесной влаги.

Можно допустить, что в этой магической росписи намечается уже переход к следующему, третьему пласту представлений – к образу единой Матери Мира. Дело в том, что лики рожаниц располагались на сосудах всегда таким образом, что видим был только один лик; обеих рожаниц одновременно нельзя было видеть. Возможно, что идея исконного женского начала была выражена тогда идеограммами, определенными символами; в окружении подобной идеограммы происходит то,

что я назвал «рождением Варуны» (см. четвертую главу).

Таковы космогонические и мифологические представления первобытных земледельцев-индоевропейцев, занимавших срединное в географическом смысле положение между предками славян и предками греков в III тысячелетии до н. э. Всего лишь пять-шесть веков отделяли их от греческих государств Крита и Пелопоннеса, оставивших нам более надежные сведения о своих богах.

Крито-микенские надписи, не представляющие систематического перечня богов, но связанные с приношениями в храмы, дают нам очень многих персонажей позднейшего Олимпа, значительно удревяя тем самым олимпийский комплекс. Храмовые надписи содержат имена следующих богов:

Ма, Ма-Дивия Элевтия (может быть, иносказание Гера Деметры?)^[7] Лето (Латона) Зевс Артемида Посейдон Эриния (в ед. числе) Дионис Гестия Гермес

Отмечено отсутствие в надписях (или сомнения в атрибуции) следующих божеств: Деметры, Реи, Афродиты, Ареса, Афины, Аполлона [\[8\]](#).

Этот список можно продлить за счет таких известных божеств, как Уран, Кронос, Гея, Геката, Аид. Однако, несмотря на сходство классического греческого пантеона с крито-микенским, мы явно ощущаем и различие их: крито-микенский пантеон значительно матриархальнее; количественно (по числу надписей, а не имен) преобладают женские божества, а соответственно и женщины-жрицы. В надписях нет следов патриархальной генеалогии Зевса и нет того материала, из которого эта искусственная родословная была построена (Уран и Кронос). Зевс ещё не занял своего первенствующего места среди греческих богов:

«Нет никаких следов того, чтобы Зевс играл ведущую роль среди богов; он, по-видимому, был только одним из локальных божеств» [\[9\]](#).

Четыре мужских божества очень четко распределяются по своим функциям: Зевс – небо, гроза, дождь; Посейдон – море; Гермес – пастушество (и, может быть, уже тогда – торговля?); Дионис – земледелие, виноградарство. Во главе же крито-микенского пантеона стояла Великая Мать, богиня Ма или Дивия. Гера, как полагает Лурье, была богиней земли [\[10\]](#); Эриния, как Владычица Нижнего мира, – богиня, предшествующая мужскому божеству Аиду; Гестия – богиня священного очага [\[11\]](#) Артемиды (Atimite) уже тогда могла быть богиней охоты. С Артемидой-охотницей могли быть связаны священные стада оленей и специальные загоны оленей при храме Артемиды, известные уже в крито-микенское время [\[12\]](#). Станный выбор женского божества – Артемиды – в качестве покровительницы такого чисто мужского дела, как охота (сохранившего эту функцию на все время), получит объяснение в процессе дальнейшего рассмотрения.

Большой интерес представляет существование (и на видном

месте) в составе крито-микенских женских божеств матери Артемиды, богини Лето (Rato), римской Латоны, третьестепенной богини в классическую пору. Здесь же ей принадлежала почетная роль: «Особенно часто, – пишет С. Я. Лурье, – упоминается в надписях Rato; это слово Вентрис и Чадвик отождествили с Antoi, Antoi – Латоной.

Обычно ей приносятся овцы ... в числе от 20 до 281 штуки. Приношение делает либо отдельное лицо, либо селение»; иногда приносится в жертву жеребенок [\[13\]](#). Такое внимание крито-микенских греков, приносивших Латоне целые стада овец, необъяснимо с точки зрения позднейшей мифологии, когда имя этой богини встречалось лишь в литературных произведениях и она почти не являлась объектом культа.

Более того, в мифологической литературе есть сведения о попытке запрещения культа Лето-Латоны: такую попытку предприняла фиванская царица Ниобея, запретив приносить жертвы Латоне (поклонялись ей только женщины).

Перед нами крайне интересный факт явного угасания культа в интервале между крито-микенской эпохой и классической. Попробуем по сохранившимся признакам подробнее рассмотреть это исчезавшее звено античных религиозных представлений.

Лето-Латона, по позднейшим мифам, является матерью двух близнецов – Артемиды и Аполлона, но, впрочем, есть мифы и о раздельном рождении детей: Артемиды в Ортигии, а Аполлона в Крепе [\[14\]](#). По некоторым мифам, Артемида родилась ранее Аполлона и научила Аполлона стрельбе из лука. В крито-микенских надписях Аполлона нет; ещё нет, так как культ Аполлона, боровшегося с Зевсом и в известной мере заменившего своего отца Зевса даже в космическом аспекте, – дело значительно более позднее [\[15\]](#). Возможно, что и рождение двух детей у Латоны тоже более позднее добавление.

В крито-микенских текстах перед нами две богини – Лето и Артемида, мать и дочь.

Первое, на что следует обратить внимание при ознакомлении с мифами, – это прочная связь всего цикла лето-артемидо-аполлоновских мифов с севером, с гиперборейцами, жившими где-то на север от Греции. Локализация гиперборейцев, как и каждого мифического народа, очень запутанна и неопределенна, но самое имя их показывает, что их реальный прототип находился где-то в направлении на север или на северо-северо-восток от собственно греческих земель. Местожительство мифического народа отодвигалось (от Фессалии, Македонии и берегов Дуная до Ледовитого океана) все далее на север по мере расширения географического горизонта древних. Наиболее осторожно будет считать гиперборейцами земледельческие племена, жившие на север от Греции, недалеко от Истра-Дуная (где произошла встреча Артемиды с Гераклом). Земледельческий характер занятий гиперборейцев явствует из того, что они ежегодно посылали дары в святилище на Делосе завернутыми в пшеничную солому

Одним из дальних северных пунктов, связанных с Артемидой, является Таврида (Крым), куда богиня отправила свою жрицу Ифигению.

В жертву Артемиде там приносили чужеземцев.

Мать Артемиды, Лето, происходит из страны гиперборейцев, и именно оттуда она прибыла на юг в греческую зону и на острове Делосе разрешилась от бремени. Отцом Артемиды мифы считают Зевса, а в позднее время – даже гиперборейца Описа (Цицерон). Связь Делоса с отдаленными гиперборейцами подчеркнута многими рассказами о посылке даров гиперборейцами.

Второе, что следует отметить в мифологии Лето и Артемиды, – это обилие звериных образов. Сама Лето бежала на Делос, обернувшись волчицей. Артемида прочно связана с образом оленя или лани. То она сама превращается в оленя (миф об Оте и Эфиальте), то встречает Геракла со златорогою

ланию, то оборачивается ланью предназначенная ей в жертву Ифигения, то богиня превращает Актеона в оленя и его загрызают собственные псы. Артемида разгневалась на Агамемнона, когда царь застрелил её лань.

Другим зверем, близким Артемиде, является медведица.

Священные танцы в честь Артемиды Бравронии жрицы исполняли в медвежьих шкурах. Артемиде был посвящен месяц артемизион – март, время, когда медведи выходили из зимней спячки. У греков известны медвежьи праздники, называвшиеся «*komodia*», послужившие основой будущей комедии. Вероятнее всего, что они проводились в месяце Артемиды, в марте, так как совершенно аналогичные медвежьи праздники у восточных славян (и носившие точно такое же наименование – «комоедицы») были приурочены к весеннему пробуждению медведя и проводились 24 марта [\[17\]](#).

Миф о Каллисто косвенно связывает Артемиду с созданием созвездия Большой Медведицы.

Общий закон эволюции охотничьих культов – от мезолитического культа оленя или лося к позднему культу медведя – сказался и на мифологии Артемиды: мы видим здесь и оленей (ланей) и медведей. В классическое время Артемида выступает как богиня охоты и плодородия; ей, по всей вероятности, приносили человеческие жертвы, о чем свидетельствует жертвоприношение Ифигении и ксеноктония в Тавриде.

Вся сумма данных о Латоне и Артемиде позволяет высказать предположение, что в основе мифов о матери и дочери, связанных географически с севером, а тематически с охотой и со звериным миром (прежде всего с оленями и ланями), может лежать весьма древнее представление о двух небесных богинях-рожаницах доземледельческого периода, когда они выступали ещё в своем полузверином-полуженском облике. Рогатые рожаницы-оленихи мезолита и неолита находились в таком соотношении друг с другом, как Лето и

Артемиды – мать и дочь, и точно так же ведали плодovitостью природы. Артемиду, кроме того, считали помощницей при родах, сливая воедино её образ с образом богини Илифии, покровительницы рожениц.

В мифах о Латоне и Артемиде настойчивые напоминания о гиперборейском севере связаны, по всей вероятности, с тем, что за северными рубежами греческого расселения, в зоне, прилегающей к Дунаю и Крыму, где роль охоты была более значительной, культ охотничьих рожаниц существовал, надо полагать, в более полной и целостной форме, чем на самом юге Балканского полуострова или на Крите.

Олений облик охотничьих богинь, рождавших «оленьцов малых», сохранялся в сакральном разделе керамики вплоть до трипольского времени. Поэтому обилие оленьих черт в культуре Артемиды вполне естественно.

Крито-микенское предпочтение богини Лето (Лато) почти всем другим божествам свидетельствует о живучести этого

древнего культа и о том, что на этой стадии первенство сохраняла ещё мать, а не дочь.

Помимо Лето (Лато) и Артемиды, греческая мифология знает ещё одну пару – мать и дочь – Деметру и Кору (Персефону). В самих именах этих богинь содержится указание на их взаимное родство: мать – Деметра и дочь – Кора (от греч. «Kore»). Обе они были покровительницами земледельческого плодородия и, следовательно, отражали следующую стадию религиозных представлений. Это именно та стадия, которая представлена трипольской росписью с двумя ликами космических богинь, не связанных ни с охотой, ни с небесными оленями. В трипольское время обе земледельческие рожаницы ещё равны одна другой, но так как материнство обуславливает старшинство, то в дальнейшем возникает определенная иерархичность: Деметра – более значительное божество всего наземного земледельческого богатства, а дочь её Персефона – божество подземное (жена Аида), влияющее на плодородие

лишь в меру рождающей силы почвы. С Персефоной можно связывать крито-микенскую богиню – Подземную Владычицу [18].

Кора-Персефона явилась предшественницей умирающих и воскресающих или посезонно уходящих божеств. Мифы оформили идею зимнего перерыва в развитии семян и растений как сезонный уход Персефоны под землю к Аиду (зимой) и возвращение её, связанное с весенним расцветом.

Позднее такая роль сезонного бога, но уже не в женском, а в мужском облике будет дана Аполлону, а ещё позднее появится идея не ухода, а умирания бога (Дионис, Аттис), считавшегося сыном Персефоны (Загрей-Дионис).

Существование в греческой мифологии двух пар, составленных по принципу «мать и дочь», объясняется, на мой взгляд, различным географическим происхождением каждой пары. Деметра – Мать Ячменного Поля – связана с югом, с Критом, где, согласно мифу, происходила её встреча с

критским богом земледелия Иасионом. Имя Персефоны не этимологизируется из греческого и, как полагают, принадлежит языку древнего, догреческого населения. Есть сведения, что ритуальные процессии в честь Деметры были учреждены ещё пелазгами. Другая пара – Лето и Артемида, прочно связана с далеким гиперборейским севером.

На территории Греции в довольно давнее время произошло слияние южных и северных мифологических образов; северная пара рожаниц сохранила больше архаичных, охотничьих черт, а южная отражала уже только более высокую, земледельческую стадию. В южной паре мать (Деметра) сохранила свое первенствующее положение; в северной же паре к гомеровскому времени произошла перемена ролей: главной фигурой стала не Лето, а её дочь – Дева Артемида, с её именем связано основное содержание древнего образа. Такой перемене мог способствовать сложившийся ранее культ Великой Матери как главной земледельческой богини; вокруг неё теперь и

сосредоточилось все, что было связано с с идеей плодovitости и плодородия. Лето (Латона) же превратилась во второстепенный персонаж мифологии.

Другая перемена была не менее интересной: позднее мифотворчество добавило фигуру Аполлона, обрисованного мифами в качестве брата-близнеца Артемиды, рожденного Латоной на Делосе. В системе представлений Аполлон как бы заменил свою мать, и на месте архаичной матриархальной пары – Лето и Артемида – появилась новая, подправленная патриархальными воззрениями пара охотничьих божеств – Артемида и её брат Аполлон. Образ Аполлона (мне придется коснуться его в дальнейшем) был значительно шире, чем бог-охотник, но лук и стрелы у Аполлона сохраняются на всем протяжении античности.

Сохраняется и обрастает подробностями связь Делоса с гиперборейцами, чтущими святыню Аполлона. Полгода в году, все зимние неземледельческие месяцы, Аполлон находится в

«аподемии», в отъезде – в земле гиперборейцев.

Большой интерес представляет рассказ Геродота о приношении даров из страны гиперборейцев в Делосское святилище.

Записанный Геродотом миф повествует, что гиперборейцы издавна посылали на Делос священные посольства с приношениями, и каждый раз во главе такого посольства стояли две женщины. Впервые прибыли Арга и Опис, принешие дары Артемиде-Илифии (родовспомогательнице). Они умерли там, куда доставили приношения. Могила их находилась во времена Геродота «за святилищем Артемиды на восточной стороне вблизи зала для пиров». Затем когда-то посольство возглавляли две девушки – Гигероха и Лаодика; они тоже не возвратились домой, и гиперборейцы, «как передают», в последующем отправляли дары только на границу своего племени с просьбой к соседям переправить дары на Делос, передавая их от племени к племени. Геродот

свидетельствует, что и в его время так поступают фракийские женщины, отправляющие приношения Артемиде-Царице. Могила Гиперохи и Лаодики тоже находится в святилище Артемиды «при входе с левой стороны» [\[19\]](#).

Требуют размышления следующие пункты геродотовского рассказа: во-первых, во всех случаях речь идет о святилище Артемиды, а не Аполлона; во-вторых, во главе древних священных посольств стоят две девушки; в-третьих, девушки умирают на Делосе, их хоронят у храма Артемиды. Создается впечатление, что когда-то в прошлом гиперборейцы посылали двух девушек как жертвы Артемиде и, может быть, забытой впоследствии её матери – Латоне; сама Артемида (как говорит миф об Ифигении) довольствовалась одной девушкой-жертвой. Места захоронения гиперборейских девушек почитались на Делосе женщинами: «В их честь делосские женщины собирают дары» (Геродот. История, IV-35).

В связи со всем вышесказанным легенду о гиперборейских

жертвах можно предположительно разъяснить так: северные племена, где культ охотничьих рожаниц был ещё в силе, посылали своих девушек на Делос, связанный с почитанием Латоны и Артемиды. Возможно, что девушки предназначались в жертву, так как легенда подчеркивает невозвращение их на родину и захоронение у храма Артемиды. Позднее обычай отправки девушек был заменен одними дарами.

Высказанные соображения о культе Латоны и Артемиды как об отголоске архаичных охотничьих представлений о двух небесных рожаницах, — культе, искусственно поддерживавшемся воздействием каких-то северных племен, позволяют поставить его в реконструкции греческой мифологии на первое (в стадийном смысле) место.

В середине II тысячелетия до н. э. культ двух рожаниц (очевидно, полуохотничьих-полускотоводческих, так как жертвовали мелкий рогатый скот) был очень заметен — вспомним стада почти в три сотни овец, приносимые богине

Лато.

Но первенствующим он в это время уже не был. На первое, главное место в крито-микенском мире выдвинулась Великая Мать.

*

Почитание высшего женского божества не было хронологически замкнутой стадией. Начинаясь где-то в незапамятные времена, этот культ великой богини постепенно приобретает черты культа земли, земного плодородия и в этом виде живет на протяжении тысячелетий, сосуществуя и с культом Зевса, и с митраизмом, и с христианством как народный земледельческий комплекс воззрений и магических обрядов.

Возможно, что ещё в энеолите наряду с образом космической матери возник культ земледельческих богинь, так

сказать, мелкомасштабных, расценивавшихся как божества данного куска земли, отдельного вспаханного участка, богини земли-пашни, земли-нивы.

Постепенно, с расширением разного рода связей и осознанием единства судеб всех земледельцев (общий для всех урожай или общий недород), образ богини земли приобретает более широкий, общенародный характер.

Богиню земли рассматривают уже как всеобщую мать всей природы, всего, чем пользуется человек: поля, растения, деревья, звери. Она становится богиней природы и воспринимается как мать всего живого.

В этом виде она и зафиксирована крито-микенскими надписями, отводящими ей первое место среди всех богов, – Ма. Иногда называют её МА-НАСА, что Лурье объясняет как Ма сЪаазоа – мать-владычица.

Кроме того, эту первую по рангу богиню называют просто богиней: zivja – Дивия.

Приношения Ма-Дивии символичны и драгоценны: ячмень (очевидно, для ритуального пива на празднествах), золотая чаша и женщина. Судя по позднейшим материалам, Ма мыслилась, несмотря на её материнскую сущность, девой [\[20\]](#), что предвосхищает христианскую богородицу деву Марию на несколько столетий.

Процесс осознания единства земледельческих судеб шел повсеместно; в каждой крупной области новые представления группировались вокруг того или иного локального женского божества.

Поэтому к классическому времени в греческой мифологии появляется большое количество богинь, в той или иной мере облеченных правами Великой Матери. Это и Гея (Земля), родившая Урана (Небо), и Рея – дочь Геи и Урана, мать Зевса, и Деметра – сестра Зевса по позднейшим упорядочениям мифологии, богиня земледелия и плодородия.

Черты Великой Матери есть и у Артемиды; иногда они

проявляются у Афродиты и даже у Афины. К греческим богиням, воплощавшим в той или иной мере идею великого земного материнства, следует добавить малоазийскую Кибелу – Великую Мать, богиню плодородия, обитающую на вершинах гор. Кроме Кибелы, в греческую мифологию вплетались культы других богинь, почитаемых разными народами. Можно назвать Астарту (Иштарь) и египетскую Изиду.

Всё это многообразие имен свидетельствует не столько о различии представлений, сколько о повсеместности их, о втягивании локальных божеств в создание образа Великой Матери.

Где-то во второй половине или к концу II тысячелетия до н. э. выдвинулся на первое место представитель мужского начала – Зевс, оформленный потом мифографами как отец и царь богов Олимпа. Зевс Громовержец, повелитель неба и туч, тоже в известной мере связан с аграрной стороной жизни, но главной питательной средой этого мифологического образа была всё же

греческая рабовладельческая знать.

В другой среде рождался первичный образ Аполлона, очень далекий, как показал А. Ф. Лосев, от того олитературенного светлого Мусагета, покровителя муз, который обычно ассоциируется у нас с этим именем. Возможно, что возник этот образ не в Греции, а в Малой Азии [\[21\]](#). Мне представляется, что исходная точка многообразного облика Аполлона связана со скотоводческой, пастушеской средой. Начиная с Гомера об Аполлоне-пастухе говорит целый ряд источников. У Аполлона Гермес угоняет стадо коров; находясь у фессалийского царя Адмета, Аполлон пасет стадо коров. Стадо быков Аполлон пасет под Троей.

Иногда его даже именовали Аполлоном Номием («Пастушеским») [\[22\]](#).

С пастушеской деятельностью Аполлона связаны многочисленные упоминания о волках: бог выступает то как волкоубийца – Ликоктонос, то как повелитель волков, то как

оборотень, обращающийся волком.

Как охранителю стад от зверей ему нужно оружие. Поэтому атрибутом Аполлона является не только лира (музыка в мифологии часто связана с пастухами), но и лук со стрелами. Всё это сближало бога вооруженных пастухов с архаичными охотничьими рожаницами Латоной и Артемидой и дало право позднейшим мифографам подключить его к мифу о рождении волчицей-Латоной богини охоты Артемиды. Когда-то, в неопределимое для нас время, Аполлон стал в мифологии братом-близнецом Артемиды. Быть может, в установлении времени появления первичных представлений об Аполлоне нам поможет указание на несомненно архаичный (хотя и сохраненный позднейшими авторами) облик четверорукого Аполлона:

«Никакой Аполлон не является истиннее того, которого лакедемоняне соорудили с четырьмя руками и четырьмя ушами, поскольку он явился таковым для тех, кто сражался

при Амikle, как говорит Сосибий» [\[23\]](#).

Четырехрукая статуя Аполлона существовала и в Антиохийском храме бога с давних времен греко-персидских войн [\[24\]](#).

Четырехрукое божество уже известно нам по трипольской росписи III тысячелетия до н. э., где четверорукий великан изображен рядом с огромным солнцем. Древнеиндийский великан Пуруша, с которым допустимо сближать трипольский рисунок, был близок божеству дневного света Митре. Аполлон тоже был божеством света и солнца и когда-то, задолго до классической поры (когда возникали представления о многоруких гигантах), представлялся четвероруким. Если мы добавим к этому, что в культуре Митры заметны следы пастушеского быта (бог был воспитан пастухами), то трипольский «тетрахеър» будет почти в равной мере близок как индийскому Пуруше, отождествлявшемуся иногда с самим Вишну, так и архаичному четверорукому греко-малоазийскому

Аполлону.

Если это допущение может быть принято, то зарождение представлений о мужском божестве солнца и света придется опустить в глубь веков, до того самого уровня, на котором появилось и другое мужское божество – Уран-Варуна – бог неба и водной стихии, документированный той же трипольской сакральной живописью.

В крито-микенское время в зоне древнейшей письменности Аполлона нет – здесь его роль, возможно, выполняет Гермес, но это не означает, что у других индоевропейских племен на этапе усиления скотоводства не возникали представления о подобном божестве. Для скотоводов (или для пастухов в составе земледельческого общества) солнце играло совершенно особую роль: днем, при солнце, пастухи легко пасли свои стада, так как видели их и могли видеть враждебных зверей, покушающихся на скот. Ночью же или в сумерках повышалась опасность разбредания стада и нападения волков и других

хищников.

Поэтому для пастухов был очень важен дневной свет. Даже не собственно солнце как таковое, а именно свет, который в представлении древних не полностью отождествлялся с солнцем. Поэтому и в мифологии разных народов существует известная двойственность: наряду с божеством солнца и света может существовать особый бог солнца как небесного тела. Так, у греков существовал Аполлон-Феб (Блистающий), и рядом с ним потом появился бог собственно солнца – Гелиос. В зороастризме – соответственно Митра и Хвар; в Индии – прародитель людей – Вивасват и Сурья (собственно солнце).

Внимание к солнцу, к его ежедневному движению по небосводу и исчезновению на ночь в страну подземного мрака, в мир мертвых, очень убедительно прослеживается, как мы видели выше, на керамике многих скотоводческих племен: сосуды из погребений содержат изображение солнца на дне, внизу; это – ночное солнце потустороннего мира [\[25\]](#).

Со скотоводческим этапом накопления представлений об Аполлоне, о боге вооруженных пастухов, следует, по всей вероятности, связывать все то, что сопряжено с губительными функциями этого многогранного божества. Стрелы его смертоносны, он убивает многих мифологических персонажей и наводит ужас даже на богов [26]. Он начинает с умерщвления зловредного Пифона, а затем вступает в борьбу даже с самим Зевсом, убивает циклопов. Правда, в большинстве случаев поражаемые стрелами Аполлона заслуживали кары. Родившись в пастушеских кругах земледельческих племен и в среде пастушеских племен, представление о воинственном боге света и солнца впоследствии проросло на поверхность и было воспринято более широкими массами.

В земледельческих государствах охотничье и пастушеское ремесло было занятием сравнительно меньшего числа людей, чем земледелие; охотничьи и пастушеские культы оказывались маргинальными. Быть может, поэтому и объединились в мифах

охотничьи рожаницы – Латона и Артемида с пастушеским солнечным богом – Аполлоном, ставшим братом охотницы Артемиды?

Выдвинувшись на одно из первых мест в греческом пантеоне, Аполлон постепенно приобрел и ряд функций земледельческих божеств – он стал божеством-подателем благ, богом урожая. Весь календарь стал подчинен Аполлону. Год делился на две половины: летняя половина – «эпидемия Аполлона», когда бог пребывал среди греческого народа и действовал ему на пользу, и зимняя – «аподемия Аполлона», когда бог на лебедях, запряженных в его золотую колесницу, покидал греков, уезжал далеко на север к гиперборейцам и там проводил зимние месяцы.

Существовали и два вида годовых празднеств в честь Аполлона: пианепсии (в октябре – ноябре) – проводы бога к гиперборейцам и таргелии (май – июнь) – торжественная встреча возвращающегося бога первыми плодами. Месяцы

«эпидемии» были посвящены Аполлону. Название празднеств таргелии связывают с «горшком священного варева» или со свежееиспеченным хлебом из первого помола. Богу посвящались начатки первых плодов. Во время таргелий (6 таргелиона) приносились человеческие жертвы: мужчину и женщину, увешав гирляндами, гнали вокруг города, а потом сжигали [\[27\]](#).

В этих календарных обрядах Аполлон предстает перед нами уже как земледельческое божество плодородия, заместившее в известной мере древнее женское божество. А. Ф. Лосев прав, утверждая, что Аполлон не был божеством собственно солнца; к его подбору извлечений из источников можно добавить в качестве аргумента миф об удалении к гиперборейцам. Ведь солнце не исчезает зимой, а продолжает светить.

Удаление Аполлона на север отражало уменьшение тепла, ослабление рождающих сил земли, но оно не являлось уходом солнца.

Придя на смену аристократическому Зевсу, царю богов, Аполлон в известной мере воспринял его космические функции:

«Гелиос, Гор, Озирис, сын Зевса – владыка Аполлон – распределитель времен и мгновений, ветров и дождей, правящий браздами зари и многозвездной ночи, царь пламенных звезд и бессмертный огонь» [\[28\]](#).

Позднее всех в языческом пантеоне греко-римского мира выдвинулся такой бог, как Дионис, подобно Озирису умирающий и воскресающий бог. И «аподемия Аполлона», и смерть растерзанного титанами Диониса прямо связаны с земледельческой сезонностью.

Дионис, культ которого (известный ещё в крито-микенскую эпоху) широко распространился с VII в. до н. э., почитался под разными видами: то как Загрей – Великий охотник, то как Дионис-Ликнит («кошница»), то как Иакх-Вакх. Иногда его

ставили рядом с Великой Матерью: «Гея-владычица, ты, о Загрей, из богов величайший!..».

В культе Диониса слились две различные струи: с одной стороны, это был народный культ, вакхический культ плодородия, а с другой – философская система орфиков, считавших Диониса мировым умом и мировой душой. Дионис был последним богом отмиравшей античности, заслонившим собой всех остальных олимпийцев:

Я у египтян – Озирис, я – Светобог у мисийцев.

Вакх я живым, а мертвым – Аид; Дионис я, о люди.

В пламенном лоне рожденный двурогий гигантоубийца^[29].

Зевс-Дионис лучезарный, земли и пучины родитель,

Солнце, вселенной отец, многоликое **всё**, златовержец^[30].

Если отбросить те космические черты, которые легко и

быстро выросли на нового бога, будучи взяты из арсенала мифологии его предшественников, то действительно новым будет обожествление не природы как таковой, не плодоносящей силы земного чрева, а той жизненной силы, которая олицетворяется мужским началом. Не удивительно, что неистовые вакханалии в честь Диониса-Вакха вызвали такое презрительное осуждение христиан, бывших свидетелями этих необузданных празднеств.

Бегло просмотрев основные этапы греческой мифологии, мы видим, что исторические корни каждого мифологического образа лежат глубоко и что происходит не столько смена богов, сколько выдвигание рядом со старыми нового бога, но новым оказывается не само представление о божестве (оно уходит глубоко в века), а место этого божества, завоевание им первенствующего положения, причины чего в науке недостаточно выяснены. Во всяком случае, мы получили теперь сравнительный материал, не во всех своих звеньях достоверно датированный, но пригодный всё же для сопоставления с нашими Сварогами и Дажьбогами, хотя резкое различие темпов и уровня развития праславян и античной Греции не позволяет нам слишком прямолинейно соотносить элементы мифологии.

*

После нескольких необходимых отклонений от последовательного рассмотрения праславянской религиозной жизни мы получили ряд опорных точек, позволяющих в известной мере раскрыть предысторию славянских божеств, известных нам по средневековым упоминаниям и по фольклорным записям. Это, во-первых, сумма наблюдений в такой богатой космогоническими и мифологическими¹ темами области, как трипольская сакральная живопись, дающая нам *terminus post quem* для таких сюжетов, как оттеснение двух рожаниц-олений на второй план (старинные обряды, выполняемые по традиции), появление представлений о земледельческих роженицах, рождение Урана-Варуны, образ четверорукого Аполлона-Пуруши и др. Разумеется, что история трипольской мифологии неадекватна развитию славянской, так как только юго-восточная часть протославянских племен имела какое-то отношение к более развитым трипольским племенам III тысячелетия до н. э., но трипольские даты «рождения богов»

имеют общее значение.

Во-вторых, для нашей темы чрезвычайно важно, что удалось раздвинуть хронологические рамки бытования славянских богов (о которых мы до сих пор говорили только в пределах феодального средневековья) на полторы – две тысячи лет в глубь веков, поставив Сварога, Дажьбога и Стрибога в совершенно иные исторические условия киммерийско-скифской эпохи. Третьим ориентиром нам служит античная, греческая мифология, которая, разумеется, тоже неадекватна славянской мифологии, но всё же может быть использована с большим поправочным коэффициентом. Привлекая греческую мифологию, мы всегда должны помнить, что мифы создавались, упорядочивались, склеивались друг с другом многими сотнями жреческих коллегий, историками, поэтами на протяжении около полутора тысяч лет.

Не удивительно, что в результате важнейшие божества Олимпа оказались обладателями сходных функций или

чрезмерно полифункциональными, что генеалогия богов и героев носила крайне неустойчивый характер [31]. Выискивать полное подобие славянских богов греческим не только не имеет смысла, но было бы просто опасно. И тем не менее общий ход развития античных мифологических представлений (особенно в демократических низах) для нас важен как показатель основных стадий, закономерно сменяющих друг друга фаз эволюции.

Исходя из всех перечисленных материалов, мы должны начать рассмотрение дошедших до нас перечней славянских божеств с матриархальных божеств женского рода, в числе которых могут оказаться и архаичные рожаницы (охотничьи и земледельческие), и Великая Мать, и подобие Кору-Персефоны, периодически уходящей и возвращающейся на землю.

Материал о древних славянских богинях очень невелик и крайне лаконичен. Источники не всегда достоверны. К одной

группе принадлежат русские летописи и поучения против язычества XI – XIV вв.; подозрений в смысле фальсификаций они не вызывают, но, к сожалению, они чаще всего ограничиваются только именем божества.

Вторую группу составляют донесения католических миссионеров о религии славянских племен на пограничье с немецкими землями.

Миссионеры, видевшие своими глазами храмы и идолов славян Полабья, тоже не раскрывали полностью представлений о божествах, но иногда всё же сообщали те или иные подробности (правда, чаще о мужских божествах, чем о богинях).

Третью группу образуют польские и русские записи XV – XVII вв., авторы которых значительно отдалены от времени открытого господства язычества и наблюдали пережиточные обрядовые формы этнографического порядка. К сожалению, эти авторы (начиная с Яна Длугоша и кончая Иннокентием

Гизелем, составителем киевского Синописа) были достаточно начитаны в римской мифологии и во что бы то ни стало пытались связать языческих богов с Юпитером, Венерой, Марсом и Церерой.

Четвертым источником (к сожалению, очень слабо изученным) является топонимика, сохраняющая подчас то, что не попало в наши письменные источники: «Перунова Гора», «Волосова Улица», «Перынья Рень», «Перуна Дубрава», «Ярилова Плешь» и т. п. Тщательно и широко собранные названия урочищ во всех славянских землях могут дать в будущем значительно более полную картину распространения тех или иных божеств, чем та, которая создается по крайне фрагментарным письменным источникам.

Пятым разделом источников является фольклор славянских народов, где в обрядовых песнях часто упоминаются собственные имена богов и персонифицированных природных явлений. Провести грань между устойчивыми древними

божествами, существующими в представлениях вне обряда, и соломенной куклой, сжигаемой на народном празднестве и в силу этого носящей имя праздника, не всегда легко. В некоторых случаях название праздника персонифицировалось вполне явно. Такова, например, зимняя предновогодняя коляда, которая не только под пером историков XVII в. превращалась в «Коляду, бога праздничного» (беса, в честь которого надевали «лярвы и страшила»), но и на триста лет раньше изображалась псковичами на иконе «Рождества» в виде человеческой фигуры. В данном случае божество родилось из праздника.

Подобными превращениями и объясняется обилие споров между учеными по поводу очень многих фольклорно-мифологических персонажей [\[32\]](#). Вполне возможно, что процесс персонификации продолжал идти и после принятия христианства. Безымянные берегини и упыри получали свои имена. Уже в XVI в., судя по Чудовскому списку «Слова об идолах», появилось множество духов, названных по имени:

Кутный бог (очевидно, домовой);

Ядрей, Обилуха (возможно, что эти духи отвечали за качество и количество урожая);

Попутник;

Лесной бог;

Спорыньи, Спех^[33] (духи, споспешествующие человеческим делам, их успеху);

Трое из этих духов-демонов названы богами, но, конечно, они должны состоять в низшем разряде мифологии. Возводить их к праславянской древности у нас нет данных, и поэтому мы бессильны пока решить вопрос о начале такого персонифицированного оформления демонологии. Возможно, что это началось довольно рано. Во всяком случае, в XII в. у балтийских славян отмечено наличие мелких божков, демонов-покровителей наряду с широко известными «настоящими» богами.

Гельмольд, писавший в 1170-е годы, сообщал:

«... во всей славянской земле господствовали усердное поклонение идолам и заблуждения разных суеверий. Ибо помимо рощ (священных) и божков, которыми изобиловали поля и селения, первыми и главными были Прове, бог Альденбургской (Староградской) земли, Жива, богиня полабов, и Радегаст, бог земли бодричей ...». «У славян имеется много разных видов идолопоклонства, ибо не все они придерживаются одних и тех же языческих обычаев ... Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога...» [\[34\]](#)

Католический пресвитер подметил очень важное для нас разделение на племенных богов и мелких божков полей, лесов, отдельных селений.

Нашей задачей является рассмотрение общего списка славянских женских божеств и определение религиозного веса персонажей, их достоинства и качества в глазах древних

славян.

Общий перечень подлежащих рассмотрению женских имен таков:

1. Дивия (Дива), Жива, Подага
2. Желя, Морена, Купала
3. Макошь, Рожаницы, Лада, Леля. [\[35\]](#)

Я сознательно разбил перечень на три группы, так как каждая из них качественно отличается от других и требует особого подхода.

Имя богини Дивии находится в переводной «Беседе Григория Богослова об испытании града (градом)» в той её части, которая признается вставкой русского книжника XI в. Здесь перечисляются различные пережитки язычества вроде молений у колодцев с целью вызова дождя или почитания реки богиней и принесения жертв «зверю, живущему в ней». Далее следует: «Овь Дью жьреть, а другый – Дивии...» [\[36\]](#). Дыем («Дыем Критьским») в русских источниках именовался Зевс, а

кого подразумевать под богиней Дивией – неизвестно, но, во всяком случае, это должна быть какая-то первостепенная богиня, равновеликая Зевсу-Дью, по значению вроде Геи или Реи. Другими словами, эта лаконичная фраза фиксирует веру в Великую Мать природы, Ма-Дивию крито-микенского мира, и принесение ей жертв спустя столетие после крещения Руси.

В «Слове об идолах» богиня Дива упомянута после Макоши и перед Перуном, что также говорит о важном месте, занимаемом этой богиней в языческих представлениях славян [\[37\]](#).

Вероятно, такой же всеобъемлющей и в силу этого неопределенной была и полабская Siva-Жива, имя которой тоже находит аналогии в крито-микенской письменности – Zivija,. В обоих случаях перед нами, очевидно, отголоски архаичного индоевропейского периода, лучше сохраненные в славянском мире благодаря более медлительному темпу развития. Нельзя исключать и того, что Дива, Дивия, Siva – не

собственное имя, а нарицательное индоевропейское обозначение богини вообще, применявшееся к той всеобъемлющей Ма, которая и была первоначально богиней как таковой, Великой Матерью [\[38\]](#).

Богиню Подагу обычно исключают из числа «больших божеств», считая её всего лишь олицетворением погоды, как это сделал первым Длугош. Искусственность отождествлений Длугоша, находившего римские параллели всем известным ему славянским богам, повлияла на отрицательное отношение к Подаге. А между тем сведения о ней мы получаем не от щедрых на вымыслы романтиков Ренессанса, а от пресвитера Гельмольда (XII в.), отлично знавшего места, о которых он писал. Подага чтилась в Вагрии, близ Любека, в городе Плуне. В только что приведенной выписке из Гельмольда автор показывает читателю разные виды языческого культа и противопоставляет лесных и полевых божков торжественному культу богов в храмах; этот последний разряд иллюстрируется

храмом богини Подаги:

«...одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, как, например, идол в Плуне, имя которому Подага...»

Богиня, которой поставлен в городе храм, очевидно, относилась её почитателями к разряду высших божеств, в чем едва ли следует сомневаться.

Другое дело – необычное имя богини, известное нам только по этому единственному упоминанию и не встречающееся в фольклоре. Я думаю, что Подага – не столько имя, сколько один из эпитетов архаичного женского божества природы или земли: «подающая», «подательница благ», т. е. женская ипостась Дажьбога. Эта мысль о близости Подаги к Дажьбогу впервые была высказана А. Гильфердингом, но он вкладывал иное содержание в имя богини – «Пожигающая», с чем едва ли следует соглашаться [\[39\]](#).

Во вторую группу женских божеств помещены те, относительно которых трудно утверждать их действительную принадлежность к славянскому Олимпу.

Чешский хронист середины XIV в. Неплах упоминает славянскую богиню Zela [\[40\]](#), которую, очевидно, следует сопоставлять с Желей «Слова о полку Игореве». Желя, желание – скорбь по умершим (отсюда жальник – могила) и даже целый комплекс погребальных обрядов.

Церковь, отстаивая веру в загробный мир, стремилась провести мысль, что земная смерть не является полным исчезновением человеческой личности, а есть лишь неизбежный этап при переходе к вечной жизни.

Поэтому на Руси появились специальные поучения, ограничивавшие неумеренные проявления печали. К ним относится «Слово святого Дионисия о жалеющих». «Есть ли отшедшим отселе душам, – вопрошает автор, – тамо кая полза от желения?»; «Дьявол желению учит и иным бо творит

резаться по мертвых, а иных в воде топиться нудит и давиться учит» [41].

Здесь, очевидно, имеются в виду языческие «соумирания», которые с принятием христианства резко сократились и в археологическом материале XI-XII вв. почти не прослеживаются, но могли принять иную форму – полудобровольных самоубийств.

Если Гельмольд говорит о славянских божествах «горести и радости», то в этом смысле Zelu-Желя могла получить какое-то олицетворение, но именно как второстепенное божество. Для нас важно то, что имя её встречено в разных славянских землях, и поэтому существование богини смертной печали можно возводить к значительной древности.

Имена таких сомнительных «божеств», как Морена, Купала, не могут обогатить славянский пантеон (как это казалось историкам XV – XVII вв.), но вводят нас в интереснейший раздел языческих представлений очень глубокой

индоевропейской древности, разработанный Д. Фрэзером в его «Золотой ветви», – представлений об умирающем и воскресающем божестве растительности. Дело в том, что морены и купалы – это соломенные чучела, куклы, уничтожаемые во время обряда; их растерзывают на части, сжигают, топят, совершая обряд погребения и ритуального оплакивания. Для нас очень важно отметить широчайшую распространенность этих обрядов в славянском мире и далеко за его пределами у всех европейских народов, что говорит об их архаизме [\[42\]](#).

Предполагая подробно рассмотреть всю календарную обрядность славян в дальнейшем, я здесь остановлюсь на самых общих соображениях, необходимых для понимания комплекса праславянских представлений.

Календарно обряд уничтожения кукол падает на два периода: во-первых, на раннюю весну (сожжение Масленицы), а во-вторых, на разгар лета, завершаясь троичным днем, днем

Ивана Купалы (24 июня) или петровым днем (29 июня).

Первая, ранневесенняя группа обрядов ясна по своему смыслу: правы те этнографы, которые расценивают веселое сожжение Масленицы и катание горящих колес с горы в реку как символическое сожжение зимы, как встречу весны в день весеннего равноденствия, когда день начинает побеждать ночь, тепло побеждает холод. Христианский пасхально-великопостный цикл сдвинул древнюю разгульную масленицу со своего исконного места – 24 марта, в силу чего она утратила свою первоначальную связь с весенней солнечной фазой, но целый ряд этнографических фактов говорит о существовавшей ранее связи.

Напомню восточнославянский «праздник пробуждающегося медведя» 24 марта, носящий точно такое же название, как и архаичный греческий медвежий праздник: комоедицы – комедия. Белорусы в середине XIX в., не считаясь с тем, что комоедицы могли прийти на великий пост,

справляли праздник плясками в медвежьих шкурах или в вывороченных мехом вверх тулупах. Первобытная архаика дает себя знать в этом обряде в полную силу [\[43\]](#). Ряженные медведем были обязательными участниками масленичных игр в Чехии и Словакии; в Македонии на масленицу «звали медведя на ужин» [\[44\]](#).

Чучело зимы, сжигаемое на масленицу, носило название этого праздника, а сам праздник получил свое имя от того, что в неделю накануне великого поста церковь разрешала есть молочную пищу, и в том числе масло. Никакого языческого смысла в названии соломенной куклы Масленицей, как видим, нет. Если бы какой-нибудь не очень внимательный путешественник описал праздник русской масленицы, то он мог бы сказать, что у русских есть богиня Масленица, в честь которой пекут изображения солнца (блины), а идола которой по миновании праздника сжигают. Возможно, что некоторые «божества» старых авторов примерно такого происхождения.

Второй календарный срок ритуального уничтожения или похорон кукол-чучел, названный народом зелеными святками, заполнен обрядами совершенно иного значения. Они проводились в то время, когда хлебные злаки уже созревали, когда первичное зерно, посеянное в землю, уже отдало всю свою силу новым росткам, начинавшим колоситься. Персефона сделала свое дело – дала жизнь новым колосьям, теперь она может вернуться к Аиду [\[45\]](#). Это не праздник урожая, не торжество земледельцев, собравших спелые колосья (до жатвы остается ещё более месяца), а моление о том, чтобы старая вегетативная сила весеннего ярового посева перешла в новые, созревающие, но ещё не созревшие растения, передала бы им свою ярь. Поэтому во время зеленых святок наряду с женскими персонажами выступает Ярило, фаллическое чучело которого тоже хоронят.

Среди множества конкретных языческих молений (о дожде, о сохранении скотины от волков, об отвращении грозы и т. п.)

ежегодные моления о передаче невидимой, неосязаемой растительной силы являются наиболее абстрактными, наиболее тонкими по заложенной в них идее.

Возможно, что эта идея, воплотившаяся в форме культа умирающего и воскресающего божества, не была исконной и появилась не одновременно с земледелием, а лишь на каком-то этапе развития земледельческого мышления. Календарно обряды, связанные со славянским Дионисом – Ярилой, совпадали с молениями о дожде, необходимом для созревающих хлебов, и сливались с ними воедино. Поэтому на зеленые святки и в купальские дни мы видим и прославление зелени (троицкая березка), и похороны Морены или Ярилы, и обязательные моления воде. Не забыта и летняя кульминация солнца, отмечаемая обязательными купальскими огнями в ночь под 24 июня. Как всегда, с аграрным комплексом сливался воедино и комплекс эротически-брачный. Если зимние новогодние святки являлись заклинанием будущего, то зеленые

святки были циклом обрядов, направленных на немедленное осуществление желаний и просьб, обращенных к силам природы.

Куклы-чучела, похороны которых входят в летние аграрно-магические обряды, носят разные названия:

Морена, Мара, Марена, Ярило, Купала, Горюн, Кострома, Кострубонька, Русалка, Смерть.

Морену (Марену), известную украинцам и западным славянам, обычно сопоставляют с корнем «мор» – смерть [\[46\]](#). Это не имя божества, не название обряда, а наименование куклы, подлежащей ритуальному уничтожению. Возможно, что этнографическая кукла – отголосок исторических человеческих жертвоприношений. Об этом свидетельствуют песни, сопровождающие похороны Купалы, украинско-польского синонима Морены. В купальских песнях, приводимых А. А. Потебней по поводу утопления Купалы, поется о девушке, утонувшей в реке у брода. Мать утонувшей Ганны считает, что

её дочь как бы растворилась во всей природе:

...Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала усім заказала:
«Не берите, люде, у броду води,
Що й у брода вода – то Ганнина врода,
Не ловіте, люде, у Дунаї риби,
Що в Дунаї риба – то Ганнино тіло,
Не косіте, люде, по луках трави,
Що по луках трава – то Ганнина коса... [\[47\]](#)».

Во многих других песнях также говорится о девушках-утопленницах, иногда утопленных умышленно [\[48\]](#).

Иногда вместо чучела в обряде участвует живая «дзевко Купала» – обнаженная девушка, увитая цветами, которую якобы топят в реке.

Наименование купалы произведено от праздника, а особого божества с этим именем не было.

У русских известны «похороны Костромы», т. е. тоже соломенной куклы, потопляемой в воде неделю спустя после летнего солнцестояния, на петров день, 29 июня. Кострому, так же как и других кукол, разрывали на части, а потом топили и оплакивали [\[49\]](#). Имя Костромы обычно связывают с понятием косматости земли, покрытой растительностью. В таком случае его, очевидно, следует расчленять так: Костро – ма, т. е. «поросшая земля». Слово это не только русское, но и украинское; там, правда, существует мужская ипостась Морены – Кострубонько, но первая половина имени тождественна с Костромой.

В терминологии, географическом размещении разных наименований, в календарной приуроченности обрядов ещё много неясного и нерешенного.

Но сейчас уже можно сказать, что если у славян и не было богини Костромы, Купалы или Морены, столь же персонифицированной как греческая Персефона, то,

несомненно, был очень древний и общеславянский комплекс представлений о божестве растительной силы, ежегодно рождавшейся и ежегодно умиравшей. Подробнее сущность этих представлений и выражавшей их обрядности выяснится в дальнейшем, при специальном рассмотрении годичного календарного обрядового цикла.

Макошь

Мы рассмотрели две группы славянских женских божеств, из которых одни, возможно, действительно являлись богинями высшего порядка, а другие были возведены фольклористами в ранг богинь неосмотрительно, вследствие путаницы в этнографической праздничной терминологии.

В особую группу выделены те мифологические персонажи, относительно которых мы располагаем большим количеством разнородных источников, требующих каждый раз

специального исследования их. Это – Макошь, Лада и рожаницы. Последовательность рассмотрения персонажей совершенно условна, и обосновать её заранее нельзя. В окончательном виде славянский или праславянский пантеон предстанет перед нами лишь после рассмотрения всех его звеньев; тогда, в результате анализа всего материала, можно будет разместить богов и богинь в зависимости от выявленных функций и определить степень важности каждого из них.

Макошь – женское божество, оно является одним из наиболее загадочных и противоречивых. Упоминания этой богини встречаются во многих источниках, но они очень отрывочны и кратки. Мы даже не можем ответить на вопрос о географическом диапазоне её культа, а ведь в зависимости от того или иного ответа определяется возможность опускания образа божества на праславянскую глубину: если данное божество известно многим славянским народам, то можно допустить его древнее, праславянское происхождение, если же

культ божества с таким именем географически ограничен, то следует осторожнее относиться к его удревнению. Впрочем, в последнем случае следует допустить возможность позднейшего изменения имени божества при древности самой идеи.

Макошь упоминается автором «Повести временных лет» (начало XII в.) под 980 г. в составе так называемого пантеона Владимира. Имя её входит почти во все поучения против язычества XI – XIV вв.

Известны этнографические записи XIX в. на русском Севере о вере в Макошь (Мокошь, Макешь, Мокуша, Макуша). За пределами восточных славян о Макоши достоверных данных нет [\[50\]](#).

Не ясна не только этимология имени Макоши, но даже его орфография. Принимая часто встречающуюся в источниках форму Мокошь, это слово связывали с глаголом «мокнуть» или же с финским племенным названием «мокша» [\[51\]](#), хотя у самой мордвы-мокши такого божества нет.

Что же касается формы написания имени богини, то и в письменных источниках, и в этнографических записях встречаются два варианта: Мокошь и Макошь. Составитель Пискаревского летописца дает сразу обе формы: «... Макош или Мокош» [\[52\]](#). В. И. Даль приводит пословицу, из которой явствует акающее произношение: «Бог не Макеш – чем-нибудь да потешит» [\[53\]](#). Условно я буду употреблять эту, акающую, форму – Макошь, хотя она и не господствует в источниках.

[пропущена страница]

Отношение исследователей к этому женскому божеству весьма различно. Одни просто уклонились от каких бы то ни было пояснений [\[54\]](#). Другие считали его близким восточной Астарте или греческой Афродите [\[55\]](#). Е. В. Аничков, опираясь на то, что в исповедальных вопросах «Мокушь» приравнена к знахарке, писал о «гадательном характере» богини, что, как увидим далее, ведет поиск по правильному пути [\[56\]](#). Н. М. Гальковский полагал, что Макошь – нечто вроде русалки, «дух

умершего, скорее обитавший в воде, чем на суше»; впрочем, он оговорился, что «после всех толкований слово Мокошь остается темным и необъяснимым» [\[57\]](#).

Такая разноголосица в мнениях ученых объясняется тем, что каждый из них обращал внимание на какой-либо один из разрядов источников: в поучениях Макошь соседствует с вилами, и отсюда следовало приравнение её к русалкам; обращение к летописи возвышало Макошь до ранга единственной, а следовательно, главнейшей богини; сосредоточение на этнографическом материале снижало её образ до простой покровительницы женского прядения. Тысячелетний диапазон между разрядами источников не учитывался.

Всё сказанное вынуждает нас к внимательному рассмотрению источников и выявлению того, на что до сих пор достаточного внимания не обращалось.

Прежде всего необходимо рассмотреть контекст, в котором

упоминается Макошь в источниках XII – XIV вв.

Напоминаю общеизвестный текст 980 г.

«И нача кнѣжити Володимер в Кыеве един. И постави кумиры на хълме вѣне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сѣребряну, а ус злат, и Хърса, и Дажьбога, и Стрибога, и Съмарьгла, и Мокошь».

Макошь поставлена здесь в самом конце перечня, после священной собаки Симаргла.

В поучениях против язычества XII – XIV вв. мы видим определенную систему в перечнях языческих богов. Макошь иногда примыкает к списку летописных богов (Перун, Хорс и др.), но чаще всего её имя оказывается в соседстве с вилами-русалками и собакой Симарглом, что составляет определенный комплекс аграрно-магических представлений, так как Симаргл был связан с семенами и всходами, а русалки – с орошением полей туманом (росой) и дождем [\[58\]](#). Надо полагать, что

соседство имен в текстах поучений не случайно, а вполне осмысленно. Наиболее устойчиво соседство Макоши с вилами-русалками. Однако уравнивать богиню с ними нельзя, так как Макошь всегда пишется в единственном числе, а вилы всегда во множественном, подобно тому как с одним Родом связаны несколько рожаниц.

Большой интерес представляет контекст, в котором находится Макошь в «Слове об идолах»:

«...тем же богам требу кладуть и творять и словеньский язык: вилам и Мокошьи диве, Перуну, Хърсу...» [\[59\]](#).

К сожалению, мы не можем решить вопрос о том, как понимать соседство двух слов: «Мокошьи диве». Это может быть перечислением двух разных богинь – Макоши и Дивы (женской параллели Диву-Дью), но с равным правом может быть и определением – Макошь-дива, т.е. Макошь-богиня. Далее в этом источнике упоминается Геката и рядом с ней –

вторично Макошь: жертвенной кровью «мажут Екатию богыню, сию же деву творять, и Мокошь чтуть...» [60]. Если в первом случае Макошь находилась в общем перечне славянских божеств, то здесь повторное нарочитое упоминание Макоши выглядит как пояснение греческой Гекаты-Екати. Образ Гекаты проделал в античном мире сложную эволюцию от богини, повелевавшей всей Вселенной, до покровительницы человеческого благосостояния, дарующей удачу в делах и победу в состязаниях. В конце концов Геката стала восприниматься греками как мрачная богиня заклинаний и гаданий, связанная с миром мертвых.

Какую ипостась этой богини имел в виду Григорий Богослов, сказать трудно. Он был начитанным и образованным писателем, хорошо знакомым с античной литературой, и мог выбрать для своего обличения и гесиодовскую космическую Гекату, и богиню успеха классической поры, но наиболее вероятно, что он бичевал кровавый культ Гекаты позднейшей

фазы представлений о ней, когда она рисовалась людям окруженной «страшными и мрачными призраками», душами умерших и своими псами [\[61\]](#).

Русский книжник, уподобляя Макошь Гекате, не совершал ошибки, так как в его собственном тексте Макошь стояла рядом с душами умерших (вилами) и священной собакой.

Возможно, что русская Макошь отражала в какой-то мере и среднюю фазу гскатовского культа, являясь благожелательной богиней, связанной с аграрно-магическим комплексом представлений: ведь русалки и Симаргл содействовали получению урожая.

Контекст, в который поставлено имя Макоши в поучениях против язычества, уже дважды помог нам приблизиться к пониманию этого образа. Есть ещё и третья группа упоминаний, где контекст раскрывает нам дополнительные черты, не противореча тому, что уже наметилось.

Некоторые поучения упрекают русских людей в том, что

они слепо верят в различные предсказания и гадания, астрологические гороскопы и толкования снов. В нашем основном источнике – «Слове об идолах», связанном с именем Григория Богослова, эти суеверия перечисляются в таком порядке: «халдейская астрономия и родопочитание (иже есть мартолой) и фрацкыя сны и чяры и усряче и къшь...» [62]. В более позднем «Слове от св. евангелия» упоминаются и астрология, и «еллинские кощуны», и вера «в стрячу, и в кошъ, и в сновидения» [63]. Один из списков данного «Слова» (Троицкий) содержит любопытный вариант: «... и в Мокошь и в сносудец...» [64]. Не исключено, что в этом случае перед нами ошибка или описка – вместо слова «кошь» поставлено «Мокошь», но сама возможность подобной ошибки уже представляет для нас интерес.

Текст, окружающий спорное место, требует специального разбора, так как уже в XVI – XVII вв. переписчикам не все было понятно, и они «усрячу» толковали как встречу с кем-

либо, а «къшь» путали с чохом. Это непонимание повлияло и на исследователей XX в.

Так, Н. М. Гальковский пишет о вере «во встречу, в чох» [65], а Нидерле признается в невозможности для него дать перевод таких слов, как «устряця» и «сносудец» [66].

Разберем окружение слова «кошь» (вариант «Мокошь»).

«Халдейская астрология» не требует пояснений. «Родопочитание» уже нуждается в правильном переводе. Это слово ни в коем случае нельзя переводить как «почитание бога Рода», так как Род вместе со своими рожаницами помещен в этом источнике в другом месте, а в контексте с астрологией и разгадыванием снов никогда не упоминается. Впрочем, сами средневековые книжники не позже XV в. уточнили понятие «родопочитание», пояснив: «родопочитание, иже есть мартолой» [67]. А мартолой определяется как астрологический гороскоп: «мартолой, рекше Остролог» [68], в котором речь идет о судьбе человека в зависимости от обстоятельств его

рождения.

«Сносудец» – сонник, по которому разгадывают вещее значение снов.

«УсрЯча» (позднее превратилась в «устряцю» – встречу) не представляет серьезной загадки. В старых памятниках это «срешта» или «сърАща» – слово, не имеющее связи с встречей, а обозначающее ворожбу, гадание, предопределение. Запрещалось «сряща смотри от птицъ», т. е. поступать в зависимости от того, которая из двух птиц первая подаст голос; предварительно нужно было загадать определенную птицу. «Веруем в волхвы, а ворожу... веруем в поткы... коли где хоцемь пойти – которая переди пограет, то станем послушающе, правая или левая ли? Аще ны поиграеть по нашей мысли, то мы к себе глаголем: добро ны потка си, добро ны кажетъ...» [\[69\]](#) Русской средневековой «сряще» соответствует сербская «срећа», широко представленная в фольклоре. Среча – красивая девушка-пряха, прядущая нить

человеческой судьбы. Она помогает людям в сельскохозяйственных делах: «срешном и петлови јајца носе» («у удачливого и петухи несутся»); помогает и в удачных забавах: «ако бог да срећа јуначуа». Антитезой срече является «несрећа» – седая старуха с мутным взором. Несреча – тоже пряжа, но прядет она слишком тонкую, легко обрывающуюся нить («несрећа танко преде») [\[70\]](#).

В этих югославянских фольклорных образах нетрудно угадать близкую аналогию античным богиням судьбы – мойрам, прядущим нити жизни: Клото и Лахезис прядут, а Атропа обрывает нить.

Возвратимся к тому поучению, в котором в перечне различных гадательных манипуляций стоит в одном списке «кош», а в другом – «Мокошь». Которое из этих слов соответствует общему духу сочинения и какое является опиской? Для этого мы должны определить, что означало древнерусское слово «кош». Н. М. Гальковский почему-то

пишет: «...непонятное кошь мы считаем за чох» [\[71\]](#).
Объяснение этого слова вовсе не так безнадежно. Переводные памятники XI – XIII вв., привлеченные И. И. Срезневским для объяснения древнерусских слов, позволяют определить, что «къшь» означает «жеребий»; «къшение» или «кошение» – процесс жеребьевки; «кошиться» – метать жребий; «прокъшити» – победить в жеребьевке [\[72\]](#). Эта группа слов хорошо увязывается с иными видами гадания и испытания судьбы, известными нам по поучениям против язычества.

В упомянутом выше спорном месте предпочтение следует отдать слову «кошь» – жребий, а не персонифицированному образу богини Макоши. Такое решение подтверждается и тем, что в наборе гадательных понятий уже есть одна персонификация – Среча. Макошь в этом контексте была бы лишней, дублирующей фигурой; её появление в единственном списке XV – XVI вв. следует считать ошибкой писца.

Однако нас должна заинтересовать несомненная близость

слов, обозначающих жребий и имя богини. Учитывая глубокую индоевропейскую древность слова Ма (мать), можно представить себе «Ма-кошь» как наименование «Матери счастливого жребия», богини удачи, судьбы.

Здесь мы вступаем в область, содержащую много отвлеченных понятий, близких по смыслу, но отличающихся незначительными оттенками, и сталкиваемся с явным противоречием авторитетному источнику, каким является автор VI в. н. э. Прокопий Кесарийский, отрицавший наличие у славян веры в судьбу:

«Судьбы они (славяне и анты) не знают и вообще не признают, что она по отношению к людям имеет какую-либо силу...» [\[73\]](#).

Отвергая веру в судьбу, Прокопий не назвал ни одну из греческих богинь, ведавших судьбой, – ни Тихе, ни Ананке, а применил слово *eimartene*, обозначающее «предопределение»,

«рок», т.е. наиболее абстрагированную форму понятия судьбы; в латинском этому слову соответствует *fatum*. Славяне спустя 400 – 500 лет оставляли это слово без перевода, просто транскрибируя его – «имарменя», «имарьмения» [74], чем подтверждали свое недостаточное знакомство с самим понятием. Так оно и должно было быть: греческое общество, прошедшее тысячелетний путь развития, разработало многоступенчатую шкалу отвлеченных понятий, доведенную философами разных направлений до высокой степени совершенства. Прокопий оценивал верования славян с этой своей высоты и, естественно, не находил соответствия.

Верования славян были более простыми, менее абстрактными. Это очень явно ощущается при этимологическом рассмотрении слов, выражающих в той или иной мере понятие судьбы:

Доля Удел Участь Счастье Удача
Судьба Срећа Рок

Жребий Кош

Я разделил их на три группы по принципу происхождения понятий. Слова первой группы относятся, по всей вероятности, к глубокой первобытности и все связаны с дележом чего-то на доли, на части, с делением (у-дел, уделить), с сопричастностью к разделяемому (счастье). Эта группа слов может восходить даже к охотничьей эпохе, к разделу добычи между охотниками, которые делили добычу, оделяли каждого соответственной долей, дачей, частью, уделяя что-то женщинам и детям. «Счастьем» было право участвовать в этом дележе и получать свою долю. Всё здесь вполне конкретно, «весомо, грубо, зримо».

Точно такой же смысл могли сохранить эти слова и в земледельческом обществе с первобытным коллективным хозяйством: доля и часть означали ту долю общего урожая, которая приходилась на данную семью. Но в условиях земледелия старые слова могли приобрести новый,

двойственно-противоположный смысл: когда большак первобытной задруги распределял работы между пахарями и делил пашню на участки, то одному мог достаться хороший «удел», а другому – плохой. В этих условиях слова требовали качественного определения: «хороший удел» (участок), «плохой удел». Вот здесь-то и происходило первичное зарождение отвлеченных понятий, дуалистических по существу, заключающих в самих себе разноречивые ответы.

Вторая группа слов связана с решением, постановлением, определением. Выносящим решение может быть вождь, совет старейшин, коллектив равноправных. Слово «судьба» (сХдъба) в древних памятниках иногда означает «суд», «приговор», «решение». Таково же значение слова «рок» («постановление», «правило», «судьба», «срок», «мера») [\[75\]](#). Близок к этому и смысл слова «среча» (сърАща, sретia). Оно легко объясняется такими производными, как «нареченная» (суженая невеста), «обречённый» (приговоренный) и т. п. Во всех словах этой

группы ощутимо «решение», «речь», «суд» кого-то высшего по отношению к данному человеку, того (или тех), кто может судить, рядить, изрекать, приговаривать. Слова этой группы могут относиться и к первобытному разделу добытка или урожая, но лишь как частный случай.

В целом же они выражают в своем первичном значении широкий круг случаев социальной подчиненности человека (или семьи) воле коллектива или вышестоящей инстанции – старейшине рода, вечу, князю и т. д. – и могут относиться к самым различным видам социальной необходимости: выполнение определенной работы, сторожевая служба, выделение пахотного надела, очередность в выполнении повинностей и многое другое. Вторая группа на одну ступень выше первой, она более полисемантическая и поэтому легче переходит в отвлеченные понятия.

Третья группа тоже может восходить к первобытности, но она отражает не простой дележ и не распоряжение («речь»)

старейшины, а выбор определенной доли путем метания жребия («жребия»). Здесь уже подразумевается некая слепая сила, которая может дать одному счастливый, а другому «худой» жребий. Синонимом жребия в древнерусском языке являлось, как мы уже знаем, слово «кошь», «къшь» [\[76\]](#).

Для нас представляет значительный интерес второй семантический ряд слова «кошь»: корзина, плетеный возок для снопов (они известны со времен энеолита); «кошьница», «кошуля», «кошелка», «кошель» – различные, обычно плетеные, емкости для зерна, хлеба и других продуктов; иногда – мера емкости. «Кошара» – плетеный хлев для овец.

В свете всего, что было сказано выше, нам понятна подобная двойственность слова: в прямом первоначальном смысле оно относилось к хозяйству, к различным приспособлениям для хранения и перемещения продуктов земледелия и к скотоводческим сооружениям. Словосочетание «мой жребий» означало тогда не что иное, как «мой воз

снопов», «моя корзина зерна», «хлеб моих овец» – одним словом, «мое добро», «мое благо». В этом смысле «кош» – жребий был равнозначен разобранным выше словам, выражавшим долю, часть, доставшуюся кому-то, но в то же время этот смысл неизбежно расширялся в связи с тем, что в земледельческом обществе размер каждой доли-части был в прямой зависимости от общего объема урожая со всех полей данного коллектива. Отсюда на стадии матриархального земледельческого мышления только один шаг до появления представлений о покровительнице наполненных кошей, о матери урожая. Это – не богиня произрастания, не божество плодородия как такового, а богиня итогов хозяйственного года, мать урожая в его окончательной форме. Поэтому и было возможно новое осмысление простого слова: поскольку урожай при одних и тех же трудовых усилиях и молениях богам каждый год был различен, объем его в глазах первобытного земледельца определялся случаем. А отсюда слово «кош»

приобретало значение «случайного», «неверного», «непостоянного», «непредвиденного», т. е. именно жребия, который мог выпасть и как счастливый и как несчастный.

Макошь (если верно именно такое правописание) вполне может быть осмыслена как Ма-кошь – «мать хорошего урожая», «мать счастья».

В классической мифологии богинями, которые сочетали бы покровительство изобилию с влиянием на случайности человеческой судьбы, были греческая Тихе и римская Фортуна. Атрибутом обеих богинь был рог изобилия, связывавший отвлеченное понятие счастливой, удачливой судьбы с конкретным земным понятием обилия продовольствия.

Такой, судя по всему, была и славянская Макошь.

В пантеоне Владимира, созданном для воинственной дружинной среды, богиня изобилия оказалась на последнем месте, но на более раннем Збручском идоле, с его сложной теологической композицией, богиня с рогом изобилия в руке

изображена на главной, лицевой грани истукана, а вооруженный Перун оттеснен на боковую грань по левую руку богини с рогом, которую мы с полным правом можем назвать Макошью [77].

Теперь я снял бы эти знаки, так как более широкий анализ убедил меня в правильности расшифровки. Более вероятно, что восточнославянская богиня должна именоваться Макошью, именем, неизвестным на западе славянского мира, но параллель с западной Живой должна остаться, так как, по всей вероятности, оба эти имени (Макошь и Жива) обозначали одну и ту же богиню – подательницу благ. См.: Рыбаков Б. А. Святовит-Род. – In: Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus. Wrocław, 1968, s. 391.

В поучениях против язычества Макошь вместе с вилами-русалками (а иногда и с Симарглом) упоминается в общем списке богов, являясь, как и во владимировом пантеоне,

единственным женским божеством.

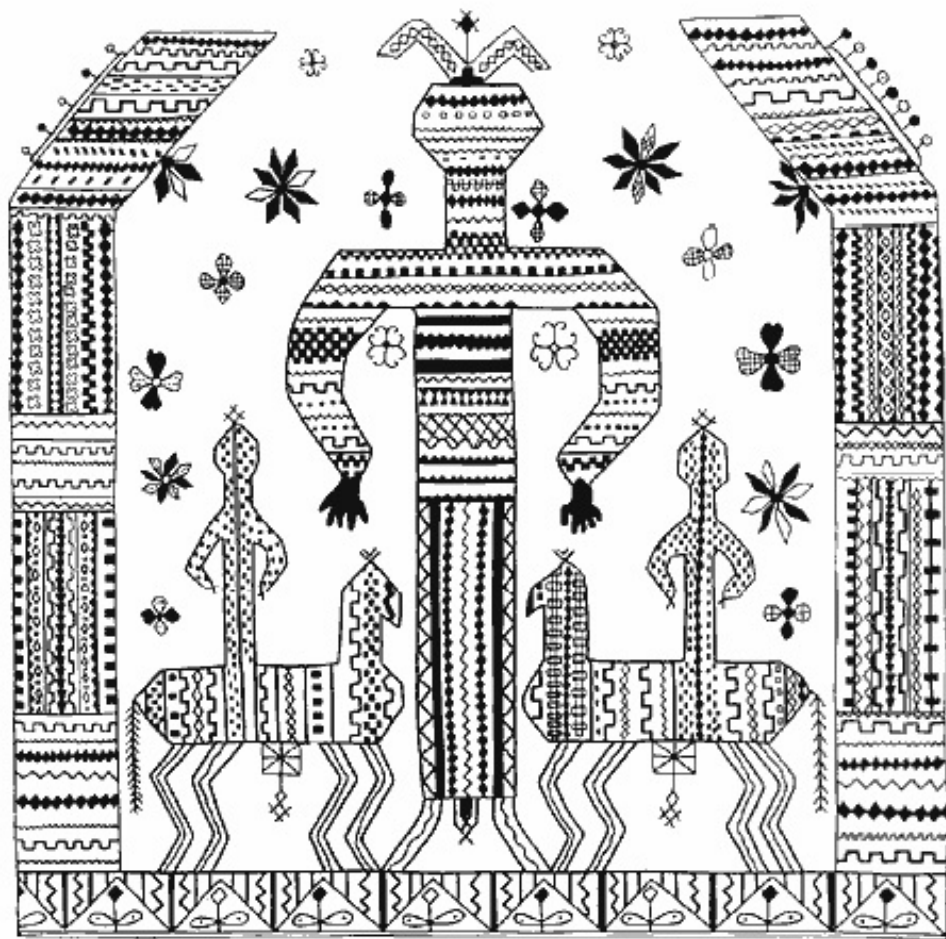
Автор «Слова об идолах», переводя с греческого обличение культа Гекаты, вспомнил Макошь с её русалками. Противоречия тому, что сказано о близости Макоши и Тихе, нет, так как Тихе и Гекату объединяет причастность к плодородию в ранней фазе развития образа и к заклинаниям судьбы, гаданиям о судьбе-доле в поздней фазе.

В XIV – XVI вв. в позднейших копиях древних поучений Макошь продолжает упоминаться, но культ её уже сильно снижен.

Этнографические данные, собранные на русском Севере, рисуют нам Макошь невидимой пряхой, вмешивающейся в женские работы, тайком стригущей овец, запрещающей прядение в праздничные дни. В так называемых исповедальных «худых номоканунцах» XVI в. среди запретов разных видов гадания есть и такой вопрос: «не ходила ли еси к Мокуши?» [\[78\]](#). В Олонецких краях в XIX в. о Макоши сообщали

следующее:

«Овца, как не стригут шерсть, то иногда и вытрет; и говорят: Мокуша остригла овец. Иное: спят – веретено урчит. Говорят – Мокуша пряла. Выходя из дома она (Макошь) иногда подойдет, а о брус-от, о полати-то веретеном-то и щелкнет» ^[79]. Макошь наблюдает за прядущими женщинами: «Мокуша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин. Если пряжи дремлют, а веретено их вертится, то говорят, что за них пряла Мокуша» ^[80] (см. рис. 101).



ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ МАКОШИ (русская вышивка. Север)

Рассматривая крестьянские верования русского Севера в целом, мы видим, что пряха-Макошь является двойником (или, может быть, тенью) другой полухристианской, полуязыческой богини того же Севера – Параскевы Пятницы. Пятница – тоже пряха, тоже следит за всеми женскими работами. Она требует неукоснительного повиновения и запрещает бабам работать в день, посвященный ей, – в пятницу. За нарушение запрета она может истыкать виновную кудельной спицей или даже превратить её в лягушку [\[81\]](#).

Культ Пятницы, не имеющий ничего общего с христианской легендой о св. Параскеве, представлен очень широко и рельефно.

Существовало множество пятничных часовен, много икон и идолообразных скульптурных изображений [\[82\]](#). Исследователи давно угадывали языческие корни культа Пятницы и

сопоставляли её с Макошью [83]. Так как Пятница почти полностью заслонила собой архаичную Макошь, от культа которой уцелело лишь несколько поверий, то рассмотрение культа Пятницы может помочь нам в воссоздании первоосновы культа её языческой предшественницы.

В народных верованиях Пятница предстает перед нами не только как богиня-пряха, но и как подательница благ, покровительница плодородия: «Заменив древнюю языческую богиню св. Пятницею и богородицею, парод приписал им влияние на плодородие и браки.

Пятницу молят о плодородии с особыми обрядами» [84].

Параскева Пятница, как и Макошь со своими русалками, была связана с водой; она покровительствует святым целебным источникам и колодцам; известны «пятницкие родники».

В. И. Чичеров, собравший в своем интересном и полном исследовании о зимнем календарном цикле много данных о культе Пятницы, пишет: «Самый комплекс изображений

Параскевы включает понятие священной земной влаги. Больше того: вода земли и Параскева тождественны – об этом свидетельствуют легенды об иконах Параскевы Пятницы, неведомо как и почему являвшихся в источниках и водоемах»^[85].

Это наблюдение Чичерова объясняет нам постоянное соседство в текстах Макоши с русалками, непосредственно связанными со «священной влагой земли». Но культ Пятницы был шире: «Наши предки молились св.

Параскеве о всяком благополучии и счастье домашнем. По общему древнерусскому верованию св. Параскева признаваема была покровительницей полей и скота». В день св. Параскевы (28 октября) «приносили в церковь для освящения разного рода плоды, которые хранились в домах как священные предметы»^[86]. Эта запись середины XIX в. вполне объясняет нам рог изобилия (в античном искусстве обычно наполненный плодами) в руке Макоши на Збручском идоле.

Пятнице иногда посвящали первый сжатый сноп. Спецификой Пятницы были лен и пряжа. День 28 октября (церковная дата св. Параскевы) был днем Пятницы Льяницы, когда «простолюдины носят в церковь отрепанную первину льна» [87]. Обработка льна и прядение кудели и шерсти особенно роднят в русском фольклоре Пятницу и Макошь; обе они чрезвычайно внимательны к этим женским делам. Но сводить культ богини только к этой сфере нельзя. Он, как мы видим, охватывал более широкий круг.

Культ Параскевы Пятницы развился довольно рано и, по всей вероятности, уже с XII – XIII вв. начал вытеснять культ Макоши.

Пятница считалась, кроме всего указанного выше, и покровительницей торговли. В Новгороде Великом церковь Пятницы на Торгу была построена в 1207 г. На рубеже XII и XIII вв. церковь Пятницы на Торгу была создана в Чернигове. В Москве в торговом Охотном ряду существовала церковь

Пятницы. Количество примеров можно значительно умножить. Торговым, базарным днем на Руси с незапамятных времен была пятница.

Большое внимание к богине, которая оказалась заслоненной святой Параскевой, явствует из того, что ей был посвящен особый день каждой недели, и Параскева, судя по фольклорным записям, зорко следила за соблюдением законов этого дня. У других индоевропейских народов день пятницы тоже был посвящен женскому божеству – Венере (например, *vandredi* – у французов) или Фрейе (например, *Freitag* – у немцев и *Friday* – у англичан).

Афродита-Венера несомненно была первоначально богиней плодородия и была связана с водой, с морем. Германская Фрейя, судя по Эдде, принадлежала к группе богов плодородия – «ванов» и сама являлась богиней плодородия и деторождения. «Младшая Эдда» называет Фрейю «славнейшей из богинь... она всех благосклоннее к людским мольбам ... ей по душе любовные песни»; её называют «Дающей», слезы её – золото; с ней как-то связаны солнце, звезды и отчасти мир мертвых [\[88\]](#).

Полного тождества между Макошью и теми богинями, с которыми прямо или косвенно можно её сопоставлять, нет, но у неё много черт, роднящих её и с Гекатой, и с Фрейей, и с Афродитой. Всё говорит за то, что Макошь (задолго до того, как она стала лишь покровительницей женских работ) была очень важной богиней праславянского пантеона, что и отмечено скульптором Збручского идола.

Последнее, что следует отметить в трансформированном в

христианское время культуре Макоши-Пятницы, – это существование веры в 12 пятниц в году и особого апокрифического пятничного календаря.

Годичное распределение двенадцати пятниц по всем 52 неделям года ни разу не привлекло внимания исследователей русского народного календаря, а между тем анализ его может пролить свет на очень важные стороны культа Пятницы-Макоши. Оберегаемый от церковной цензуры, народный календарь лишь частично соприкасался с церковным, но нередко выдвигал свои празднества и дни молений, в которых мы можем искать следы языческой календарности. С. В. Максимов приводит любопытные данные о розыске этой апокрифической литературы во второй половине XIX в.: «Духовенство всеми мерами старается изъять из обращения эти остатки старины...», но «переписчики тщательно прячут свою литературу... Наши корреспонденты, по крайней мере, сообщают из разных мест, что им лишь с величайшим трудом

удалось достать нижеследующий текст поучения Климента о двенадцати пятницах» [\[89\]](#).

Полный заголовок апокрифа таков: «Поучение, иже во святых отца нашего Климента, папы Римского о двенадесятницах». Пятницы даже не названы – им дано общее название, как и христианским двенадесатым праздникам, что создает впечатление особого, параллельного церковному, календаря, в котором год кончается не 31 декабря, а 6 января. Распределяются в году 12 пятниц так:

1-я пятница – первая неделя великого поста (скользящая пасхальная шкала);

2-я пятница – перед благовещением (до 25 марта по старому стилю);

3-я пятница – страстная пятница (перед пасхой);

4-я пятница – перед вознесением (пасхальная шкала);

5-я пятница – перед духовым днем (на следующий день после семика, тоже по пасхальной шкале);

- 6-я пятница – перед днем Ивана Купалы (до 24 июня);
- 7-я пятница – перед ильиным днем (до 20 июля);
- 8-я пятница – перед успеньем (до 15 августа);
- 9-я пятница – перед днем Кузьмы и Демьяна (до 1 ноября);
- 10-я пятница – перед Михайловым днем (до 8 ноября);
- 11-я пятница – перед рождеством (до 25 декабря);
- 12-я пятница – перед богоявлением (до 6 января) [\[90\]](#).

Число двенадцать в календарном счете всегда наводит на мысль о распределении по всем двенадцати месяцам. В данном случае мы имеем дело с документом, в котором строгая календарность нарушена скользящим пасхальным циклом (пятницы 1-я, 3-я, 4-я, 5-я), за которым трудно разглядеть языческую основу. Праздники «в числе», т.е. имеющие устойчивые календарные даты, покрывают 8 месяцев из 12 (январь, март, июнь-август и октябрь-декабрь). На февраль-май приходятся две пятницы пасхального цикла (1-я и 3-я) и на июнь – июль – то же (4-я и 5-я). На сентябрь не приходится ни

одной пятницы. Возможно, что до вторжения церковного календаря 12 пятниц равномерно распределялись по всему году и представляли собой своеобразные календы, которые оказались нарушенными такими днями, как начало великого поста, пасха, вознесение, духов день.

Если мы допустим существование языческого субстрата под христианскими наслоениями этого апокрифического календаря, то распределение пятниц будет выглядеть так (пятницы предшествуют праздникам):

12-я пятница – велесов день [\[91\]](#); первые дни января;

2-я пятница – языческая масленица; комоедицы; весеннее равноденствие;

6-я пятница – Купала; летнее солнцестояние;

7-я пятница – перунов день;

8-я пятница – конец жатвы;

9-я, 10-я пятница – ?

11-я пятница – карачун; коляда; дажьбожий день; зимнее

солнцестояние.

В этом годовичном языческом календаре выпали весенние праздники, связанные с пахотой, севом, выгоном скота, первыми всходами (1-я и 3-я пятницы), и летние, связанные с молениями о воде и росте растений (4-я и 5-я пятницы); они смещены со своих исконных мест пасхальным циклом.

Особый интерес для изучения культа Макоши-Пятницы представляют 9-я и 10-я пятницы, около которых я поставил вопросительный знак; они считались главнейшими из всех двенадцати.

«Десятая пятница считается самой старшей; вместе с девятой пятницей она приносит молитвы богу прежде всех других пятниц...» [\[92\]](#) Это указание для нас чрезвычайно драгоценно, так как определяет конкретно, на чем мы должны сосредоточить свое внимание.

9-я пятница – перед днем Кузьмы и Демьяна, 1 ноября. Она очень близка к церковному сроку памяти св. Параскевы – 28

октября, но характерно несовпадение с ним.

10-я, главная пятница празднуется перед днем архангела Михаила (8 ноября). Этот период – конец октября и первая неделя ноября – является началом нового цикла деревенских женских работ: тяжелая страда позади. Хлеб убран, лен надерган, вымочен и оттрепан (на это уходит октябрь-«паздерник»); с Михайлова дня, по народным приметам, должен начинаться первопуток, устойчивый санный путь, и одновременно начинались долгие зимние посиделки – коллективное прядение льна и шерсти. Во время посиделок пелись песни, рассказывались сказки, разгадывались мудреные загадки, которые девушки загадывали парням; иногда работа перемежалась играми и танцами. Две главные пятницы стояли у начала этого интересного и веселого сезона, они как бы открывали его. Празднества начинались тканьем «обыденной пелены» (т. е. вытканной в один день) в честь 9-й пятницы. Девушки коллективно проделывали в один этот день весь

годовой цикл работ: теребили лен, пряли, ткали, белили [\[93\]](#).

Это был как бы эпиграф ко всему зимнему сезону. Второй темой октябрьско-ноябрьских празднеств было сватовство и замужество.

На день Кузьмы и Демьяна (Кузьминки) устраивается братчина.

Организуют «ссыпку» девушки, а на готовое приглашают парней.

Обрядовым кушаньем здесь являются каша и куры. Кузьминки иногда называют «куриным праздником», «курьими именинами».

В одном из списков «Слова об идолах» автор, упомянув Артемиду, сообщает, что языческим богам «молятся и куры им режут и то блутивше сами ядят... О, убогая курята, яже на жертву идолом режутся!» [\[94\]](#). В поучении XIV в. жертвоприношение кур связано не с Макошью, но этнография определяет только один «куриный праздник» — девичьи

кузьминки вслед за 9-й пятницей. Интервал между 9-й и 10-й пятницами равен одной неделе. Точно так же и перед ильиным днем (перуновым днем) готовиться к празднику начинали за неделю; за неделю готовились к особым обрядам богоявления (см. ниже).

Признание 10-й пятницы самой главной во всем году заставляет нас считать время от кузьминок до Михайлова дня недель подготовки к празднованию в честь важного и значительного божества. Внимание к пряже, праздник Пятницы Льяницы, девичьи кузьминки, сговоры и сватовство – всё это очень убедительно свидетельствует в пользу признания праздничной недели около 1 – 8 ноября недель Пятницы-Макоши. Архангел Михаил никак не отразился в народных обрядах (как, впрочем, и греческая Параскева). Вся обрядность связана с женскими делами, началом брачного сезона и долгой поре женских работ на веселых посиделках.

Длительность празднеств в честь Пятницы-Макоши

свидетельствует о её значительной роли в славянском и праславянском пантеоне.

Мы можем теперь убрать вопросительные знаки в таблице языческих празднеств и вписать в неё имя Макоши – богини плодородия, воды, покровительницы женских работ и девичьей судьбы, образ которой был запечатлен на главной, лицевой грани Збручского идола, а празднества в её честь проводились еженедельно, ежемесячно и особенно в осеннюю пору – на рубеже лета и зимы.

Лада

Из женских божеств славянского мира нам осталось рассмотреть загадочных рожаниц, упоминаемых почти в каждом древнерусском поучении против язычества, и Ладу, широко известную в славянском фольклоре и упоминаемую в польских источниках уже в XV в.

Для удобства рассмотрения первоначально надлежит остановиться на материалах, связанных с Ладой, так как рожаницы всегда упоминаются совместно с мужским божеством Родом, и поэтому «родо-рожаничный» комплекс следует разобрать в самом конце, после ознакомления со всеми женскими и мужскими божествами.

Ученые, исследующие славянскую мифологию, нередко задают вопрос: была ли у славян богиня Лада? В решении этой загадки обилие исторических и фольклорных материалов столкнулось с рассудительностью ученых.

С одной стороны, мы располагаем данными о широчайшем распространении имени Лады в фольклоре всех славянских (и даже некоторых балтских) народов и сведениями историков начиная с XV в., а, с другой стороны, целый ряд крупных исследователей конца XIX – начала XX в. выразил категорическое сомнение в существовании такой богини.

Литература о Ладe велика и крайне противоречива. Точки

зрения высказывались прямо противоположные.

В 1884 г. А. С. Фаминцын подвел итоги обширному кругу этнографических материалов всех славянских стран, связанных с Ладой [95]. Фаминцын считал, что Лада – богиня брака и веселья, славянская *Vona Dea*, связанная с весенними и свадебными обрядами. Если бы он на этом и остановился, то, возможно, последующих споров было бы меньше, так как это положение прочно базировалось на источниках, чего нельзя сказать о другом его тезисе. Фаминцын полагал, что, кроме богини Лады, существовал ещё бог Лад (или Ладо), которого он отождествлял, с одной стороны, со славянским Ярилом (?), а с другой – с Аполлоном Соранским [96]. Источником его ошибки явилось то, что звательный падеж от имени богини «Ладо» он принял за имя мужского божества (от имени «Ладъ» апеллятив был бы «Ладе»), и некоторые фольклорные материалы, в которых женский род заменялся мужским лишь в силу утраты первоначального смысла, Фаминцын истолковал в пользу

существования бога Лада. Впрочем, автор сам не был особенно уверен в существовании мужской ипостаси и в свой окончательный список славянских божеств он включил только богиню Ладу [97], но путаница в его труде вызвала неблагоприятное отношение ко всем его построениям в целом.

Продолжая исследовать весеннюю обрядность, Фаминцын в 1895 г. высказал интересную мысль о сходстве весенних и летних (купальских) обрядов с античным мифом о Деметре и Персефоне, что вскоре было значительно подробнее и на более широком материале показано Д. Фрэзером в его «Золотой ветви» [98].

Резко выступил против таких построений Е. В. Аничков, исходивший из отрицания связи обряда с мифом и из недоверия к фольклорному материалу. Считая, что в фольклоре многое уже прикрыто идеей христианского бога, он писал: «Приподнять это церковное наслоение и заглянуть в далекое прошлое дохристианской старины только на основании этих

ничтожных намеков поэтому нечего и думать» [\[99\]](#). Такой пессимистический скептицизм привел Аничкова к тому, что, дважды упомянув слово «обряд» в заглавии своей книги, он по существу обошел эту важную тему молчанием, не раскрыв, как это ни странно, аграрной сущности весенней обрядности.

К статье Фаминцына Аничков отнесся весьма пренебрежительно:

«К такому методу (методу установления связи между древним мифом и этнографическим обрядом. – Б. Р.) достаточно приложить немного фантазии и тогда по старой канве античных рассказов о богах можно развести какие угодно мифологические узоры» [\[100\]](#).

А по поводу интересующей нас Лады Аничков высказался очень категорично:

«...славянский Олимп не играет никакой роли в исследовании народной обрядности. Не говоря уже о богине

Весны, о разных Лелях, Ладах, Живах и пр., которые прямо были измышлены и никогда не существовали, даже такое божество, как Ярило, в существовании которого, по видимому, нельзя усомниться, не должно вовсе останавливать на себе наше внимание» [\[101\]](#).

Выдвинутый Аничковым тезис о полном отрыве народной обрядности от языческой мифологии противоречит как фактическому материалу, так и общепринятой методике изучения религиозных форм.

Польский славист А. Брюкнер в ряде работ высказался против признания Лады древнеславянской богиней, так как, по его мнению, «Ой, Ладо» или «Лада, лель-люли» являются всего-навсего бессмысленным припевом [\[102\]](#). Появление имени Лады в средневековых источниках объяснялось тем, что ксендзы-иноземцы, плохо понимавшие славянскую речь, будто бы сделали из бессмысленного припева особую богиню [\[103\]](#).

Имея дело с песенными рефренами, всегда необходимо

было бы помнить об античном пеане, который был и гимном-молитвой, и именем божества. В самом гипертрофированном виде «теория припева» выступает у Н. М. Гальковского: «Доказано, – пишет автор, – что божества Лада не существует... это – измышление наших книжников позднейшего времени». «Откуда взялись новые боги Лада, Лель? Полагаем, что вследствие недоразумения. Лада, лель-люли – это припевы песен... припев в форме ай-люли мог возникнуть вследствие искажения богослужебного слова аллилуйя» [\[104\]](#).

Конечно, если исследователь имеет дело со случайным единичным упоминанием того или иного имени или неясного слова, то лучше воздержаться от далеко идущих выводов, но если перед нами находится устойчивый широко распространенный материал, уходящий в глубину на несколько столетий, то мы не имеем права уклоняться от его анализа даже в том случае, если это кажущийся нам простым песенный

рефрен.

В связи с таким резким противостоянием защитников Лады и её отрицателей нам надлежит внимательно рассмотреть все материалы об этом загадочном персонаже славянского фольклора: во-первых, все то, что относится к песенному припеву; во-вторых, следует выяснить географическое распространение имени Лады в славянских землях; в-третьих, – все ранние упоминания Лады в письменных источниках; в-четвертых, – тематику песен, упоминающих Ладу; в-пятых, – календарное приурочение этих песен. Только после такого систематического разбора можно будет делать те или иные выводы и привлекать дополнительные данные.

Упоминания Лады в обрядовых песнях обычно носят характер апеллятива, обращения. Поэтому наряду с именительным падежом «Лада» встречается часто и звательный падеж «Ладо» [\[105\]](#). Решающими являются песни, в которых есть прямое обращение к Ладе как к высшему

существу, дублирующие подобные песни, но с обращением к богу или богородице:

Благослови, боже, благослови, мати,
Весну закликати,
Зиму провожати!
Зимочка в возочку,
Летечко в човночку...
Благослови, мати,
Ой, мати, Лада, мати.
Весну закликати!.. [\[106\]](#).

К таким же апеллятивным песням-молитвам относится хорватская песня (конца XVIII в.) во время летнего солнцестояния:

Lepi Ive terga roze Красивый Иван рвет розы
Tebi, Lado, sweti boze. Тебе, Ладо, святое божество.
Lado! Sluijaj nas, Lado! Ладо! Слушай нас, Ладо!
Pewke, Lado, pewomo ti, Песни, Лада, поем мы тебе,
Sedca nase wklaniamo ti. Сердца наши склоняем к тебе.
Lado! Slusaj nas, Lado! Ладо! Слушай нас, Ладо! [\[107\]](#)

Здесь мы видим не только звательный падеж, но и прямое обращение к святой богине Ладе.

Известна ещё одна сербохорватская весенне-летняя песня-молитва о дожде, где Ладу называют высшим божеством:

Molimo se, Lado, Молимся, Лада,
Molimo se visnjem bogu. Молимся вышнему богу.
Oj, Lado, oj! Ой, Лада, ой!
Da poruhne, Lado, Да подует, Лада,
Da poruhne tihi vjatar, Да подует тихий ветер,
Oj, Lado, oj! Ой, Лада, ой!
Da udari, Lado, Да ударит, Лада,
Da udari rodna kisa. Да ударит урожайный дождь,
Oj, Lado, oj! Ой, Лада, ой! [\[108\]](#)

Всё песнопение о дожде пронизано именем Лады, но рядом с ней (вслед за ней, на втором месте) появился и «вышний бог» из христианской фразеологии. Фаминцын приводит данные о том, что «в Болгарии взывают к богине Ладе» и что, по сведениям Нарбута, в Литве «Ладу почитают великой богиней» [\[109\]](#). Приведенные фольклорные примеры показывают нам, что Лада мыслилась славянскими народами или как единственное божество, к которому следует обращаться, или как

соседствующее с неясным «вышним богом».

Не удивительно, что признание Лады богиней мы находим только в ранних записях, сделанных в XVIII или в первой половине XIX в., так как во второй половине XIX столетия старые языческие обряды и их терминология стали исчезать с большой быстротой во всем славянском крестьянском мире. Собственное имя богини стало превращаться действительно в припев, отделившись от христианского бога:

Благослови, троица богородица,

Нам в лес пойти,

Нам венки завивать!

Ай, Дидо, ай, Ладо! [\[110\]](#)

Здесь соединились обращения к церковному и к языческому персонажам; языческое вынесено в конец просьбы, но зато повторяется после каждой двух коротких фраз. История превращения апеллятива в песенный припев протекала на

глазах у исследователей и должна была бы предостеречь их от пользования только её последними звеньями, но они предпочли фигуру умолчания.

Весьма существенным обстоятельством при разборе аргументов за и против Лады является степень распространенности её имени в разных славянских землях. Чем уже ареал, тем труднее обосновать исконную древность верований. Однако для Лады так вопрос не стоит. Лада известна фольклору всех славянских народов: полякам, словакам, словенцам, сербам, хорватам, далматинцам, болгарам, русским, украинцам, белорусам.

А за пределами славянского мира имя Лады известно и балтийским народам – латышам и литовцам [\[111\]](#). Один этот географический перечень, охватывающий всю балто-славянскую группу, говорит о глубокой архаике загадочной Лады. Имя её известно от Адриатического моря до Камы и от Балкан до Балтийского моря. Никаких препятствий к

признанию праславянской древности Лады нет.

Обратимся теперь к наиболее старым письменным источникам, упоминающим Ладу. Таковыми являются польские церковные запрещения языческих обрядов, относящиеся к первой четверти XV в. Они опубликованы Станиславом Урбанчиком.

Начало XV в.:

«Поляки ещё и посейчас около зеленых святок чествуют своих божков: Alado, Gardzyna, lesse... Этим божкам плохие христиане оказывают большую честь, чем богу: девушки целый год не ходят в костел молиться истинному богу, тогда как на чествование этих своих божков они привыкли приходить».

1423 г. (Ченстоховская рукопись Яна из Михочина):

«...наши старики, старухи и девушки не молятся о том, чтобы стать достойными восприятия святого духа, но в эти

три дня, когда надлежало бы предаваться размышлениям (троицын день, духов день...), сходятся старухи, женщины и девушки, но не в храм, не на молитву, а на пляски; не к богу взывать, но к дьяволу: Issaya, Lado, Hely, laya. Если таковые не покаются, то пойдут вместе с lassa, Lado на вечные муки».

1420-е годы:

«Запрещаем также пляски и песни, в которых называются имена идолов: Lado, Peli, lassa, Туа, проводимые во время зеленых святок, когда истинно познавшие Христа должны усердно просить бога, чтобы им по примеру апостолов воспринять дух святой» [\[112\]](#).

В этих документах перед нами раскрывается картина обычного средневекового двоеверия, хорошо известная по русским поучениям XI – XII вв., копировавшимся и в XIV и в XV вв. Напрасно С. Урбанчик пытается опорочить приводимые им сведения, исходя из того, что раз поляки приняли

христианство в X в., то, следовательно, язычество должно было немедленно исчезнуть. Свою уверенность в столь быстрой и окончательной победе католичества он обосновывает довольно своеобразно: «Что могли поляки знать о богах, смененных христианским богом ещё пять веков тому назад? Разве что столько же, сколько современные нам неграмотные люди знают о династической политике Ягеллонов! [\[113\]](#). Подобное острословие здесь неуместно, так как в источнике говорится не о том, что было пятьсот лет назад, а о той современности, которая окружала польских церковников в 1420-е годы.

Обратим внимание на то, что автор источника не повествует, а запрещает языческие обряды в неделю троицына дня, обращаясь к подвластной ему пастве своих дней, а не далекого прошлого. С. Урбанчик не захотел понять этнографического характера приводимых им запрещений и обличений.

В приводимых источниках мы видим несколько имен: Лада,

Лель (Ilely) и загадочные Iassa (Iesse), Iaya и Туа. Отложим пока рассмотрение слов, окружающих имя Лады. Слово «Gardzyna» Нидерле предлагает рассматривать как эпитет Лады – «Охраняющая» [\[114\]](#).

Время выполнения обрядов в честь Лады определяется этими документами одинаково: зеленые святки – дни вокруг троицына дня и духова дня («cirka Penthecostes»), спустя 50 дней после пасхи.

Характер обрядов не ясен; упоминаются только песни и ритуальные пляски.

Подобными пережитками языческой обрядности заинтересовались польские историки XV – XVI вв., и в духе кватроченто и чинквеченто они расцвелили этнографические материалы своей современности и сочинили целый Олимп славянских богов, уподобленных римским. Так, под пером Яна Длугоша Лада-Охранительница превратилась в Марса, а непонятный Iassa – в Юпитера [\[115\]](#). Тем же путем шел и

Матвей Меховский, упомянувший, что в честь богов поют «старинные песни Lada – Lada, Ieli – Ieli, Poleli, сопровождаемая танцами». Но Меховский считал, что Лада – это античная Леда, мать Кастора и Полидевка [\[116\]](#). «Олимп» Длугоша подвергся достаточной критике в научной литературе, и я пропущу рассмотрение его мифологических построений, обратив внимание на источник XVI в., не носящий следов влияния ни Длугоша, ни Меховского.

Речь идет о «Повести о построении бенедиктинского монастыря на Лысой горе». Монастырь этот увенчивает значительную возвышенность близ Келец в Польше. Само название «Лысая гора» уже говорит в пользу древнего ритуального места. В позднейшие христианские времена с Лысыми горами связывали всегда предания о нечистой силе, о шабашах ведьм и ведьмаков. Известна Лысая гора под Киевом, Лысая гора близ днепровских порогов, где было найдено скифское ритуальное навершие, и др.

По поводу места, на котором был поставлен во второй четверти XII в. бенедиктинский монастырь, в XVI в. была приведена такая легенда:

«На Лысой горе некогда жила некая Госпожа, о которой рассказывали, что она будто бы под этой горой победила Александра Македонского. Она требовала, чтобы её называли богиней Дианой.

Однако бог её наказал – замок был разбит молнией; от него до сих пор остались груды камней.

На том самом месте был храм трёх идолов, которых звали Лада, Бода и Леля. К ним, к этим идолам, простые люди сходились в первый день мая возносить им свои мольбы и приносить жертвы.

Тогда (княгиня) Дубравка приказала построить костел и посвятить его святой троице» [\[117\]](#).

В XV в. около монастыря существовала ярмарка, где в дни

«зеленых святок» производились игрища с плясками, против которых выступали монахи-бенедиктинцы. В 1468 г. Казимир Ягеллончик перенес ярмарку со старой ритуальной горы в иное место.

Археологические обследования открыли на Лысой горе величественные остатки культового места IX – X вв.: каменный вал окружал вершину горы на пространстве 1130 м в длину и 140 м в ширину. На этом пространстве исследователь предполагает следы большого количества людей, приходивших сюда несколько раз в год со своей посудой, но здесь не живших. Вал в южной части не достроен; возможно, что это связано с утверждением христианства, прервавшим постройку языческой святыни [\[118\]](#).

Археология полностью подтвердила позднюю легенду о существовании культового места на Лысой горе. Искать остатки самого капища с тремя идолами, вероятно, бесполезно, так как обычно христианские церкви ставили непосредственно

на месте языческих храмов. Отсутствие следов кострищ на вершине Лысой горы подтверждает сообщение легенды о праздновании 1 мая: в этот праздник, судя по этнографическим материалам, костров не палили (см. рис. 74).

Последним в ряду средневековых и ренессансных источников является интересное дополнение к рассказу «Повести временных лет» об идолах князя Владимира. Протооригинал рассказа, относящийся к XVII в., нам неизвестен, но он был дважды скопирован: в Киеве Иннокентием Гизелем в его «Синописе» (1674 г.) и автором Пискаревского летописца.

«...Четвертый идол – Ладо. Сего имяху бога веселия и всякого благополучия.

Жертвы ему приношаху готовящийся ко браку, помощию Лада мнящи себе добро веселие и любезно житие стяжати. Сия же прелесть от древнейших идолослужителей произыде, иже неких богов Леля и Полеля почитаху, их же богомерское

имя и доныне по неким странам на сонмищах игралищных пением Лелюм-Полелем возглашают.

Такожде и мать лелеву и полелеву – Ладо, поюще: Ладо, Ладо!

И того идола ветхую прелесть дияволю на брачных веселях, руками плещуще и о стол бьюще, воспевают» [\[119\]](#).

Рассказ об идолах Ладе, Леле и Полеле представляет для нас большой интерес как древнейшая этнографическая восточнославянская запись о том, что «игралищные сонмища» существуют, по свидетельству автора, «и поныне». Включение этого рассказа в киевский «Синописис» связало его с Украиной, но по языку он несомненно русского, московского происхождения. Факт же копирования его на Украине без каких бы то ни было изменений и поправок может говорить о том, что подобные игрища существовали тогда и там.

Запись в известной мере распутывает существующую в фольклоре путаницу относительно женского или мужского

рода Лады: автор записи называет Ладу матерью двух других богов, следовательно, считает её богиней, но в других местах он пишет «бог Ладо», «ему», «того идола», т. е. применяя мужской род. Разгадка такого явного противоречия, вероятно, в том, что автор подразумевает средний род (что часто делаем и мы) – «божество». А в таком случае грамматически правильно применять местоимения мужского рода: «ему», «тому» (божеству).

Календарных примет в записи нет, и богиня Лада выступает здесь прежде всего в качестве покровительницы брака «и всякого благополучия».

Итак, имеющиеся в нашем распоряжении исторические и историко-этнографические материалы XV – XVII вв. рисуют нам Ладу как богиню брака и благополучия, празднования в честь которой проводились весной (1 мая) и в первую половину лета («зеленые святки» в диапазоне: середина мая – середина июня). В полном согласии с этим находятся те

этнографические песни XVIII – первой половины XIX в., в которых Лада называется матерью, святым божеством или приравнивается богу в весенних молениях о дожде и урожае. Ряд прямых обращений («слушай нас, Лада»; «песни, Лада, поем мы тебе»; «благослови, мати Лада») не оставляет сомнений в том, что в глазах крестьянок, исполнявших песни, Лада являлась не бессмысленным песенным припевом, а обращением к четко персонифицированному божеству.

Можно согласиться с А. С. Фаминцыным, считавшим, что имя богини нередко переходило в припев, но нужно решительно отвергнуть точку зрения тех ученых, которые стремятся ограничить слово «лада» только припевом или объясняют его происхождением от церковной аллилуйи.

*

Органичное соединение аграрного божества и

покровительницы брака наблюдается во всем обильном фольклорном материале, содержащем имя Лады. От имени Лады есть много производных:

Ладовать, Ладковать (Волынь) – славить свадьбу;

Ладковать (Рязань, Тула) – сватать;

Лады (Калуга) – помолвка;

Ладины (Осташков) – сговор;

Ладканя (Зап. Украина) – свадебная песня;

Ладованье – пение весенних песен;

Ладовицы – исполнительницы весенних песен;

Ладованье – песни на юрьев день;

Ладуванье (Болгария) – гадание о женихе;

Ладино хорб (Болгария) – весенние хороводы;

Ладино коло (Болгария) – весенние хороводы [\[120\]](#).

Вне календарных рамок песни с упоминанием Лады поются или во время гаданий о замужестве (большею частью новогодних), или во время свадеб. В Болгарии девушки под

новый год проводят гадание, называемое «ладуванием». Для гадания доставали «немую воду» (т. е. взятую молча), ставили её на ночь под звезды, а затем бросали в неё свои перстеньки. При извлечении перстней пелись песни с припевом «Тай-Ладо!»» [\[121\]](#).

Брачная тематика часто присутствует и в песнях календарного цикла, переплетаясь с аграрной. Таковы, например, песни сербских «кральиц» и «лазариц», исполняемые весной в Лазареву субботу, на юрьев день (23 апреля) и около троицына дня [\[122\]](#). Рефренами этих песен являются Ладо и Лельо. Песни аграрно-магического содержания, обращенные к Ладе или ставящие её имя в припев, как это выявлено ещё исследователями XIX в., поются только во время весенне-летнего обрядового цикла. Так как христианский календарь с его подвижной пасхой и зависящими от неё праздниками сильно расшатал и нарушил древнюю языческую календарность, то нам теперь трудно восстановить

первоначальную прикрепленность определенных обрядов и песен к тем или иным фазам солнечного и хозяйственного календаря.

Песни в честь Лады исполняются в следующие сроки (или около них):

—

«В числе» По пасхе

—

9 марта («сорок мучеников») Масленица

25 марта (благовещение) Середина великого поста

23 апреля (юрьев день) Лазарева суббота

1-2 мая Фомина неделя («красная горка»)

24 июня (Иван Купала) Семик

29 июня (петров день) Троицын день Духов день

—

Иногда отмечается, что особо выделяется период с 25 мая по 25 июня, т. е. зеленые святки [\[123\]](#). В целом обряды и песни,

связанные с Ладой, охватывают март, апрель, май и июнь. Они не исполняются зимой (за исключением гаданий о женихе) и не исполняются в момент окончательного созревания колосьев и жатвы (июль – август). Нет их и во время урожайных празднеств. Первые песни в году с обращением к Ладе поются во время «закликания весны». Разрешение закликать весну испрашивали, как мы видели, у Лады, или у богородицы, или у бога.

Образ весны, сменяющей бесплодную зиму, всегда окружен аграрными аксессуарами: зеленью, сохой, бороной.

Едить весна, едить
На золотом кони
В зеленом саяни
На сосе (сохе) седючи
Сыру-землю аручи (вспахивая),
Правое рукой сеючи
Да поможи, божа,
Вясну закликати
На тихая лето,
На ядряно жито,
Жито и пшаницу
Усякаю пашницу [\[124\]](#).

Заклинание весны и пение веснянок производилось на высоких местах: люди выходили на вершины холмов, влезали на деревья, по угловым торцам влезали на крыши изб и оттуда приветствовали весну.

Все остальные обряды с исполнением песен в честь Лады

неразрывно связаны с весенне-летним аграрно-магическим циклом молений о дожде, праздников зелени, первых всходов, первых колосьев и т. п. Замыкается этот цикл периодом колошения яровых хлебов в июне месяце. Последним сроком являются купальские празднества летнего солнцестояния; после этого молитвенные обращения к Ладе прекращаются.

Интересным примером игры-обряда, во время исполнения которой пелись песни с обязательным упоминанием Лады, может служить общеизвестная игра «А мы просо сеяли», подробно проанализированная Н. Н. Тихоницкой [\[125\]](#). Здесь аграрно-магическая сущность прочно переплетается с брачной символикой, составляя единство, отражавшее как весенние полевые работы, так и весеннее свадебное время (пасхальный мясоед). Важно отметить, что игра и сопровождающие её песни распространены у всех восточных славян от Украины до Архангельской обл. и от Белоруссии до Сибири. Песни необычайно архаичны; в них встречаются такие слова времен

«Русской Правды», как «куны», «белая куница», «гривна», «веверица», «орать» (пахать) и др. [\[126\]](#)

Сохранились и более поздние исторические наслоения; в воронежском варианте одна партия играющих спрашивает другую: «Кто же с нами под Казанью воевать?» (с. 162). Речь идет о Казанских походах 1468 – 1552 гг.

За долгую историческую жизнь классический припев «Ой-дид-Ладо» видоизменялся по мере забвения первоначального смысла.

Получались также варианты:

Ой-дид-Ладо... (исконная форма)

Ой дид со Ладую...

Ай де младо...

Ай же младо...

Ой диди Ладо...

Диди Лада...

Та в ладу ладом... и др.

Н. Н. Тихоницкая, изучив всю совокупность песен, пришла к выводу, что они отражают, во-первых, магический обряд, связанный с пахотой и севом, а во-вторых, сватовство и выдачу девушек замуж.

Календарно игра «А мы просо сеяли» приурочена к «красной горке» (фомина неделя после пасхи) или к троицыну дню. Вели игру раньше только девушки. Две шеренги играющих попеременно то шли навстречу одна другой, то отступали назад. Местом игры был холм («красная горка»).

Сельскохозяйственный аспект песен тоже полон архаики, как и их лексика. Здесь ярко представлено подсечное земледелие с его росчистью леса или кустарника:

А мы сечу чистили, чистили,
Ой-диди-ладу чистили, чистили!
А мы просо сеяли, сеяли,
Ой-диди-ладу сеяли, сеяли!
А мы пашню пахали, пахали,
Диди-Лада пахали!
А мы нивку орали, орали,
Та в ладу ладом орали.

Иногда в песнях представлен не только весенний этап, но и весь цикл земледельческих работ:

А мы чищобу чистили, чистили,
Диди-Лада чистили!
А мы пашню пахали, пахали,
Диди-Лада пахали!
А мы просу сеяли, сеяли,
Диди-Лада сеяли!
А мы просу пололи, пололи,
Диди-Лада пололи!
А мы просу жинали, жинали,
Диди-Лада жинали!
А мы снопы, вязали, вязали,
Диди-Лада вязали! [\[127\]](#).

Заслугой Тихоницкой является то, что она выяснила первоначальную сущность песни, которая в своем позднейшем виде выглядела как противоборство двух играющих партий: одни пели о посеве проса, а другие о том, что «мы просо вытопчем». Но оказалось, что вытаптывание было не

враждебным актом по отношению к свежим посевам, а завершением всего цикла – обмолотом.

Обмолот проса производился в старину путем топтания его ногами; нередко для этой цели применялись кони: «...снопы раскладывали на гумне, потом ездили по ним вокруг на лошадях или на волах» [\[128\]](#).

А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ой-дид-Ладо вытопчем, вытопчем.
Да чем же вам вытоптать, вытоптать?
Ой-дид-Ладо вытоптать, вытоптать.
А мы коней выпустим, выпустим... [\[129\]](#)

Противопоставление двух играющих партий появилось тогда, когда аграрно-магическая сущность обряда была оттеснена второй идеей весеннего игрища – идеей сватовства и выдачи девушек замуж. Две шеренги играющих символизировали два разных рода, два села, соединенных

экзогамными связями. Невольно вспоминается знаменитый рассказ летописца о брачных обычаях славян, когда устраивали «игрища межю селы... и ту умыкаху жены собе...». Коней, вытоптавших просо (поздний вариант, подразумевающий посев), «перенимают», а владельцы коней хотят их выкупить. Выкуп – «девица». Сторона, сеявшая просо, выбирает из участниц другой стороны девушку и поет: «В нашем полку прибыло, прибыло...». Исследовательница отмечает связь игры со свадебными обрядами [\[130\]](#).

Лада или Диди-Лада (Великая Лада?) объединяет, как это мы видели и на многих других примерах, весеннюю аграрную обрядность с обрядностью брачной [\[131\]](#).

Имя Лады в большинстве случаев сопровождается дополнительными словами, за которыми, по мнению средневековых авторов, стоят особые божества, в силу чего они требуют специального рассмотрения.

Известны сочетания: Дид-Лада (вариант Диво-Лада), Мати-

Лада, Лель, Лель-Полель; средневековые источники добавляют загадочное имя, которое в латинской транскрипции выглядит как Iassa или Iesse, где удвоение s должно соответствовать славянскому шипящему.

Следовательно, фонетически это должно выглядеть примерно как «Яша» («Яжа») или «Еше» («Еже»). Попытка Длугоша объяснить это слово как имя Юпитера-Зевса настолько отпугнула всех последующих исследователей, что они обходили его молчанием. А между тем в нашем распоряжении есть некоторые данные, позволяющие приблизиться к раскрытию смысла. Дело в том, что в Польше, Белоруссии и на Украине существовали легенды о змеях, которые, прожив дважды по семь лет, превращались в особых кровожадных существ, называемых по-польски «смоками», а по-украински – «яжами». К. Мошинский сам записал такую легенду о «яже» (jaze), пожирающем людей. Особенно много подобных легенд в окрестностях Кракова и в самом Кракове

[\[132\]](#).

Теперь мы можем снова вспомнить ту детскую игру (упомянутую во вводной главе), где Яша, или Ящер, роль которого исполняет мальчик, сидит в центре хороводного круга и выбирает себе девочку-жертву. В какой связи змей или ящер упомянут рядом с Ладой, сказать трудно. Быть может, это было только локальным явлением в отрогах Карпат: ченстоховские поучения XV в. против Лады, Леля и Яжи писались всего в трёх днях пути от Кракова с его знаменитым смоком.

Дид-Ладо объяснено ещё в прошлом веке при помощи литовского языка как Великая Лада, Великое божество (Dedis Dewie) [\[133\]](#).

Необходимо учесть, что русские песни с припевом «Ой, Дид-Ладо!» распространены в том широком поясе, где в праславянское время расселялись многочисленные балтские племена, позднее ассимилированные славянами. Это очень хорошо объясняет восприятие славянами архаичного балтского

ритуального возгласа: «Dedis Lado!», т. е. «Великая Лада!». Идол Вода, поставленный, по легенде, на Лысой горе рядом с идолами Лады и Лели, не поддается истолкованию. Предполагают описку и вместо «Бода» читают «Баба». Это осмысленнее, но не яснее [\[134\]](#).

В этнографии широко известны «Житные бабы». Завиш Каландра высказал интересную мысль, что славянская «Баба» (житная, пшеничная, ячменная) может быть полностью сопоставлена с Де-метрой («Ячменной матерью»), а её дочерью, соотносимой с Корой, он считает «Ячменную невесту» – последний сноп на поле. См.: Kalandra Zdvis. Ceske rohanstvi. Praha, 1947, s. 469. Всё это было бы хорошо приложимо к трем лысогорским идолам, если бы мы были уверены в том, что имя «Voda» непременно означает «Баба».

Самым устойчивым и широко распространенным у всех славян является Лель или Леля как сопутствующее Ладе слово (божество?). Это слово в большей степени подверглось «закону

припевности» и нередко встречается с повторами: «Лель-люли», «Лель-полель» и др. С подобными повторами мы очень часто встречаемся в фольклорном материале: «стар-старичок», «млада-младешенька», «горе-горькое» и т.п. Но основу всё же составляет то, что было записано поляками ещё в XV в., – Pely (сербское «льельо», хорватское «ljeljo», русское «лель», «Ляля», «лёля» и т. п.).

Здесь опять, как и в случае с Ладой, приходится решать вопрос о мужском или женском естестве этого персонажа. А. Н. Островский и Н. А. Римский-Корсаков своей «Снегурочкой» убедили публику в том, что Лель – юноша, однако это так же далеко от истины, как и превращение кочевников-берендеев в архаических славян. Целый ряд записей говорит о Леле (Леле) в женском роде. Большой интерес представляет белорусская аграрно-заклинательная песня, обращенная к Ляле:

Дай нам житцу да пшаницу,
Ляля, Ляля, наша Ляля!
В агародзе, сеножаце,
Ляля, Ляля, наша Ляля!
Ровны гряды, ровны зряды,
Ляля, Ляля, наша Ляля! [\[135\]](#).

Особенно показателен обряд-игра, посвященный только этому персонажу и подробно описанный Фаминцыньш [\[136\]](#). Обряд наблюдался у украинцев и белорусов юго-западного края России. Проводился он в канун юрьева дня, 22 апреля; эти дни назывались «красной горкой», что отличалось от обычного наименования «красной горкой» фоминой, послепасхальной недели.

Точный день предстоящего игрища заранее не был известен; о нём узнали только накануне. Под вечер на большой площади собралось несколько десятков старух, женщин и девушек (включая подростков) в особых, хранимых для этого

случая, белых одеждах. Они все образовали огромный, очень торжественный хоровод и, подняв руки к небу и медленно притоптывая, двигались по кругу. При этом пелись свадебные песни. Мужчин вокруг хоровода не было даже в качестве зрителей.

Календарю это празднество не совпадало с весенним циклом (июль) и, очевидно, соответствовало по смыслу проводам Лели.

Девичий праздник назывался «Ляльник». Девушки выбирали из своей среды самую красивую, и она исполняла роль Ляли. Для Ляли изготавливалась особая дерновая скамья, которая, очевидно, должна была символизировать землю с начавшей прорастать растительностью. На середину скамьи садилась увенчанная венком Ляля, а по сторонам от неё на скамью укладывались приношения: по одну сторону – хлеб, а по другую – кувшин с молоком, сыр, масло, яйца и сметана. У ног Ляли лежали сплетенные венки. Девушки водили хоровод

вокруг торжественно восседавшей Ляли, прославляя её как кормилицу и подательницу урожая.

По окончании хороводной пляски и пения Ляля наделяла девушек венками. Этот весенний праздник с угощением Ляли продуктами земледелия и скотоводства, связанными с растительной вегетативной силой (хлеб и молочное), проводился накануне другого очень важного праздника славян – первого выгона скота в поле, обставленного множеством заклинательных обрядов, знаменитого юрьева дня 23 апреля.

Если перед древней масленицей, когда в природе устанавливалось весеннее равноденствие и солнце побеждало зиму, люди «закликали весну», приглашали её, то в юрьевские дни, когда уже появлялась первая трава, когда распускались деревья, можно было уже праздновать приход весны, её осязаемое присутствие. Этот весенний праздник «primavera», первой зелени действительно очень напоминает по своей

сущности античные элевсинские мистерии, связанные с весенним возвращением Персефоны.

Персефона-Кора – дочь Деметры; второе имя подчеркивает дочерний, юный характер весенней богини. Напомню, что анонимный русский автор XVII в., сочинение которого использовал Гизель, прямо называет Ладу матерью Леля и Полеля. В этом указании на материнство Лады автор, очевидно, опирался только на современный ему этнографический материал, так как у него нет никаких параллелей с античной мифологией и он не упоминает ни Цереру, ни Прозерпину, что делали польские авторы. Мужской род детей Лады также условен.

Материнство Лады явствует и из тех песен, где при заклинании весны к ней, Ладе, обращаются за разрешением: «Благослови, мати Ладо, весну закликати!». У русского этнографа XVII в. были все основания считать Ладу матерью.

Отбросим Полеля как песенное повторение, примем

женский род для Лады и Лели (к чему нас обязывает фольклорный материал), и мы получим архаичную пару: мать и дочь – богини оживающей и рождающей природы. Эта пара много древнее, так сказать, исконнее, чем античные мифы или фольклорные реминисценции, и она ведет нас к паре охотничьих рожаниц, тоже являющихся матерью и дочерью. Но здесь мы имеем дело с рожаницами уже аграрными, связанными не с приплодом зверей, а с вегетативной силой весеннего расцвета растительности вообще и хлебных злаков в частности.

Дочерняя сущность Лели-Ляли явствует из целого ряда близких к этому мифологическому имени слов: «ляля», «лялька» – ребенок, дитя, кукла, игрушка; «лелеять» – бережно носить ребенка; «люлька» – детская колыбель; «лелека» – аист, с которым связано поверье о том, что он приносит детей, и многое другое. «Леля», «Ляля» могло быть почти нарицательным обозначением «дочери», подобно тому как

Персефона, дочь Деметры, именовалась просто «Корой», т. е. тоже «дочерью».

С праздником Лели и Лады в юрьевские дни (22 и 23 апреля), с пасхальными днями и с более ранними, масленичными обрядами связано во многих местах разведение костров. Сербь разжигали огромные общесельские костры, высота которых достигала 7 м. Пепел из костра считался священным: им посыпали семена, священник в церкви мазал этим пеплом крест на лбу прихожан, ему приписывались целебные свойства. Иногда вокруг основного костра разводилось 12 малых, что означало общегодовую значимость обряда [\[137\]](#). Ритуальные костры носили интересные названия: «лила», «олеле», «олала», «олалија».

Сербские «лилы» явно связаны с магией плодородия и со скотоводством — во время горения костра разбрасывали горящую бересту («лилу») и пели:

Ли́ла, го́ри, жи́то, ро́ди!

...Весело нам, ли́ле, го́ре да нам краве до́бре ве́де!

Большие костры палили из соломы («гомиле сламе»), а также жгли огни в особой решетке, высоко поднятой четырьмя мужчинами на четырех длинных шестах [138]. Такие же масленичные костры из целых копен соломы разжигали на высоких местах вне села и болгары, устраивая вокруг огня хороводы. В Болгарии эти костры называли также «олелии», «ойлалия». Не было ли перенесено ещё в древности название праздника в честь весенней Лели (по польским записям XV в. «ileli», «ilely») на сопровождавший празднество костер, символизировавший разгоравшееся тепло природы?

Итак, из многообразного общеславянского фольклорного материала вычленяются две мифологические фигуры: Лада – великая богиня весенне-летнего плодородия и покровительница свадеб, брачной жизни – и её дочь (?) – Леля, Леля, Ляля, олицетворяющая весну, весеннюю зелень, расцвет обновленной

природы.

А. С. Фаминцын, писавший о богине весны и сопоставивший русско-украинский фольклор с мифом о Деметре и Персефоне, во второй своей работе несколько сместил объекты внимания: он ни слова не говорит о Ладе и Леле, просто не упоминает их, а сближает с погибающей Персефой купальскую Морену, Мару, Кострому и т. п.

Обряд уничтожения (растерзания, сожжения и утопления) соломенных кукол, действительно, очень близок к мистериям, изображающим похищение Персефоны, но в славянских материалах мы совершенно не ощущаем единства весеннего божества с фигурой, трагически завершающей свой годичный путь в похоронных обрядах Купалы или петрова дня. Нигде не хоронят ни Ладу, ни Лелю, хотя проводы последней можно видеть в приведенном выше описании гочевской «игры в Лелю». Быть может, это связано с тем, что широко распространенное слово «морена» («marzana») означало не

славянскую Персефону, а живую девушку, которую в древности приносили в жертву в момент кульминации созревания урожая?

Освобожденные от пренебрежительно-ученого критицизма, многочисленные сведения о Ладе позволяют нам считать её общеславянским божеством с функциями богини растительного плодородия (в чем она как-то соприкасается с Макошью, как Деметра соприкасалась с Геей, Артемидой и др.) и богини брака.

Исходя из такого взгляда на Ладу, мы должны снова обратить внимание на Збручского идола: там изображены две богини. Одну из них я отождествил с Макошью, верховным женским божеством, попавшим даже в великокняжеский пантеон, а вторая оставалась неразгаданной.

Напомню, что атрибутом второго божества является небольшое кольцо, перстень, четко обозначенный в рельефе. Богиня держит кольцо в правой руке и как бы показывает его зрителю. Думаю, что у нас есть все основания признать эту вторую богиню збручской композиции Ладой [\[139\]](#). Тогда вся композиция будет расшифровываться так: в центре, на главной

лицевой стороне четырехгранного идола, изображена Макошь с рогом изобилия в руке; по правую руку от неё, на соседней грани, скульптор изобразил Ладу, богиню брака, семейной жизни, символом чего является перстень в её руке. Вспомним «ладование» (или «Дай-Лада») – обряд, во время которого в святую воду девушки бросали перстни и цветы. По левую руку главной богини на другой грани находился бог-воин с конем и мечом. Таким образом, по сторонам Макоши находились божества обеих половин рода человеческого – справа Лада, покровительница девушек и женщин, и слева вооруженный Перун, бог мужей воинов [\[140\]](#).

Признание второго женского божества Ладой удревяет наши достоверные сведения об этой общеславянской богине доязыческих, дохристианских времен, так как Збручский идол датируется IX – X вв. н. э. Но, разумеется, широчайшее распространение имени Лады в славянском и литовско-латышском фольклоре заставляет нас опустить время

возникновения мифологического образа и имени этой богини не только на праславянскую глубину, но и на глубину славяно-балтской близости.

*

Рано записанная античная мифология, представляющая по существу контаминацию множества древних локальных племенных мифов, постоянно служит неким общим мерилем, при помощи которого легче определяются и классифицируются мифы других народов. Уже Геродот использовал это мерило, приравнивая скифского Папая к Зевсу, а Гойтосира к Аполлону. Наивное уравнивание славянских божеств с римскими у Яна Длугоша и у автора Густынской летописи было, вероятно, не столько желанием утвердить их действительное тождество, сколько стремлением перевести славянские мифологические образы на международный язык

античной мифологии.

Во многих случаях установленного сходства античные имена прикрывали собой результат конвергентного развития первобытного мышления у разных народов, выполняя лишь эту «переводческую», истолковательную функцию. Но особый интерес представляют те мифы, которые по географическому признаку, по месту действия богов и героев связывают греческую мифологическую систему с той или иной местной, не греческой средой и иноплеменной мифологией, где сходные черты могут быть объяснены не только конвергенцией, но и общностью происхождения.

Возможно, что одним из таких случаев является культ богини Лато, так пышно представленный в крито-микенское время и вытесненный впоследствии, во-первых, культом её дочери Артемиды, а во-вторых, культом южной пары богинь – Деметры и Персефоны.

Многочратно подчеркнутая мифами связь богини Лато

(позднее Лето) с северными народами обязывает нас рассмотреть сопоставительно культ греческой Лато и славяно-балтийской Лады.

Для права на такой поиск мы располагаем пока лишь двумя признаками близости: «мать Лада», богиня плодородия, выступает в паре со своей дочерью Лелей точно так же, как Лато с дочерью Артемидой, богиней плодородия; имя богини-матери у греков (Лато, Лето) и римлян (Латона) созвучно балто-славянской форме Лада, Ладо.

Этих данных было бы недостаточно для утверждения о единстве происхождения мифологических образов Лато и Лады, если бы в нашем распоряжении не было сведений об ареале культа Лады у северных племен, с одной стороны, и устойчивых упоминаний о связи Лето с северными племенами в греческих мифах – с другой.

Необходимо детально разобрать географию этих загадочных северных народов и выяснить их взаимоотношение

с областью балто-славянских поклонников «матери Лады».

Напомню ещё раз, в чем выражается связь Лато с Севером:

1. Лато происходит из земли гиперборейцев.

2. Мужем Лато некоторые мифы считают гиперборейца

Описа.

3. Лато бежала от гнева Геры на о. Делос из земли гиперборейцев.

4. Сын Лато, Аполлон, ежегодно отправляется на зиму в страну гиперборейцев («аподемия»).

5. В стране гиперборейцев Аполлон хранит свои стрелы.

6. Гиперборейцы ежегодно посылают дары в делосские храмы детей Лато – Аполлона и Артемиды.

Связь с Севером, как видим, достаточно прочная и даже наследственная. Теперь все дело сводится к уточнению понятия «гиперборейцы». Обилие различных мнений как у древних, так и у современных ученых привело к отказу от решения этой давней загадки.

В книге, названной «Знания древних о северных странах», нет разбора мнений о гиперборейцах, нет ни одного посвященного им параграфа – автор просто объявил их мифическим, никогда не существовавшим народом [\[141\]](#).

Мне кажется, что дело обстоит не так уж безнадежно. Следует только учесть, что название «гиперборейцы» является не именем народа, а нарицательным обозначением: «самые северные». А так как граница познания Севера все время отодвигалась дальше и дальше от Греции, то и народы, подпавшие под это греческое искусственное обозначение, менялись.

В гомеровское время и вплоть до Геродота северным пределом ойкумены представлялся балтийский (южный) берег континента.

Скандинавия и Британия ещё не были известны. В полном согласии с этим Геродот писал о том, что гиперборейцы заворачивали свои дары далеким южным божествам в

пшеничную солому, а это говорит о племенах, обитавших в зоне земледелия, в которую входило южное побережье Балтики и Северного моря.

Переворот в географических познаниях древних произвело плавание Питея из Массилии (современный Марсель) в северные моря, открывшего Британию и заглянувшего, по видимому, в Балтийское море, где «за Галлией непосредственно к северу от Скифии» находился остров, богатый янтарем. Питей плывал в 330 – 320 гг. до н. э. [\[142\]](#) После этого, когда кругозор расширился, математик Эратосфен (III в. до н. э.), исходящий из шарообразности Земли, предсказал, что «самым северным» будут считать народ, обитающий у Северного полюса.

У последующих компиляторов произошло смешение ранних рассказов о реальных северных земледельческих племенах со сведениями о жизни за Полярным кругом, куда научная мысль отодвинула «самых северных». Помпоний Мела

в первой половине I в. н. э. писал, что гиперборейцы «живут на крайнем севере по ту сторону Рипейских гор, под самой Полярной звездой... День продолжается у них шесть месяцев, и столько же месяцев тянется ночь». Далее компилятор описывает плодородные земли и счастливый быт гиперборейцев, соединяя явные несовместимости [\[143\]](#). В подобных поздних сочинениях гиперборейцы выглядят не столько мифическим, сколько утопическим народом явно литературного происхождения.

Нас в связи с нашим архаичным религиозным сюжетом интересуют не тенденциозные вымыслы о счастливом северном несуществующем народе, а то отдаленное время, когда греки обозначали именов «самых северных» те племена, которые жили на краю известной им тогда земли.

Географическими ориентирами для нас служат Рипейские (Рифейские) горы и некий морской берег на Севере, параллельный горам; гиперборейцы живут между Рипейским

хребтом и морским побережьем, севернее гор и южнее моря. В настоящее время наука достаточно хорошо разработала географические сведения Гомера (VIII – VII вв. до н. э.) и раннего географа Гекатея Милетского (рубеж VI и V вв. до н. э.). На реконструируемых картах интересующие нас ориентиры размещаются так: Рипейские горы идут длинной грядой с запада (примерно от области Альп) на восток, проходя севернее Динарских гор и Балканского хребта, а также севернее течения Дуная, заканчиваясь на востоке близ Черного моря [\[144\]](#).

Достаточно одного взгляда на физическую карту Европы, чтобы в Рипейских горах древнейшего периода (как их понимают современные исследователи) признать горную цепь, образуемую Альпами и далее на восток Карпатами (с их подразделениями – Татрами, Бескидами и др.).

Этот горный комплекс главенствует в Центральной Европе; значительная его часть лежит севернее Дуная, и весь он расположен севернее Динар и Балкан (древнего Хемуса).

В дальнейшем, по мере расширения географического кругозора и забвения древних названий, Рипейские горы «отодвигались» античными учеными все дальше и дальше на северо-восток, став даже обозначением Урала, но для предгеродотовского времени они несомненно обозначали альпийско-карпатский массив, рассматривавшийся греками суммарно. В этом случае местоположение «самых северных» племен определялось пространством между этим массивом и Северным и Балтийским морями. В I тысячелетии до н. э. это пространство было заселено восточной ветвью кельтов, германцами, славянами и балтами. Ко всем этим народам в совокупности или к каждому из них порознь могло быть применено наименование «самые северные» по отношению к миру Великой Греции архаического периода.

Будучи вынуждены считаться с некоторой расплывчатостью такого приурочения древних гиперборейцев, мы должны всё же предпринять попытку определения тех

гиперборейцев, которые из своего северного далека посылали дары на Делос в Эгейском море в догеродотовское время.

Переложим на географическую карту рассказ Геродота о дарах:

1) «гиперборейцы посылают скифам жертвенные дары, завернутые в пшеничную солому»; 2) «от скифов дары принимают ближайшие соседи»; 3) «и каждый народ всегда передает их все дальше и дальше, вплоть до Адриатического моря на крайнем западе»; 4) «оттуда дары отправляют на юг»; 5) «сначала они попадают к додонским эллинам»; 6) «а дальше их везут к Малийскому заливу»; 7) «и переправляют на Евбею»; 8) «здесь их перевозят из одного города в другой вплоть до Кариста»; 9) «однако минуют Андрос, так как каристийцы перевозят святыню прямо на Тенос»; 10) «а теносцы – на Делос». (Геродот. История, IV – 33) В этом маршруте четко ощущается рубеж между хорошо известными Геродоту греческими областями (начиная с Адриатики) и

туманными представлениями о северном отрезке пути (см. карту на с. 411).

Начнем с определения земли «додонских эллинов». Додона находилась в Эпире на границе с иллирийскими племенами. Здесь была священная дубрава Зевса; из додонского дуба была сделана корма легендарного «Арго». Аргонавты плыли по Адриатике с севера на юг, что указывает нам на обычность того пути, о котором сообщает Геродот («оттуда дары отправляются на юг»). Следующие этапы пути дароносиц определяются без труда: Малийский залив – это залив Аталанского пролива в восточной части Греции, Эвбея – известный остров восточнее Аталанского пролива. В древности здесь были города Диум, Оробия, Халкис, Эретрия, Стира и Карист. От Кариста, самого южного города Эвбеи, путь шел морем на юго-восток, минуя остров Андрос, на остров Тенос, близ которого и находился маленький островок Делос с храмами «летоидов» – Артемиды и Аполлона.

В своем движении от Адриатики (примерно в районе острова Керкиры) до Делоса гиперборейские дароносицы преодолевали сушей и морем путь около 700 км.

Значительно сложнее определение северного отрезка пути. При чтении Геродота мы невольно начинаем подозревать путаницу в его сведениях: путь через землю скифов никак не согласуется в нашем представлении с северным участком Адриатического моря. Однако такое подозрение было бы поспешным. Дело в том, что в ранних античных представлениях о северных землях не было ясной согласованности между сведениями, идущими прямо с севера, и сведениями, получаемыми из черноморского угла ойкумены. Поэтому Гекатей Милетский растянул пространство Скифии от Ирана до Кельтики [\[145\]](#); рубеж Скифии и Кельтики проходил где-то в южной Прибалтике, что, между прочим, подтверждается и археологическими материалами о кельтах гальштатского времени. Возможность такого расширительного

понимания Скифии была обусловлена не только неясностью представлений о соотношении земель на Севере, но, думаю, ещё и тем, что часть Скифии (и притом наиболее знакомая грекам по хлебной торговле) была заселена праславянскими племенами пахарей-земледельцев, земли которых действительно доходили до границ Кельтики в южной Прибалтике. Таким образом, «скифами», принимающими дары гиперборейцев для дальнейшей передачи, следует считать не настоящих скифов-кочевников Северного Причерноморья, а какую-то западную часть обширного праславянского массива, расположенную в сравнительной близости от Адриатики. Археологически это будет область лужицкой культуры.

Древние считали, что Истр-Дунай одним своим рукавом изливается в северный угол Адриатического моря. На создание такого представления повлияло наличие притоков Савы (приток Дуная), подходящих близко к морю в районе таких городов, как Аквилея, Теристия, Тарсатика, блиа полуострова,

носившего примечательное «дунайское» имя – Истрия. Таким образом, пункт на Адриатическом море, откуда дары гиперборейцев шли на юг, к додонским элинам, может быть определен вполне надежно: это место ближайшего подхода «рукава Истра» к морю, место выхода аргонавтов в Адриатику.

Исходная же точка, земля самих геродотовских гиперборейцев, должна была находиться где-то северо-восточнее западного края праславянской территории. Северо-западное направление от Адриатики исключено, так как там находилась «Кельтика», а не «Скифия», что хорошо прослеживается по археологическим материалам [\[146\]](#). Как видим, предполагаемая путаница устранена, и нас не должна удивлять передача даров через «скифов» и ряд других, более южных, племен к берегам Адриатики.

Доверие к Геродоту ещё более возрастет, если мы полученный набросок маршрута дароносиц нанесем на карту важнейших торговых путей древности.

К этому же самому углу Адриатики уже в VI в. до н. э. выходил с севера прославленный «янтарный путь». О торговле балтийским янтарем у нас есть археологические свидетельства для бронзового века, а для античного времени очень много упоминаний в источниках.

О «золоте Севера» – электроне-янтаре – писали многие авторы.

Путешественники вроде упомянутого выше Питея описывали «страну янтаря». Работами ряда историков, опиравшихся на данные Плиния, и археологов «янтарный путь» от Балтики до Адриатики установлен с достаточной полнотой [\[147\]](#). Он шел от юго-восточного берега Балтики (между устьями Вислы и Немана) на юг через следующие города римского времени:

Calisia – Калиш

Poetovio – Птуй

Eburodunum – Брно

Emona – Любляна

Vindobona – Вена

Aquilea – близ Триеста

Scarbantia – Шопрон

Аквилея находилась уже на берегу Адриатического моря. У этого пути было восточное ответвление, проходившее через верховья Вислы.

Южнее Вены оба направления сливались. Как видим, начинаясь в исконных землях балтов, соприкасавшихся вплотную с лужицкой праславянской культурой, янтарный путь пересекал лужицкую область по самой её середине, проходил «Моравской Брамой» между отрогами Альп и Татрами и, обходя Альпы с востока, приводил к Адриатике. Протяжение янтарного пути свыше 1000 км.

Вполне естественно предположить, что прибалтийские гипербореи до-геродотовского времени, направляя свои дары в Эгейское море, использовали этот древний, хорошо

наезженный и, как полагают, священный [\[148\]](#) янтарный путь. При этом предположении соблюдены все условия геродотовского повествования о гиперборейских дароносицах.

1. Гиперборейцы живут у моря (Геродот. История, IV – 13).

2. Начало янтарного пути находится в зоне земледелия, что оправдывает геродотовское упоминание пшеничной соломы (Геродот. История, IV – 33).

3. Гиперборейцы, направляя дары на юг, передают их прежде всего «скифам», являющимся, как следует из этого, их южными соседями. Это вполне согласуется с античным представлением о том, что «Скифия» соприкасалась с «Кельтикой» (по археологическим данным, в бассейне Одера и Эльбы).

4. Янтарный путь, как и путь гиперборейских дароносиц, выводит к северному побережью Адриатики, известному ещё по мифу об аргонавтах.

5. По Адриатическому морю дары гиперборейцев шли на

юг; для того чтобы от конечного пункта янтарного пути достигнуть Додоны, нужно действительно плыть на юг.

Приведенные выше материалы не решают вопроса о гиперборейцах вообще, так как переменчивая судьба этого условного географического термина много раз изменялась под влиянием учета результатов новых плаваний и новых математических расчетов. Для греческой архаической эпохи, когда северных плаваний ещё не было и тогдашняя наука ещё не начала отодвигать гиперборейцев к Северному полюсу, «самыми северными» были гиперборейцы Гекатея и Геродота, жившие за Рипейскими горами у Балтийского моря.

Под гиперборейцами Гекатея можно понимать разные племена, заселявшие это пространство: у нас нет данных для сужения понятия.

Но гиперборейцы Геродота, помимо его воли («в существование гипербореев я вообще не верю». – IV – 36), определяются по записанным им рассказам очень однозначно:

это – живущие у моря северные соседи западной части праславян, т. е. прибалтийские племена I тысячелетия до н. э., область которых начиналась почти сразу за Вислой на восток и тянулась широкой полосой в глубь Восточной Европы вплоть до бассейна Оки и Клязьмы. К прабалтам принадлежали и геродотовские андрофаги на Верхнем Днепре и будины на Десне и Оке. Геродоту, как и всем его современникам, было очень трудно соединить представления о северных племенах, полученные от жителей Причерноморья, со сведениями, получаемыми балканскими греками о том, что делается за Истром и за ещё более далекими Рипейскими горами. Не удивительно, что к этим отдаленным племенам греки применяли изобретенные ими самими (и понятные только греку) условные прозвища: «самые северные», «поедающие людей» и т. п.

Поэтому добросовестный Геродот и усомнился в существовании «самых северных». Тем не менее подробно

переданный им рассказ о посылке даров на Делос четко определяет гиперборейцев VI – V вв. до н. э. как балтов.

«Мы же на предлежащее возвратимся», как писали русские летописцы, если им приходилось временно отвлекаться от своего основного повествования. Вспомним о богине Лато, ради которой и был предпринят весь этот экскурс о местоположении гиперборейцев.

Подведем итоги. Думаю, что теперь мы с большим правом можем сблизить Лато и Ладу. Ареал этнографического почитания «матери Лады» весьма широк: он полностью включает в себя всю землю балтов-гиперборейцев (как в латышско-литовской, так и в славянизированной великорусской части), всю территорию праславян и все области позднейшего славянского расселения. В бронзовом веке культ богини Лато дошел до греческого Крита, где встретился с местным культом Деметры и Персефоны [\[149\]](#). Возможно, что и праиталики знали культ Лато (Латоны)-Лады.

В предгеродотовское время (VI – V вв. до н. э.) сохранились мифы о тесной связи богини Лето с «самыми северными» народами, поддерживаемые ежегодной посылкой даров (очевидно, состоявших в какой-то части из плодов нового урожая). Дары приносили две девушки из земли гипербореев, кончавшие свою жизнь в могилах у подножия храма Артемиды, дочери Лато.

Всё сказанное позволяет говорить о древнем, существовавшем у значительной части индоевропейских народов Центральной и Восточной Европы культе двух рожаниц, из которых старшая, рожаница-мать, именовалась Лато или Лада, а имя младшей варьировало: у праславян – это была Лель, Леля, Ляля; у греков – Артемида, сохранившая много черт архаичной охотничьей богини, хотя преобладали свойства покровительницы земледелия и плодородия.

Единство и глубокая древность культа Лато-Лады подтверждаются драгоценным свидетельством Геродота о

сложной системе передачи даров от балто-славянских северных земель к священному островку в Эгейском море.

Мы рассмотрели всех основных богинь славянского пантеона, за исключением рожаниц, которые неразрывно связаны с Родом.

Рассматривать рожаниц без Рода невозможно, так как в источниках они почти всегда объединены. Рода же можно будет понять лишь после того, как мы познакомимся со всеми другими мужскими божествами славян и праславян.

Поэтому рожаницы будут рассмотрены мною в самом конце этого ретроспективного раздела, в котором делается попытка при помощи этнографии и средневековых источников выяснить истоки славянской мифологии в праславянской эпохе.

Вслед за женскими божествами перейдем к рассмотрению мужских божеств разной степени архаичности, но в большинстве своем восходящих к праславянской или даже к ещё более ранней эпохе.

Мужские божества

Мужские божества славянского средневековья почти все воинственны; их изначальные функции заслонены, как это и должно было быть в раннефеодальном обществе, обилием оружия, доспехов, боевых коней и знамен, которыми снабдили их почитатели-дружинники.

Рассматривая перечни славянских богов, приводимые источниками XI – XII вв., мы можем подразделить их на несколько групп: в одну группу войдут Сварог и Сварожичи (Дажьбог, Сварожич и Святовит); в другую – божества плодородия – Род, Велес, Яровит (Gerovitus), Ярило. Вне групп окажется Перун.

Анализ данных о мужских божествах с целью выяснения древности того или иного образа крайне затруднен отрывочностью и несопоставимостью многих данных.

Некоторые имена узколокальны; далеко не по всем богам есть этнографические данные, не всегда мы можем определить первичные функции из-за отягощения образа позднейшими воинскими задачами. Нидерле начинает обзор «широко известных богов» с Перуна, правильно полагая, что он не был богом только одних русских и не является результатом заимствования у варягов [\[150\]](#). Культ Перуна засвидетельствован у южных славян [\[151\]](#). У полабских славян он отразился в названии дня недели четверга – «перуновым днем» («perendan», «perundan») [\[152\]](#), что сближается с общеевропейской системой: «jeudi» (день Юпитера) [\[153\]](#), «Donnerstag», «Thursday» (день Тора), т. е. дни громовержцев. Собственное славянское название дня недели много значит для понимания глубинных слоев культа.

Общеизвестно, что славянский Перун тождествен по смыслу литовско-латышскому Перкунису-Перконсу; сопоставления идут ещё дальше: индийский Парджанья,

кельтский (P)erkunia [\[154\]](#). Новейшая работа В. В. Иванова и В. Н. Топорова подтверждает известное по прежним исследованиям славяно-балтийское распространение культа Перуна; авторы приводят и ряд южноиндоевропейских параллелей [\[155\]](#).

Очевидно, Перун как бог грозы, молнии и грома почитался под сходными именами у значительной части индоевропейских племен древности, но везде ли и всегда ли он расценивался как верховное божество, как первенствующий бог языческого пантеона, мы решить не можем.

Необходимо учесть мнение Е. В. Аничкова, что первенство Перуна в Киевской Руси – дело очень позднее, почти современное рождению Киевского государства [\[156\]](#).

Не подлежит сомнению, что в праславянское время культ грозового Перуна был известен, но вкладывалась ли тогда в этот культ идея бога – владыки мира, мы не знаем; вероятнее всего, что нет.

Большой интерес представляет вывод В. В. Иванова и В. Н. Топорова о времени возникновения культа Перуна-Громовержца:

«Эпоху (Громовержца), видимо, можно датировать на основании таких специфических черт, как атрибуты героя мифа (конь, колесница, оружие из бронзы при пережиточных следах каменных стрел Громовержца...).

Появление этих предметов и их индоевропейских названий можно датировать началом героической эпохи расселения индоевропейцев, видимо, с конца III тысячелетия до н. э.» [\[157\]](#).

В данном случае лингвистика сослужила хорошую службу, обратив внимание на датировку явлений. В историко-социологическом плане возникновение культа Перуна-Воителя мы должны отнести к протославянской эпохе и связать с культурой шаровых амфор, когда впервые обозначились черты

военной демократии, военная напористость дружин, расселение, сопровождавшееся завоеванием и насильственным вторжением. Перун тогда был, очевидно, не столько богом оплодотворяющих туч, сколько Перуном-Грозой, грозным божеством первых племенных дружин, конных пастухов-воителей, вооруженных боевыми топорами, надолго ставшими символом бога грозы.

В христианское время Перун был прочно заслонен пророком Ильей, едущим по небу в огненной колеснице. Судя по тому, что ильин день (20 июля) очень торжественно праздновался по всей России, и праздновался со всеми признаками древнего языческого культа, надо полагать, что именно этот грозовой день и был исконным днем громовержца Перуна.

Этнография дает нам много примеров кровавых жертвоприношений Илье-Перуну. Во многих северных губерниях России к ильину дню специально «всем миром»

выкармливали быка, которого и закалывали в день праздника. Подготовка к ильину дню велась целую неделю, носившую название ильинской.

Совершенно особый интерес представляет летописное свидетельство о человеческих жертвоприношениях Владимира Святославича в 983 г. За неделю до перунова дня в Киеве начали готовиться к мрачному жертвоприношению: «Мечем жребий на отрока и девицу: на него же надеть – того зарежем богом...» [\[158\]](#). Жребий пал на варяга-христианина Федора, который сопротивлялся выполнению обряда, но был убит; церковь празднует его память 12 июля [\[159\]](#).

Летописные сроки почти точно совпадают с этнографическими: и там и здесь подготовка к большому празднику в честь Перуна-Ильи начиналась за 7 – 8 дней.

На замечательном «глиняном календаре» черняховской культуры, найденном на Киевщине, день Перуна – 20 июля – отмечен огромным «громовым знаком», колесом с шестью

спицами. Такие громовые знаки в XIX в. часто вырезали на причелинах изб, для того чтобы предохранить их от удара молнии [\[160\]](#) (см. рис. 82).



«ГРОМОВЫЙ ЗНАК» ПОД КОНЬКОМ КРЫШИ. Север

Замещение Перуна Ильей произошло ещё до крещения Руси, когда только часть киевского боярства приняла христианство: в договоре Руси с Византией 945 г. говорится о русах-язычниках, клявшихся Перуном, и о русах-христианах, приносивших присягу в соборной церкви св. Ильи.

Владимир, приняв христианство, оказал особую честь Перуну, возглавлявшему сонм русских языческих богов: идола Перуна с серебряной головой и золотым усом не изрубили и не сожгли, как других идолов, а совлекли с Киевской горы и с эскортом из 12 дружинников проводили по Днепру вплоть до самых порогов. Миновав пороги, Перун оказался на острове (очевидно, на Хортице); «отътоле прослу Перуня Рень, якоже и до сего дьне словеть» [\[161\]](#).

Следует сказать, что в поучениях против язычества Перун упоминается лишь в суммарных перечнях. Никаких сведений о широком распространении его культа у нас нет. Быть может,

это следует относить за счет ранней и быстрой замены Перуна христианским Ильей.

Группа божеств, связанных с плодородием (Род, Велес, Ярило), по всей вероятности, неоднородна по своему происхождению. По месту в народной памяти самым поздним, очевидно, следует считать Ярилу-Яровита, так как фаллические обряды, связанные с ежегодными «похоронами Ярилы», дожили до XIX в. и хорошо зафиксированы этнографами, тогда как имя Рода почти забылось к XVI – XVII вв., а от культа Велеса не осталось сложных игровых обрядов и уцелел лишь обычай оставлять на поле последнюю жменю колосьев – «Волосу на бородку» [\[162\]](#).

Культ Ярилы, известный в средние века и у западных славян, представляется чрезвычайно близким к античным культам умирающего и воскресающего бога плодородия, весенней «ярой» плодоносящей силы вроде культа Диониса, а следовательно, стадияльно наиболее поздним.

Наличие имени Ярилы и связанных с этим божеством обрядов у южных славян позволяет датировать время появления культа Ярилы-Яровита эпохой до великого расселения славян в VI в. н. э., но *terminus post quem* определить трудно. У балтийских славян (племя гаволян) это божество известно миссионерам под именем Геровита (Gerovite); его символом был блестящий золотой щит. Несмотря на то что средневековые авторы отождествляли Геровита с Марсом, исследователи правильно связывают его имя с корнем «яр», образующим значительный семантический пучок в славянских языках [\[163\]](#), и транскрибируют его имя как Яровит. Торжественный праздник в честь Яровита справлялся в XIII в. весной [\[164\]](#).

Ярило-Яровит связан с плодоносящей силой зерна-семени; поэтому весенние празднества приобретали заклинательное значение, а широко распространенные в России «похороны Ярилы» в дни летнего солнцестояния отражают важнейшую

аграрную фазу: полное отмирание старого зерна-семени брошенного в землю весной, и вызревание новых зерен на колосьях. Похороны Ярилы никого из участников обряда не огорчали. Сущность была в том, что хлеба уже начинали колоситься, посеянное зерно успешно выполнило свою функцию и породило зерна нового урожая. «Ярость», «ярь» Ярилы была уже не нужна, и кукла, изображающая старика с огромным фаллом, погребалась весело, со смехом, с непристойными шутками и притворным плачем.

Такое отвлечение плодоносящей жизненной силы от каких бы то ни было реальностей и в то же время четкая антропоморфизация её наводят на мысль о сравнительно позднем времени возникновения подобных представлений, вероятно, к концу праславянской эпохи.

Велес-Волос

Сложнее обстоит дело с культом Велеса-Волоса. Летописное определение Волоса как «скотьего бога» дает нам важнейшую сторону культа: Велес был богом богатства, скотоводства, может быть, плодovitости. Выражение идеи богатства при посредстве полисемантического слова «скот» (равнозначного латинскому «rescūia» – «скот», «богатство») ведет нас в совершенно определенную историческую эпоху, когда главным богатством племени были именно скот, стада крупного рогатого скота, «говяда», т. е. в бронзовый век.

Однако, помимо указания на скотоводство и богатство, имя Велеса имеет ещё один семантический оттенок – культ мертвых, предков, душ умерших. На это указал ещё А. Н. Веселовский, приведя ряд балтийских параллелей (welis – литовск. – покойник, welci – души умерших) [\[165\]](#). Без ссылок на Веселовского и Гальковского эту мысль высказали Иванов и Топоров [\[166\]](#).

Собранный лингвистами материал обилен и интересен, но

нередко исследователи в увлечении вводят в круг понятий, связанных с Велесом, материалы, совершенно не относящиеся к делу, как, например, днепровский порог ВоиАмт/прог/ (будто бы «змеиный вал»), Волынь, Вавель и др.

Книга В. В. Иванова и В. Н. Топорова, откуда взяты эти примеры, производит впечатление подробной картотеки, частично систематизированной, но не являющейся целостным исследованием.

Отдельные суждения (О Перуне-Громовержце, о Яриле, о балтских параллелях) представляют определенный интерес, хотя и не всегда новы, но главный замысел книги, выраженный в заголовке первой части («Реконструкция фрагментов мифа о Боге Грозы и его Противнике»), решен, на мой взгляд, недостаточно солидно.

В самом деле, как можно говорить о боге грозы, не упомянув ни Сварога – бога небесного огня, ни Рода, сидящего на воздухе («родиа» – молния)? Ознакомление с указателем

убеждает в том, что во всей книге нет ни одного упоминания ни Сварога, ни Рода ни на одном славянском языке! [\[167\]](#) Главной ошибкой двух авторов следует считать не постановку вопроса о борьбе двух начал (Громовержец и Противник), вопроса важного и интересного, а неправомерное отождествление Противника с Велесом и одновременно со Змеем-Горынычем.

Противопоставление Велеса Перуну будто бы базируется на тексте летописи [\[168\]](#), но в летописи мы видим совершенно обратное:

907. «... и кляшася оружьем своим и Перуном богом своим и Волосом скотием богом...»

971. «Да имем клятву от бога, в него жо веруем и от Перуна и от Волоса скотин бога» [\[169\]](#).

Единственный допустимый вывод о различии между Перуном и Волосом по этим выпискам из договоров с греками тот, что в составе русских посольств 907 и 971 гг. были как

дружинники, клявшиеся грозным Перуном, так и купцы, дававшие клятву своему богу богатства Волосу. Ни о каком противопоставлении двух богов нет и речи.

Не более удачна и вторая ссылка на летопись:

«Владимир... объединил в государственном пантеоне Киевской Руси бывших противников (Перуна – бога княжеской дружины и Велеса – бога всей Руси, т. е. всей страны)...» [\[170\]](#).

Нет, не объединял их Владимир: в 980 г. были поставлены, как известно, идола Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Макоши [\[171\]](#). Волоса среди них нет; авторы ошиблись. Но самым уязвимым местом конструкции Иванова и Топорова является, конечно, отождествление Волоса со Змеем, ничем не доказанное и противоречащее материалам, собранным самими авторами.

Авторы не показали читателю, каким образом они

преодолели такое препятствие, как признание Змея-Горыныча, пожирателя людей, добрым и благожелательным божеством достатка и богатства. Указываемое авторами «местообитание противника» (море, озеро, река, источник, пещера) [\[172\]](#) в равной мере не приложимо ни к скотьюему богу Велесу, ни к Змею, обычно летающему и огненному. После тех интересных наблюдений, которые сделаны авторами в отношении Перуна, грозного бога вооруженных скотоводов III – II тысячелетий до н. э., крайне странно выглядит признание «скотьюего бога» Велеса непримиримым противником Перуна.

Всё построение «мифа» о поединке Перуна с Велесо-Змеем мне представляется надуманным и совершенно неубедительным.

Однако собранная авторами «картотека» может принести пользу.

Составленная ими характеристика противника наводит на мысль о каком-то хтоническом божестве, связанном с водой и

нижним подземно-подводным миром, которое было не столько противником, сколько антиподом Громовержца. Приходит на память ящер из космогонической композиции на шаманских сульде. Ящер был олицетворением и хозяином нижнего мира с его подземными и подводными пространствами. Ящер заглатывал солнце-лося на западе и изрыгал его на востоке (см. вводную главу).

В польских записях XV в. мы видели сочетание культов трёх божеств – Лады, Лели и загадочного Iesse или Iassa, в котором можно видеть ящера (в усеченной форме – jaze – змей) [\[173\]](#). Сочетание этих трёх божеств не лишено логической связи, все они в силу приписываемых им функций связаны с возрастанием солнечного тепла, с сезоном сева и созревания: Лада и Леля олицетворяли весенне-летнее процветание природы, а Яже – ту хтоническую силу, без участия которой солнце не могло подняться над горизонтом. Всех троих идолов Лысой горы нужно было умиловать независимо от их

положительных или отрицательных качеств. При таком повороте темы ящер или змея могли оказаться антиподами небесных и солнечных божеств; возможно допустить и мифотворчество о борьбе небесно-солнечного начала с подземно-подводным, но только следует очень тщательно отобрать то, что действительно противоположно и враждебно небесному началу.

Материалы и наблюдения Иванова и Топорова, будучи взяты вне зависимости от их концепции, позволяют построить (разумеется, гипотетически) тысячелетнюю историю образа Волоса. В глубокую охотничью архаику уводит, загадочная на первый взгляд, связь Волоса с медведем.

Волос – волосатый, волохатый; отсюда – волхв – тоже волохатый (может быть, одетый в медвежью шкуру? – Б. Р.). С Волосом связано созвездие Плеяд – Волосынь; сияние Волосынь предвещает удачную охоту на медведя [\[174\]](#).

Обратим внимание на то, что сведения о связи Волоса с

культом медведя идут с далекого севера славянского мира, из Ярославского Поволжья, расположенного на границе европейской тайги, где охота долгое время сохраняла свое значение.

Крайне важно учесть отмеченное Ивановым и Топоровым значение корня «Vel» в значении «мертвый»; «wael» (древнеанглийск.) – «оставшийся на поле боя, труп» [175]. Быть может, именно здесь мы найдем объяснение позднейшей связи Волоса с культом мертвых.

Первоначально, в далеком охотничьем прошлом, Велес мог означать «духа убитого зверя», «духа охотничьей добычи», т. е. бога того единственного богатства первобытных охотников, которое олицетворялось тушей побежденного зверя. Связь Велеса с медведем [176] позволяет датировать (стадиально) этот культ более поздней фазой развития охотничьего общества, когда ранний культ небесных рожаниц-лосих частично вытесняется представлениями о мужском божестве, хозяине

леса, выступающем обычно в виде медведя. Тогда же, на той же стадии, происходит и замена наименования созвездий: созвездие Лося становится Большой Медведицей. К сожалению, эта стадия трудно поддается абсолютной датировке. По всей вероятности, это неолит или бронзовый век в его северном охотничьем облике.

Поскольку скотоводство развилось из охоты, из отлова и выращивания дикого молодняка, то при переходе к скотоводству хозяин леса и повелитель лесного зверья мог быть переосмыслен в покровителя одомашненного зверья, стал «скотским богом» в прямом смысле слова. В этом случае неизбежно должно было произойти расслоение образа: с одной стороны, медведь, «лесной царь», которому приносятся просьбы о сохранности всей скотины, а с другой – Велес как покровитель скота. Кажущийся на первый взгляд странным переход от представлений о покровителе удачной охоты к скотьему богу на самом деле не так контрастен: в обоих

случаях конечный результат воспринимался как убийство и поедание животных; охотник преследовал и убивал свободного зверя; скотовод резал связанную скотину, но оба они кормили себя и своих соплеменников мясом.

В эпоху вооруженного расселения северных индоевропейцев-скотоводов к архаичному Велесу прибавился Перун, но это не создавало конфликтной ситуации: Велес оберегал и умножал стада, принадлежащие племени, а Перун вдохновлял на захват чужих стад и новых пастбищ. Оба божества были порождением новой и в экономическом и в социальном отношении обстановки.

Переход к земледелию не требовал нового переосмысления образа «скотьего бога», так как скотоводство осталось существенным и незаменимым элементом комплексного земледельческо-скотоводческого праславянского хозяйства. Скот обеспечивал вспашку полей, шерсть, кожу и мех для одежды, молоко, сыр, масло для стола, рог и кость для поделок.

Скот по-прежнему, как и при пастушеском хозяйстве, олицетворял богатство племени, и именно ту его часть, которая в отличие от зерна могла почти неограниченно накапливаться, обмениваться, отчуждаться. Не удивительно, что вплоть до средневековья слово «скот» означало не только домашних животных, но и имущество, деньги, богатство. Слово «скотолюбие» означало корыстолюбие; «скотник» – финансовый чиновник, стоящий между посадником и старостой; «скотница» – казна [\[177\]](#).

Воздействие постепенно возраставшего земледелия могло сказаться лишь в одном: архаичная связь Велеса с убитым, мертвым зверем, возникшая в охотничью пору, теперь осмысливалась шире – как мир мертвых вообще. Умершие предки предавались земле; в сознании древних пахарей предки содействовали плодородию и урожаю. Угощение «дзядов» на кладбище или за домашним столом носит аграрно-магический характер. Вполне допустимо, что именно по этой причине, в

связи с культом предков, Велес и в земледельческом обществе сохранил связь с миром мертвых.

Обратим внимание на то, что крестьяне-земледельцы XIX в. жертвовали Волосу не первый сноп нового урожая, обычно украшенный лентами и хранимый в избе до будущего года, а последнюю горсть колосьев, оставшуюся на сжатой ниве. Хлеб был убран, поле омертвело, земледелец сложил свою «добычу» в крестцы и лишь тогда вспомнил о Волосе, оставляя ему колосья «на бородку», завязав их узлом. Наряду с этим обычаем у некоторых славянских народов существовало почтительное отношение к последнему снопу, увозимому с поля. Его называли «дедом», «стариком», «бабой»; его зерна считали плодовитыми и примешивали их к посевным [\[178\]](#).

Обозначение последней горсти колосьев «Волосу на бородку» известно только русским; у западных и южных славян его нет. У югославов сохранилось выражение «божья борода», но имя бога уже забыто.

Сочетание мертвого, сжатого поля с велесовой бородой и последним снопом в какой-то мере объясняет нам связь Велеса с миром предков, покоящихся в земле и помогающих её плодородию.

Однако дополнительные земледельческие функции божества не заслонили его основной сущности: вплоть до христианизации Руси Волос-Велес сохранил свое значение «скотьего бога» в прямом смысле слова. Только лишь в силу этого и могло произойти замещение Велеса по созвучию имен святым Власием, ставшим на русской почве покровителем скота вплоть до XIX в.

Итак, намечается следующая эволюция образа Волоса: первоначально, в охотничьем неолитическом обществе (когда культ медведя уже частично оттеснил лосих-роганиц), Волос мог быть хозяином леса, божеством охотничьей добычи, выступавшим в медвежьем обличе. Возможно, что само имя его было лишь нарицательным иносказанием, вызванным табу

на подлинное имя: Волос – волохатый, косматый, как позднейший медведь – мёд ведающий, как лось – сохатый, рогатый.

В представлениях первобытных охотников, очевидно, существовали две основных идеи: одна из них касалась природы вообще, изобилия объектов охоты и олицетворялась в небесных женских божествах, будто бы рождающих весь звериный приплод, а другая относилась, так сказать, к технике охотничьего дела, к получению убитого, мертвого зверя. Волос был воплощением этой второй идеи, и трудно сказать, на каком этапе развития охотничьей магии возник этот образ косматого покровителя удачной охоты – ведь и мамонт был косматым и волохатым, и палеолитический носорог был шерстистым...

Дошедшие до нас сведения о связи Волоса с культом медведя относятся к значительно более поздней поре жизни охотничьих племен, но они не исключают возможности поиска на больших глубинах.

Если верно сделанное Ивановым и Топоровым сближение слова «волхв» с тем же понятием «волохатости», «косматости», то в поисках истоков мы можем оказаться на той хронологической глубине, когда охотник маскировался в звериную шкуру, когда колдун-жрец, имитируя процесс охоты, выступал в звериной шкуре и был волохатым. Позднейшие охотники на медведей не маскировались в медвежьи шкуры, но как ритуальная одежда медвежья шкура дожила до XIX в. (медвежья комоедицы 24 марта у белорусов).

С развитием скотоводства функции звериного бога осложнились охраной домашних животных. Волос стал божеством всяких благ, как охотничьих, так и скотоводческих, божеством всего племенного богатства. Такую же метаморфозу испытало и охотничье оружие: рогатина стала главным магическим предметом в обрядах, сопровождавших первый выгон скота на пастбище.

Земледелие, неразрывно связанное со скотоводством,

оставило Велеса «скотским богом» (во всей широте понятия «скот») и в какой-то мере воскресило архаичную связь этого божества с идеей смерти, которая теперь понималась сквозь призму аграрной магии: умершие, срезанные серпами колосья были добычей земледельца; почвенный слой земли, рождающий колосья, был вместе с тем и вместилищем праха предков. Велес, который во времена тотемизма и веры в реинкарнацию связывал первобытного охотника с миром зверей, теперь прикоснулся к культуре предков и аграрному круговороту жизни и смерти, стал в какой-то мере эпихтоническим божеством, связанным с плодородием почвы, т. е. стал «скотским богом» в комплексном понимании этих слов.

Намеченная здесь эволюция Велеса подтверждается географическими наблюдениями: культ Велеса прослеживается значительно четче на северных окраинах славянского мира, где роль охоты сохранялась дольше, чем на юге; связь Велеса с

миром мертвых тоже проступает более определенно в северной части индоевропейского (в том числе и балто-славянского) мира.

Среди языческих идолов славянского средневековья наиболее часто встречается изображение бородатого мужчины с огромным турьим рогом, «рогом изобилия» в руке. Никаких атрибутов Перуна у этих идолов нет, а рог как символ благополучия и обилия является устойчивой деталью почти всех скульптур. Единственное божество, с которым можно связывать эти изображения, – это бородатый (как нам известно) «скотий бог» Велес, покровитель комплексного, земледельческо-скотоводческого хозяйства древних славян.

Несколько иную картину дает нам композиция из пяти божеств на Збручском идоле. Четыре божества находятся, как известно, в верхней небесной сфере. Это – два женских божества, Перун и неизвестное мужское божество на задней грани идола. Плоскость земли с хороводом людей

поддерживает ещё одно мужское божество, изображенное коленапреклоненным. С этим полухтоническим божеством нижнего мира естественнее всего отождествить Велеса. Существенное отличие збручской композиции состоит в том, что символ изобилия – рог здесь принадлежит не мужскому божеству, а женскому, возглавляющему всю композицию.

Положительная роль нижнего мужского божества выражена тем, что на нем, на его плечах, зиждется весь средний мир, мир обыкновенных людей.

Непримиримого противоречия между отдельными бородатыми идолами с рогом в руках и одним из элементов сложной теологической композиции, пожалуй, нет: в первом случае славянин изготавливал изображение бога, обеспечивающего всю полноту земных жизненных благ.

Таким богом был Велес-Волос. Во втором случае умудренный знанием скульптор решил дать всю систему представлений о богах, и на первое место он поставил мужское

начало (общая фаллическая форма скульптуры), а на второе – женское (богиня на лицевой грани).

Вооруженный Перун отеснен на третий план. В одной плоскости с главной женской фигурой находится бог, держащий на себе землю с людьми. Эта лицевая центральная грань представляла собой продуманное единство богини-матери и полухтонического (эпихтонического) бога-мужчины, благорасположенного к человечеству, каким вполне мог быть Велес. Независимо от атрибуции средневековых идолов и от предположений об охотничьих истоках сам образ Волоса-Велеса безусловно восходит к праславянской и даже к протославянской эпохе.

После принятия христианства двойником древнего Волоса-Велеса стал святой Власий Севастийский, что, конечно, произошло по созвучию Болгарские сурвакары (мне посчастливилось видеть обряд в с. Дивле Радомирской в 1946 г.) в шкурах, живописных звериных масках, со скотьями колокольчиками у пояса и с ярко-красными жезлами в руках весьма ощутимо воскрешают облик древних жрецов Велеса

(см. рис. 68).



*БОЛГАРСКИЙ НОВОГОДНИЙ ПРАЗДНИК.
Шествие ряженых во время изготовления
священного хлеба «богача»*

В святочной славянской обрядности имя Велеса уже не упоминается, но под новый год и на масленицу в песнях упоминался Тур; по селам водили быка, в маскарадах участвовали рогатые маски, именуемые «туром» [\[185\]](#). Не лишено вероятия, что у древнего Велеса могли быть две звериных ипостаси: более архаичная, охотничья – медведь (сохраненная на Севере) и несколько более поздняя, связанная с скотоводством, – тур, встречаемая в южных славянских областях от Украины до Далмации. Введение христианства должно было наложить строгий запрет на имя популярного славянского бога и могло содействовать появлению в святочных песнях такого новообразования, как тур, турицы.

У русских и у балтов (латышей) в качестве новогоднего персонажа известен Овсень [\[186\]](#). Латыши празднуют Усинь главным образом на юрьев день, весной. Происхождение термина спорно; может быть, о-весень (как о-лешье, о-пушка) –

преддверие весны [\[187\]](#).

Несмотря на календарную близость «велесовых дней» и овсеня, едва ли следует сблизать их.

Случайно сохранившееся свидетельство о построении на месте идола Велеса церкви Богоявления позволило привлечь интереснейший этнографический материал, в свою очередь проливающий свет на культ Велеса. Теперь выяснился ещё один день чествования «скотьего бога» (помимо знаменитого юрьева дня) – 6 января; велесов день завершал собою обширный цикл празднеств зимнего солнцестояния.

Связь Велеса с зимними святками объясняет нам не только обрядовое печенье в виде домашних животных, но и ряженье, одевание звериных масок в святочные дни, пляски в вывороченных тулупах.

Старые авторы оставили нам красочные описания святочных маскарадов, когда люди «на тех же своих законопротивных соборищах и некоего Тура-сатану...

воспоминают и иные лица своя и всю красоту человеческую (по образу и по подобию божию сотворенную) некими харями или страшилами, на дьявольский образ пристроенный, закрывают...».

В другом поучении в более общей форме говорится: «...мы сами от человек в звери ся прелагаем» [\[188\]](#).

Устойчивая традиция святочного переряживания в различных зверей и животных и святочного выпекания «караваев» и «коровок» становится значительно более понятной после того, как её удалось связать с бого-явленским освящением скота и с постройкой богоявленной церкви на месте идола Велеса.

Древний «скотий бог» занимал видное место в народной календарной обрядности.

Ряженье в звериные маски и в вывороченные тулупы производилось дважды в год – на зимние святки и на масленицу; оба срока связаны с солнечными фазами – зимним

солнцестоянием и весенним равноденствием (масленица ежегодно сдвигается со своего исконного места церковным календарем). Дохристианская масленица по времени совпадала с архаичными комоедицами – праздником пробуждения медведя, когда, как уже говорилось, белорусы плясали ритуальный танец в шубах мехом наружу. Несомненная сопряженность Велеса с медведем, установленная рядом исследователей, позволяет связать с этим «скотьим богом» и масленичное ряжение в разнообразных зверей.

Получается так, что сам обычай ритуального переряживания и на святки и на масленицу оказывается прочно связанным с Велесом в его первичной ипостаси звериного бога, осложненной более поздними элементами «скотьего бога».

Если Велес-Волос был объектом и центром святочно-масленичной карнавальной обрядности с её широким песенным репертуаром, то нам становится понятным упоминание Велеса в «Слове о полку Игореве».

Выбирая ту или иную форму зачина своей поэмы, великий автор как бы примеривался к Бояну, пробуя то один стиль, то другой, пытаясь представить читателю, как бы мог начать поэму его предшественник Боян::

Чи ли въспети было вещей Бояне,
Велесовь внуче...

Княжеский поэт, воспевавший Мстислава Тмутараканского и Ярослава Мудрого, назван здесь внуком Велеса.

По записям этнографов середины XIX в. известно, что под новый год, когда как бы прощались со всем старым, в деревнях исполняли целые циклы былин-старин. А новый год, судя по болгарским сурвакарам, был именно праздником Велеса. Зимние святки являлись кульминацией праздничного песенно-танцевального творчества всех жанров, и поэтому не удивительно, что то божество, вокруг которого и ради которого все пелось, оказалось в представлении древних славян

покровителем песен, сказаний, поэзии вообще. Исполнители такого рода ритуальной поэзии, как былины и сказания, вполне могли именоваться «велесовыми внуками».

Размытость культа Велеса в этнографических материалах XIX в. не позволяет полностью восстановить весь календарный цикл молений этому божеству. Предположительно он может быть представлен так.

1. Первая неделя января. Ряженье в звериные шкуры, маски тура, обряды заклинания скота.
2. Масленица. Комоедицы (24 марта). Медвежьи пляски, маски тура.
3. Юрьев день (23 апреля). Первый выгон скота. Языческое божество заслонено св. Георгием.
4. Турицы на троицын день (у западных славян). Связь с Велесом не ясна.
5. Жатва. Оставление в поле последних колосьев «Волосу на бородку». Хранение необмолоченных снопов для

обрядового кормления скота в «велесовы дни» (2 или 6 января). Изготовление соломенной бороды, помещаемой под образами.

Хорс. Симаргл.

Как видно из изложенного, славянский языческий пантеон начал формироваться в глубочайшей древности. Сдвиги в хозяйственных формах жизни человечества приводили к новым взаимоотношениям с экологической средой, с природой в целом и видоизменяли мировоззрение людей, создавая в их сознании новую картину мира и новые образы таинственных сил, влиявших, по их мнению, на судьбу человека.

Естественно, что наиболее серьезные изменения происходили по мере выдвигания производящего хозяйства на первенствующее место.

Явно выраженный патриархат содействовал дальнейшей эволюции религиозных образов.

Одной из хронологических примет новых элементов в сонме древних первобытных божеств могло бы явиться наличие в славянском языческом именовании богов с иранскими именами, что справедливо связывается со скифским этапом жизни праславян-сколотов и со скифским (иранским) воздействием. К иранскому влиянию относят Дажьбога, Стрибога, Хорса и Симаргла. Два первых божества отнесены по признаку содержания в их именах слова «бог», являющегося заимствованием из иранского [\[189\]](#). Хорса считают взятым от иранцев потому, что во многих иранских наречиях близкие по звучанию слова обозначают «солнце» [\[190\]](#); Симаргл, непонятный уже книжникам XI – XIII вв., разъяснился только после работ К. В. Тревер, сопоставившей его с иранским Сэнмурвом [\[191\]](#).

При всей несомненности длительных славяно-скифских контактов не следует всё же отождествлять славянский пантеон со скифским. Ни одно из имен славянских божеств,

считающихся иранскими, не приведено в перечне собственно скифских богов.

Сопоставим скифский пантеон Геродота с теми славянскими богами, в именах которых исследователи видят иранское воздействие.

Соотнесение славянских и скифских богов по их функциям может быть сделано, разумеется, лишь приблизительно. Если Дажьбог в какой-то мере может быть сопоставлен с солнечным Аполлоном-Гойтосиром, то Стрибог остается в значительной мере неразъясненным. Наиболее приемлемым представляется суждение М. Вей: Стрибог – «Бог-отец» («*pater bhagos*»), аналогичный Юпитеру [\[192\]](#). А в таком случае слово «Стрибог» является не столько собственным именем, сколько эпитетом, определением верховного божества как отца Вселенной. Сварог («Небесный»), Стрибог („Бог-отец“) и, как увидим далее, Род („Рождающий“) – все эти слова могли означать одно патриархальное мужское божество, пришедшее на смену

архаичным представлениям о Небесных Владычицах [\[193\]](#).

Сопоставим скифский пантеон с той частью славянского, которая расценивается обычно как возникшая под скифским воздействием.

Приведение скифских божеств к общему знаменателю античной мифологии, облегчающее нам понимание их функциональной сущности, уже сделано Геродотом в процессе записи им скифских сведений. Порядок следования богов в перечне дан Геродотом [\[194\]](#).

Греческие божества	Скифские божества	Славянские божества, имена которых считаются иранскими
Гестия	Табити	
Зевс	Папай	Стрибог
Гея	Апи	
Аполлон	Гойтосир	Дажьбог
Афродита Небесная	Аргимпаса	
Посейдон	Фагимасад (только у царских скифов)	
Арес	?	Хорс Симаргл

Как видим, функциональных совпадений славянского со скифским очень немного, да и те дают нам совершенно различную форму имен:

Папай – Стрибог; Гойтосир – Дажьбог. Близость славянских форм к иранским наречиям ограничивается только включением слова «бог».

Вполне возможно, что это произошло в эпоху славяно-

скифских контактов (симбиоза) в VI – IV вв. до н. э., но, по всей вероятности, нельзя исключать и более древних индо-иранских связей языковых предков славян.

Записанный Геродотом пантеон относится, разумеется, к скифам-кочевникам, как и все, что историк говорит о собственно скифах. Божества скифов-пахарей, сколотов носили другие имена, лишь частично окрашенные иранскими чертами. В скифо-кочевническом перечне богов отсутствует Хорс, божество солнца; возможно, что это вызвано вторичностью солнца: солнце – признак Белого Света («вещь бо есть солнце свету»). Белый Свет (Вселенная) так относится к солнцу, как Дажьбог (бог света и солнца) к Хорсу (богу только одного светила), как Аполлон к Гелиосу.

Несмотря на целый ряд иранских параллелей, славянское имя божества солнца – Хорс – может быть поставлено в ряд и со славянскими и с греческими словами, обозначающими «круг», «окружность», «округу». Таковы греческие: *chora* –

«округа», choros – «круглый светильник», «хорос». В русском языке: «хоровод» – круговое движение, «хорошкуль» – круглый ритуальный пирог-курник, «хоромы» – круговая застройка (древний смысл); в болгарском: «хоро» – круговой танец. Сибилантным лингвистическим соответствием «хору» является слово «коло», обозначающее «круг», «колесо», «круговой танец», «кружок единомышленников», «мирскую сходку», «обод», «обруч» и т. п.

В этот семантический ряд, не нарушая закона замены согласных к, х, с, ш (сук, сухой, сушить, «на сусе древе»), вписывается и солнце (сьльньце, слъньце).

В скифское время у приднепровских праславян-земледельцев существовали, по-видимому, обе формы обозначения солнца: производная от «хоро» (Хорс) и от «коло» (сколотский царь Колаксай, Солнце-Царь). Возможно, что у праславян, как и у современных им греков, имела место некоторая путаница: солнце как светило, как предмет, как

субъект света нередко сливалось с более широким понятием светлого солнечного божества вроде Аполлона или Дажьбога, иногда олицетворяя его, иногда полностью подменяя.

В итоге мы можем наметить следующую схему проявлений солнечного культа древних славян.

1. Хорс («круглый») – божество солнца как светила. В «Слове о полку Игореве» назван «Великим Хорсом». По всей вероятности, очень древнее божество, представления о котором предшествовали идее светоносного небесного бога вроде Аполлона. Культ солнца-светила ярко проявился у земледельцев энеолита, а уже в бронзовом веке появилось представление о ночном солнце, совершающем свой подземный путь по «морю мрака». Имя Хорса сохранилось в ритуальной лексике XIX в. («хоровод», «хорошуль», «хоро»).

2. Колаксай – мифический царь скелотов-праславян. Интерпретируется как Солнце-Царь (от «коло» – круг, солнце).

3. Сколоты – приднепровские праславяне-пахари,

названные по имени своего царя Колакся. В основе самоназвания лежит тот же корень «коло» – солнце, который есть и в имени царя. Записанная Геродотом легенда (см. 10 главу этой книги) позволяет перевести слово «сколоты» как «потомки солнца».

4. Дажьбог. Божественный мифический царь, называемый иногда Солнцем. Бог – податель благ. В изменении имени отразилось расширение представлений о солнечном божестве.

5. «Дажьбожим внуком», т. е. «внуком Солнца», назван русский князь из Приднепровья, что позволяет сближать отголоски языческих мифов, сохранившиеся до XII в. н. э., с древними мифами о потомках солнца, существовавшими в этих же местах в V в. до н. э.

6. Последним дошедшим до нас отголоском древних мифологических представлений о «внуках Солнца» является раздел русских богатырских сказок «Три царства» или «Золотое царство» (подробнее см. 10 главу).

Из числа славянских божеств, упоминаемых русскими средневековыми источниками и сближаемых с кругом иранских божеств, нам осталось рассмотреть Симаргла (Симарьгл, Сьмарьгл).

В поучениях против язычества имя этого божества стоит обычно рядом с именем Макоши, «матери урожая». Для церковников XI – XII вв., да, по всей вероятности, и для всех русских людей того времени, имя этого божества было уже непонятно, писалось различно, а иногда даже делилось на две части (Сим и Рыл), что очень понравилось позднейшим исследователям, которые говорили о двух загадочных богах или же приходили к пессимистическому выводу об описках, ошибках в написании и о полной безнадежности расшифровки. Только знаток иранской мифологии и искусства К. В. Тревер нашла решение загадки, сопоставив русского Симаргла с иранским Сэнмурвом [\[195\]](#).

Идя по следам К. В. Тревер, коснувшейся русских сюжетов

лишь вскользь, я написал специальное исследование о Симаргле по материалам русских поучений и обильных данных прикладного искусства XI – XIII вв. [\[196\]](#) Подробные сведения о культе Симаргла будут приведены в дальнейшем, там, где будет описано язычество Киевской Руси. Здесь же ограничусь основными выводами.

Симаргл (может быть, правильнее Семаргл от слова «семя»?) – божество низшего порядка; это – священный крылатый пес, охраняющий семена и посевы. Уже в трипольской росписи встречаются псы, прыгающие и кувыркающиеся (как бы летающие) вокруг молодых растений.

При изобилии в те времена мелкого рогатого зверья (косули, серны, дикие козы) охрана посевов от поедания и вытаптывания была важным делом.

Персидский Агурамазда поручал Сэнмурву заботу о небесном «дереве всех семян». Симаргл-Сэнмурв был как бы олицетворением «вооруженного добра»: при мирных аграрных

функциях он был наделен когтями, зубами и вдобавок крыльями; он – защитник посевов. Позднее архаичного Симаргла стали называть Переплутом. Он был связан с корнями растений. Культ Симаргла-Переплута тесно связан с русалиями, празднествами в честь вил-русалок. Русалки, или вилы, изображавшиеся в виде сирен, красивых крылатых птице-дев, являлись божествами орошения полей, дождями или влажными утренними туманами. Роса – не только капли охлажденного тумана на земле и растениях, но и сам туман. Известна поговорка: «Пока солнце взойдет – роса очи выест».

Вот с этой утренней влагой, очень важной для созревающих посевов, и связаны представления о русалках. Русалии праздновались в начале и в конце зимних святок («в навечерие рождества и богоявления»), обрамляя годовичные заклинания природы и судьбы молениями о воде, обязательном условии будущего урожая.

Главным праздником в честь русалок была русальная

неделя, приходившаяся, как показывает славянский календарь IV в. н.э., на 19 – 24 июня и завершавшаяся праздником Купалы [197].

Среди русских женских украшений XI-XIII вв. ярко выделяются широкие серебряные браслеты-обручи, служившие для закрепления длинных рукавов женских рубаш. Во время языческих ритуальных игрищ женщины перед танцем снимали браслеты и плясали «спустя рукава», как бы превращаясь в русалок, размахивающих крыльями-рукавами. Это был танец плодородия, описание которого сохранилось в сказке о царевне-лягушке. На упомянутых браслетах очень часто изображались гусли, маски, чаши со священным напитком, танцующие с распущенными рукавами девушки.

Особый интерес представляет браслет из состава Тверского клада 1906 г., где, кроме «многовертимого плясания» в честь Переплута, изображена сцена жертвоприношения Симарглу-Переплуту [198].

Девушка в длинной узорчатой рубахе и с распущенными волосами подносит кубок изображению крылатого пса. Пес Симаргл как бы вырезан из дерева, растущего в земле (показаны его корни) и сильно изогнутого. Явно, что чеканщик изображал не животное, а скульптуру животного, идола Симаргла-Переплута (см. рис. 108).



РУСАЛИИ. СИМАРГЛ. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ СИМАРГЛУ

Браслеты с изображением русалий находят в составе боярских и княжеских кладов XII – XIII вв. Наличие среди них подчеркнута языческих сцен показывает, что боярыни и княгини эпохи «Слова о полку Игореве», очевидно, принимали участие в народных ритуальных танцах плодородия подобно тому, как Иван Грозный в молодости пахал весеннюю пашню в Коломне.

При всей близости русского Симаргла-Съмаргла к иранскому Сэнмурву следует сказать, что здесь перед нами не столько заимствование, сколько одинаковость образа. В пользу этого говорит и то, что ни один из многочисленных иранских вариантов имени Сэнмурва не совпадает с русской формой.

Возможно, что по поводу всех четырех божеств со следами иранского влияния на форму их имен нам придется ограничиться признанием близости, одинаковости, но воздержаться от мысли о непосредственном скифском

воздействии в VI – IV вв. до н. э.

Эта одинаковость или сходность могла возникнуть и в очень отдаленную эпоху конца земледельческого энеолита, когда предки индоиранцев, славян, греков и фракийцев впервые создавали образы патриархальных божеств неба, солнца и посевов. Скифская же эпоха с её несомненными контактами праславян с иранцами могла закрепить именно эти, близкие к иранским, формы.

Глава восьмая.

Род и рожаницы

Самым загадочным и наименее изученным из всех славянских божеств является Род – божество, известное только восточным славянам и не уцелевшее в этнографическом материале. Эпиграфом к этому разделу можно было бы поставить слова Н. М. Гальковского, написанные им в 1916 г., но остающиеся в силе и по сей день: «Вопрос о почитании Рода и рожаниц принадлежит к самым темным и запутанным» [\[1\]](#).

При обзоре литературы вопроса поражают две тенденции, в равной мере противоречащие источникам: одни из авторов стремятся представить Рода маленьким семейным божком, близким к домовому, а другие идут ещё дальше и просто умалчивают о Роде, даже не входя в разбор источников.

Первую статью о рожаницах написал в 1855 г. И. И. Срезневский [2], считавший их «девами жизни» вроде греческих мойр. Эту идею о богинях судьбы подробнее развил А. Н. Веселовский. Он полагал, что Род связан с культом предков, «незримых блюстителей домашнего очага и нарастающего поколения». Первоначально «Род – производитель, совокупность мужских членов племени, сообща владеющих рожаницами, матерями нового поколения». Постепенно Род превратился в «дедушку-домового, также пребывающего у очага» [3]. А. С. Фаминцьш во всей своей книге о славянских божествах даже не упомянул ни Рода, ни рожаниц [4].

Почти так же поступил и Е. В. Аничков, упоминавший Рода лишь в связи со своими текстологическими раздумьями, но уклонившийся от рассмотрения существа дела. Рожаницы, по Аничкову, – «феи, являющиеся при рождении младенцев»; далее он пишет о пышной трапезе в их честь, «не вдаваясь в

сложный вопрос о значении и смысле культа Рода и рожаниц» [5]. Без каких бы то ни было возражений Аничков приводит мнение Владимирова о том, что «Род – не что иное, как современный домовый» [6].

Любор Нидерле, приведя очень подробный перечень цитат из источников XI – XV вв., соглашается с тем, что русские рожаницы сходны с греческими мойрами, римскими парками, славянскими суженицами и пр. Уделив основное внимание рожаницам, Нидерле упоминает Рода лишь вскользь, присоединяясь к определению его как домового или демона мужской судьбы [7].

Сторонники «теории домового» должны были бы задуматься хотя бы над тем, что если рожаницы, как правило, упоминаются во множественном (или двойственном) числе, то Род – неизменно в единственном. Какой же это домовый, если он на всех людей один?

Кроме того, в тех же самых источниках, где говорится о

Роде, упоминается среди всякой демонской мелочи и сам домовый: «бес хороможитель» или «кутный бог». С другой стороны, этнографии совершенно неизвестно наименование домового Родом.

Единственным историком язычества, не уклонившимся от рассмотрения Рода и рожаниц, был Н. М. Гальковский; в своем исследовании он посвятил им специальную главу: «Род и рожаницы. Астрологические верования» [8]. Однако Гальковский, писавший всегда в рамках официального православия, не затронул сущности культа Рода, не коснулся опасного уподобления Рода библейскому Саваофу и искусственно свел все к тому, что рожаницы – это мойры, духи, помогающие при родах и определяющие долю, судьбу человека; рожаницы связаны с узкосемейным культом предков [9]. Примерно так же определяет он и Рода, уравнивая его с рожаницами: «почитание Рода и рожаниц было делом семейным, частным». Рода Гальковский приравнивает к

деревенскому домовому, «подпечку», «лизуну». Параграф, посвященный Роду, он заключает словами В. О. Ключевского: «Средоточием культа предков является (со значением охранителя родичей) Род со своими рожаницами, т. е. дед с бабушками...» [\[10\]](#)

В советской литературе проявились обе упомянутые выше тенденции: В. В. Иванов и В. Н. Топоров оказались последователями Фаминцына и не упомянули, как уже говорилось, ни разу в своем объемистом труде Рода. В. Л. Комарович посвятил культу Рода специальную статью [\[11\]](#), но источники не пересматривал, а только бегло и выборочно упомянул наиболее известные, не используя даже полностью сводок Нидерле и Гальковского. По представлениям Комаровича, Род – совокупность предков данной семьи. Возражая против того, что «культу Рода в древнерусском быту приписывался до сих пор сугубо частный, семейный только характер» [\[12\]](#), автор по существу остается на такой же позиции,

распространяя лишь этот культ и на княжескую среду («полуязыческий культ княжеских родоначальников»). Единственный аргумент в пользу этого – уважительное отношение князей XII в. к своим дедам, основателям локальных династий. Летописные упоминания «дедней и отней молитвы», помогающей тому или иному князю в тяжелую минуту, Комарович почему-то истолковывает как «красноречивый след языческого культа Рода» [\[13\]](#).

На самом же деле все здесь находится в строгих рамках православия: отец и дед князя являются предстателями перед богом за своего потомка, и помогает этому потомку не языческий Род, а христианская молитва, услышанная христианским богом. Можно говорить о трансформации древнего культа предков, но к культу Рода, персонифицированного единого божества, это не имеет никакого отношения.

Нельзя же думать, что все многочисленные (и враждующие

между собой) княжеские линии XII – XIII вв. условились почитать одного предка и почему-то, вопреки истории, назвали его не Игорем Старым (как считал Иаков Мних в XI в.) и не Рюриком, как стали считать сочинители позднейшей генеалогической легенды, а Родом.

В согласии со своими предшественниками Комарович полагает, что почитание Рода дошло «в современном фольклоре до безыменного „доможила“, „домового“ [\[14\]](#). Самой существенной ошибкой Комаровича, повлекшей за собой целый ряд неверных положений, является истолкование «второй трапезы» в честь рожаниц как поминок: «Речь идет, – пишет Комарович, – о внецерковных, вторых поминках по умершим предкам сверх канонического поминания в храме...» [\[15\]](#) [\[16\]](#).

Во-первых, православная церковь никогда не преследовала ни поминок, устраиваемых родственниками покойника в его доме, ни поминовения умерших на кладбище; оба эти обычая

дожили до XX в.

Во-вторых, ни один источник не дает права на истолкование трапезы в честь рожаниц как поминок по умершему. В-третьих, ни разу в связи с рожаницами не упомянуты ни кладбище, ни «родительские дни», ни радуница (дни поминовения всех умерших), а когда говорится о языческих обрядах на по гостах (например, в «Стоглаво»), то нет никакой речи ни о Роде, ни о рожаницах. Четвертое возражение: во время рожаничной трапезы участники пира исполняли тропарь рождества богородицы, никогда не певшийся над мертвыми и выражавший совершенно противоположную идею – радость по поводу жизни нового существа, а не смерти.

В построениях Комаровича так много натяжек и явного отхода от источников, что согласиться с ним невозможно.

Из всего сказанного выше вытекает непреложный вывод: необходим полный и подробный анализ источников. До сих

пор никто из исследователей, за исключением Н. М. Гальковского, не занимался сплошным рассмотрением всех источников, говорящих о Роде ирожаницах.

Обычно довольствовались отдельными цитатами, выборочно взятыми из опубликованных текстов, и поэтому получали неполные и однобокие выводы. Гальковский же, хотя и превосходно знал источники (ему мы обязаны наиболее полной публикацией поучений против язычества), но настолько находился под воздействием гипотезы А. Н. Веселовского, что даже не стал искать новых путей для решения спорных вопросов.

Даже известный современный историк славянства Г. Ловмянский в большой книге, посвященной язычеству славян VI – XII вв., не затронул интереснейшую проблему бога Рода и лишь попутно в двух строках упомянул его имя [\[17\]](#).

Главной причиной ошибок Веселовского, Гальковского и Комаровича явилось непонимание двойственного характера

имеющихся в источниках выражений, содержащих корень «род». Об этом мельком я уже говорил в разделе, посвященном Макоши. В некоторых случаях «родство», «рождение», «родопочитание» или «родословие» являлись переводом таких греческих слов, как *genesis*, *genealogia*, *eimarmene*, означавших судьбу, предсказания судьбы, астрологические гороскопы («рождественное волшение») – одним словом, то, «что на роду написано» [\[18\]](#). Этот ряд переводных понятий действительно связан с судьбой человека и обстоятельствами (астрономическими) его рождения.

Но не это сравнительно невинное суеверие было причиной и объектом яростных церковных обличений.

На протяжении нескольких столетий русские церковные писатели настойчиво и упорно боролись с культом Рода и рожаниц, с ритуальными пирами в честь этих «идолов», и ни разу, ни в одном источнике почитание Рода не было спутано с астрологическим «родопочитанием».

Не следует путать и нам; ведь мы имеем дело здесь не с синонимами, а со своеобразным омонимом. Астрологический аспект выступает преимущественно в поздних сочинениях. В конце XV в. Иосиф Волоцкий, полемизируя с еретиками жидовствующими, писал: «...и баснословна некаа и звездозакония учажу и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а писание божественное презирати, яко ничто-же суще» [\[19\]](#).

В XVI в., когда народный, крестьянский культ рожаниц уже выветривался и сущность его была недостаточно ясна русским книжникам, автор «Домостроя» обличал современных ему астрологов:

«...в получая [удачу, судьбу] веруют и в родословии [гороскопы], рекше в рожаницы и в обаяние по звездословию» [\[20\]](#).

Вот эти-то сочинения, использовавшие архаичный термин

(придав ему совершенно иной смысл), и повлияли главным образом на тот поворот темы о Роде и рожаницах, который мы наблюдаем в исследованиях указанных выше авторов. В их оправдание можно сказать только то, что одновременное упоминание Рода как божества, предшествовавшего Перуну, и «родопочитания» в смысле «халдейской астронумей» встречено однажды в источнике XII в., автор которого, впрочем (в отличие от своих читателей XIX в.), не смешивал эти два ряда понятий.

*

Предпринимая общий обзор источников, сообщающих сведения о культе Рода и рожаниц, следует отметить одну особенность, резко бросающуюся в глаза: этих сведений нет в ранних источниках, говорящих о дружинно-княжеском язычестве X в. Ни в договорах с Византией, ни в летописном

рассказе о пантеоне Владимира 980 г. нет упоминаний о Роде и рожаницах. В «Слове о вёдре и казнях божьих», помещенном в летописи под 1068 г. и грозящем христианам, отступившим от бога и «уклонившимся от пути господня», жесточайшими карами (град, засуха, саранча), несмотря на сходство ситуации с поучениями против культа Рода, имени этого бога нет. Создается впечатление, что в парадных государственных документах, какими были договоры с греческими цесарями и великокняжеская летопись, земледельческим богам плодородия не было места; они, очевидно, представлялись слишком демократическими, деревенскими и, подобно античному Дионису, не сразу привлекли к себе внимание.

Первый по времени материал о Роде и рожаницах – это разобранное в первой главе «Слово святого Григория, изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; то и ныне творят», которое мы условились для краткости называть «Словом об

идолах» [\[21\]](#). «Слово», как я полагаю, написано в самом начале XII в. на корабле, плывшем по Эгейскому морю в Константинополь через Афон. Русский автор (игумен Даниил Паломник?) пользовался греческим текстом 39-го слова Григория Богослова «На святые светы явлений господних», которое он сокращенно перевел и пополнил своими наблюдениями и размышлениями о русском язычестве.

Русское «Слово об идолах» производит впечатление черновых набросков, не приведенных в систему, изобилующих повторами, но тем не менее представляющих исключительную ценность для истории русского язычества. Перечислив нескольких олимпийских богов (Зевса, Афродиту, Артемиду) и вспомнив библейского Ваала, автор переходит к своим, русским богам, упомянув (сверх того, что было занесено в летопись) Рода, рожаниц, вил-русалок и Переплута. Все дополнения связаны с аграрными культами [\[22\]](#). Далее автор встретился в имевшемся у него в руках тексте Григория

Богослова с выражением *Chaldaion astronomia nai genetliologia*, которое он и перевел как «халдейская астрономия и родопочитание» [23]. Последующую фразу в греческом тексте Григория («наука, сличающая нашу участь с движением небесных светил, которые не могут знать о себе самих, что они или чем будут») наш автор изложил предельно кратко, но с полным пониманием дела: «родопочитание, иже есть мартолой». Мартолоями называли в древней Руси ложные, отреченные книги, трактующие о гадании по звездам: «Мартолой – рекше Остролог (Астролог)» [24].

Автор предостерег своих читателей от смешения «родопочитания» (калька с греческого) с культом русского бога Рода, о котором он говорит в другом месте и которого упоминает в другом окружении.

Ошибка Веселовского и Комаровича в том и состояла, что они не вняли этому предостережению.

Понимание автором «Слова об идолах» Рода как

значительного славянского божества явствует из его замечательной периодизации славянского язычества, разобранной мною во вводной главе. Древнейший слой представлений – упыри и берегини, повсеместные духи зла и добра, характерные для охотничьего общества. Следующая стадия – «се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам прежде Перуна, бога их» [25]. Род определен здесь как предшественник Перуна, следовательно, как главное божество славян до утверждения дружинного культа Перуна-громовержца. Соотношение примерно такое же, как между культом Урана или Кроноса и вытеснившим их со временем культом Зевса. Пять раз, чаще, чем кого-либо из богов, упоминает наш автор Рода и рожаниц в своем сочинении [26].

Крайне интересны попытки автора «Слова об идолах» объяснить происхождение культа Рода и связать его с мировыми религиями. Это место в «Слове» по своей литературной неупорядоченности особенно убеждает в

черновом, незавершенном характере записей, сопутствовавших переводу произведения Григория Богослова, но ход размышлений автора-переводчика достаточно ясен.

Род сопоставлен с Озирисом – «проклятым богом» египтян; сказано, что культ Озириса заимствован халдеями: «...от тех [египтян] извыкоша древле халдеи и начаша требы творити своима богама – Роду и рожаници» [\[27\]](#). Трудно сказать, какое вавилонское божество было заменено здесь Родом и рожаницей. Быть может, это библейский Ваал (Баал-Хадд), почитавшийся и в Халдее-Вавилоне.

В одном из списков «Слова об идолах» (Паисиевском), вообще-то менее полном, есть дополнение, где Род и рожаница уподоблены эллинским «Артемиду и Артемиде». В античной мифологии бога Артемиды мы не знаем; единственное мужское божество, близкое Артемиде, – это её брат Аполлон.

Напомню, что русский книжник, оставивший нам свои размышления о Роде, знал греческий язык и побывал в каких-то

южных краях. Он мог знать об античной мифологии кое-что и сверх тех лаконичных упоминаний, которые содержались в греческом обличении Григория Богослова, но эти сведения, полученные в XII в., могли быть и не очень точны.

Приведу полный текст «Слова об идолах», трактующий распространение культа Рода и рожаниц. Начав с халдеев, автор продолжает: «Оттуда же начата елини ставити трапезу Роду и рожаницам, таже егюптяне, таже римляне. Даже и до славен дойде; се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам переже Перуна, бога их...» [\[28\]](#).

Для нас очень важно следующее: автор «Слова об идолах» считал культ Рода одной из мировых религий, которая некогда охватывала Египет (Озирис), Вавилон, Грецию («Артемид» – Аполлон?), Рим и славянский мир.

Едва ли автор был прав, так решительно объединяя различные исчезнувшие культы Старого Света, но примечательно то, что в поисках аналогий Роду он обращался

не к мелким домашним демонам вроде лар и пенатов, а к божествам наивысшего калибра. Как жаль, что наши сторонники «теории домового» не захотели обратиться к этому, давно опубликованному, тексту!

Следующим в хронологическом порядке источником является очень важное для нас «Слово Исайи пророка, истолковано святым Иоанном Златоустом о поставляющих вторую трапезу Роду и рожаницам». Если в других обличениях язычества перечислялись различные славянские божества во всей их множественности – от громовержца до вампира, то это поучение посвящено исключительно культу Рода и рожаниц.

Для нас очень важна датировка «Слова Исайи пророка». Н. М. Гальковский считает, что в XV в. оно уже существовало, и приводит мнение Е. Е. Голубинского о датировке его послемонгольским временем [\[29\]](#). Помочь в более точном определении даты может знаменитое «Вопрошание Кюриково». Вопросы новгородского математика были

обращены к епископу Нифонту (1130 – 1156 гг.). Среди множества вопросов только в одном содержались имена языческих божеств; это были имена Рода и рожаниц: «Аже се Роду и рожанице крають хлебы и сиры и мёд?». Епископ ответил цитатой из «Слова Исайи пророка»: «Бороняше велми. Негде, рече, молвить: горе пьющим рожанице!» [\[30\]](#). Характер вопроса и ответа таков, что заставляет предполагать очень широкое бытование обряда невинного жертвоприношения хлебом, творогом и медом, языческая сущность которого Кирику даже не очень была ясна, так как иначе не нужно было бы задавать вопрос владыке.

Итак, «Слово Исайи пророка» было создано не позже середины XII в., т. е. очень близко по времени к «Слову об идолах».

Наше «Слово Исайи пророка» представляет собой несколько сокращенный пересказ 65-й главы Книги пророка Исайи, входящей в Библию. Весь смысл создания нового

произведения заключался только в одном – обрушить всю тяжесть библейских проклятий на Рода и его двух рожаниц.

Приведу параллельные тексты: Библию – по каноническому русскому изданию, а «Слово Исайи пророка» – в своем переводе.

Библия. Книга пророка Исайи

–

«Слово Исайи пророка»

8. Так говорит господь: когда в виноградной кисти находится сок, тогда говорят «не повреди её, ибо в ней благословение». То же сделаю я ради рабов моих, чтобы не всех погубить.

–

Так говорит господь: если в виноградной грозди найду хотя бы ягоду, то оставлю в сохранности эту гроздь. Гроздь – это

верный человек, а хорошая ягода – это добрые дела, предписываемые божественным писанием. Если же на грозди нет ягод, то её следует отсечь и бросить в огонь. Таким отсечением является смерть, а бросание в огонь – предание адскому пламени.

9. Я произведу от Иакова семя и от Иуды – наследника гор моих и наследует это избранные мои и рабы мои будут жить там.

–

Слушающих меня и не погублю, но ращу хорошее семя от Иакова и Иуды. Это – хорошая поросль, верные божественному закону люди. Они будут владеть моей святой горой – церковью и церковным учением.

Святая гора – Сион; на ней я показал свою благость, и эта гора, Сион, – мать всем храмам; в ней – учение божественного писания.

Господь сказал: наследниками мо– ей святой горы будут избранные люди, т.е. такие, которые служат Роду и (двум) рожаницам, бесполезным идолам.

Верными слугами бога являются люди, приносящие чистую жертву живому богу с кротким сердцем, просвещенные настоящим церковным учением.

10. И будет Сарон пастбищем для овец и долина Ахора – местом отдыха для волов народа моего, который взыскал меня.

–

Они будут как овцы на лугу огражденном. Луг – это рай, а ограда – места райские, а овцы – истинно верующие люди, покоряющиеся богу, а не (двум) рожаницам.

И охорские заросли, в которых отдыхают волы, – это пастбища небесной церкви, а кроткие волы – это епископы и попы, сами живущие по-христиански и усердно поучающие

других.

11. А вас, которые оставили господа, забыли святую гору мою, готовяете трапезу для Гада и растворяете полную чашу для Мануфи.

—

Вас же, покинувших меня, забывших мою святую гору, готовящих пир в честь Рода и (двух) рожаниц, наполняющих ковши свои на потребу бесам, —

12. Вас обрекаю я мечу, и все вы преклонитесь на заклатие, потому что я звал — и вы не говорил — и вы не слушали, но делали злое в очах моих и избирали то, что было негодно мне.

—

вас предам менчу и все вы падете пронзенными!

Это есть смерть, а оружие — отвечали, вечная музыка.

Я вас звал, и вы не отзывались; я говорил вам, и вы не слушали.

На глазах у меня вы творите зло и тех, кто враждебен мне, вы избираете себе.

13. Посему так говорит господь вот рабы мои будут есть, а вы будете голодать; рабы мои будут пить, а вы будете томиться жаждой.

—

Поэтому, говорит господь, когда бог: верные мне люди начнут пировать – вас будет мучить голод. Но сыты вы будете лишь тем, что приготовили (обеим) рожаницам.

Вот покорные мне начнут пить, и у вас появится жажда – утоляйте её ис своих ковшей, предназначенных бесам.

14. Рабы мои будут веселиться, а вы а вы будете в стыде; рабы мои будут петь от сердечной радости, а вы будете кричать от сердечной скорби и рыдать от сокрушения духа.

—

Верные мне возвеселятся, покроетесь срамом.

Возрадуются (верные) в веселии сердца, вы же, покорившиеся бесам, молящиеся идолам и устраивающие пиршества в честь Рода и рожаниц, – вы закричите в сердечной муке, будете рыдать в судорогах сердец своих!

Всё это свершится с вами не в этой жизни, а в будущей. Вы отрекаетесь от радостей будущего века, так как вечный покой потустороннего бытия будет доступен только избранным мною рабам моим.

15. И оставите имя ваше избранным моим для проклятия. И убьёт тебя господь бог, а рабов своих назовет иным именем.

—

Вас же господь убьёт. А покорные мне возвеселятся, воспевая истинного бога.

Вы же бесовскими песнопениями славите идолов Рода и рожаниц и губите пророчества книг.

Велико несчастье – не понимать прочитанного; велико зло –

не послушаться более мудрых, чем вы сами, или же, поняв все, не исполнить воли божией, объявленной вам в написанном законе. Братья!

Услышав все, что сказано вам, откажитесь от бессмысленных действий, от служения Сатане, от устройства этих идольских пиров Роду и рожаницам!

Выполните, братья, волю бога, как учат нас книги пророков, апостолов и отцов церкви, чтобы получить вечную жизнь при спасителе Иисусе, господе нашем, ему же слава вовеки!

Аминь.

На основе злобных и человеконенавистнических библейских пророчеств русский автор создал великолепное по форме новое произведение, использовав гневные тона Исайи и направив все свое сочинение, освященное авторитетом пророка и Иоанна Златоуста, против единственного раздела древнерусского язычества – против Рода и двух рожаниц. Уже

одно это должно показать нам важность и значительность культа Рода, противопоставленного, как это явствует из всего сочинения, ни много, ни мало – самому христианскому господу-богу.

В поучении бичуются те, которые отклонились от веры в истинного библейско-христианского бога и «избрали себе враждебных ему» – Рода и рожаниц. Здесь противопоставление является и сопоставлением: Род сопоставлен с Саваофом и с Иисусом Христом. Все кары, все «судороги сердец» и горение в адском пламени, предназначенные отступникам от библейского бога, здесь обещаны поклонникам Рода и рожаниц. И только им. Масштаб культа Рода достаточно определен этим.

Не меньший интерес для нас представляет сопоставление русского сочинения с Библией, так как оно выявляет имя библейского двойника Рода, того божества, с которым приходилось соперничать библейскому богу: это – Гад, или

Ваал (Баал-Хадд), ханаанской (сиро-палестинской) мифологии, бог плодородия и жизни части древних евреев и финикийцев. Ваал посылает дождь и росу, орошая нивы и виноградники. Ваала представляли умирающим и воскресающим богом, подобно Озирису или Дионису.

Женской парой Ваала была богиня Анат (она же Рахмаи).

Исследователи установили, что в ханаанской мифологии, как и во многих других, действуют два поколения богов. Старший бог Эл (вроде Урана или Крона) выступает, подобно Роду, совместно с двумя женщинами. Миф пронизан фаллической символикой. Две женщины, сотворенные над огнем на морском берегу, становятся женами Эла и рожают ему двух дочерей – Утреннюю Зарю и Вечернюю Зарю.

Последующее потомство Эла – божества плодородия. Ваал – сын Эла-Быка.

В мифах о плодородии Ваал и Анат, боги младшего поколения, преобладают над старшим богом Элом, но нередко

мифические поля называются по именам двух богинь – Ашеры (жёны Эла) и Девы-Анат:

Поле есть поле богов

Поле Ашеры и Девы [\[31\]](#).

Здесь перед нами снова полная параллель Роду и его двум рожаницам: Ваал, бог плодородия, и две богини, связанные с полем и урожаем, причем богини, как и в охотничьих мифах, – мать и дочь-дева [\[32\]](#). Иногда выступает другая пара женщин – Анат и Астарта.

Возможно, что эти совпадения должны быть рассмотрены с позиций ностратической гипотезы.

Имя Ваала означает «владыка», «хозяин». Интересны эпитеты Ваала: «Могучий Воин», «Владыка Земли», «Ездящий на облаках» и др. [\[33\]](#) В мифах Ваал погибает в схватке с морским богом Яммом, но затем воскресает вновь, и снова начинаются тучные годы плодородия.

Русский писатель эпохи Мономаха не мог знать всех мифов о ханаанском Ваале-Гаде, ставших известными лишь после расшифровки угаритских глиняных табличек, но в его распоряжении была Библия, в которой это божество и все элементы культа были освещены разносторонне.

Вaal почитался и в Иудее и в Вавилоне, где знаменитая Вавилонская башня была его храмом.

Поэтому выбор определенного текста (Исайя, гл. 65) и замена Гада Родом сделаны автором совершенно сознательно. А если это так, то нашего Рода мы должны расценивать как очень значительное божество плодородия, «повелевающее землей» и «ездящее на облаке».

Ознакомление с другими русскими источниками подтвердит это.

Третьим важным источником после «Слова об идолах» и «Слова Исайи пророка» является интереснейший комментарий к Евангелию в рукописи XV – начала XVI в., обнаруженной Н.

В. Калачовым в Архиве иностранных дел [\[34\]](#). Несмотря на давнюю публикацию, этот источник упорно игнорировался исследователями. Единственным историком, по достоинству оценившим его значение, был К. Н. Бестужев-Рюмин: «Что касается Рода, – писал он, – то нечего искать в нем предка, а надо остановиться на свидетельстве одной рукописи XVI в., приводимой Н. В. Калачовым: „то ти не Род седа на воздухе мечет на землю груды и в том раждаются дети“. Таким образом, – продолжает историк, – Род не есть олицетворение рода (gens), а сам создатель...» [\[35\]](#). К сожалению, это важное и верное для понимания славянского язычества наблюдение было начисто забыто всеми последующими исследователями, так или иначе касавшимися проблемы Рода. Более того, Е. В. Аничков даже не включил сам источник в свой реестр сведений о славянских богах и божках [\[36\]](#).

Почти не касались и вопроса о датировке толкований к Евангелию. Мне кажется, что некоторые данные для

хронологического приурочения есть: в источнике имеется ссылка на еретиков, которые «глаголют от книг срачинских и от проклятых болгар... яко не разумеша творца своего». Сочетание сарацинских книг и болгарских ересей мы уже видели в «Слове об идолах» начала XII в.; после крестовых походов сарацинские темы были уже не в моде. Болгарские еретики (в данном случае богомилы) действительно отрицали творение мира богом. Уже в «Заповедях митрополита Георгия» (1062 – 1079 гг.) против богомилов говорится: «Иже вся твари видимыя ж и невидимый не мнит богом сотворены – да будет проклят!» [\[37\]](#).

Известен ранний русский список «Беседы Козмы Пресвитера», относящийся ко второй половине XII в. [\[38\]](#) Примерно к этому времени, к XII – XIII вв., следует относить интересующий нас источник.

Поздний список объясняется тем, что полемика с богомилами продолжалась и в XV в.

Комментарий к Евангелию написан по поводу главы 14-й Евангелия от Иоанна, где Иисус Христос изображен настойчиво отождествляющим себя с богом-отцом (Иоанн, 14.10 – 11). Поясняются слова Иисуса: «...дела, которые творю я, и он сотворит и больше сих сотворит» («отец мой делатель есть, даже и доселе»).

Приведу текст, опубликованный Гальковским под условным названием «О вдуновении духа в человека» [\[39\]](#):

«Вдуновение бессмертное нестареющее един вдымает вседръжитель, иже един безсмертен и непогибающих творец.

Дуну бо ему {человеку} на лице дух жизни и бысть человек в душу живу.

То ти не Род, седя на воздухе мечеть на землю груды и в том рожаются дети.

И паки ангели (ангелами?) вдымають душу или паки иному от человек или от ангел суд бог предасть.

Сице бо неции еретици глаголють от книг срачиньских и

от проклятых болгар. О таких блядословцах пророк рече: «попел сердце их и персти хуже надежа их и бесчестнее кала житие их, яко не разумеша творца своего, создавшего их и вдохнувшего в них дух жизни и вложившаго душу действену.

Всем бо есть творец бог, а не Род».

В свете всего того, что мы узнали о Роде из «Слова об идолах», где культ его объявлен мировой религией, и из «Слова Исаяи пророка», в котором Род приравнен к могущественному Ваалу, «шествующему по небесам», этот источник нас уже не может удивить: вторично Род оказывается соперником библейско-христианского бога-творца, бога-вседержителя. Но здесь содержатся и важные уточнения: во-первых, неизвестный комментатор утверждает, что, по мнению язычников, Род «сидит на воздухе», т. е. находится где-то на небе, в божественной сфере. Это ещё раз уравнивает Рода с Ваалом, «ездящим на облаке».

Во-вторых, язычники именно Роду приписывают возникновение новой жизни на земле. Для того чтобы родились дети, языческий бог должен сбрасывать с неба какие-то «груды», содействующие рождению.

Из разных значений этого слова исследователи почему-то выбирали одно: груды – кучи, глыбы [\[40\]](#). Непонятно, как это увязывалось с рождением детей.

Следует обратить внимание на другое значение: «грудие» – капли, «грудие росное» – капли росы, «градные груды» – дробинки града [\[41\]](#). Наиболее вероятно, что слово «грудие» без дополнительного определения (росное, градное) означало просто дождевые капли. Это больше подходит к контексту – ведь роса образуется из тумана; капли росы не падают с неба, а древний комментатор утверждает, что Род именно с неба («сядя на воздухе») мечет свои плодотворные капли.

Если принять это толкование, согласующее все части интересующего нас текста, то в нашем распоряжении будет

огромное количество этнографических примеров веры в универсальную оплодотворяющую силу дождя как в отношении земли, так и в отношении женщин.

Комментарий «О вдуновении духа» важен для нас тем, что снова ставит на равные позиции Рода и христианского бога-отца, бога творца мира. Сначала оспаривается тезис каких-то языческих богословов (но, разумеется, не богомилов, не знавших культа Рода), утверждавших, что возникновение новой жизни на земле производится Родом, орошающим землю небесными каплями, вследствие чего рождаются дети. Здесь Род выглядит Зевсом, сошедшим к Данае золотым дождем, от которого Даная забеременела. В конце комментария автор говорит ещё более расширительно, определяя Рода не только продолжателем жизни, но и творцом мира: «Всем бо есть творец бог, а не Род» [\[42\]](#).

Чрезвычайно интересным отголоском этих теологических споров о том, кто именно управляет миром, является граффито

XII в. в новгородском Софийском соборе, опубликованное В. Н. Щепкиным:

...ЛЕ БЕСЪ НБО....Н.

РАЗВЕДРЪ ...Д ЗДО ...ПОТРЯСОШЯ ОБЛАЦИ
РЕУЕБЪ ТО СТЪВОРИ [\[43\]](#).

Надпись плохо сохранилась, но даже из уцелевших фрагментов ясно, что речь идет об отношении беса к небу, к вёдру и к грозovому потрясению облаков. Ясно и то, что рассуждения о возможностях беса завершены вполне канонической концовкой: автор надписи, ссылаясь на чей-то авторитет (кто-то «рече»), утверждает первенство бога: «Бог то сотвори». В этом споре нет Рода; на его месте находится бес, и тем самым выясняется вторая спорящая сторона – это не язычники, а богомилы, «диавола творца нарицающе человеком и всей твари божий» и утверждающие, «яко несть бог сотворил небесе, ни земля, ни всех сих видимых» [\[44\]](#).

Новгородец, написавший на стене своего кафедрального

собора опровержение всемогущества дьявола, возможно, имел в виду именно Козьму, обличителя богомилов, когда скрепил свое изложение безымянным (для нас, по причине плохой сохранности) «рече».

Комментарий «О вдуновении духа» хорошо вписывается в русскую общественную мысль XII в., занимавшуюся опасным и значительным вопросом о творце мира. Богомилы противопоставляли христианскому богу дьявола, а язычники – Рода.

*

Получив из трёх источников представление о Роде как о божестве, которое противопоставлялось Саваофу и сопоставлялось с Озирисом и Ваалом, мы должны рассмотреть разветвленный комплекс древнерусских слов, содержащих корень «род».

Это прежде всего группа слов, связанных с понятием родства и рождения:

Род Родичи Природа
Народ Родина Рождать
Родня Родить Урожай

О. Н. Трубачев в своем исследовании о терминах родства пишет, что «А. Брюкнер был довольно близок к истине, когда говорил, что родъ, родити означало сначала „успех“, „процветание“, „урожай“, „прибыль“, „забота“ [\[45\]](#).

Трубачев считает старославянское «РОДЪ» «чисто славянским новшеством», новым использованием индоевропейских морфем и отмечает часто встречающуюся метатезу: род – ард – арт. Это дает дополнительные значения: «происхождение», «род» (нем. Art); «высокий», «большой» (ирл. ard, галльское ardu) [\[46\]](#). Обращаясь к иранским языкам,

мы видим, что в скифском Ard является культовым термином, обозначением божества. В. И. Абаев считает, что arta –ard – одно из важнейших религиозных понятий иранского мира – «божество», «олицетворение света»; осетинское «ard» – клятва, первоначально «божество, которым клянутся» [\[47\]](#).

Таким образом, слово «род» и метатеза «ард» в значении «божества», «рода», «высокого» оказываются распространенными значительно более широко, чем только в славянском мире, и в какой-то мере объясняют нам стремление автора «Слова об идолах» показать географический диапазон культа Рода. Возможно, что и имя Артемиды связано с этим корнем.

Помимо указанных выше значений слов с корнем «род», есть ещё два ряда понятий, в обозначении которых участвует этот же корень: во-первых, это обозначение воды, водного источника – «родища», родника (криницы), а также и цветов, растущих близ воды, – лилий – «родий» («кринов»). Второй

раздел более обширен и требует специальных разъяснений:

Родиа – молния;

Родіе, родія – плод граната;

Род, родъство – геенна огненная;

Родрый, рѣдрый – красный;

Рѣдритися – красный, краснеть.

Рдеть – красный, краснеть.

Рдяный – красный, краснеть.

Объединение в одном омониме «родиа» и молнии и плода граната представляет большой интерес, так как позволяет уяснить себе, о каком именно виде молнии идет речь, – красному круглому гранату подобна только шаровая молния, видимая вблизи [\[48\]](#).

Связь Рода с молнией и громом объясняет нам афоризм Даниила Заточника: «Дети бегают рода, а господь пьяного

человека»).

Весь приведенный здесь ряд слов объединен смысловым стержнем: огненное, красное пламенеющее, молниеподобное. «Родство огненное» пытались объяснить ошибкой переводчиков, принявших по созвучию греческое *geenna* (геенна) за *genea* – род. Однако это маловероятно; как объяснить, что все переводчики в разных городах и в разные века обязательно ошибались, и притом всегда одинаково? Обилие славянских слов с корнем «род» в значении красного и огненного (сравни латинское *ardeo* – гореть, *ardor* – жар, зной) позволяет считать слово «родство» славянским обозначением пекла, а не ошибкой.

Было бы очень хорошо, если бы внимание лингвистов направилось на анализ того семантического пучка, который образуют различные индоевропейские слова с корнем *род – ард – арт*. Впредь до такого анализа трудно представить себе весь диапазон связей и всю многогранность этого интересного

вопроса. Однако уже сейчас ясно, что с богом Родом может быть связано не только рождение живого (род, народ, родить), но и природа и вода (родище, родник), и дождь (грудие, падающие с воздуха), и даже молния – родия, и огонь пекла.

Род оказывается всеобъемлющим божеством Вселенной со всеми её мирами: верхним, небесным, откуда идет дождь и летят молнии, средним миром природы и рождения и нижним с его «огненным родством». Тогда становится понятным противопоставление Рода христианскому богу Вселенной Саваофу. Этот взгляд на Рода закрепляется данными, получаемыми из ранних переводов, где книга Бытия, в которой повествуется о сотворении мира, именуется «Родьство», а бог – творец – «рододелатель» [\[49\]](#).

В связи с полученными данными о Роде мы можем теперь обратить внимание на интереснейшее место в сборнике Кирилло-Белозерского монастыря, описанном арх. Варлаамом. Сборник переписан в 1476 г., по составлению, надо полагать, в

конце XIV в., так как содержит много заметок о митрополите Киприане. Содержание сборника очень разнообразно; здесь перемешаны богословские и исторические заметки, загадки, выписки из описаний путешествий, бытовые вопросы в духе «Вопрошания Кирикова» и многое другое.

Заметка о «Родных видениях», о которой пойдет речь (л. 271 об.), не обратила на себя внимания никого из исследователей. Даже сам И. И. Срезневский, знавший этот сборник, не включил словарный материал в свой знаменитый трёхтомник. Заметка становится понятной только в свете того, что сказано выше о «родском» комплексе. Приведу её целиком:

«Пишется. Григория Синаита.

{В}осемь родных видении глаголем быти:

Первое же о бозе безводное {безвидное},

Второе – Умных Сил устроение,

Третие – Сущих составление,

Четвертое – Смотрительное слова схождение,
Пятое – Соборное воскресение,
Шестое – второе Христово пришествие,
Седьмое – вечная мука,
Осьмое – царствие небесное» [\[50\]](#).

Восемь «родных видений» представляют собой, так сказать, конспект истории Вселенной с точки зрения христианского богослова XIV в. (Григорий Синаит умер в 1310 г.).

1. Бог невидимый.
2. Сотворение планет и всего звездного мира, движимого «умными силами» (четвертый день творения).
3. Сотворение всего живого, «сущего» (пятый и шестой дни творения).
4. Схождение Христа-Слова, зримое («смотрительное») людям. Жизнь Иисуса.
5. Воскресение из мертвых.

6. Второе пришествие Христа (на Страшный суд).

7. Осуждение грешников на адские муки.

8. Царствие небесное для святых и праведных.

Первые три «родных видения» основаны на «Родстве», на библейской книге Бытия, четвертое – на Евангелии, а четыре последних отражают Апокалипсис .

Мы рассмотрели те источники, которые помогли нам раскрыть сущность представлений о боге Роде. Кроме разобранных выше, есть ещё целый ряд упоминаний в источниках, в которых порицается культ Рода и рожаниц, но не добавляется ничего нового к их характеристике. Два источника интересны для нас именно тем, что там нет Рода.

Один из них – «Слово Иоанна Златоустого ...како первое погании веровали в идолы и требы им клали...». Здесь христианскому богу-творцу противопоставляется не Род, а три языческих божества, в своей совокупности составляющие мировое целое:

Стрибог – божество неба, воздуха, ветра.

Даждьбог – божество солнца и животельной силы.

Переплут – божество почвы, корней растений, вегетативной силы [\[51\]](#).

Три функционально ограниченных божества в этом сравнительно позднем (XIV в.?) источнике в своей совокупности заменили Рода, сделали излишним его упоминание.

Второй источник – это знаменитое «Слово о твари и о днии рекомом неделе», относящееся к XII – XIII вв. Речь там идет о почитании дня семидневки – воскресенья, «недели», как дня, посвященного солнцу и дневному свету. Культ этот овеществлялся: «невернии, написавше свет болваном и кланяются ему»; одновременно эти язычники «творца хулять» [\[52\]](#). В этом поучении рожаницы упоминаются, а Рода уже нет – его заменил Свет, противопоставленный христианскому богу-творцу. Праздником этого Света является каждый первый день

семидневной недели – воскресенье, «День Солнца» у многих народов. Однако язычники поклоняются не солнцу («вещь бо есть слнце свету»), а «белому свету», Вселенной, «твари, написаней во образ человекь». Это, очевидно, тот самый свет, существовавший, по древним представлениям, независимо от солнца (например, в пасмурный день), о котором говорится в Библии при описании первого дня творения. Этой двойственностью света, как мы помним, воспользовался Достоевский, излагая спор юного Смердякова с лакеем Григорием. («Свет создал господь бог в первый день, а солнце, луну и звезды на четвертый день. Откуда же свет-то сиял в первый день?») [\[53\]](#)

Вот этот-то свет, не имеющий видимого источника, «неосыжаемый и неисповедимый», как эманация божества, творящего мир, и был предметом поклонения средневековых язычников, а следовательно, и объектом обличений церковников. Церковники противопоставили божеству

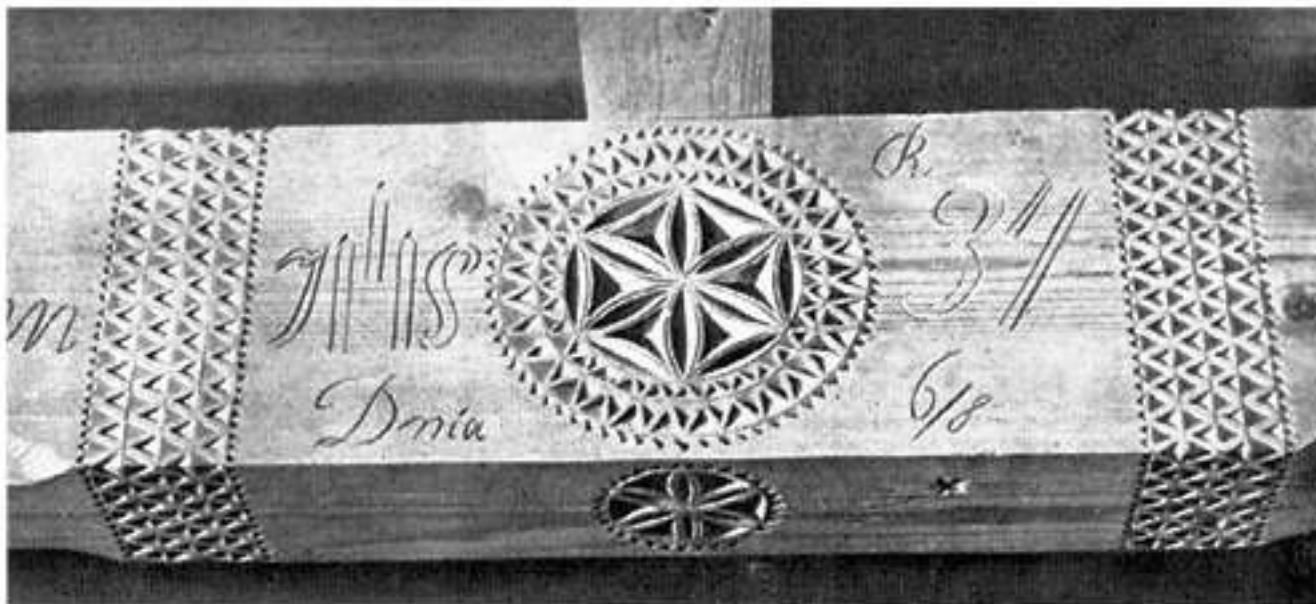
неисповедимого света Иисуса Христа, используя евангельскую фразу:

«Опять говорил Иисус к народу и сказал им: „Я – свет миру; кто последует за мною, тот не будет ходить во тьме“ (Евангелие от Иоанна, гл. VIII, 12). Кроме поучений, изготавливались даже „полемические“ предметы прикладного искусства: в конце XII в. во Владимиро-Суздальской Руси был изготовлен медный, украшенный эмалью медальон с изображением Спаса-Эммануила и надписью ІС.ХС. АЗЪ ЕСМЕ СВЕТ [\[54\]](#). Надпись на нем является прямым ответом тем же самым неверным почитателям «твари» и «света», которые поклонялись свету, «написавше его». Финифтяный образок подкрепляет датировку «Слова о твари» рубежом XII – XIII вв. Выше, в главе о славянских земледельческих культах, я высказывал предположение о том, что с культом верховного небесного божества связан определенный символ – «колесо Юпитера» с шестью спицами. Здесь уместно повторно

упомянуть об этом распространеннейшем символе. Круг с шестилепестковой розеткой внутри, «громовый знак», был полисеман-тичен: он выражал и идею солнца («вещь бо есть солнце свету»), и идею «белого света», всей Вселенной. Солнце в народном искусстве могло обозначаться разными способами (круг, крест, крест в круге, круг с вось-милепестковой или шестилепестковой розеткой), но понятие «белого света», идентичное понятию Рода, выражалось только шестилепестковвП розеткой, только колесом с шестью спицами.

В славянской деревянной резьбе верховенство Рода подчеркнуто помещением его символа на высоких местах: на щипце кровли, над стенами, а внутри домов – на потолочной матице-сволоке [\[55\]](#). Иногда на деревянных «полотенцах», спускающихся от верха кровли, помещалась, как на прялках, сложная композиция из нескольких солнц, как бы бегущих по небосводу, а центральное место занимало «колесо Юпитера»,

символизирующее белый свет (см. рис. 109, 110).



ГРОМОВЫЙ ЗНАК НА МАТИЦЕ ИЗБЫ (Словакия)



ГРОМОВЫЙ ЗНАК НА «ПОЛОТЕНЦАХ» ИЗБЫ (Архангельск. обл.)

Точнее всего соотношение Света (Вселенная) и солнца (субъект света) выражено на онежской прялке [\[56\]](#). В нижней части лопапки прялки показано солнце в его четырех суточных позициях: восходящее, полдневное (изогнутые многочисленные лучи подчеркивают бег светила по небу), заходящее и ночное, подземное солнце.

Выше этого солнечного круговорота поднимается мировое древо, соединяющее все ярусы мира (см. [главу 2](#)), а над ним, на самом верху прялки помещен во всю ширину лопапки тщательно вырезанный огромный шести-лепестковый «громовый знак», господствующий над всей композицией, как Род господствовал над Вселенной [\[57\]](#) (см. рис. 111).



*ДОНЦЕ ПРЯЛКИ
С ГРОМОВЫМ ЗНАКОМ*

Вероятно, поэтому древним зеркалам придавалась правильная круглая форма, воспроизводящая круг небесного свода. М. И. Ростовцев подробно проанализировал сакральную роль зеркала у скифов (Ростовцев М. И. Символы царской власти). Зеркало являлось атрибутом главной богини как у скифов-кочевников, так и у скифов-пахарей (см. выше пластину из Сахновки на Роси). На сарматских зеркалах III – II в. до н. э. помещали знак с шестилепестковой розеткой (СА, 1979, № 4, с. 191 – 194, рис. 1 и 3). Точно такой же знак мы встречаем и на резной деревянной оправе русских зеркал XVIII – XIX вв. (Соболев Н. Н. Русская народная резьба по дереву. М. – Л., 1934, с. 40, рис. 12). Общеизвестна роль зеркала в русских новогодних гаданиях о судьбе.

Отмеченный выше переход «колеса Юпитера» в монограмму Иисуса Христа надежно подтверждает древнее, исконное значение шестилучевого знака как символа света во

всей многогранности этого понятия. Новый, христианский персонаж в соперничестве с древним Святовитом-Родом вынужден был сказать: «Аз есмь свет!».

В ряде предшествующих случаев нам помогала в уточнении того или иного образа позднейшая церковная или этнографическая календарность. Относительно Рода мы располагаем единственным, но драгоценным свидетельством: Рода вспоминали на второй день праздника рождества, 26 декабря; день этот назывался собором или «пологом» богородицы, и бабы приносили в церковь хлеба и пироги [58].

В одной рукописи Четьи Минеи есть интересная приписка, помещенная после всех статей сентябрьского года под 31 августа:

«А се грехи:

...Желя Роду и роженицам по рождестве в пнд {понедельник} – муку варити святей богородици, а Роду примолвливающе» [59].

Здесь языческий обряд приурочен не к следующему за христианским праздником дню (как это наблюдалось обычно), а к ближайшему понедельнику после рождества. Это делалось, вероятно, с тем, чтобы отделить, разобщить церковное и языческое. Память о рожаницах, богинях рождающих, вполне естественна, так как праздник посвящен рождению, и одной из рожаниц может быть признана Мария-богородица.

А кто же тогда Род? Очевидно, Иисус Христос.

В приведенной краткой характеристике греховного обряда в честь Рода и рожаниц есть одно слово, от правильного понимания которого зависит установление направленности всего обряда. Это слово – «желя», обычно означающее «плач», «скорбь», «погребальный плач».

В этом случае получается резкое противоречие с радостным церковным праздником рождения божества (восходящим к празднованию зимнего солнцеворота). Однако у слова «желя», «желение» есть и другой смысл – «пеня», «повинность», соответствующий латинскому «mulcta», «multa» [\[60\]](#). Тогда все становится на свои места. Мы знаем, что для языческих празднеств устраивалась «братчина», «складчина», «ссыпка», когда каждая хозяйка должна была принести свою долю продуктов для общего котла. Примером женских «ссыпок» могут служить «кузьминки» в честь Макоши Пятницы. Другим женским праздником был «полог богородицы», во время которого «варили муку», т. е. делали какое-то кушанье типа клецок или лапши. Чрезвычайно важно примечание, что на этом празднике не забывали и древнего Рода – в его честь произносились какие-то заклинания или молитвы: «Роду примолвливающе».

Единственное календарное упоминание Рода связывает его

с зимним солнцеворотом («солнце – на лето, зима – на мороз»), с христианским праздником рождения Христа. Ещё раз источники наталкивают нас на сближение Рода с важнейшим персонажем христианской религии и одновременно с культом солнца, так как Христос очень часто приравнивается богословами к солнцу.

Подведем некоторые предварительные итоги тому разнородному и, к сожалению, фрагментарному материалу о Роде, который был приведен выше.

Род – творец Вселенной.

Род вдвухает жизнь в людей.

Род – бог неба и дождя.

Род связан с земной водой (родники, родища).

Род связан с огнем.

Род связан с подземным пеклом (родьство огненное).

Род связан с красным цветом (рдяный, родрый).

Род связан с шаровой молнией (родиа).

Рода сопоставляют: с Озирисом, с Саваофом, с Ваалом, с Иисусом Христом (косвенно), с «Артемидой».

Если привести рядом подборку определений и эпитетов античного Зевса, сделанную А. Ф. Лосевым, то мы увидим много сходного: Зевс – орошающий землю, «дождевой»; Зевс – «имя, означающее вместе и огонь и жизнь»; Зевс есть пламенеющее вещество; Зевс один является виновником жизни для людей, он – творец нашей жизни.

«Означает же [слово Зевс] четыре: 1. Самого бога или небо. 2. Посейдона. 3. Подземного бога. 4. Солнце» [\[61\]](#).

Нетрудно заметить, что последнее перечисление четырех богов, сливающихся в одном Зевсе, очень близко (за исключением бога морей Посейдона, лишнего в славянском сухопутном пантеоне) к тем трем русским богам, которые упоминаются как бы взамен одного Рода:

Небо – Стрибог

Солнце – Дажьбог

Подземный бог – Переплут

Посейдон –

Очень важным представляется взаимоотношение всеобъемлющего Рода со Светом, божеством, которому ставят идолов, посвящают первый день семидневки, отстаивая право культа «недели», дня солнца. Если бы мы могли поступать по простому математическому правилу («когда две величины порознь равны третьей, то они равны между собой»), то легко установили бы тождество Рода и Света: каждый из них в том или ином источнике сопоставляется с христианским богом-творцом. Свет столь же всеобъемлющ, как и Род. Это сохранилось в русской лексике вплоть до XX в.: «обойти весь белый свет» – обойти всю землю; «попал в белый свет, как в копеечку» (о плохом стрелке) – здесь белый свет понимается как необъятное небо [\[62\]](#).

Близость Рода и Света заставляет нас обратить внимание на важнейшего бога средневековых западных славян – Святовита,

почитавшегося в Арконе и у других балтийских славян в качестве могущественнейшего из богов. Идол его был четырехглавым и находился в большом храме. Святовиту были посвящены белый конь и оружие.

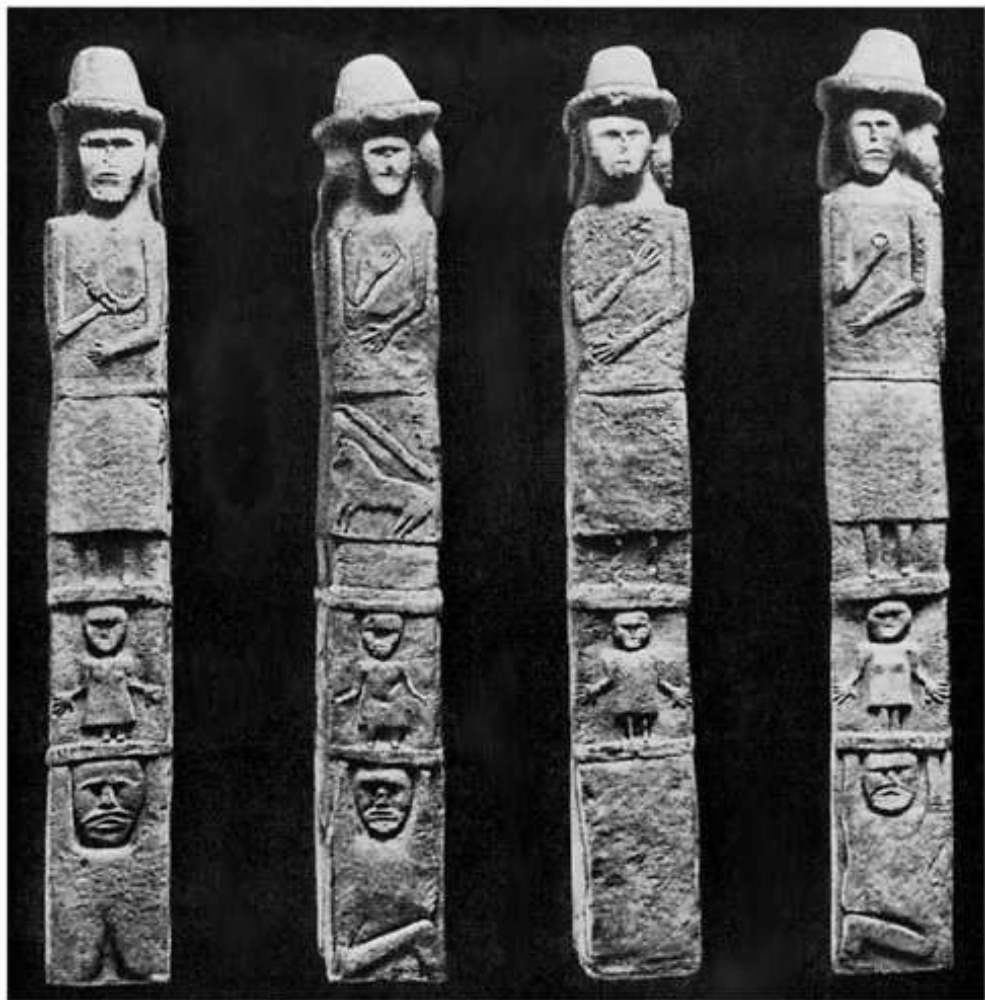
Святovit был покровителем плодородия, урожая; годичный праздник устраивался после уборки хлебов, а главным обрядовым действием было изготовление огромного, в человеческий рост, пирога. Определяя важное значение Святovита, Гельмольд называет его «богом богов» (*Deus deorum*). В другом месте, рассказывая о второстепенной славянской демонологии, Гельмольд снова говорит о том, что у славян есть главный бог, *Deus deorum*, не называя его по имени.

«Между многообразными божествами, которым присвоены леса, поля, печали и радости, они признают единого бога в небесах, повелевающего прочими богами, и верят, что он, всемогущий, заботится только о небесном...» [\[63\]](#)

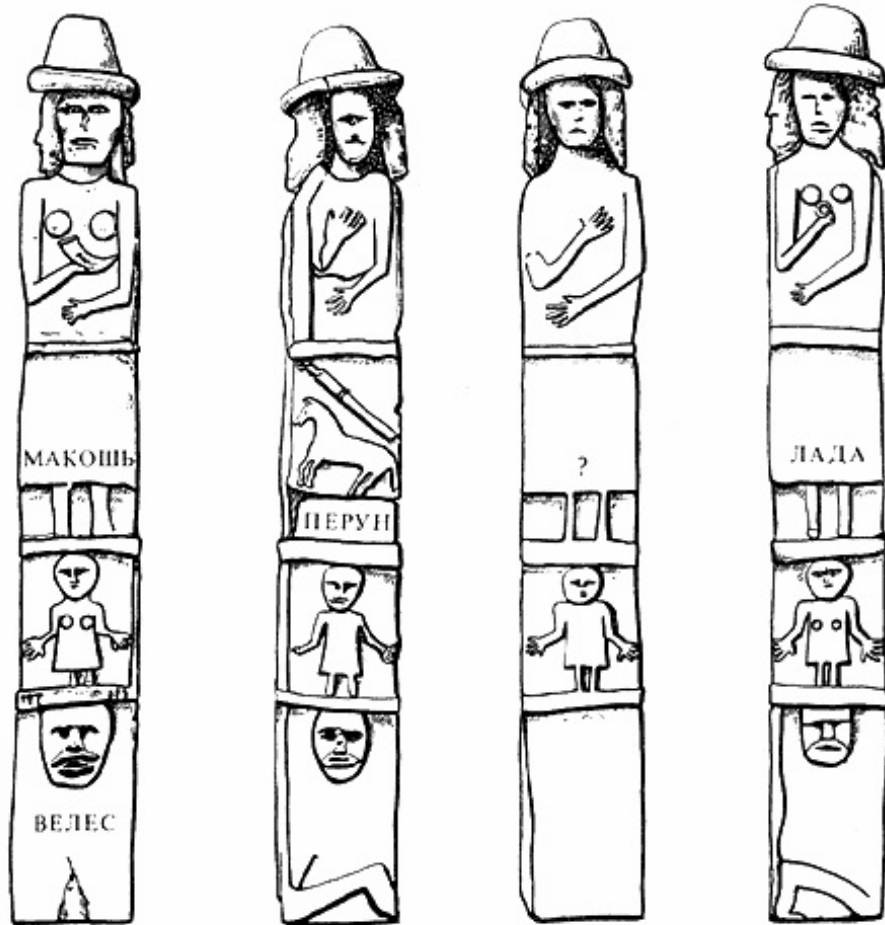
Для восточных славян таким «единым богом в небесах» был

Род; ему же, вероятно, поклонялись под именем Света. Для западных славян божеством «белого света» был Святовит, имя которого состоит из двух частей: первая (СВЯТ) обозначала и «святость» и «свет», а вторая (ВИТ), недостаточно разъясненная лингвистами, сближается иногда с понятиями «радости», «тучности» [\[64\]](#).

С четырехликим Арконским Святовитом Гельмольда и Саксона Грамматика давно уже сопоставлен знаменитый Збручский идол, найденный в 1848 г. на месте стыка четырех славянских племен: волынян, белых хорватов, тиверцев и бужан (см. рис. 112, 113).



ЗБРУЧСКИЙ ИДОЛ. СВЯТОВИТ-РОД. IX в. н. э.



ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОТДЕЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ ЗБРУЧСКОГО ИДОЛА

Мне уже приходилось ранее писать о тождестве Рода и Святовита [\[65\]](#); и в этой книге я уже не раз обращался к изображениям на идоле по поводу того или иного божества.

Рассмотрим весь комплекс, датируемый IX – X вв. н. э. в целом. Збручскому идолу посвящена фундаментальная работа Г. Ленчика, но автор не раскрывает содержания изображений. Подлинность Збручского Святовита в настоящее время не вызывает сомнений [\[66\]](#).

Однако внутренний смысл Збручского идола, его отдельных изображений и всей их совокупности в целом будет, вероятно, ещё долгое время предметом изучения и дискуссий.

Следует согласиться с Г. Ленчиком, что отождествление идола со Святовитом носит отчасти условный характер – описание Саксона Грамматика очень далеко от облика Збручского идола [\[67\]](#). Святовит в Арконе – это только четырехликий бог войны, а не Deus deorum, как называл его

Гельмольд.

При рассмотрении четырехгранного Збручского идола поражает удивительное сочетание полной законченности, самостоятельности каждого отдельного изображения с подчиненностью каждого из них общему замыслу, единой композиции памятника в целом.

Ключом к расшифровке может послужить древнее представление о делении Вселенной на три зоны: небо, землю и подземный мир. Вслед за А. С. Фаминцыным [\[68\]](#)

Примечание: в толковании ряда изображений я расхожусь с Фаминцыным (В. Р.) я думаю, что именно это и отражено в трёхъярусной скульптуре Збручского идола:

Верхняя зона (небесные боги)

1. Богиня плодородия (Макошь) с рогом изобилия в руке. На лицевой грани идола.
2. Богиня с кольцом (Лада). По правую руку богини с

рогом.

3. Бог войны (Перун) с мечом и конем. По левую руку богини с рогом.

4. Безымянный бог без атрибутов. На тыльной грани идола.

Средняя зона (земля, люди) – Хоровод из двух мужчин и двух женщин, держащихся за руки. Пол соответствует полу божества в верхнем ярусе. У плеча женщины на лицевой

Нижняя зона (подземный мир) – Бог, стоящий на коленях и поддерживающий своими руками плоскость земли с людьми на ней (Белее?). Скульптор изобразил этого бога не только на лицевой грани, но и на двух боковых, дав туловище в профиль, а голову в фас, благодаря чему получились как бы три бога или («триглав»).

Конечно, эта сложная схема никак не может быть сопоставлена с описанием Святовита Арконского Саксоном Грамматиком. Здесь богу-воину посвящена только одна

боковая грань.

Збручский идол выглядит много архаичнее и, если можно так сказать, «теологичнее» Святовита, хотя их разделяет не более трёх столетий.

Четырёхгранность Збручского идола, несомненно, связана с очень древними, ещё неолитическими, представлениями о необходимости обезопасить себя «со всех четырех сторон». Четырёхгранные и четырехликие славянские идолы известны в этих же местах уже в IV в. н. э. Если три яруса идола объединяют все три части Вселенной, то четырёхгранность его также связана с его мировым смыслом – сила божества должна распространяться во все четыре стороны Вселенной.

Таков же, вероятно, смысл и четырехликого индийского Варуны и четырехликого Браммы.

Что же явилось объединяющей идеей трёх зон и четырех граней многофигурного Збручского идола? Думаю, что вся композиция подчинена образу фаллоса (идол был выкрашен в

свое время в красный цвет) как выразителю идеи жизни, размножения, плодovitости.

Фаллические идолы встречаются у восточных славян в других местах, а фаллические обряды, описанные в русских источниках XI – XII вв. (погружение изображения фаллоса в ведро), подтверждены находками в Польше [\[69\]](#).

Бог Природы, бог-жизнедавец – Род мог быть изображен посредством такого архаичного символа. Его многозначимость была выражена посредством пяти других божеств, которые в своей совокупности как бы образовывали его, как Посейдон, Аид и Гелиос составляли одного Зевса.

Всю збручскую композицию можно расшифровать так: средний мир (мир земли) заселен людьми (мужчинами, женщинами и детьми).

Возможно, что они изображены здесь в ритуальном хороводном танце.

Поддерживает землю усатый бог, стоящий на коленях.

Возможно, что это – Велес – всенародный бог скота и богатства, связанный с землей и урожаем. Верхний ярус – небесный. Там на каждой грани изваяно особое божество: на главной лицевой грани – Макошь с рогом изобилия; по правую руку – второе женское божество – Лада, богиня произрастания и покровительница свадеб, с кольцом в руке. Вполне возможно, что именно так персонифицировались древние представления о двух рожаницах. По левую руку богини Макоши – бог-воин, соответствующий русскому Перуну или западнославянскому Святовиту. Он вооружен мечом-палашом IX в., и ему дан конь. Мужское божество на задней грани лишено каких бы то ни было атрибутов, и его имя можно назвать только гадательно.

Сопоставим пантеон Владимира с предложенной мною расшифровкой збручских изображений.

Киевская летопись,
980 г.

Збручский идол

Перун	Перун
Хорс	?
Дажьбог	?
Стрибог	?
Семаргл	-
Мокошь	
-	Макошь
-	Лада
-	Велес

Если считать, что перечень киевских богов обязательно должен включать в себя богов збручской композиции (что не подтверждается наименее спорной Ладой), то нам следует выбирать одного из трёх:

Хорса, или Дажьбога, или Стрибога. Симаргл, как божество

явно собачьего облика, отпадает. У Хорса и Дажьбога допустимо предполагать солнечные символы; их нет на божестве тыльной стороны.

Единственный бог, не имеющий никаких символов, – Стрибог, бог, связанный с ветрами. Быть может, он и изображен на обратной стороне четырехгранного истукана?

*

Для завершения обзора богов и богинь, представления о которых могли возникнуть ещё в праславянское время, нам необходимо рассмотреть спутниц Рода – рожаниц.

Для понимания рожаниц чрезвычайно важно определить их количество. В большинстве сочинений, дошедших до нас в поздних списках (когда уже не было двойственного числа), рожаницы упоминаются во множественном числе и в виде исключения – рожаница – в единственном. Это касается тех

поучений, в которых рожаницы стоят не в центре внимания авторов, а упоминаются наряду со многими богами и божками. Но в том поучении, которое специально посвящено обличению Рода и рожаниц, где нет никаких иных богов, – в «Слове Исайи пророка» мы встречаем в одном из списков довольно последовательно проведенное двойственное число (список Московской Синодальной типографии). Этот список относится к XV в. и является самым ранним из всех, известных науке. Здесь мы видим:

КОУМИРОМІА СОУЕТНЫМІА

РОЖАНИЦАМІА, РОЖАНИЦАМА [\[70\]](#)

Двойственное число к моменту создания Типографского списка совершенно исчезло из грамматического обихода, и наличие его в древнейшем списке может говорить только о копировании оригинала, содержавшего эту архаичную форму. Поскольку епископ Нифонт в середине XII в. в своих ответах Кирику уже цитировал «Слово Исайи пророка», то написание

самого «Слова» мы должны отнести к более раннему времени – к концу XI в. или началу XII в., т. е. к тому времени, когда обязательное применение двойственного числа было твердым грамматическим правилом. Следовательно, были две рожаницы.

Установление этого факта очень важно для нас, так как позволяет надежнее, с большей уверенностью сопоставлять пару славянских богинь с далекими первобытными мифами.

Двух «рожаниц»-лосих (мать и дочь) мы знаем по сибирским охотничьим мифам, две богини (сосуды с четырьмя женскими грудями) наполняют все трипольское земледельческое искусство, двух богинь, мать и дочь, мы видим в греческой мифологии: Деметра и Персефона – южная пара, Лето и Артемида – северная пара, к которой близка славянская пара «рожаниц» – Лада и Леля, в свою очередь сближающаяся с литовской Великой Ладой (Дидис Лада).

Только выявление этой длинной хронологической цепочки,

уводящей в мезолит Оленьего острова, поможет нам в разьяснении поразительного совпадения двух парных скульптурных групп, из которых одна относится к энеолиту, а другая — к западнославянскому средневековью. Энеолитическая глиняная статуэтка из Раста представляет собой две как бы сросшиеся женские фигуры, у которых только одна пара грудей и одна пара рук при двух головах [71]. Ниже грудей идет архаичный меандрово-ковровый узор, символизирующий, как было выяснено выше, плодородие, благоденствие. Двуединство обеих богинь выражено здесь своеобразно, но предельно четко.

Славянская двуглавая пара (Фишеринзель в Новом Бранденбурге) изготовлена из дерева. Богини точно так же срослись туловищами и головами; у них так же, как и у энеолитических фигур, одна пара грудей и одна пара рук [72]. Сходство двух парных композиций, несмотря на разделяющие их тысячелетия, поразительное. Зная, что древнейший список

поучения против рожаниц сохранил нам двойственное число, мы легко отождествим наши парные скульптуры с представлениями о рожаницах, и именно о двух рожаницах (см. рис. 114).



*СЛАВЯНСКИЕ РОЖАНИЦЫ.
Деревянная скульптура
из Фишершизеля.
(Южная Прибалтика)*

Глиняные рожаницы Балкан открывают собою долгий ряд земледельческих изображений двух богинь, а деревянное подобие их из земли балтийских славян завершает этот ряд уже в христианское время.

На культе рожаниц хорошо проявляется закон сохранения наиболее архаичных представлений: едва ли подлежит сомнению большая древность культа двух женщин – Хозяек Мира, двух Прародительниц (выступающих иногда в оленьем или лосином облике) по сравнению с культом всеобъемлющего, беспредметного, почти абстрактного Рода, порожденного условиями более позднего земледельческого быта.

В ранних памятниках XI – XII вв. н. э. есть и Род и рожаницы, а в более поздних, относящихся к XII – XIV вв., имя Рода иногда исчезает, но рожаницы остаются. Более того, к XIV в. рожаницы выдвинулись на самое видное место в

языческом подборе богов: «Се первый идол рожанице ... А се второе – вилам и Мокоше...» [\[73\]](#).

Культ рожаниц отличался от остальных языческих обрядов прежде всего своей явностью, открытостью, торжественными пирами в честь богинь, частично замаскированными празднествами богородицы. Эти пиршества в известной мере противопоставляются «кладению треб» другим богам, которое производилось христианами тайно. Принесение в жертву животных и птиц могло производиться в своих дворах без особой огласки. Трапезы же Роду и рожаницам устраивались с соблазняющей всенародностью. Принявшие христианство русские люди XI – XII вв. все ещё, по свидетельству автора «Слова об идолах», «... и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хорсу и Мокоши и вилам, но то творять акы отай. Сего же не могут ся лишити, наченше в поганстве, даже и доселе – проклятого того оглавления втория трапезы Роду и рожаницам на прелесть верным христьяном...»

Во всех поучениях против язычества все славянские божества, известные нам по летописи, упоминаются обычно общим перечнем, но Род и рожаницы выделяются особо; к трапезам в честь этих божеств авторы поучений возвращаются повторно, что выдвигает эти языческие пиры на видное место. И едва ли можно согласиться с Е. В. Аничковым, что наших проповедников интересовали только «домашние, а не публичные культы и обряды...» [75]. Достаточно напомнить приведенное выше «Слово Исаяи пророка», написанное специально только против Рода и рожаниц, чтобы почувствовать значительность трапез, на которых «наполнялись черпания бесом» и происходила «прелесть верным».

Вплоть до XVIII в. переписывались статьи с перечислением запрещенных языческих обрядов и обычаев, среди которых

есть и такой: «Бабы каши варят на собрание рожаницам» [\[76\]](#).

Здесь прямо говорится о публичном, общественном культе рожаниц, осуществлявшемся на «собраниях». С ещё большей определенностью общественный характер рожаничных трапез выявляется в «Слове о твари», написанном в XII – XIII вв. Автор его широко использовал 1-е послание апостола Павла коринфянам, в котором на протяжении нескольких глав бичуется поедание «идоложертвенного» и участие в пирах, устраиваемых в языческих капищах. Организацию пиров в честь рожаниц наш автор поставил в своеобразное и странное на первый взгляд окружение: «... дьяволя работа – греси, паче бо согрешенья: идолослуженье, прикуп корчемной, наклады резавные [ростовщичество], пьянство. Еже есть всего горее – ставленья трапезы рожаницам и прочая вся служенья дьяволя – требы кладомыя вилам и покланянье твари» [\[77\]](#).

Разбросанные в разных местах «Послания коринфянам» упреки здесь собраны таким образом, что рядом оказались:

идолослужение, корчма, пьянство и «ставленья трапезы рожаницам». Ход мысли русского автора таков, что приводит к допущению: не в корчмах ли «наполнялись черпала бесам»?

Недаром епископ Нифонт отвечал Кирику: «Горе пьющим рожанице!». Общественный характер этих ритуальных пиров в XIV в. не подлежит сомнению: «... ставяще трапезу крупичными глебы и сыры и черпала наполняюще вина добровоньнаго ... и подавающе друг другу – ядять и пиють» [\[78\]](#).

Речь идет о ритуальной круговой чаше. Этот общечеловеческий древний обычай описан для западных славян Гельмольдом: «Есть у славян удивительное заблуждение: на пирах и попойках своих они обносят чашу и над нею произносят слова (не скажу благословения, а скорее проклятия) во имя богов...» [\[79\]](#).

Рожаничные трапезы особенно тревожили церковников как самое заметное и неистребимое проявление язычества. Автор

«Слова некоего Христолюбца», упомянув Рода и рожаниц в общем перечне языческих богов и осудив «всю службу идольскую», снова возвращается к современным ему «беззакониям», но уже на примере только рожаничной трапезы, лицемерно присоединенной язычниками к «законному обеду» православного праздника [\[80\]](#).

Для нас исключительную важность представляет календарное приурочение праздника рожаниц. На примере Белеса и Макоши мы уже видели, как помогает нам знание дня празднования определить те или иные функции божества.

К счастью, один из самых ранних источников очень точно определяет срок празднования, а последующие источники многократно подтверждают его.

Автор «Слова об идолах» (или переписчик XIV в., но в данном случае для нас это безразлично) порицает духовенство за то, что оно прикрыло языческое пиршество христианскими песнопениями: «Череву работни {чревоугодливые} попове

уставиша трепарь прикладати рождества богородици к рожаничьне трапезе, отклады деюче» [\[81\]](#).

Приведенное выше свидетельство о круговых чашах тоже содержит указание на праздник рождества богородицы. См.: Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 166.

Рожаничный пир всегда называется «второй трапезой»; она устраивается «лише трапезы кутинныя и законьного обеда», т. е. после церковного празднования, сверх разрешенного церковью пиროванья в честь рождества богородицы, очевидно, на следующий день. Никак нельзя согласиться с Н. М. Гальковским, что в данном случае говорится об «остатках кутьи, которые как вторая трапеза оставлялись на ночь на столе в том предположении, что ночью Род и рожаницы {предки} будут есть эту пищу» [\[82\]](#). Если бы речь шла о подобных объедках, то невозможно было бы понять гнев проповедников, которые на протяжении пятисот лет бичевали «вторую трапезу», писали все новые и новые сочинения против неё и

приравнивали её к жертвоприношению Ваалу.

Нельзя было бы понять и заинтересованность «череву работных попов» во второй трапезе, будто бы оставляемой на столе на ночь, – ведь не остатки же кутьи выгребали ночью попы из посуды в каждом доме! Такое определение рожаничной трапезы у Гальковского проистекает из его взгляда на Рода и рожаниц как на домовых, живущих где-то под печкой в каждом доме. Мы уже видели всю несостоятельность этого взгляда, мешавшего пониманию важнейшего звена славянских земледельческих представлений.

Календарное место праздника рожаниц в годовом цикле объясняет нам его значение, его неистребимость и торжественность рожаничных «собраний» с круговыми чашами. Рождество богородицы празднуется церковью 8 сентября. Для всех восточнославянских областей – это праздник урожая. Не «первых плодов», не первых колосьев, из которых может быть испечен первый хлеб (это отмечалось в

первых числах августа при начале жатвы), а праздник завершения главнейшего цикла земледельческих работ: хлеб сжат, снопы свезены и обмолочены, урожай подсчитан, зерно – в закромах. Именно этот урожайный, аграрный характер праздника и определил состав яств, упоминаемых несколькими источниками: хлеб, каши (очевидно, из разных круп), творог и мёд или «добровонное вино». Вплоть до наших дней православная церковь на праздник рождества богородицы производит «благословение хлебов» [\[83\]](#).

Языческая сущность праздника урожая вошла в конце концов в церковную практику, несмотря на долгие протесты средневековых ригористов. И точно так же, как делали попы XII – XIV вв., прилагая к рожаничной трапезе тропарь рождества богородицы, так и теперь полагается «на благословении хлебов – тропарь праздника трижды» [\[84\]](#).

Ритуальные пиры в честь Рода и рожаниц (а впоследствии только одних рожаниц) следует представлять себе так: после

уборки урожая и обмолота, сопровождавшегося в ряде мест сушкой снопов у «сварожича» в овине, устраивалось «собрание» (быть может, в корчме или в овине), на котором пелись какие-то песни, порицаемые церковниками, поедались кушанья из продуктов земледелия и ходили круговые чаши с медом.

Этнографические данные XIX в., приведенные во вводной главе, дополняют наши сведения и объясняют употребление церковниками в поучениях против «второй трапезы» двух выражений: «кладение треб» и «жертвы идольские». Первое вполне соответствовало бескровным требам в виде хлеба, каши и творога. Второе свидетельствует о каких-то кровавых жертвах. Этнографы зафиксировали пережитки принесения в жертву оленей (архаичных олених-рожаниц), что производилось чаще всего на праздник рождества богородицы [85].

Древний праздник Рода и рожаниц стал «второй трапезой»,

организуемой после церковного дня, вероятнее всего, на следующий день, 9 сентября. Духовенство ради «откладов» (доли приношений) соглашалось и на второй трапезе пропеть тропарь богородице, что особенно возмущало наиболее строгих церковников:

«Кое ли причастье Христу с бесом, тако же и служащим богу кое причастье к служащим бесом и угодыа дьяволя творящим?»»

«Възлюблении!

Бегайте жертв идольских и треб кладения и всея службы идольския...

Чему не творим на спасение души своей, но смешаем некия честныя молитвы с проклятым молением идольским, иже ставять лише {кроме} трапезы кутинныя и законьнато обеда иже нарицаеться безъзаконьная трапеза именимая Роду и рожаницам?» [\[86\]](#).

Итак, главный праздник Рода и двух рожаниц был общественным осенним праздником урожая, совершенно подобным празднику урожая в честь западнославянского четырехглавого Святовита. Вторично Рода и рожаниц чествовали на рождество Христово (после 25 декабря). Оба приурочения к христианским праздникам объясняются не только вполне понятными и очень архаичными представлениями о необходимости благодарить богов за урожай и о зимнем солнцестоянии как переломе зимы, но и тем, что в обоих случаях в христианской мифологии действуют «рожаницы», рожаящие богини. В первом случае – это Анна, родившая Марию, а во втором – Мария, родившая Иисуса. Христианские персонажи легко сливались с архаичными языческими рожаницами, что и позволяло широко праздновать древнее благодарственное моление под прикрытием церковных обрядов.

Были ли у рожаниц имена? Прежде всего следует отделить

от рожаниц Макошь: эта богиня очень часто упоминается в одних текстах с рожаницами, но никогда не отождествляется с ними; заодно с ней упоминаются только русалки-вилы. Нет никаких данных о том, что у Макоши есть какая-то пара – дочь или мать; Макошь всегда индивидуальна.

Церковная наследница Макоши – Параскева Пятница точно так же единолична и не вписывается ни в одну из христианских родственных пар. Вероятнее всего, что пару рожаниц следует сблизать с архаичной и широчайше распространенной божественной парой: Лето и Артемида или Лада и Леля – в обоих случаях мать и дочь. Предостерегает от такого сближения только то, что ни один из наших источников, говорящих о рожаницах, не называет их по именам; авторы пользуются лишь нарицательным – «рожаницы». Но следует отметить, что языческий именовослов русских письменных источников сильно расходится с именовословом позднейшего фольклора. В фольклоре нет ни Хорса, ни Дажьбога, ни

Стрибога, ни Симаргла (всё это – «скифский» слой), а в русских источниках XI – XVI вв. нет Ярилы, Лады, Костромы, русалок и многого другого.

По существу же Лада и её дочь, богини весенней возрождающейся природы, богини брака и размножения, вполне соответствуют двум рожаницам.

Впрочем, здесь дело обстоит не так просто. Ранняя персонификация рожаниц в виде Лады и Лели не помешала параллельному существованию представлений о рожаницах вообще, без определенных имен, без связи с тем обрядовым фольклором, который не только требовал имен, но ещё обязательно в звательном падеже.

Сыграла свою роль и общая тенденция к устранению древней дуальности: как в античной мифологии Артемида-Диана стала вполне самостоятельной богиней, культ которой почти не был связан с её матерью Лето, так и в древнерусской мифологии на первое место выдвинулась Лада. Но наряду с

культом этой богини население наиболее отдаленных северных районов (а именно к нему и были по преимуществу обращены обличения культа рожаниц) продолжало ещё верить в двух рожаниц, сохраняя не только их безымянность, но и их теснейшую связь с архаичным охотничьим мифом о двух полуженщинах-полулосихах. Это полнее всего выявилось в таком первоклассном источнике, как народное изобразительное искусство XVIII – XX вв., сохранившем многие черты глубокой древности.

Глава девятая.

Русские вышивки и мифология

Поиск фрагментов славянской мифологии, предпринятый в предшествующих главах, не может быть завершён без специального рассмотрения такой сокровищницы больших и малых мифологических сюжетов, как русская, преимущественно северная, вышивка.

В [главе 2](#), посвящённой выяснению глубин народной памяти, мне уже приходилось привлекать «полотняный фольклор», драгоценный для нас сохранением глубокой архаики.

Отложение в вышивке очень ранних пластов человеческого религиозного мышления (вроде мезолитического культа небесных оленей) объясняется ритуальным характером тех предметов, которые покрывались вышитым узором. Женская

одежда и орнаментация постельных принадлежностей (подзоры) связаны большей частью со свадебным ритуалом, насквозь пронизанным магическими заклятиями, формулами и символическими «письменами» узоров. Таковы подвенечные кокошники невест, рубахи, накидки на свадебные повозки и многое другое.

Специально ритуальным предметом, давно обособившимся от своего бытового двойника, было полотенце с богатой и сложной вышивкой. На полотенце подносили хлеб-соль, полотенца служили вожжами свадебного поезда, на полотенцах несли гроб с покойником и опускали его в могилу. Полотенцами увешивали красный угол; на полотенце-«набожнике» помещали иконы.

Обрядовая роль полотенца достаточно хорошо выявлена нашими этнографами [\[1\]](#).

В русских деревнях во время больших общественных несчастий не только строили всем миром в один день

«обыденные храмы», но и ткали и вышивали «обыденные полотенца» [2]. Во время полужыческих общественных празднеств девушки украшали полотенцами ветки деревьев.

Этнографам известны священные роши с часовенками, куда приносили вышитые полотенца [3].

Вот эта-то прочно установленная обрядовая роль полотенца-убрусов и делает вышивки на них неоценимым источником для изучения славянского язычества.

Изучение русских вышивок начал великий в своей многогранности исследователь – В. В. Стасов. Он писал: «Здесь (в вышивке) в огромном количестве примеров можно видеть изображение древнего славянского богослужения (в особенности поклонения деревьям) и праздников русальных» [4]. Яркое открытие в области семантики вышивки было сделано В. А. Городцовым в 1921 г. на основе выставки русского крестьянского искусства в Историческом музее в Москве. В. А.

Городцов увидел в вышивках и Великую Мать всего сущего, и солярный культ, и изображения «прибогов» – всадников, сопутствующих Великой Богине. Быть может, не со всеми выводами исследователя можно согласиться сейчас, но его стремление раскрыть мирозерцание древних язычников на основе вышивок XIX – XX вв. оказалось весьма плодотворным и нашло много последователей [\[5\]](#).

Заслуга Городцова состоит не только в том, что он среди обилия декоративных деталей разглядел древнюю религиозную сущность главных сюжетов вышивки, но и в том, что как археолог он дал довольно глубокую абсолютную датировку этих сюжетов. Не будем следовать его гипотезе о генетической связи славян и даков, но привлеченные им дакийские свинцовые таблички, содержащие в качестве основного центрального сюжета ту самую трехчастную композицию (женщина между двумя всадниками), которая является главной и в русской вышивке, убедительно доказывают, что за две

тысячи лет до русских вышивальщиц эта композиция была уже известна соседям древних праславян [6].

По городцовскому пути пошел в своих исследованиях Л. А. Динцес, сделавший целый ряд дополнительных ценных наблюдений [7]. Так, например, заслуживает внимания его мысль о том, что антропоморфные фигуры с руками в виде ткацких гребней могут быть изображениями Макоши, покровительницы прядения и ткачества. Интересны соображения Динцеса и о крылатой богине весны, стоящей на конях [8].

Мною в 1948 г. была написана статья о женском божестве и всадниках в русских вышивках и в археологическом материале. Следуя В. А. Городцову, но не соглашаясь с его объяснением сходства дунайских табличек II – III вв. н. э. с русской вышивкой XIX в. расселением славян с Дуная, я поставил тогда две задачи: «Наша первая насущная задача: рассмотреть весь археологический и изобразительный материал, находящийся в

этом большом хронологическом промежутке между скифо-сарматскими древностями, с одной стороны, и этнографическими сборами – с другой. Второй задачей является приведение в систему всех данных о культуре Великой Богини, установление вариантов изображений, расшифровка атрибутов, раскрытие содержания культа по всей совокупности древних и новых изображений и фольклорных данных» [\[9\]](#). Вторая задача не была тогда выполнена мною.

В отношении же первой задачи удалось указать на ещё более раннее время сложения образа богини и всадников; об этом свидетельствует солнечная колесница латенского времени из Штреттвега в Норике [\[10\]](#).

В качестве отдаленных возможных прототипов трехчастной композиции в вышивках я указывал на антропоморфные приднепровские фибулы VI – VII вв. н. э., где человеческая фигура в широкой юбкообразной одежде слита с конскими или птичьими головами.

Привлечены были средневековые русские украшения X – XIII вв., дающие трехчастную композицию с конями или оленями, но не с женщиной в центре, а с каким-то ромбическим знаком на стержне. Очень многие вопросы, связанные с сюжетами вышивок, решены мною тогда не были.

В 1966 г. А. К. Амброз в своей очень интересной работе о символах плодородия [\[11\]](#) коснулся и трехчастной композиции, считая, что ей предшествовало изображение богини с одним конем, а всадники появились лишь в средневековье. Материалы Городцова и особенно Тудора опровергают это построение. Этнографы считают выводы Амброза «умозрительными», с чем нельзя не согласиться [\[12\]](#). Выше я уже отмечал ещё один минус схемы Амброза – он совершенно не затронул тему оленей в вышивке, хотя важность этого звена для решения вопроса о древних рожаницах не подлежит сомнению.

Почти ничего не дали для раскрытия семантики вышивок подсчеты типов хвостов, голов и крыльев, произведенные Г. Г.

Громовым, Д. В. Деопиком и В. И. Плющевым [\[13\]](#).

Искусствовед М. А. Ильин выступил против городцовской интерпретации вышивок, пытаясь представить их как отображение бытовых сцен [\[14\]](#).

Крупнейший знаток русской и финно-угорской вышивки Г. С. Маслова сначала в статье, а затем и в книге дала подробную, развернутую картину всего богатства русского вышивального искусства [\[15\]](#).

Попытку истолкования русской вышивки в связи с древними мифами и изображениями на шаманских бляшках предпринял я в докладе на Советско-финском археологическом симпозиуме в 1977 г., но там разобрана только одна тема – об оленеобразных Небесных Хозяйках, затронутая и в [главе 2](#) этой книги [\[16\]](#).

К настоящему времени в музеях нашей страны собраны значительные коллекции старых вышивок с языческими сюжетами, и немалая доля их опубликована в различных

альбомах и статьях. Однако изучение семантики сюжетов вышивок продвинулось недостаточно.

Некоторые сюжеты остались неразработанными вовсе, другие получили неудовлетворительное истолкование. Но самым основным недочетом современного состояния разработки искусства вышивальщиц является отсутствие общего взгляда, непознанность той сложной системы представлений, которая отразилась в вышивке. Обычно анализировались отдельные сюжеты: культ птиц, элементы солярного культа, растительный орнамент, варианты трехчастной композиции, «ладьевидные» фигуры с головами коней или птиц и т. п. Сумма отдельных элементов, конечно, давала известное представление о древнем славянском язычестве, но, повторяю, система взглядов от механического суммирования элементов не проявлялась. Кроме того, как правило, анализ вышивок производился без соотнесения их с системой языческих воззрений, известных нам по письменным

источникам и по фольклорным данным. Из набора имен и наименований, восходящих к этим источникам, произвольно выхватывалось какое-либо (это я отношу и к своим ранним работам 1940-х годов) и вставлялось в ту или иную вышитую композицию. Так, центральная женская фигура пресловутой трехчастной композиции именовалась то Великой Богиней, то Рожаницей, то Берегиней, то Мать-сырой-землей, то Макошью.

Теперь, после того как рассмотрены все исторические и этнографические данные о славянских божествах, мы можем заново приступить к анализу русской вышивки, используя все наблюдения, суммированные в книге Г. С. Масловой, и дополняя их там, где это представляется возможным. В главе 2 уже сделано дополнение о культуре оленя, сближающем русскую вышивку с отдаленными охотничьими мифами неолита и мезолита. В этих мифах, как мы помним, главными персонажами являются женщины-лосихи, Небесные Хозяйки мира, рождающие для земли (для людей и зверей) оленей и

других полезных животных. В умах первобытных охотников весь круговорот природы сводился к тому, что где-то на небе, в непосредственном соседстве с солнцем (солнце – очаг богинь), две рогатые богини полузвериного облика рождали источник благосостояния людей.

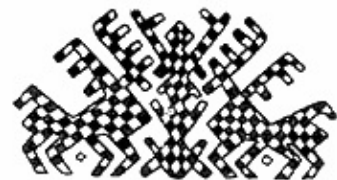
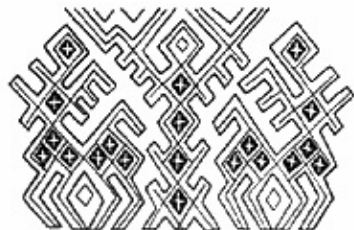
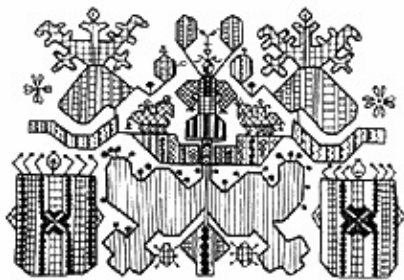
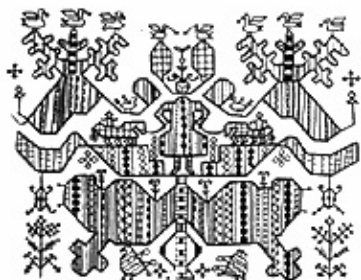
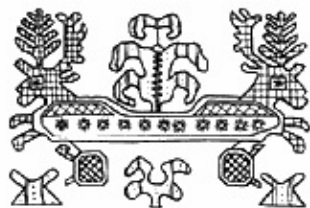
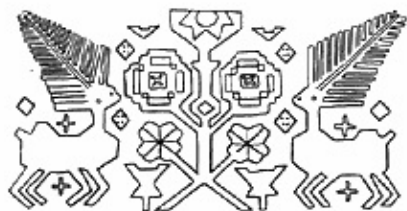
Богини эти отождествлялись с двумя северными созвездиями – Большой Медведицей и Малой; первое созвездие на Руси носило имя Лося. Драгоценным связующим звеном между неолитическим мифом и позднейшей вышивкой является рассказ ладожан и посадника Павла летописцу в 1114 г. о туче в полунощных странах, из которой появляются «оленьцы малые». Летописец умолчал о том, кто именно рождал этих оленьцов на небе, но для нас, знающих миф о двух богинях-оленихах, это вполне ясно. Если естественной функцией богинь было рождение полезной живности, то не их ли называли древнерусские современники летописца и посадника Павла «рожаницами»?

Разумеется, что у русских земледельцев в понятие «рожаниц» должно было вкладываться и некое аграрное содержание, что мы и видели на примере «рожаничной трапезы»: мёд, каша, хлеб. Но напомним, что наряду с этой бескровной жертвой пахарей и бортников именно в дни празднования рожаниц некогда приносили в жертву оленя.

Напомним русские легенды о том, что именно две важеньки, мать и дочь, точь-в-точь как в охотничьем мифе нганасан, прибегали к людям, отмечавшим праздник рожаниц 8 сентября. Все эти совпадения и приурочения ведут к тому, что древнейший облик рожаниц должен быть близок к богиням-важенкам, занятым рождением оленьцов малых и вевериц, «акы топерво роженных». Применительно к вышивке задача сводится к тому, чтобы выяснить наличие или отсутствие в них такого образа, который мог бы быть сопоставлен с женщиной-оленем (лосихой), рождающей оленьцов.

1. Рожаницы и олени (лоси).

В свете разобранных ранее данных о глубокой древности и повсеместности культа небесных оленьих важенок-прародительниц едва ли подлежит сомнению, что поиск наиболее архаичного женского образа мы должны начинать с тех вышивок, которые содержат изображения оленей или лосей, ещё не вытесненных конями и всадниками (см. 116).



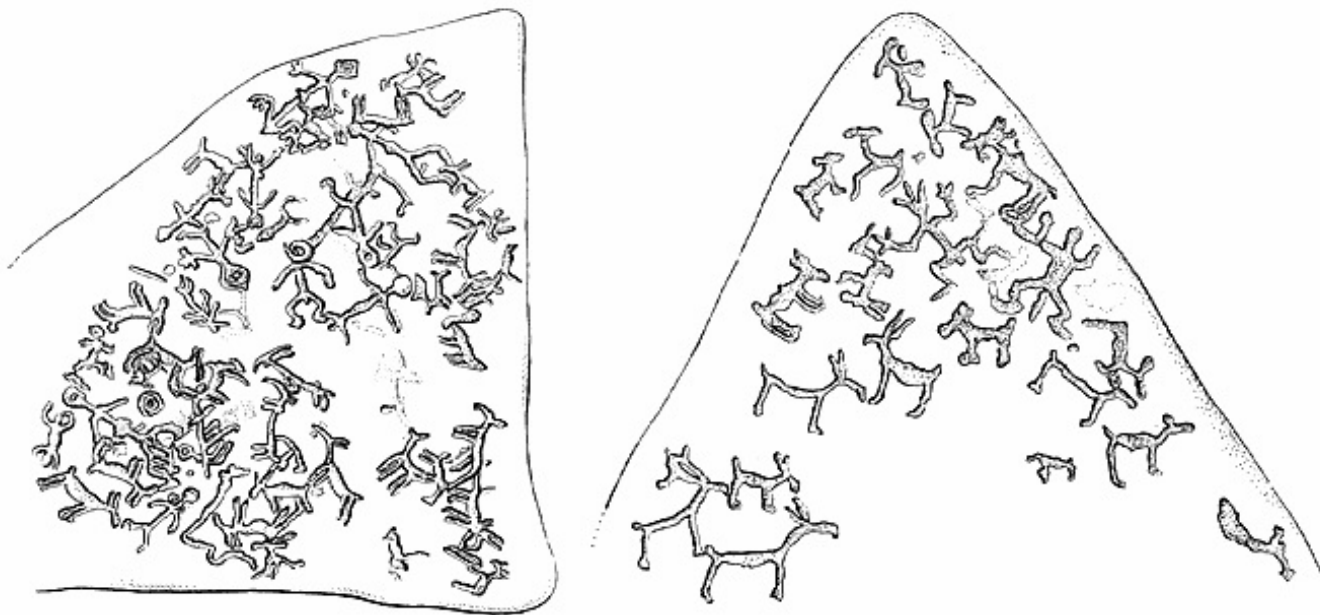
ЛОСИ И ОЛЕНИ В РУССКОЙ ВЫШИВКЕ

В 1975 г. я сделал попытку связать новгородскую вышивку как с мифом о богинях-важенках, так и с легендой, бытовавшей в Новгородской земле в XII в., о небесном происхождении оленьцов [\[17\]](#).

На подзоре ритмично повторяются бегущие олени и изображения огромной женщины с ветвистыми рогами. Ноги и руки этой полуженщины-полуоленя широко раскинуты – она представлена в позе роженицы. Кисти рук превращены в ветки. Этот крупный срединный узор окаймлен сверху и снизу более узким «подузором» с изображением женских фигурок, елочек и оленьих рогов. В промежутках между «рождающей» и оленями вышиты птицы.

Н. Н. Турина обнаружила на берегу р. Поной в урочище Чалмы-Варрэ петроглифы неолитического времени, чрезвычайно важные для нашей темы о рожаницах [\[18\]](#).

Петроглифы содержат изображения женщин и женщин-лосих в позе родовых схваток, иной раз даже с «оленьцом» *in statu nascendi*. Рожаящие женщины окружены новорожденными лосятами; у женщин четко обозначены груди и иногда округлый живот; ноги у них раскинуты и согнуты в коленях, руки раскинуты в стороны. Одна женская фигура изображена слитно с четвероногим туловищем лосихи. Все женские фигуры на прибрежных камнях окружены большим количеством лосиного молодняка, что воскрешает в нашей памяти как древний охотничий миф о женщинах-лосихах, Хозяйках Мира, так и его первую запись, сделанную в 1114 г., где летописец говорит о рождающихся на небе «оленьцах малых» (см. рис. 115).



РОЖАНИЦЫ, ЛОСИ И ЛОСЯТА. Неолитические петроглифы (Чалмы-Варрэ. Кольский полуостров)

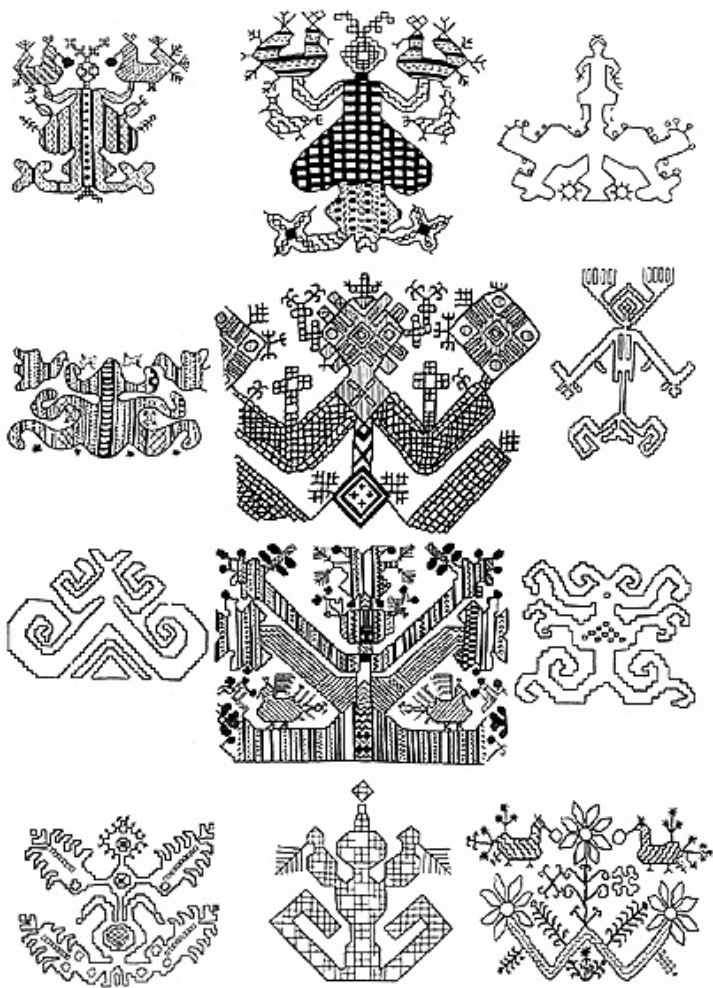
Эти петроглифы с лосятами и рожаящими их женщинами важны для нас ещё и потому, что они начинают собою долгий хронологический ряд, завершающийся русскими вышивками, происходящими из тех же самых северных районов, что и наскальные изображения неолита.

В вышивках на полотенцах, кроватьных подзорах и на кокошниках широко представлены композиции с женской фигурой в центре и оленями по сторонам её. Женщина нередко показана в позе роженицы с раскинутыми руками и согнутыми и тоже раскинутыми в стороны ногами.

Существует много вариантов этого не очень пристойного сюжета.

Натуралистичность ситуации старались скрыть то множеством дополнительных деталей, то предельной стилизацией и упрощением образа, но для нас ценно то, что, невзирая на эти ухищрения вышивальщиц, мы во многих случаях можем разглядеть основу архаичного образа — рожаящую женщину или телящуюся лосиху. В большинстве вышивок эта роженица воспринимается антропоморфно, хотя почти всегда у неё обозначены рога, то небольшие, то ветвистые, иногда тяжелые, явно лосиные. У антропоморфной фигуры нередко обозначены не две груди, а четыре сосца

вымени важеньки. Смешение звериного и человеческого начала иногда приводит к тому, что распластанная фигура «рождающей» держит в руках двух птиц, как это обычно для бесспорно женских фигур в стандартной трехчастной композиции (женщина и два всадника) (см. рис. 118).



ИЗОБРАЖЕНИЕ РОЖАНИЦ в позе рожавшей женщины в русской вышивке

Иногда «рождающая» показана в виде распластанной лягушки.

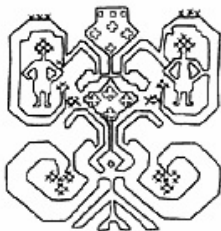
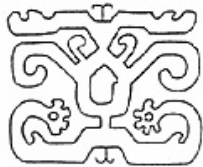
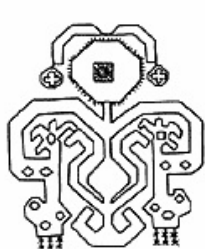
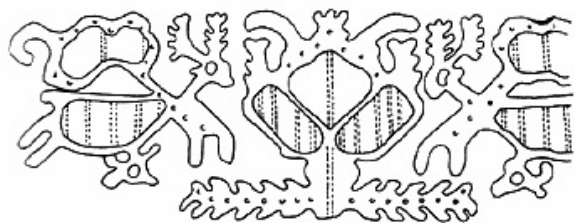
Лягушкообразная фигура изображалась над двумя оленями со сросшимися туловищами. Любопытна трехчастная композиция, в центре которой поставлена сильно видоизмененная «лягушка», а по сторонам – олени.

Под брюхом каждого оленя виднеются головки рождающихся оленьцов.

Новорожденные оленьцы встречаются в вышивке неоднократно.

Иногда оленьими головками завершаются ноги рогатой фигуры. В некоторых случаях вышивальщицы давали почти полную иллюстрацию древнего охотничьего мифа: вышивалась огромная фигура с шестью конечностями; нижние конечности были (как у кентавра) звериными ногами лосихи, а передние – руками полуочеловеченной богини. В руках такая богиня

держала по олененку, как бы опуская их на землю (см. рис. 117).



Известны вышивки, в которых звериные фигурки новорожденных заменялись человеческими; идея остается прежней [\[19\]](#).

Такие «кентавры», зрительно похожие на какой-то запутанный вензель, иногда входят в состав трехчастной композиции: в центре – женщина с птицами в поднятых руках и в платье, украшенном рядами вышитых птиц. Голова женщины образована четырьмя ромбическими знаками плодородия («ромб с крючками»). По сторонам женской фигуры вышиты две огромные «рождающие», с небольшими животными в длинных изогнутых руках и со знаками плодородия на головах.

Большой интерес представляет один из ранних вышитых подзоров (начало XIX в.) с изображением рогатой рожаницы [\[20\]](#). Вся фигура распластана. Голова моделирована крайне условно. Ниже головы, на месте рук (это наблюдается часто),

показаны огромные массивные лосиные рога. Далее *две пары конечностей*, между которыми от живота отходят сосцы. Внизу, под нижними (задними) конечностями, показаны пять маленьких существ: в центре – нечто вроде женской фигурки, по сторонам её – какие-то эмбрионы с четко-обозначенными глазами («веверицы, аки топерворожены»?), а на краях – «оленьцы малые», тоже с глазами. Вся композиция воскрешает в нашей памяти северовосточные шаманские бляшки «сульде», на которых изображалось опускание новорожденных зверьков с небесного яруса на землю.

Крайне интересно, что новорожденных оленцов у каждой рождающей фигуры всегда по два, что ещё прочнее сближает их с Небесными Хозяйками охотничьего мифа: «Одна из женщин была беременна. Она родила, двух оленят... Вторая женщина тоже родила двух оленят» [\[21\]](#).

Близость всех этих «рождающих», изображенных в вышивках, к повествованию сибирского шамана о путешествии

в небесное царство к двум полуженщинам-полулосихам постоянно подчеркнута в вышивках обилием птиц, окружающих основные фигуры. Птицы на одном уровне с «рождающими», птицы над ними или между ними и, наконец, зачастую ряд птиц под большими фигурами – всё это выражало изобразительными средствами, путем несложной общепонятной символики идею неба.

«Рождающие», которых пора уже хотя бы условно назвать рожаницами, мыслились когда-то (когда ещё осознавался первоначальный мифологический смысл композиций) небесными существами, что и должно было подчеркиваться обилием птиц.

Одним из поздних вариантов изображения рожаниц, связанных с оленями, является вышивка 1880-х годов из Тверской губернии [\[22\]](#).

Полотенце украшено сложной композицией, состоящей из двух построек, воспроизводящих нечто вроде трехнефных

церквушек с закомарами и с крестами на кровлях. В срединных арках обеих построек четко изображены женщины с подчеркнуто обрисованными грудями. В боковых арках, по сторонам каждой женщины, вышиты фигуры с оленьими или лосиными рогами и с торчащими ушами.

В середине композиции между обеими постройками вышито дерево, выше которого два концентрических круга обозначают, очевидно, солнце (см. рис. 119).



ЖЕНЩИНЫ И ОЛЕНЯ. В каждой трехкамерной постройке (в центре) находится женщина (Макошь?) и два оленя в крайних помещениях

Рожаницы здесь уже вполне антропоморфны и показаны не в позе рождения. Оленья или лосиная сущность двух мифологических Небесных Хозяек, находящихся около солнца, здесь показана посредством обособленных от женщин оленей, окружающих их. Сакральность композиции подчеркнута тем, что солнечный чум архаичного охотничьего мифа здесь

показан как церковь.

Композиция с рожаницами и оленями часто вышивалась на свадебных девичьих кокошниках; здесь птицы присутствуют не всегда, но «небесность» ситуации подчеркнута тем, что изображения помещены в самой верхней части девичьего убора, где песни и сказки размещают «месяц ясный» и «частые звезды».

По мере забвения первичного смысла изображения фигура рожаницы превращалась у русских крестьянок то в подобие дерева, то в неясную замысловатую фигуру, что неизбежно привело к затруднениям в расшифровке и позволило исследователям сближать её прежде всего с деревом. Начал это ещё В. В. Стасов и очень убежденно продолжил Л. А. Динцес, писавший о «символе Матери-земли (дерева)» и о том, что «богиня Земли... часто замещается близким по значению образом цветущего или плодоносного дерева, называемого рукодельницами березкой, яблоней или рябинкой» [\[23\]](#). Вслед за

вышивальщицами и первыми исследователями этнографы (например, Г. С. Маслова) до сих пор воспринимают эту фигуру как дерево и называют её то «деревом сложной конфигурации», то «женщиной-деревом», то «женщиной-вазоном» [\[24\]](#) (см. рис.121).



ВЫШИТАЯ ЗАВЕСКА С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ПТИЦ
И ПЯТИ ВАРИАНТОВ РОЖАНИЦ

Собиратели и исследователи русских вышивок нередко становились втупик перед древними мифологическими образами, не находившими прямого соответствия в русском фольклоре [25]. Отметив трансформацию композиций и отдельных изображений, И. Я. Богуславская пишет:

«Прочсть такие орнаменты почти невозможно. Они впечатляют ритмической красотой узора и какой-то таинственной, почти магической, исходящей от них силой. Такое „чудище“ вышито на оплечье рубахи из дер. Клещево Онежского уезда Архангельской губ. Оно вырастает из ромбов и крестов разного рисунка и отдаленно напоминает человекообразную фигуру с поднятыми руками-лапами» [26].

Обе исследовательницы, и Г. С. Маслова и И. Я. Богуславская, всё же наполовину прочли эти интересующие нас изображения: и «женщина-вазон», и «чудище с лапами»

являются передачей женской фигуры, но в очень необычной мифологической интерпретации роженицы, рождающей новые живые существа.

Иногда искажение первичной схемы дополнительными завитками доходит до того, что вся фигура роженицы превращается в подобие скифской змееногой богини [\[27\]](#).

Некоторое сходство русской вышивки со змееногой богиней Северного Причерноморья (дополняемое в ряде случаев звериными головами на концах ног) не даёт ещё нам права вести поиск так прямолинейно, как это делал В. А. Городцов: «дако-сарматские элементы в русском народном творчестве». Здесь вполне возможна конвергенция: архаичный, неолитический образ небесных лосих-рожаниц мог у скифов дожить в ритуальном искусстве до соприкосновения с греками, которые по-своему осмыслили эту архаику, назвав рожаящую полуженщину-полуоленья змееногой богиней и оформив её в изделиях в соответствии с этим.

Количество вариантов «женщины-дерева» или «женщины-вазона» в вышивках необычайно велико. Если составить сводную таблицу этих сложных и замысловатых фигур, то мы увидим, что основными признаками являются следующие: вписываемость всей вензелеобразной фигуры в квадрат, вертикальный стержень посередине, изогнутые в разных направлениях ноги, часто превращающиеся в завитки, раскинутые руки или руки-завитки, опускающиеся книзу, сильно стилизованная голова, нередко украшенная рогами или возвышающаяся над рогами, как бы закинутыми за спину. Очень часто изображается выпуклое чрево (обычно в виде ромба). Грудь или вымя изображаются двумя-четырьмя отростками или черточками. Для всех видов рожаниц характерна распластанность, широкая раскинутость конечностей, которых может быть четыре (женщина), но может быть и шесть, если прообразом была жено-лосиха или важенка.

К основным элементам фигуры рожаницы часто

добавляются растительные узоры – ветки, «елочки», что и позволяло говорить о дереве, но наряду с ветками часто вышивались и колосья. Нередко изображения рожаниц дополнены символами плодородия – «ромбом с крючками», квадратами с семенами и т. п.

Забвение древних представлений о рожаницах привело к тому, что эту сложную распластанную фигуру с большим количеством разных отростков и завитков стали заменять изображением царского («кабацкого») двуглавого орла, своей распластанностью действительно напоминавшего фигуру вышитой рожаницы. В том, что рожаница и двуглавый орел взаимозаменяемы в вышивках, нас убеждает целый ряд вышитых композиций с одинаковыми постройками в центре: в одних случаях внутри и по сторонам постройки-церквушки вышиты стилизованные рожаницы, а в других на этих же самых местах – двуглавые орлы. Севернорусским крестьянкам царский герб был хорошо известен как по монетам, так и по

вывескам (отсюда название орла в вышивках «кабацким»). Л. А. Динцес ещё в 1947 г. писал, что московский орел заменил собою более древний образ, но только в определении истоков образа он был не на верном пути [\[28\]](#).

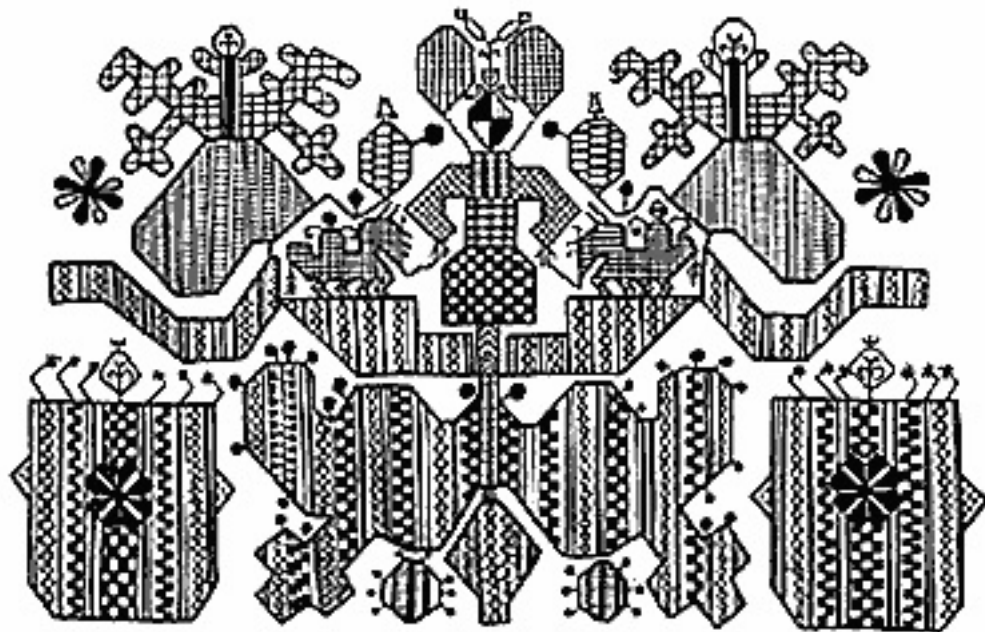
О модификации древних форм и забвении исходного образа писала и И. Я. Богуславская [\[29\]](#).

Образ вышитых изображений рожаниц был бы очень обеднен, если бы мы ограничились только главными, крупными фигурами вышивок на полотенцах, ширинках, подзорах, свадебных покрывалах и т. п.

Миниатюрные рожаницы, сильно схематизированные, изображались целыми строчками в 10 – 20 фигур на орнаментальных полосах, окаймляющих основную центральную композицию. Иногда они перемежаются с птичками, а иногда образуют сплошную полосу, несшую, разумеется, не только орнаментальную, но и смысловую нагрузку, насыщая всю композицию идеей плодovitости и

плодородия, рождения новой жизни.

Интереснейшей композицией, находящейся как бы на грани двух эпох, двух стадий человеческого мышления, является вышивка на подоле женской рубахи, введенная в науку ещё В. А. Городцовым [\[30\]](#). Новое здесь представлено стандартной трехчастной композицией: женщина держит поводья двух коней, на которых сидят всадники. Но это новое едва заметно на фоне космически громадных элементов давней архаики: женская фигура несамостоятельна; она оказывается лишь верхней частью огромной рожаницы с раскинутыми в стороны ногами, под которыми изображены две звезды. В верхнем, тоже небесном, ярусе по сторонам женщины-рожаницы с большими рогами помещены две крупные лосиные головы с массивными рогами (см. рис. 21).



СЕВЕРНОРУССКАЯ ВЫШИВКА С ОЛЕНЯМИ И ЛОСЯМИ.

Сложная композиция, обрамленная огромными лосиными мордами (Север)

Соотношение нового и старого таково, что новое – всадники – совершенно затерялось рядом с грандиозной рожавшей, в восемь раз превышающей рост маленьких

лошадок. Старое, идущее из глубин охотничьей первобытности, подавило новое своей мифологической монументальностью.

Подводя итог рассмотрению многочисленных схем в русской ритуальной (полотенца) и бытовой вышивке, передающих образ рождающей женщины или женщины-лосихи, можно утверждать, во-первых, что этот образ вполне соответствует литературному понятию «рожаниц», божеств, покровительствующих рождению всего, плодovitости и плодородию, а во-вторых, что образ этот в вышивке несравненно архаичнее, чем уцелевшие до нас литературные и этнографические (применительно к XVII – XVIII вв.) сведения о рожаницах, и прямо сближает рожаниц с Небесными Хозяйками охотничьих мифов.

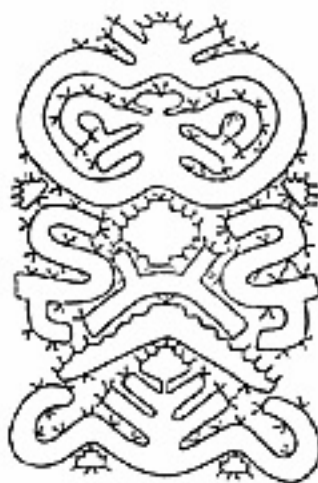
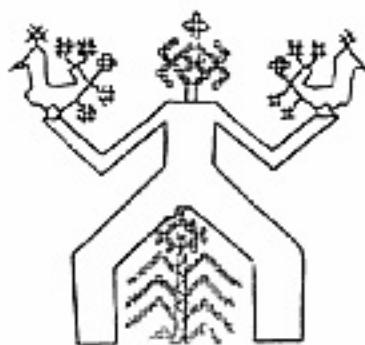
Нас может смущать, что почитаемые рожаницы, праздник которых был присоединен ко дню рождества богородицы, изображались в такой непристойной позе, которая превосходит

натурализм Золя. Однако следует отметить, что даже православным иконам был не чужд подобный натурализм. Н. М. Гальковскому были известны «в храмах и домах иконы, представляющие богородицу в муках рождения...» [\[31\]](#). Эта запись относится к юго-западной Украине, но тем важнее отметить общий ход народной мысли, останавливающей внимание на самом акте рождения во всей его неприглядности. При дальнейшем рассмотрении нам встретятся вышивки с изображением церквочек (с главами и крестами), внутри которых вышивальщицы помещали змееногую рожаницу со всеми признаками телящейся лосихи.

2. Рожаницы – мать и дочь.

Древние художники, чьи схемы несознательно повторяли девушки-вышивальщицы, сумели очень лаконично и вместе с тем четко обозначить родственную, генетическую связь двух

рожаниц, матери и дочери. В вышивках мы видим женские фигуры, в нижнюю часть которых вписаны женские же изображения меньшего размера, как бы только что рожденные первыми [\[32\]](#). Подобный сюжет вышивался иногда на кокошниках [\[33\]](#) (см. рис.122).



РОЖАНИЦЫ МАТЬ И ДОЧЬ

Большой интерес представляет сложная композиция на одном из кокошников: в центре композиции – солнце, по сторонам которого расположены сильно стилизованные птицы. Ниже солнца – ступенчатая преграда, напоминающая иконописные лещадки (земля?). Над солнцем, в верхнем небесном ярусе, – две рожаницы, вписанные одна в другую.

Внизу, около «земли», – ещё одна рожаящая женщина, на этот раз, возможно, она связана не с небесными роженицами – владычицами мира, а с земными женщинами-роженицами.

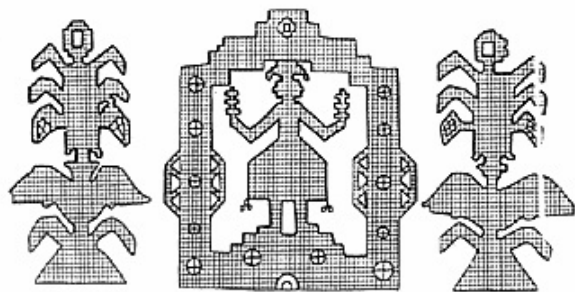
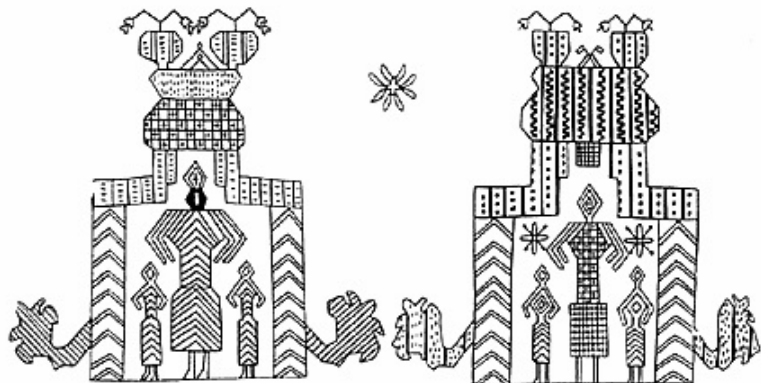
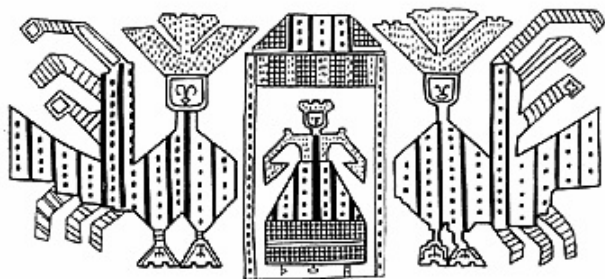
Иногда мы встречаем в вышивках одетую женскую фигуру (точно такую, как в композиции с двумя всадниками), по сторонам которой изображены две змееногие рожаницы. Все три фигуры выполнены крупно, образуя единую композицию, окаймленную снизу орнаментальной полосой из маленьких стилизованных рожаниц и птиц.

Интересна нижегородская вышивка, изображающая рожаницу с лосиными рогами (сильно стилизованную), в

животе которой вышита небольшая женская фигура [\[34\]](#).

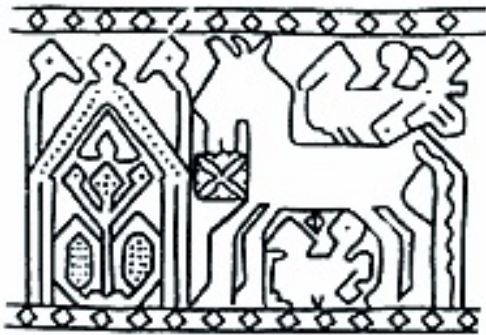
3. Идолы и капища. Макошь.

В. В. Стасов и В. А. Городцов обратили внимание на наличие в русской вышивке изображений храмов со столпообразными идолами внутри них. Идолы изображались иногда и без построек, среди деревьев, что можно считать выражением идеи священной рощи (см. рис.123).



На многих вышивках мы видим нечто среднее между антропоморфным идолом и реалистично поданной женской фигурой.

Теремки в вышивках бывают то простенькой постройкой, то затейливым сооружением с явными признаками архитектурной декорации: резные коньки, звериные (иногда рогатые) морды. В одном случае, когда внутри постройки показана рожаница, здание декорировано снаружи длинными шестами, завершающимися головами птиц, по всей вероятности аистов, что вполне согласуется с темой рождения. Вышивка происходит из Калужской губ., где аисты водятся [\[35\]](#) (см. рис.125).



РОЖАНИЦЫ ВНУТРИ ПОСТРОЕК

Л. А. Динцес привлек вышитые изображения теремков для пополнения материалов о славянских языческих храмах [\[36\]](#), но, к сожалению, ограничился только самими постройками, почти не затрагивая изображения внутри теремков и по соседству с ними. А между тем они несомненно представляют значительный интерес.

Внутри теремков-храмов, как правило, вышивали женскую фигуру, занимавшую почти все внутреннее пространство

постройки. Иногда женская фигура стоит на особом ступенчатом возвышении. Другим вариантом является изображение трех женских же фигур внутри постройки. Тогда боковые фигурки делались маленькими, подчеркивая главенство центральной.

Изображения богинь в храмах можно подразделить на две группы: в первую войдут одетые женские фигуры, монументально стоящие внутри теремка-храма; во вторую – богини-рожаницы, представленные «в муках рождения». Обе темы в известной мере сопряжены одна с другой, но не заменяют друг друга полностью. Рожаницы в разных видах (вплоть до позднейшей трансформации в царского двуглавого орла) сопутствуют величественной женской фигуре, окружают храм, иногда являются как бы украшением храма, но почти всегда являются подчиненным элементом.

Женская фигура в храме, одна или с предстоящими, является, по всей вероятности, богиней Макошью –

единственным женским божеством русского пантеона X в. Макошь, как мы видели, упоминается в одних и тех же источниках наряду с рожаницами и почти всегда в непосредственном соседстве с вилами-русалками. О рожаницах речь уже была, а что касается вил, то известны вышивки, где по сторонам теремка с Макошью поставлены две птицы-сирины, являющиеся обычным образом русалок в русском средневековом искусстве [\[37\]](#).

В большинстве случаев Макошь изображается с полусогнутыми, опущенными вниз руками. Возможно, что этим жестом древние авторы подобных композиций хотели подчеркнуть связь богини с землей, со средним ярусом мира, в котором обитают люди.

Л. А. Динцес первым поставил вопрос об изображении Макоши в се-вернорусской вышивке [\[38\]](#). Опираясь на поздние этнографические материалы, представляющие Макошь в качестве покровительницы женских работ, и в особенности

прядения и ткачества, Динцес не без основания связал имя Макоши с вышивкой на подзорах, где изображена женская фигура с гребнями для чесания льна в каждой руке. Теремки-храмы с идолом или с женской фигурой отражали более раннюю стадию представлений о богине Макоши, уже замененной в крестьянском быту статуями Параскевы Пятницы; богиня же с гребнями или руками-гребнями соответствовала самым поздним припоминаниям древней Макоши, сфера деятельности которой сузилась до бабьих домашних работ.

Заслуживает внимания наблюдение В. А. Фалеевой об отражении в вышивке временных ритуальных сооружений, строившихся для выполнения того или иного обряда. «В Воронежском крае, – пишет Л. А. Динцес, – на берегу озера Горохова соломенную или деревянную куклу в трицу наряжали в праздничное платье и ставили в убранном цветами и зеленью шалаш. Около шалаша собирались тамошние

жители, принося с собой отборную пищу и питье; в хороводе пели и плясали вокруг этого шалаша, который представлял род капища» [39]. В. А. Фалеева отыскала в севернорусской вышивке прямую иллюстрацию к этой этнографической записи 1838 г. [40] Здесь есть и дерево, показывающее, что дело происходит на природе, и шалаш из ветвей, и «кукла», изображающая какую-то богиню. Возможно, что это – Макошь, так как руки у неё, как и у богинь в теремках, согнуты и опущены книзу.

Совершенно исключительный интерес представляют особые трехчастные композиции, обрамленные с двух сторон широкими, слегка изогнутыми полосами, не смыкающимися наверху. Рассматривать их в разделе, посвященном «богиням в теремках», приходится лишь потому, что исследователи обычно видят в этом типе вышивок изображение храма или капища, но по существу это совершенно особый раздел (см. рис.124).



МАКОШЬ И ВСАДНИКИ (всадницы)

Л. А. Динцес полагал, что здесь, как и в рассмотренных выше случаях, изображено капище, но «верх крыши капища срезан, очевидно, ввиду выхода его за пределы площади, отведенной под вышивку» [\[41\]](#).

Дело обстоит несколько сложнее. Обрамляющие полосы нельзя признать стенами постройки, хотя внешне они действительно напоминают здание со срезанной наполовину верхушкой двускатной кровли. Таких вышивок известно несколько, и нельзя думать, что вышивальщицам каждый раз не хватало места: верх «крыши» обращен не к краю подзора, а к его середине, так что во всех случаях у мастериц была возможность завершить рисунок, если они действительно хотели изобразить здание с крышей. Ещё В. А. Городцовым отмечено, что «храм» был наполнен «знаками всех светил небесных».

Решающим обстоятельством является то, что внутри

«храма» в вышивках этого типа всегда находятся всадники. Мне кажется, что не будет особой натяжкой признание этих вышивок изображением небесного свода. Как мы помним, на финно-угорских «сульде» небесный свод изображался посредством двух акено-лосих, вертикальные туловища которых обрамляли центральное пространство с боков, а длинные лосиные морды, несколько наклоненные друг к другу, обозначали закругление свода наверху; морды часто не соприкасались одна с другой, оставляя середину открытой, как это видим мы и на вышивках.

В русских узорах никаких следов лосих нет; свод образован двумя [широкими строгими, геометрически четкими полосами. В пользу идеи небесного свода может говорить, во-первых, обилие в заполнении полос волнистых линий, символизирующих воду, дождь, а во-вторых, уже упомянутое изобилие знаков небесных светил и птиц внутри пространства, отгороженного полосами. Третьим аргументом является

наличие всадников внутри этого пространства.

Всё в целом предстает перед нами в таком виде: на земле, под незамкнутой «небесной крышей», стоит огромный столбообразный идол, изображающий женщину в рогатом головном уборе; руки опущены вниз, как у тех изображений, которые я связал с Макошью. По сторонам идола стоят два всадника со знаками плодородия под брюхом каждого коня; руки у всадников тоже опущены. Значительность идола подчеркнута тем, что он в три раза превышает рост коня. Пространство внутри небесного свода заполнено, как уже сказано, звездами, крестиками, а в некоторых случаях и птицами [\[42\]](#).

Сейчас мы рассмотрели вышитое изображение Макоши, взятое само по себе, извлеченное из очень сложной пятичленной композиции, понять которую в целом мы сможем только после возвращения к теме рожаниц в новом аспекте — рожаниц внутри построек.

4. Рожаницы внутри и около построек.

Рожаницы в их классической позе рожавшей женщины встречаются не только в виде отдельного символа, но и в сочетании с постройками двух типов. Одни из построек – простые домики с двускатной кровлей – могут быть приравнены к обычным избам, а другие очень определенно обозначены вышивальщицами как церкви со многими главками-луковицами, увенчанными крестами.

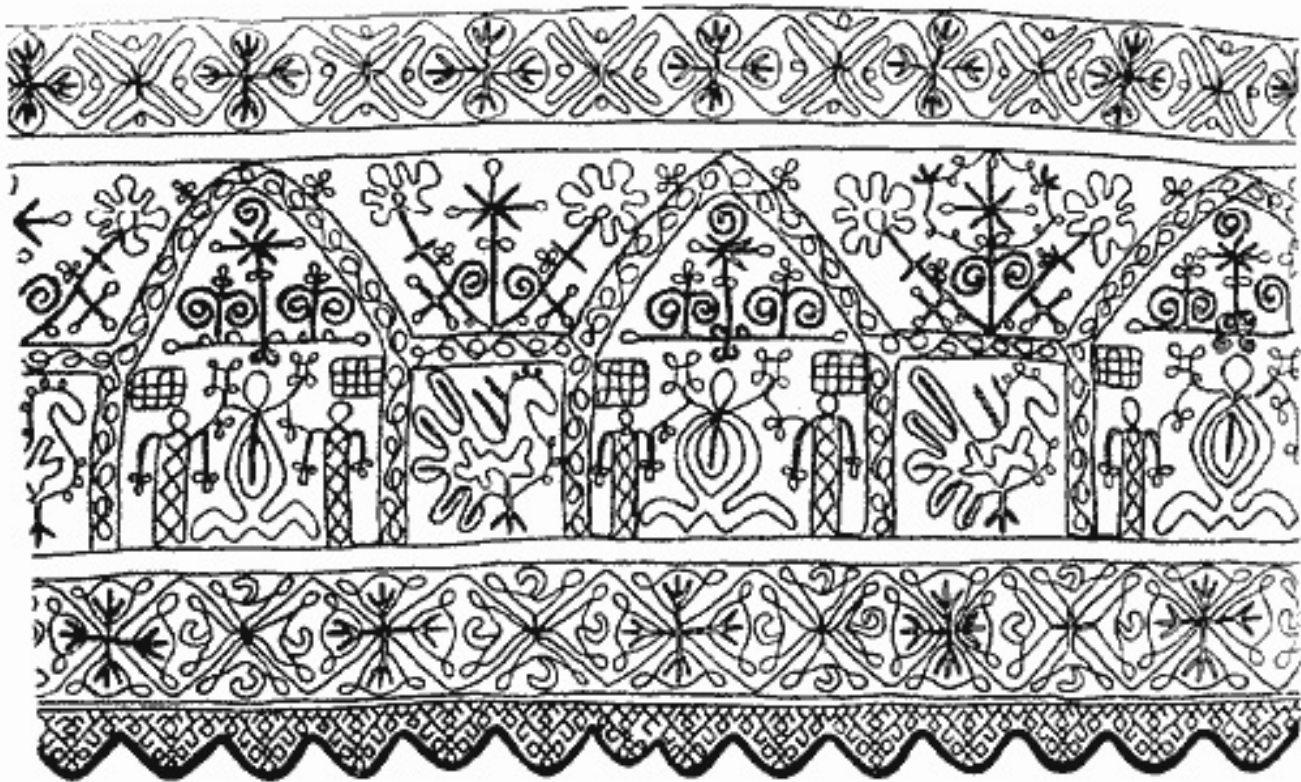
Образ рожаниц на протяжении веков неизбежно деградировал, и от величественных Небесных Хозяек, частично заслоненных впоследствии Родом, но сохранявших ещё свое могущество, он снижался порой до уровня богинь деторождения. Об этом свидетельствует ряд вышивок на кроватных подзорах, полотенцах и на подолах женских рубаш. Такова уже упомянутая выше калужская вышивка: в доме,

украшенном шестами с головами аистов, находится рожаящая женщина. Изображение очень упрощено и отличается от сложного и перегруженного деталями символа богини-рожаницы («женщины-вазона»). Его можно толковать как изображение простой рожавшей женщины в избе. Вне избы вышиты конь, птицы и квадратный знак плодородия. Полотенце с подобной вышивкой могло предназначаться для подарка роженице или повивальной бабке.

На подоле рубахи (из Тотемского у.) вышит целый порядок изб, внутри которых вышиты рожавшие женщины в виде лягушек [\[43\]](#).

По сторонам каждой роженицы под решетчатыми окнами стоят две женщины. Между избами изображено нечто вроде крытых дворов с петухами. Всё это выглядит очень жизненно и естественно. Но если внимательнее взглядеться в вышивку, то над рядом изб и дворов с их обитателями можно увидеть ещё один, на этот раз сверхъестественный ряд: в пространстве

между крышами изб, над дворами, мы видим символы рожаниц. На первый взгляд они производят впечатление огромных цветков, но в сложной и сильно видоизмененной композиции можно разглядеть и характерные изломы ног, и раскинутые руки-«цветы», и даже две груди, примыкающие к центральному стержню. Эти два разных ряда изображений – натуралистический и магический – помогают нам осмыслить наиболее поздний этап представлений о рожаницах как о богинях с ограниченной функцией покровительниц рожениц и деторождения (см. рис. 126).

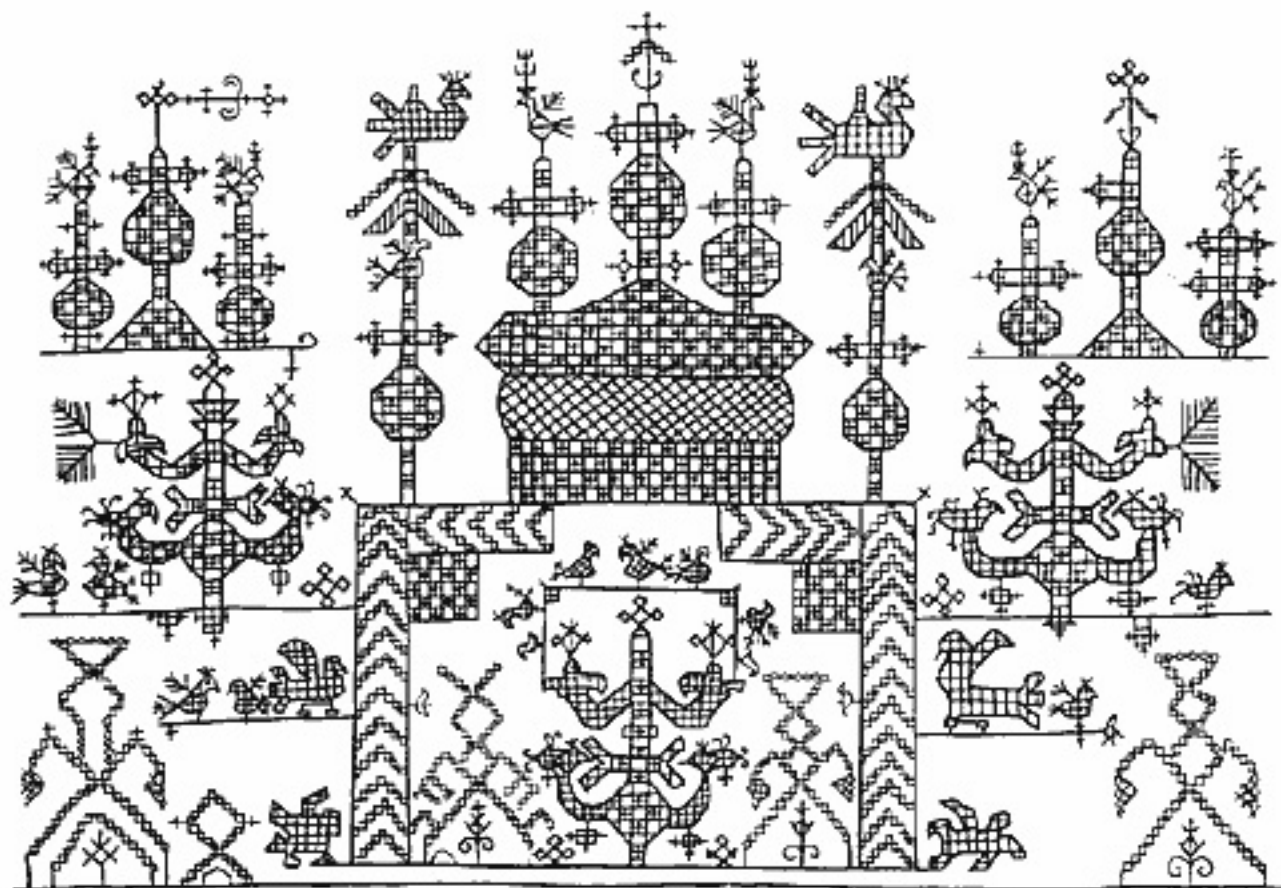


РОЖАНИЦЫ ВНУТРИ ПОСТРОЕК

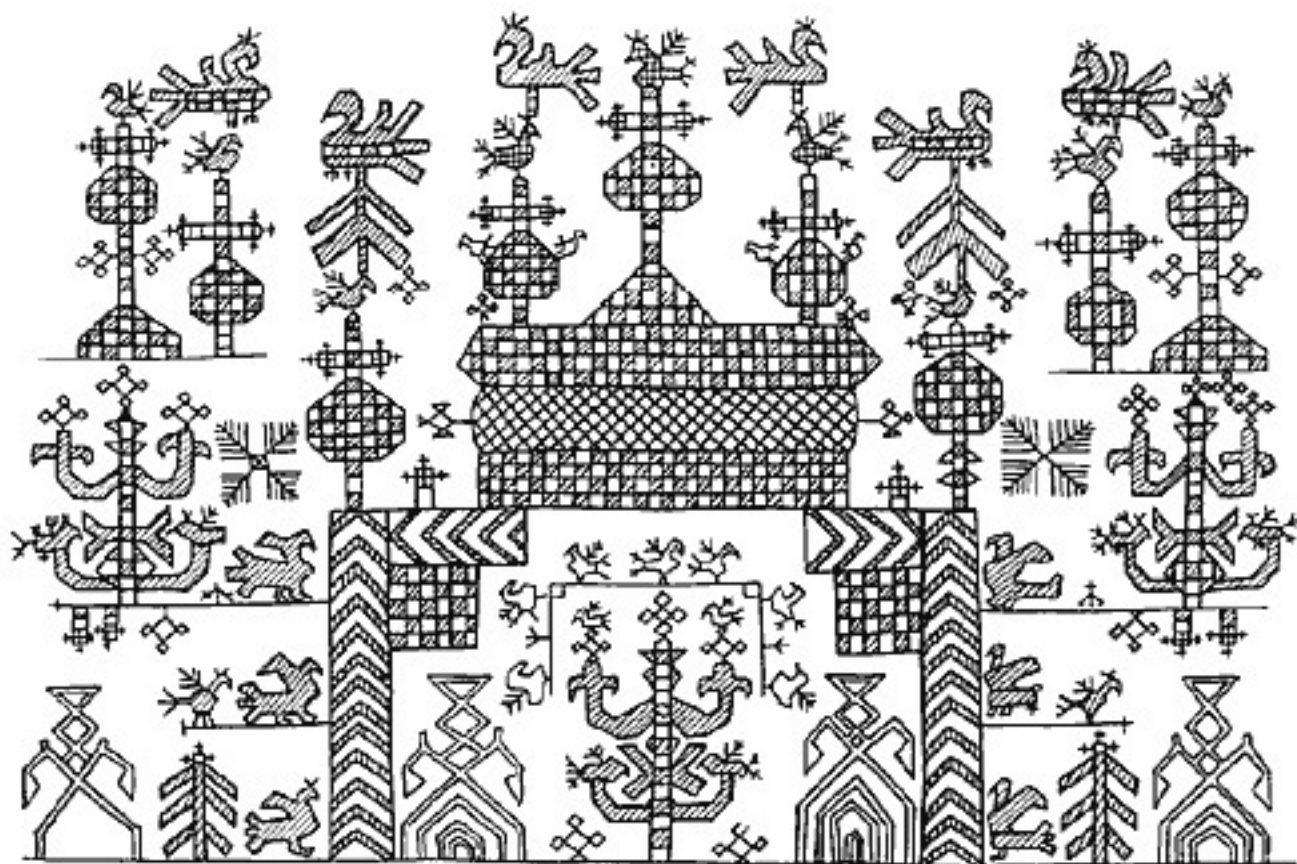
Существует ещё один вид вышивок, в которых самая

поздняя модификация теремков сочетается с самым архаичным образом рожаницы.

Очень близки друг к другу два свадебных полотенца из бывш. Вологодской губ. [\[44\]](#) Возьмем за основу полотенце из с. Ботихи (см. рис. 127, 128).



ТРИ РОЖАНИЦЫ В ЦЕРКОВНЫХ ПОСТРОЙКАХ (вышивка из с. Ботихи)



ТРИ РОЖАНИЦЫ В ЦЕРКОВНЫХ ПОСТРОЙКАХ (вышивка из с. Ботихи)

Центром композиции является изображение церкви как бы в разрезе («прозрачный домик»), напоминающее фронтисписы средневековых рукописей. Довольно затейливая крыша увенчана тремя луковичными главами с крестами и птицами; на боковых, пониженных частях церкви (приделах) вышиты ещё две главки, тоже с крестами и птицами. Над боковыми главками – нечто вроде женской фигуры с птицей вместо головы и опущенными вниз руками. Во внутреннем пространстве церкви, на фоне какой-то завесы (?) с птицами изображена стилизованная рожаница с выменем на животе. По сторонам рожаницы стоят две женщины в кокошниках, с опущенными вниз руками.

Вне церкви, по сторонам её, как бы на воздухе над женскими фигурами, стоящими на земле, вышиты ещё две точно такие же рожаницы, но с ветками (или парой рогов?) в руках. Над этими боковыми роженицами вышиты церковные кровли с тремя главами как бы с той целью, чтобы показать

сакральность и этих фигур. Внизу, на уровне церковного пола, по углам полотенца вышиты две женские фигуры, тоже в кокошниках и с опущенными руками. Около одной из них – сильно упрощенная фигурка девочки. На другом сходном полотенце детские фигурки вышиты около каждой женщины. У всех женщин внизу изображен символ плодородия в виде ростка растения или в виде «ромба с крючками». Во всех ярусах композиции вышито около трех десятков птиц.

Разгадку композиции с рожаницами и церквами следует искать в тех источниках, которые рассказывают нам о слиянии языческого с христианским, о «второй рожаничной трапезе», непосредственно следовавшей за церковным праздником рождества богородицы 8 сентября, после обмолота урожая. Центральное изображение пятиглавой церкви с распластанной рожаницей на главном месте, очевидно, должно соответствовать или празднику рождества богородицы (тогда центральная рожаница – Анна, мать Марии), или же второму

празднику рожениц 26 декабря, на второй день рождества христова; тогда рожаница соотносится с самой Марией-богородицей. Я уже ссылался на свидетельство Н. М. Гальковского о том, что существовали иконы, изображающие богородицу «в муках рождения». Предельный натурализм, очевидно, не пугал русских полуязычников, и архаичный языческий сюжет уживался на свадебном полотенце рядом со старательно вышитым изображением православной церкви с крестами.

Культ рожаниц, как мы видели, был в известной мере принят духовенством, которое освящало рожаничную трапезу тропарем рождества богородицы и позволяло приносить «желю Роду и рожаницам» в день «полога богородицы» (26 декабря) в христианский храм. «В Малороссии, – пишет Гальковский, – до сих пор народ в этот день (26 декабря) приносит в храм хлеб, пироги и пр. Всё приношение, по отправлении над ним краткой общей панихиды, обращается в доход причту» [\[45\]](#). Вот это-то

слияние языческого с христианским, рожаниц с богородицей и отразилось на вышивках, изображающих рожаницу в центре православного храма. Надо думать, что центральная, основная рожаница – это богородица Мария, рождающая Иисуса. Труднее определить истинное содержание двух боковых рожаниц, находящихся вне храма. Если исходить из христианской мифологии, то это могут быть Анна, мать Марии, и Елизавета, мать Иоанна Предтечи. Только рождение детей этими двумя женщинами и отмечалось (кроме рождения Иисуса богородицей) христианской церковью «в числе». Но следует сказать, что эти две матери не особенно почитались церковью; храмов, построенных в их честь, очень мало, и они не идут ни в какое сравнение с богородичными. Возможно и другое объяснение: две рожаницы, помещенные на вышивке в воздушном ярусе вне церкви, могут являться отражением архаичных представлений о двух небесных рожаницах-лосихах. Церковные кровли над ними (без контуров самого

здания) могут быть не обозначением их христианской сущности, а просто знаком священности, не обязательно христианской.

Именно в таком толковании нас укрепляет анализ другой вышивки почти с тождественной композицией [\[46\]](#).

По своему общему построению эта вышивка очень близка к тем, которые только что разобраны, но есть существенные различия в составных частях. Так, вместо распластанных рожаниц в церкви и вне её (на тех же местах, где были рожаницы) вышиты двуглавые орлы. Это прочно закрепляет за гербовыми орлами значение последнего, наиболее позднего, звена эволюции образа рожаниц в вышивке. Вместо церковных главок над боковыми рожаницами-орлами помещены ладьи с высокими мачтами. Это один из самых поздних сюжетов в севернорусской вышивке, переходящий и в кружево, где он соседствует с павильонами-беседками, дамами и кавалерами в париках. Однако, несмотря на трансформацию рожаниц в орлов

и появление корабликов, вышивальщицы не забыли древних рожаниц вовсе: на уровне глав и крестов центральной церковной постройки, т. е. в небесном ярусе, вышиты две женские фигуры, с большими ветвистыми рогами. Ещё выше них, у верхней части церковного креста, помещены две крохотные фигурки рожаниц в распластанном виде, с птицами в руках. Сверх того в разных ярусах вышиты шесть женских фигур (из них две с птицами); внутри церкви – пять таких фигур. Тема рожаниц, вызывавшая резкие нападки духовенства (что могло усугубляться непристойностью сюжета и манеры изображения), здесь почти завуалирована: крупные фигуры рожаниц в центре церкви и по сторонам её заменены вполне благопристойными казенными орлами, пара рогатых женщин-рожаниц затеряна между корабельными снастями и декором церковных крестов, а неприличные рожаницы вышиты на самом краю всего узора настолько незаметно малыми, что их трудно разглядеть. Язычество укрылось, но не забылось.

5. Макошь и Рожаницы.

То, что едва намечается при анализе письменных источников, — взаимоотношения между Макошью и рожаницами — четко и ясно вырисовывается при рассмотрении вышивок. Если предложенная мною расшифровка отдельных элементов вышивок может быть принята, то мы вправе приступить к рассмотрению большой композиции, состоящей из пяти частей, в сумме своей дающих интересную систему верований. Примером может служить вышивка на подзоре из Олонецкой губ., давно опубликованная, но ни разу не бывшая предметом специального рассмотрения [\[47\]](#).

Широкое пространство подзора давало возможность развернуть композицию с полной свободой, без тех ограничений, которые ставила перед вышивальщицами узкая полоса холщового полотенца.

Центром композиции является уже известный нам огромный идол Макоши со стоящими рядом с ним маленькими всадниками. И всадники и идол даны как бы на фоне звездного неба с обозначенным по сторонам небесным сводом. По сторонам Макоши вышиты постройки церковного типа, подобные только что рассмотренным, с небольшими главками и крестиками. В центре храма, во весь квадрат внутреннего пространства, вышит двуглавый орел с рогатой человеческой головой между орлиными, в чем проявилась память о языческом прототипе «орла» – рожанице. Головы орлов воспринимаются как руки рожаницы.

Особый интерес представляет декоративное обрамление «храма рожаницы»; перпендикулярно вертикальным стенам постройки, как бы вырастающими из стен, изображены (снизу вверх): оленья голова с рогами, выше – сложная фигура, напоминающая рожаницу, а на самом верху – распластанная рожаница с раскинутыми ногами, двумя грудями и неясно

показанными руками. На углах постройки (там, где в других случаях ставились фигуры женщин) стоят неясные фигуры с двумя парами рогов-елочек. На самом верху, над постройкой, вышиты две сильно стилизованные рожаницы-«лягушки».

Третьим по счету от Макоши элементом композиции является огромное, во всю высоту подзора, изображение рожаницы, испытавшее на себе некоторое воздействие образа двуглавого орла. Всё здесь стилизовано и гипертрофировано, но видны наверху небольшая голова, квадратный живот, руки, в которых находятся оленьцы, и замысловато выполненные ноги, широко раскинутые в стороны. Около головы и рук, как и во всей верхней части подзора, помещены звезды-солнца, обозначающие принадлежность к небесному ярусу.

На земле, ниже гигантской небесной рожаницы, стоят две небольшие женские фигурки, в три раза меньшие, чем рожаница; одна из них с птицей в руке.

Мы рассмотрели порознь отдельные элементы большой

композиции подзора:

1. Идол Макоши со всадниками.
2. Капище рожаницы.
3. Изображение небесной рожаницы.

Первенство среди них несомненно принадлежит идолу Макоши. Он велик, монументален; его значение подчеркнуто наличием всадников и небесного свода. Он – центр такой композиции, которая очень важна для нас. По сторонам – полуцерковные постройки (может быть, вроде придорожных часовенок Параскевы Пятницы), декорированные изображениями рожаниц, а на краях этой широкой картины – образ небесной рожаницы.

Олонецкий подзор очень определенно ставит культ Макоши на главное место; это выражено всем построением композиции, четкостью и единичностью идола Богини Хорошей Судьбы.

Рожаниц много; они и в двух храмах, и на стенах храмов, и на двух краях композиции. Макошь одна [\[48\]](#). Это соответствует и всем упоминаниям одной Макоши и рожаниц в письменных источниках, и включению Макоши в киевский пантеон 980 г., и наличию Макоши с рогом изобилия на главной грани Збручского Святовита-Рода.

Здесь пара больших рожаниц вне построек, пара рожаниц-«орлов» внутри двух храмов и по паре каждого вида мелких рожаниц на стенах храмов.

Соподчинение рожаниц Макоши документируется не только этим олонецким подзором, но и целым рядом других вышивок, теремки которых, вне общего вида всей композиции, мы уже рассмотрели выше.

Во всех случаях рядом с теремком-капищем находятся изображения распластанных рожаниц то в виде «лягушки»-дерева, то двуглавого орла с птичкой между шеями орлов, то над крышей капища в виде сильно видоизмененной

длиннорукой рожаницы [\[49\]](#).

Если исходить из того, что вышивки в какой-то мере отражали как религиозные представления языческой поры, так и их реальное воплощение, то следует сказать, что культ Макоши знал идолов в храмах (без признаков христианской часовни или церкви), а также огромных идолов, стоявших под открытым небом.

Рожаницы соподчинены Макоши, они изображались вне её храмов, обрамляя храм с боков и сверху. Двойственное количество рожаниц соблюдалось почти во всех вышивках. Даже там, где рожаниц было много, они всегда изображались парами; одна пара от другой отличалась своим рисунком. Схематичные рисунки (почти идеограммы) рожаниц нередко изображались в верхнем, небесном ярусе вышивок вместе с птицами, что подчеркивало их небесную сущность. Наличие подобных архаизмов отчасти объясняется тем, что вышивки нередко сохранялись в крестьянском быту значительное время,

переходя по наследству к внукам и правнучкам. Олонецкий подзор с идолом Макошн исследователи датируют концом XVIII в. [\[50\]](#)

Стремительное исчезновение древних языческих представлений началось с середины XIX в. Этнографы второй половины столетия фиксировали остатки старины, сохранявшейся уже не во всей своей полноте. Вышивки же XVIII – начала XIX в. смыкаются с самыми поздними письменными свидетельствами о рожаницах («худые номоканунцы»), являясь синхронными им. Поэтому к сюжетам вышивок мы можем отнестись с доверием. Намечаются (умозрительно, к сожалению) два этапа в их эволюции. На более раннем этапе ещё существуют капища и идолы Макоши, что соответствует вопросу «номоканунцев»: «не ходила ли еси к Мокоши?», и хорошо представлены рожаницы. На следующем, более позднем этапе, приблизительно соответствующем пореформенной России, храмы и идолы

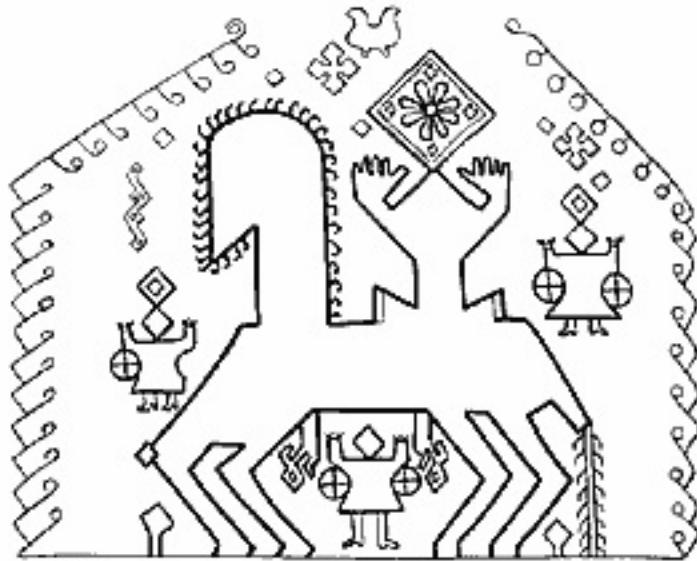
Макоши исчезают (как почти исчезает имя Макоши в фольклоре), но рожаницы остаются. Однако в отображении в вышивке представлений о рожаницах происходят изменения: нередко распластанная непристойная рожаница заменяется орлом, сохраняя свое традиционное место в композиции; появляются теремки-церквушки с главами и крестами, внутри которых изображается одна рожаница (или орел), что свидетельствует о слиянии культа рожаниц с культом богородицы, слиянии, начавшемся ещё в XIV в. Изображения рожаниц в уменьшенном и упрощенном виде стали элементом заклинательного орнамента, рожаницы утратили свой натуралистический характер и, может быть, даже самими вышивальщицами расценивались как неясный, но благожелательный символ.

6. Дажьбог (?).

Мужские фигуры всевернорусской вышивке обычно являются второстепенными, не занимающими центрального положения. Тем интереснее для нас редкостное изображение всадника во всю высоту орнаментируемой части полотенца из бывш. Пудожского у. Олонецкой губ. [\[51\]](#) Полотенце попало в коллекцию В. Н. Харузиной уже в 1887 г., а по манере изображения «небесного свода» оно близко к тем подзорам XVIII – начала XIX в., на которых вышивался идол Макоши. Ранняя дата вышивки существенна для нас, так как увеличивает вероятность сохранности древних языческих сюжетов.

Вышивка состоит из двух ярусов. В нижнем, узком, даны небольшие женские фигурки с рогами-елочками за спиной и птицы. Это – «подузор». Основу вышивки составляет верхний ярус, очень близкий по своему построению к подзорам с идолом Макоши. Как там идол достигал в высоту предела всей вышивки, так и здесь огромный всадник занимает все пространство небесного свода, достигая головой края вышивки.

Всадник необычен: голова его дана в виде косо поставленного квадрата, заполненного крестами и солнцеобразной фигурой с восемью лучами. Руки его воздеты к небу. Совершенно необычным является окружение всадника. На земле, под брюхом коня и впереди и позади всадника, как бы на воздухе, изображены три женщины с воздетыми руками; по бокам каждой женской фигуры вплотную к её талии вышиты по два круга-солнца с крестами внутри. Из-за брюха коня, сверху вниз, по сторонам средней из женских фигур, стоящей на земле, спускаются два «малых оленьца», которых Г. С. Маслова ошибочно посчитала шпорами [\[52\]](#) (см. рис. 129).



ДАЖЬБОГ (?)

Попытаемся истолковать замечательное уникальное изображение.

Прежде всего следует сказать, что перед нами не обычный всадник, а всадник божественный, небесный, как бы возвышающийся над небесным сводом. Второе, что следует

отметить, – это солнечность всадника.

Бога окружают женщины с солнечными дисками. Два диска, как бы проходящие сквозь женщину, должны подчеркивать движение солнца. Эти солнечные женщины могут символизировать утро, полдень и вечер (утреннюю зарю, полдень и вечернюю зарю), но может быть предложено и иное толкование, основанное, во-первых, на идее движения, а во-вторых, на том, что полдень никогда не ассоциировался в русском фольклоре с женским персонажем. Возможно, что полдень, апогей солнца, олицетворен здесь самим солнечным богом – Дажьбогом, две женские фигуры впереди и позади коня тогда будут соответствовать Утренней Заре и Вечерней Заре, восходу и заходу солнца, а нижняя фигура у конских копыт, быть может, выражает идею «подземного солнца», ночного, подземного хода светила, идущего, по представлениям древних, где-то в северных полуночных пространствах.

Тогда и падающие сверху оленьцы окажутся вполне осознанно помещенными здесь: ведь выпадение их из тучи происходило, по мнению ладожан XII в., именно в «полуночных странах». В пользу этой гипотезы говорит и различие головных уборов женских фигур: обе «воздушные» женщины, вышитые над конем, украшены большим квадратом над головой, точно таким же, как голова самого Дажьбога; женщина же, стоящая внизу, лишена такого дополнительного квадрата. Получается так, что косо поставленный квадрат как символ солнечности объединяет три верхние фигуры и противопоставляет им нижнюю, с её полунощными оленьцами, фигуру, лишенную этого символа.

Все высказанные предположения, взаимно подкрепляющие друг друга, позволяют говорить о том, что на этом особом, очень узком убрусе (ширина его 25 см), может быть предназначенном для увешивания деревьев в праздничные дни, вышит во весь размах небесного свода языческий бог солнца,

сын Сварога – Дажьбог. Его воздетые к небу руки, быть может, и говорят о его вторичности: младший обращается к старшему, к божеству неба и всего белого света.

Вторичность солнца подчеркнута и «Словом о твари»: «Вещь бо есть солнце свету». Дажьбог исчезает из русских источников в средние века и неизвестен русскому фольклору XIX в. Но в сербских сказках он известен достаточно хорошо. Это – соперник христианского бога, «сильный, как господь бог на небесах», и вместе с тем «царь на земле». Как и античному Аполлону, сербскому Дабогу служат волки; иногда Дабог выступает в качестве божества золота и серебра, и божества плодородия [\[53\]](#).

Вышивка своей манерой изображения уравнила Дажьбога с Макошью. Так же были уравнены они и авторами летописей и поучений, одинаково упоминавшими и бога солнца, и богиню плодородия и счастливой судьбы.

7. «Написавшие жену в человеческ образ».

Одним из центральных сюжетов русской вышивки, всегда привлекавшим внимание исследователей, является так называемая трёхчастная композиция: в центре – крупная женская фигура, украшенная символами плодородия и солярными знаками, а по бокам её – два всадника, как бы подъезжающие к ней. В руках женщины или по сторонам её часто изображались две птицы. Руки женской фигуры могут быть опущены вниз или воздеты к небу; всадники тоже опускают руки или поднимают их вверх, но положение рук всадников не всегда совпадает с жестами центральной фигуры: всадники могут быть изображены с воздетыми руками при опущенных руках женщины. Я умышленно подчеркиваю различие в положении рук, так как в дальнейшем рассмотрение этой детали позволит нам высказать некоторые предположения.

Вся композиция, занимающая почти полностью ширину

полотенца, бывает окружена многообразными знаками плодородия, ростками, птичками и т. п. Нередко ниже трёхчастной композиции помещали несколько рядов однообразного орнамента: ряд птиц, ряд стилизованных конских голов, ряд рожаниц, ряды с растительным узором. Трёхчастная композиция может состоять не только из упомянутых выше элементов.

Основные типы могут быть сведены к следующим:

1. Женщина и два всадника. А. С поднятыми к небу руками. Б. С опущенными руками.
2. Женщина и две птицы по сторонам.
3. Сросшиеся туловищами кони или птицы, образующие фантастическую двухголовую фигуру («ладью»), на которой сидит или стоит человек.

В большинстве случаев центром вышитой композиции является женщина, или обращающаяся к небу, или поднимающая вверх птиц, как бы выпускающая их на волю, или же

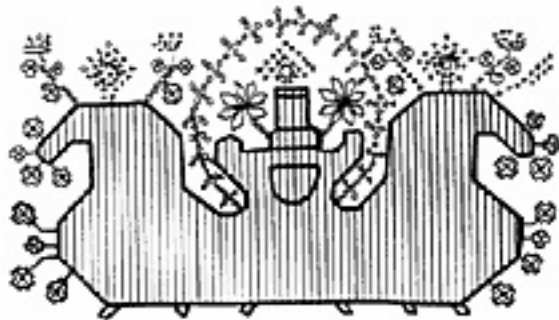
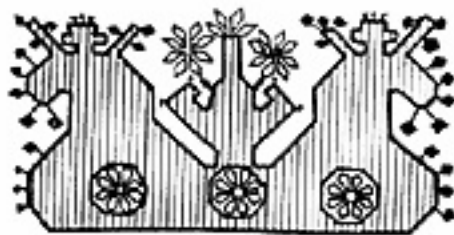
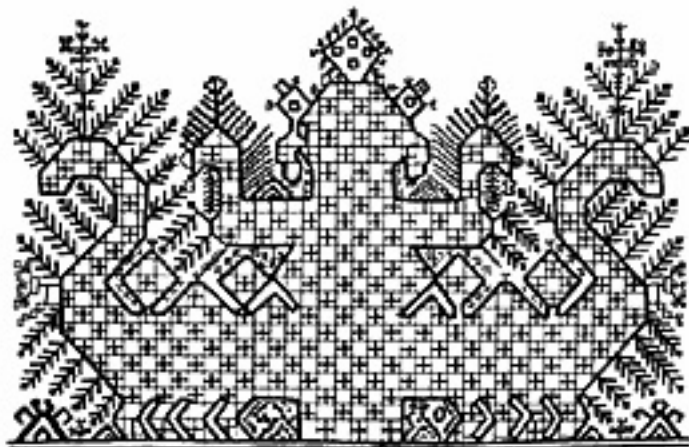
окруженная четкими знаками солнца. Всё это воскрешает в нашей памяти поучение XII – XIII вв., направленное против язычников, придававших особое значение почитанию «света» и дня солнца – «недели» – воскресенья. В поучении порицались попытки изобразить «свет» скульптурно, в виде какого-то идола, или же плоскостно: «кланяются написавше жену в человеческ образ» [54]. Автор не противопоставлял языческие изображения христианским иконам, что косвенно может говорить в пользу такой исконной формы, как вышивки, – «писать» означало не только выписывать буквы или писать картину, но и создавать вышитое изображение («писать шелком»).

Идея «света» (в средневековом понимании – Вселенной) выражена в вышивках как жестами обращения к небу, к «белому свету», так и многочисленными солярными знаками, окружающими в некоторых типах вышивок центральную женскую фигуру.

Думаю, что и двухголовые кони, и птицы, остроумно названные исследователями «ладьями», являются не столько позднейшим орнаментальным приемом слияния воедино двух коней или двух птиц, сколько выражением идеи движения, и именно движения солнца.

Этнографические примеры резных ковшей с четким солнечным знаком и фигурой коня или водоплавающей птицы общеизвестны и давно истолкованы как стремление показать дневной и ночной путь солнца: днем солнечную колесницу влекут по небу кони, а ночью свой подземный путь по потустороннему морю светило совершает с помощью уток, гусей или лебедей. Хорошо известны русские амулеты XI – XII вв., гениально выражающие эти представления в лаконичных костяных фигурках уток с конской головой и гривой [55]. Двухголовый ящер на шаманских «сульде», заглатывающий и изрыгающий солнце, является выражением той же самой непрерывной динамики солнца.

На вышитых «ладьях» часто изображались не мужчины, а женщины в широких юбках или даже в виде «лягушки»-рожаницы (см. рис. 130).



«КОНИ-ЛАДЬИ»

Всё это увязывается в единый солнечный комплекс, где

идея «света» выражена преимущественно при посредстве женского «человеческого образа». В русском фольклоре очень часто солнце фигурирует в женском образе: солнце в сказках надевает сарафан и кокошник; «красным солнышком» называют невесту (а жениха – месяцем)^[56]. Это расходится с определением Дажьбога как бога солнца, сына, а не дочери Сварога, но следует учитывать большую широту мифологического образа Дажьбога, его связь с благоденствием вообще и предельную конкретность взгляда на солнце только лишь как на светило, отмеченную источником XII в. Женскую фигуру в центре композиции обычно считают богиней земли, Великой Матерью и т. д.

Ритуальный характер самих полотенец, а следовательно, и изображений на них не подлежит сомнению. Попытку иронизировать над взглядами В. А. Городцова, писавшего об образе богини, следует признать крайне неудачной и легковесной ^[57].

Весь имеющийся в нашем распоряжении материал опровергает эту нигилистическую точку зрения, что частично доказано предшествующим изложением и в известной мере будет подкреплено в дальнейшем. Далеко не все звенья построений В. А. Городцова могут быть приняты в настоящее время, но с этим исследователем, объединившим этнографию с археологией, следует согласиться в основном, что русская вышивка сохранила много архаичного, языческого. Однако, для того чтобы полнее сопоставить вышивку с обрядовым фольклором и глубже заглянуть в сущность бегло упомянутой мною трёхчастной композиции, нам необходимо предпринять попытку календарного распределения сюжетов севернорусской вышивки.

Календарное приурочение сюжетов севернорусской вышивки может быть произведено лишь условно. Во-первых, трудно приурочить вышивки на подзорах и свадебных полотенцах; они могут относиться как к зимним святкам и

мясоеду, когда преимущественно заключались браки, так и к весеннему свадебному циклу [58]. Во-вторых, мы далеко не всегда располагаем точными данными о функциональной предназначенности полотенец и не можем ни классифицировать их по этому признаку, ни определять различие сюжетов в зависимости от функций. Третьим и самым главным затруднением является полное забвение первичной семантики сюжетов самими вышивальщицами. Много перепуталось, целостные устойчивые композиции распались на части, появились сочетания элементов, первоначально принадлежавших разным сюжетам, возросло количество комбинаций. Только длительное хранение ритуальных вышивок в семейных сундуках, сила традиции и красочная декоративность старинных композиций позволили сохраниться древним сюжетам настолько, что они могут всё же служить источником пополнения сведений о язычестве.

Календарную приуроченность сюжетов вышивок на

полотенцах удобнее всего рассмотреть по трем группам: осень, новогодние святки, весенне-летний комплекс. Следует оговориться, что существующие этнографические записи не дают достаточных материалов для подобного распределения сюжетов в современном или недавнем быту, и предпринятая мною попытка календарного приурочения является лишь реконструкцией некоей более ранней стадии.

Осенние обряды.

Легче всего сопоставить определенные типы вышивок с осенним обрядовым комплексом, стержнем которого являлся праздник рожаниц, приуроченный к церковному дню рождества богородицы 8 сентября.

К торжественной рожаничной трапезе, так яростно бичуемой средневековым духовенством, следует, по всей вероятности, отнести вышитые фартуки с птицами и целым

набором стилизованных рожаниц разных видов. На одном вологодском фартуке вышиты 25 рожаниц восьми различных видов, чередуемых с птицами и конями [\[59\]](#).

Сюда мы должны отнести ряд вышивок с оленями и рожаницами. К хозяйственному плодородию осени добавлялось и «плодородие» человеческое: из двух основных сроков заключения браков – зимнего и весеннего – зимние браки должны были давать результаты примерно в сентябре – октябре. Обращение к рожаницам было двояким. С одной стороны, это благодарность за урожай, а с другой – просьба о помощи при родах. Выше уже приводились материалы о жертвоприношении оленей, пополненные в работе Г. Г. Шаповаловой [\[60\]](#).

Олений праздник, кульминацией которого было жертвоприношение священного оленя, известен широко у всех народов Севера, во всех тех местах, где собирались коллекции вышивок [\[61\]](#). Календарно олени жертвоприношения

приурочивались к трем христианским церковным праздникам: к петрову дню 29 июня, к ильину дню 20 июля и к рождеству богородицы 8 сентября. Как видим, с женским церковным праздником оленьи жертвоприношения совпадали только в одном случае – в день рождения Марии-богородицы. Большинство записей о приходе из леса двух оленей в прошлые времена связано именно с этим праздником 8 сентября. Аграрный характер праздника рождества богородицы был, как уже выяснено выше, обусловлен завершением всех работ по уборке урожая (жатва, своз снопов, сушка, обмолот), но к земледельческому празднеству присоединялось и охотничье: лов птиц сетями и начало осенней охоты на оленей, с чем, очевидно, и связаны легенды о принесении их в жертву.

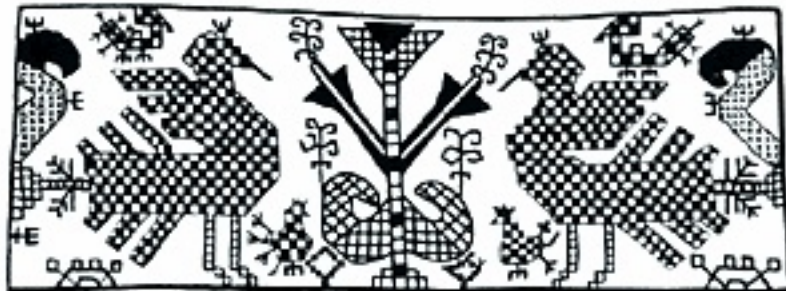
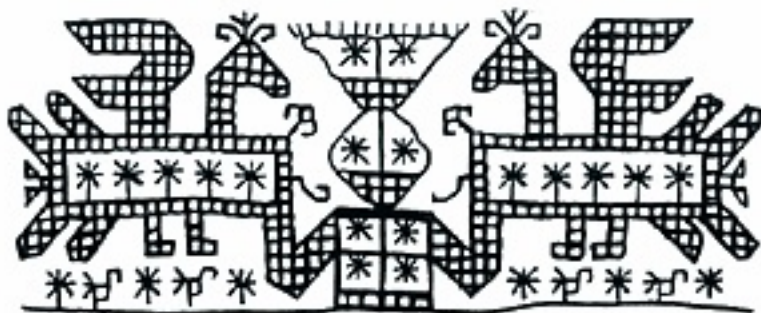
Вышивки отразили не только представления, связанные с небесными оленями и рожаницами, но и отмеченное исследователями отмирание оленьих праздников, когда вместо оленей стали приносить в жертву быков. Вышивка, отмеченная

ещё В. А. Городцовым, изображает двух оленей и жертвенник, на котором лежит голова быка (!).

Вышивки русского Севера сохранили ещё одну полную параллель фольклорным рассказам о смене жертвенного ритуала – во многих записях наряду с оленями или лосями фигурируют птицы: лебеди, гуси, утки, глухари. Известны предания, согласно которым «выпускалась на волю пара лебедей, а вместо них закалывалась пара домашних животных» [62]. В ряде случаев появление жертвенных птиц, как и оленей, приурочено к празднику рождества богородицы 8 сентября. Это, по всей вероятности, объясняется тем, что именно в сентябре, перед дальним перелетом птиц, наши предки ловили подросший молодняк тенетами и перевесами. Отпуск на волю двух пойманных лебедей (семейной пары) был своего рода магической жертвой охотников божествам неба, совпадавшей по времени с осенним праздником урожая, древним праздником рожаниц.

Пара птиц является почти обязательным дополнением к центральной женской фигуре трёхчастной композиции, и, кроме того, существует много вышивок, изображающих только женщину с большими птицами в руках или по сторонам её. Вот этот последний тип вышивок (женщина без всадников, но с птицами) наиболее достоверно связывается с осенним обрядом выпуска на волю двух птиц.

Вышивальщицы почти всегда изображали одно крыло птицы приподнятым, что говорило о готовности взлететь, иллюстрируя обряд отпуска птиц (см. рис. 131).



ЖЕНЩИНА С ПТИЦАМИ. РОЖАНИЦА С ПТИЦАМИ

Ещё одним разделом вышивок, который естественнее всего отнести к осенним празднествам, является раздел «идол в капище», сопоставленный мною с Макошью. Кончилось лето,

девушки уже не увешивают березки убрусцами, начинаются посиделки в избах, и на полотенцах, предназначенных для празднеств в честь богини-пряжи (вроде кузьминок) или для украшения стен во время посиделок, вышивается «богиня в теремке» – Макошь.

Зимние святки.

Труднее всего приурочить те или иные сюжеты вышивок к насыщенной обрядами и играми поре зимних святок.

Во-первых, на святки снова всплывает тема рожаниц, помогающих при родах, так как девушки, вступившие в брак весною, должны были родить своих первенцев примерно около рождества. Народный, языческий календарь переплетается с христианским, что и отразилось в своеобразных вышивках, где внутри христианского храма (с главами и крестами) происходит процесс рождения, где церковное рождество

христово превращено в показ рожаницы-роженицы. Как мы помним, вторым праздником рожаниц (кроме рождества богородицы 8 сентября) было рождество христово, точнее, следующий день, 26 декабря.

Возможно, что к дням зимнего солнцестояния, с которых начинались святки, можно приурочить вышивки с двуголовой птицей-«ладьёй». символизирующей наиболее долгое пребывание солнца в подземном мире, в «море мрака». Условно к зимним святкам можно отнести вышивку с Дажьбогом, обоснование чего будет дано после ознакомления с типичными трёхчастными композициями.

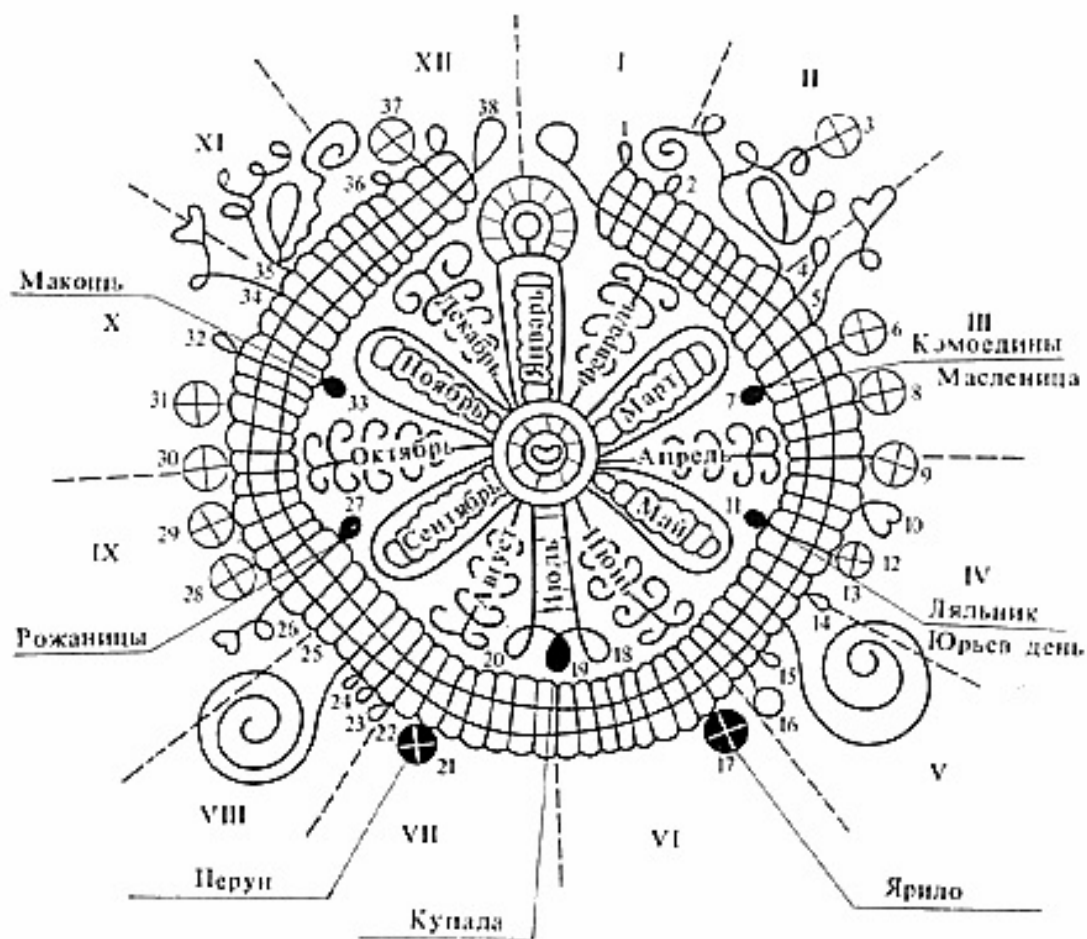
Г. П. Дурасов ввел в науку интереснейший сюжет севернорусской вышивки – «месяцесловы», или «месяцы». Это – круги, затейливо вышитые на полотенцах и передниках по кумачу. «Полотенца с кругами висели прежде вместо календарей. Их берегли, передавали из поколения в поколение» [63]. Потребность в календаре ощущалась, разумеется, целый

год, но новогодняя обрядность обычно требовала расчисления на все 12 месяцев наступающего года. Поэтому условно круги-«месяцы» можно приурочить к новогодним гаданиям. «Месяц» зрительно представляет собой нечто вроде свернувшейся в кольцо гусеницы, расчлененной на несколько десятков поперечных секций. Внутри «гусеницы» розетка из 12 лепестков, соответствующих месяцам; счет идет посолонь («по часовой стрелке»), начиная *января*. На внешней стороне «месяца» размещено неравномерно несколько четко выполненных значков: круги с крестом внутри, сердечки, крупные спирали, маленькие петельки; всего 34 значка на всю окружность. На внутренней стороне обозначены четыре петельки, о которых автор статьи пишет, что «значения петелек 7, 11, 27, 33 не совсем ясны» [\[64\]](#).

Г. П. Дурасов расшифровывает эти деревенские самодельные календари как слияние христианской основы с важнейшими земледельческими приметами: «Борис-Глеб – сею

хлеб» (2 мая), «Марья-зажги-снега, заиграй овражки» (1 апреля) и т. п. Думаю, что разгадать все знаки этого полузабытого ныне календаря при наличных материалах, уже утративших необходимую четкость, едва ли удастся.

Мне хотелось бы обратить внимание на те знаки, которые выделяются из общей массы своей особой графикой и малочисленностью, – на четыре «сердечка» и на четыре внутренних петельки (смутившие исследователя), расположенные рядом с сердечками, как бы для более четкого выделения сердечек (см. рис. 32).



ВЫШИТЫЙ КАЛЕНДАРЬ С ОБОЗНАЧЕНИЕМ
 ПРАВОСЛАВНЫХ И ЯЗЫЧЕСКИХ ПРАЗДНИКОВ

рис 132

Знаки № 5 и 7 – около 24 марта – комоедицы и масленица (дохристианская).

Знаки № 5 и 7 – 10 и 11 – середина и конец апреля – юрьев день и ляльник.

Знаки № 5 и 7 – 33 и 34 – конец октября – праздник Макоши Пятницы.

Этими особыми и заметными знаками с внешней и внутренней сторон «месяцеслова» обозначены важнейшие даты славянского языческого календаря. Недостаёт лишь Купалы и зимних святок.

Впрочем, между началом и концом года помещен большой круг, который и обозначает, возможно, это особое время двенадцатидневного праздника, как бы вынесенного за скобки обычных дней года.

Кроме этих дополнений к схеме Дурасова, мне хотелось бы

обратить внимание ещё на одну деталь интереснейшей вышивки: в верхней части композиции, отвечающей осени и весне, с внешней стороны неясными размашистыми стежками вышиты две большие птицы (№ 3 и 35 на прориси Дурасова). Знак около одной из них приурочен автором (не очень точно) к 1 марта, а вторая птица идет под № 35, но этот номер не получил никакого разъяснения в общем перечне знаков, и сами птицы не опознаны автором [\[65\]](#).

Мне кажется, что весеннюю птицу следует приурочить к 9 марта, к дню прилета жаворонков, когда на Руси повсеместно пекли из теста изображения птиц. Осеннюю птицу следует связать с ноябрьскими кузьминками, женскими праздниками-складчинами, на которых обязательной ритуальной едой были куры.

Таким образом, две птицы на вышитом календаре отмечали начало и конец зимы. Мы можем дополнить языческие извлечения из календаря ещё двумя элементами:

№ 3 – начало марта – встреча весны; прилет жаворонков.

№ 35 – около 1 ноября – кузьминки; конец всех женских работ по льну, начало посиделок.

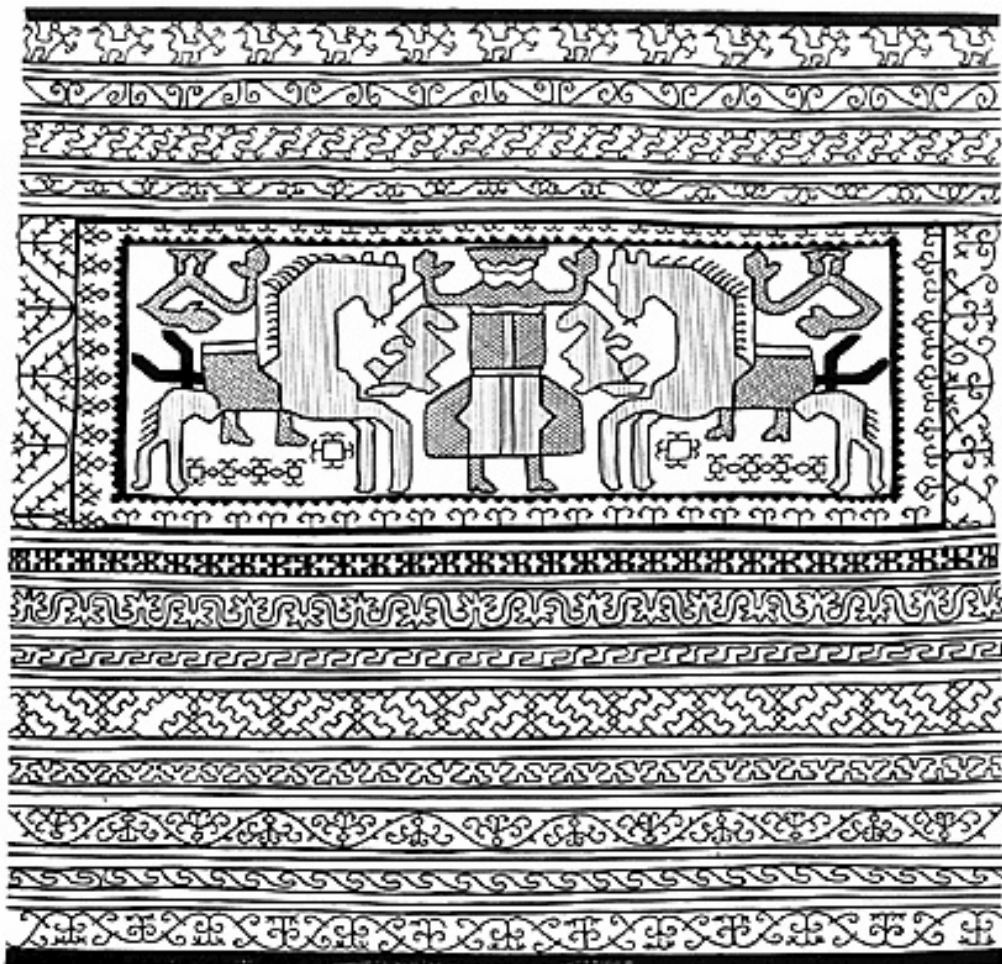
Следует сказать, что христианский элемент не выделен на этом календаре: церковные двенадцатые праздники «в числе» (благовещенье, усенье, рождество богородицы, рождество христово) отмечены разными знаками: то кружком с крестом, то сердечком, то петелькой. Систему знаков образуют только языческие дни, отмеченные и снаружи и изнутри едиными, отличными от других знаками (см. рис. [132]).

Встреча весны.

Трехчастная композиция (богиня и две всадницы) знает два основных варианта. Если мы суммируем значительное количество вышивок, содержащих трёхчастную композицию, то легко заметим членение вышивок на две большие категории: на одних вышивках персонажи поднимают руки вверх, к небу,

а на других подчеркнута опускают руки к земле, вниз. Вторая группа характеризуется также обилием солярных знаков. Есть много промежуточных положений, которые легче всего объяснить забвением первоначального смысла и утратой прежней ритуальной строгости [\[66\]](#).

Внутри первой группы (с поднятыми руками) четко выделяется ряд вышивок, где за спинами всадниц в длинных рубахах показаны сохи с рукоятями (или сошниками) или бороны-суковатки в виде дерева с коротко обрубленными сучьями (см. рис. 133 и 102, 103).



*ВСТРЕЧА ВЕСНЫ. В центре — Макошь с поднятыми к небу руками.
На конях — женщины с сохами позади*

рис 133



ВЫШИВКА НА ПРАЗДНИЧНОМ ПОЛОТЕНЦЕ. ВСТРЕЧА ВЕСНЫ.
ЗА СПИНАМИ ВСАДНИЦ-СОХИ. (Русский Север)

рис 102

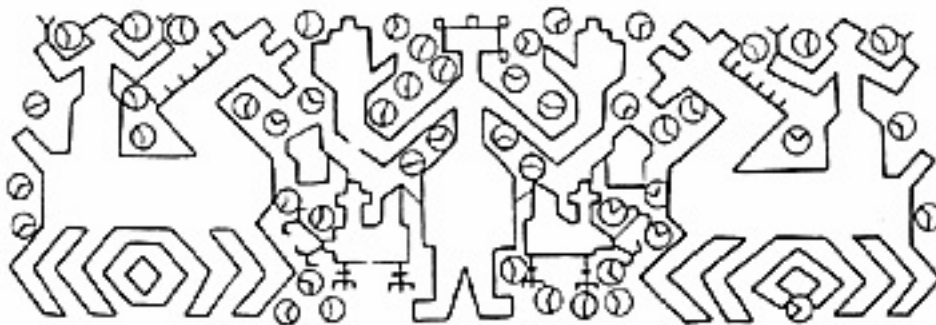
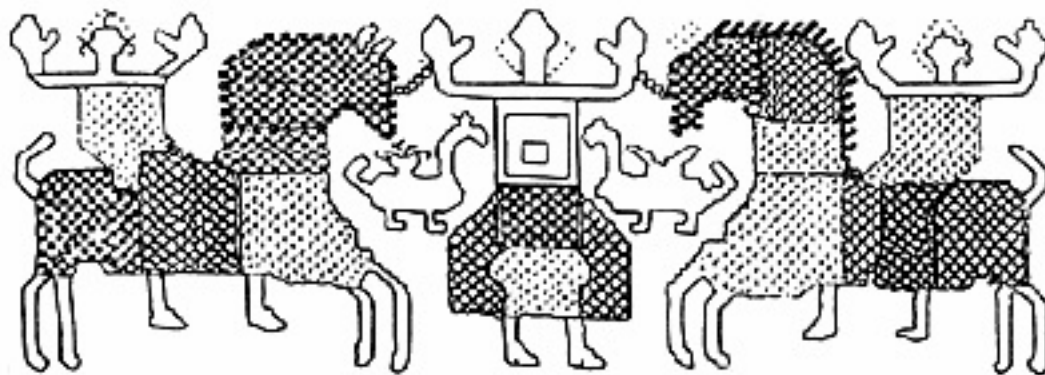


ВЫШИВКА НА ПРАЗДНИЧНОМ ПОЛОТЕНЦЕ. ВСТРЕЧА ВЕСНЫ,
ЗА СПИНАМИ ВСАДНИЦ-СОХИ. (Русский Север)

рис 103

Соха или её части никогда не изображались в тех композициях, где у центральной фигуры опущены руки, что прочно связывает данную подгруппу со всеми вышивками, где руки персонажей подняты к небу.

Образ женщины (олицетворение весны), везущей на коне соху и сеющей семена правой рукой, широко известен в весеннем цикле песенного фольклора. Вот с образцов подобной весенней вышивки (см. рис. 133, 134) мы и начнем обзор всей первой группы.



ВСТРЕЧА ВЕСНЫ. МАКОШЬ И ДВЕ ВСАДНИЦЫ

рис 134

В качестве примера можно взять полотенца,

опубликованные О. С. Бубновой (без указания места), и ширинку, изданную Г. С. Масловой [\[67\]](#).

На конце каждого изделия отмерен квадрат, равный ширине холста; этот квадрат сверху донизу зашит орнаментальными полосками, среди которых оставлено просторное место почти во всю ширину полотна для крупнофигурной композиции с женщиной и двумя конными. Над композицией умещается пять-шесть орнаментальных строчек, а под нею – до девяти. Каждая строка состоит из непрерывного повторения одного и того же орнаментального мотива, обычно не встречающегося в других строках. Несмотря на сильную стилизацию этих мотивов, они представляют для нас очень большой интерес, и к ним мне придется обратиться вновь в дальнейшем.

Рассмотрим трёхчастную композицию. Она относится к варианту с сохами. Массивная женская фигура в центре изображена в широкой юбке, вышитой по вороту и рукавам рубахе и в кокошнике. На многих вышивках показаны как бы

сквозь юбку бедра женщины в виде двух выступов, направленных в стороны. Лицо обычно не обозначалось. Четко обозначенные руки с раскрытыми ладонями подняты вверх: предплечья – горизонтально, на уровне плеч, а локтевые суставы и ладони – вертикально вверх. Опущенные несколько вниз локти встречаются в вышивках, но являются как бы нарушением канона. Иногда поднятые вверх ладони показаны непомерно большими, гипертрофированными.

Вышивальщицы фиксировали внимание на руках, воздетых к небу. Женщина держит в руках поводья коней. Под её руками чаще всего располагают двух птиц или же набор знаков плодородия («квадрат с крючками») [\[68\]](#).

Замена птицы несколькими знаками плодovitости может натолкнуть на мысль о том, что ромб или квадрат с четырьмя отростками может в какой-то мере рассматриваться как идеограмма яйца, устойчивого символа начинающейся жизни. Тогда отростки могут расцениваться как раскрывающаяся

скорлупа, из которой должен появиться птенец. Такие же знаки плодородия встречаются и под туловищами коней.

Фигуры, сидящие на конях, часто условно называют всадниками, но уверенности в том, что это – всадники-мужчины, у нас не может быть, так как во всех тех случаях, когда эти фигуры показаны стоящими на спинах коней во весь свой рост, они несомненно являются женскими. Сидящие же на конях фигуры одеты в такие длинные одежды, что решить вопрос об их поле трудно. Это могут быть как женщины, так и мужчины в длинных рубахах, но без каких-либо признаков штанов, без обозначения четкой мужской посадки на коне. В связи с этим особый интерес представляет трёхчастная композиция на оплечье женской рубахи, опубликованная Г. С. Масловой [\[69\]](#) (см. рис. 134).

Центральная женская фигура показана с огромными, поднятыми вверх ручищами; по сторонам её – две всадницы в юбках, стоящие на спинах животных. Но животные – не кони, а

олени с коротенькими торчащими хвостиками, круто изогнутыми оленьими шеями и молодыми рогами. Под брюхом каждого оленя показан ромбический знак плодородия. Возможно, что это наиболее архаичный извод трёхчастной композиции, прямо соприкасающийся с древней темой двух рожаниц-олених.

Трёхчастная композиция в вышивке, с её конями (изредка оленями) и тремя женскими персонажами ясно и четко выражает идею приветствия, встречи кого-то, радости. Воздетые к небу руки не оставляют сомнений в том, что источник радости, объект приветствия хотя и не видим зрителями, но связан с небом. Это или солнце, или Белый Свет, или олицетворяющее их божество. Невидимость, «неосвязаемость и неизреченность» божества подчеркнуты тем, что изображены только жесты обращения к нему, а не само божество или какой-либо его символ. Невольно вспоминается тот раздел восточнославянского фольклора, который посвящен

теме весны, встречи весны, весеннего тепла, света и оживления всей природы.

В главе, посвященной Ладе и Леле, я уже приводил некоторые песни о весне, едущей на золотом коне, и о встрече весны, сопровождавшейся пением специальных веснянок, когда люди выходили на высокие места, взбирались на крыши домов и приветствовали весну.

Цикл обрядов, связанных с Ладой, начинается с марта и проявляется особенно ярко во время масленицы и юрьева дня, с которым связан и специальный праздник дочери Лады – Лели (22 апреля – «ляльник»).

Юрьев день – день первого выгона скота на луга – был важным и заметным праздником в быту крестьян. Он завершал целый ряд аграрно-магических манипуляций, связанных с заклинанием плодородия природы. Встреча весны, первая вспашка под ярь, сев яровых, первый выгон скота – вот тот комплекс весенних обрядов, связанный с именами Лады и

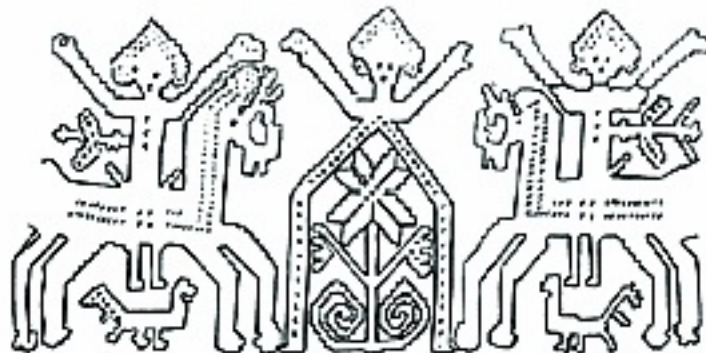
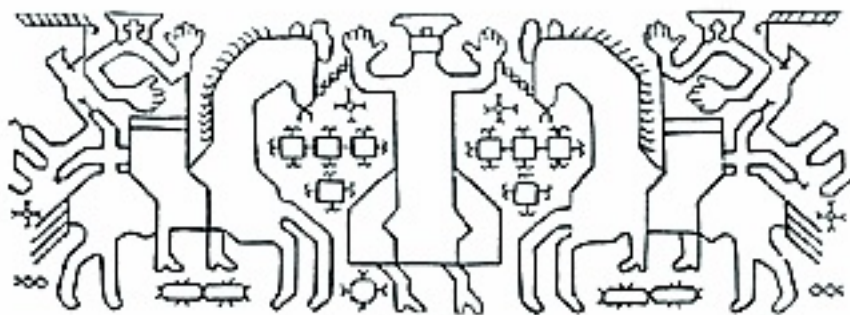
Лели, который может быть сопоставлен с интересующей нас трёхчастной композицией.

Две всадницы, очевидно, олицетворение этих двух весенних богинь славянского язычества, славянской Латоны и Артемиды. В пользу этого могут говорить головы всадниц, которые то изображаются в кокошниках, а то превращаются в «ромб с крючками», символизирующий плодородие. Сближение двух всадниц с двумя рожаницами на оленях подкрепляет эту мысль. В ряде случаев на крупах коней за спиной всадниц, как бы в тороках, можно увидеть какую-то конструкцию, напоминающую соху или рало [\[70\]](#). У всадниц поднята вверх только одна рука, и эта деталь позволяет ещё раз напомнить весеннюю заклинательную песню:

Едять Весна, едять
На *сохе седючи*,
На золотом кони,
Сыру землю аручи,
В зеленом саяни,
Правой рукой сеючи^[71].

Если две боковые фигуры трёхчастной композиции – всадницы – могут быть предположительно определены как Лада и Леля (или изображающие их в обряде женщины), то центральную женскую фигуру естественнее всего связать с Макошью или с богиней земли. Её устремление к небу явно говорит о существовании представлений о некоем высшем божестве, может быть, Роде-Святовите, ставшем уже над двумя рожаницами, трансформацией которых следует считать двух богинь-всадниц – Ладу и Лелю, ещё сохранивших кое-какие реминисценции своего охотничьего, оленьего прошлого, но в большинстве вышивок проявляющих новую, аграрную

сущность (см. рис. 135).



*ВСТРЕЧА ВЕСНЫ, ЕДУЩЕЙ НА СОХЕ ИЛИ С БОРОНОЙ.
На верхнем рисунке позади женщины — соха,
а на нижнем — борона-«волокуша»*

Среди вышивок с фигурами, воздевшими руки к небу, особняком стоит харузинское полотенце со всадником, означенным мною условно как Дажьбог.

Календарно приурочить этот уникальный образ очень трудно; можно только высказать несколько предположений. Поднятые вверх руки всех четырех персонажей должны говорить в пользу «идеи встречи»; обилие же солнечных дисков около трёх женских фигур сближает эту вышивку с другой группой, приурочиваемой к летнему солнцестоянию именно по обилию солнечных знаков. Однако резкое отличие всей композиции от типичных трёхчастных построений с женской фигурой в центре заставляет нас воздержаться от весенне-летнего приурочения этого интересного сюжета.

Единственным календарным ориентиром здесь является двуголовая птичка около головы всадника. Выше уже говорилось о том, что подобные птицы, как бы плывущие в разные стороны, могут быть связаны с представлениями о

подземном море, по которому ночное солнце плывет на птицах с запада на восток. В данном случае птичка может свидетельствовать о зимней солнечной фазе. Если это так, то речь может идти о новогодней встрече разгорающегося солнца, когда пелись колядки-«овсени». Овсень (о-весень) – предвестие весны, как о-лешье, о-пушка – начало леса, пуши. Овсень – новогодняя, зимняя песня, но она заглядывает и в предстоящее сельскохозяйственное лето:

Ой, авсень, ой, коляда!

– Дома ли хозяин?

– Ево дома нету, Он уехал в поле пашаницу сеять.

Сейся, пашаница, колос колосистой,

Колос колосистой, зерно зернисто [\[72\]](#).

Всё это хорошо увязывается с солнечным Дажьбогом и не противоречит такой атрибуции уникальной вышивки.

Со всем весенним земледельческо-скотоводческим комплексом крестьянских хозяйственных действий и

заклинательных обрядов неразрывно связаны птицы и яйца.

Приведенный выше весенний обряд «А мы просо сеяли», сопровождавшийся припевом с именем Лады, имел интересное продолжение: после «проса» играющие по пути на холм исполняли другую обязательную песню – «утку»:

Где-ка утка шла – тута рожь густа,
Околотистая,
Да обмолотистая.
Кузовенька овса опрокинулася,
Запрокинулася,
Замекинулася... [\[73\]](#).

Возможно, что с кругом идей, связанных с птицами как существами, олицетворяющими весну (весенний прилет, начало носки яиц, создание птичьих семейств), соотносится обязательное для вышивок помещение птиц в непосредственной близости к центральной женской фигуре

трёхчастной композиции и широкое пользование мотивом птиц в окружающей композицию орнаментике.

Наряду с птицами в весенней обрядности повсеместно во всем славянском мире широко применялись различные магические действия с яйцами. На протяжении всей весны происходила раскраска яиц – «писанок», «крашенок» – и различные игры с ними. Церковный пасхальный календарь в значительной мере заслонил архаичную сущность обрядов, связанных с яйцами, но содержание росписи писанок уводит нас в глубокую архаику. Здесь есть и небесные олени, и картина мира, и множество древних символов жизни и плодородия. В наших музейных этнографических коллекциях хранятся тысячи писанок, являющихся, пожалуй, самым массовым наследием языческих представлений.

Яйца, как крашеные, так и белые, играли важную роль в весенней обрядности: выезд на первую пахоту производился «з солью, з хлебом, чз белым яйцом»; яйцо разбивали о голову

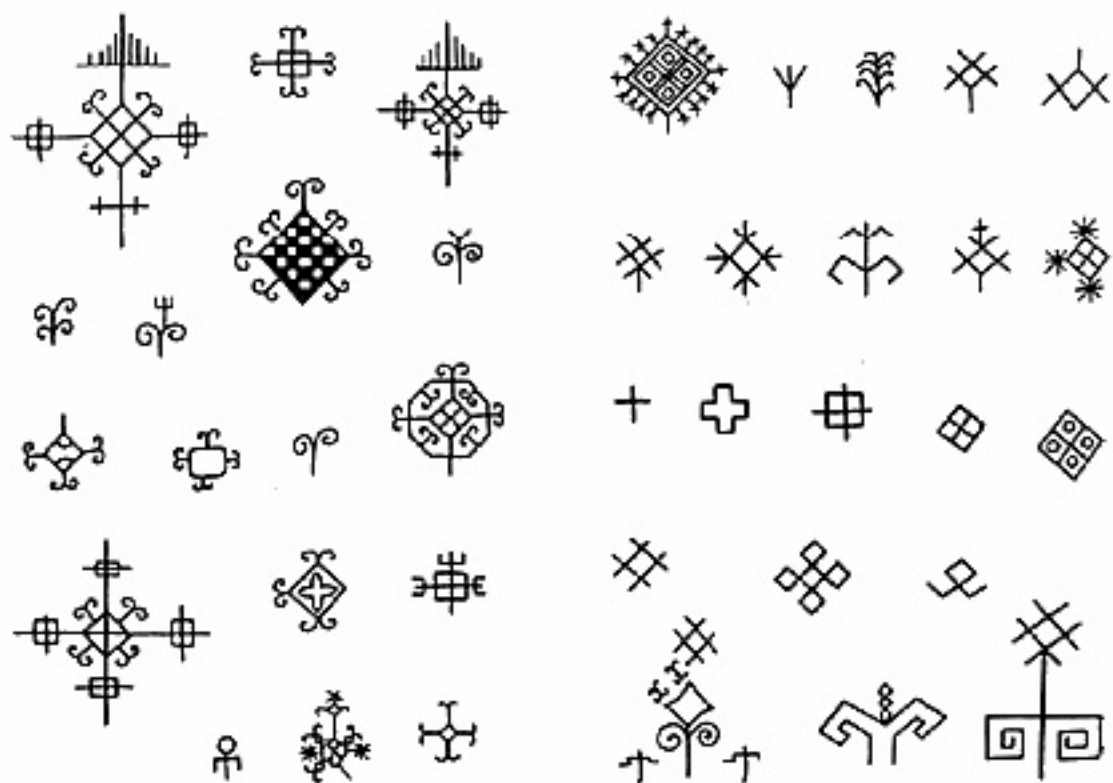
коня или пашущего вола; яйцо и печенье-крест были обязательной принадлежностью обрядов при посеве. Нередко яйца закапывали в землю, катали по полю, засеянному житом. Яйца клали под ноги скоту при выгоне на юрьев день, клали в воротах хлева, чтобы скот переступил через них; с яйцами обходили скот и дарили их пастуху [\[74\]](#).

Взаимозаменяемость птиц и группы определенных знаков плодородия на одном и том же центральном месте трёхчастной вышитой композиции – менаду конями и главной фигурой – в сочетании с многочисленными обрядами, производимыми с помощью яиц в деревенской действительности, позволяет настаивать на отождествлении в этом случае знаков плодородия в виде ромба или квадрата с округленными углами с ритуальными яйцами. Знаки-яйца мы видим на вышивках то вместо птиц, то под ногами коней на земле; нередко рядом с этой идеограммой яйца встречаются кресты, напоминая о неизменной принадлежности аграрных заклинаний – особом

крестообразном печенье, выпекаемом заранее в средокрестную неделю великого поста [75].

Обращает на себя внимание, во-первых, сочетание в вышивках знака яйца с крестом, что совпадает с этнографическими записями; во-вторых, размещение лицевых знаков в вышивках находится тоже в согласии с этнографически зафиксированными обычаями: или у ног коней, или же у конского лба. Обычай разбивать яйцо о лоб выведенного на первую пашню коня известен у русских, а у южных славян яйцо разбивают перед первой вспашкой о лоб правого вола [76].

В русских вышивках самые причудливые сочетания лицевых знаков с крестами помещались именно на лбах, точнее, над лбами коней. Чем объясняется такая связь конской головы с яйцом, сказать трудно, но наличие этой связи подтверждено дважды: обычаем и ритуальной вышивкой (см. рис. 136).



*РАЗЛИЧНЫЕ ВАРИАНТЫ ЗНАКА ПЛОДородИЯ НА ВЫШИВКАХ:
яйца, ростки, идеограммы засеянного поля и т. п.*

Высказанные выше допущения и предположения, будучи взяты порознь, едва ли выглядят убедительно, но, поскольку они взаимно подкрепляют друг друга, они, на мой взгляд, образуют некую систему и обладают известной прочностью.

В итоге мы можем сказать, что все детали трёхчастной композиции с воздетыми к небу руками полностью совпали с весенней земледельческо-скотоводческой обрядностью, известной нам по этнографическим данным. Календарное время – март – апрель.

Однако мы не можем покинуть вышивки, подарившие нам Ладу, Лелю и, может быть, Макошь, без анализа тех многочисленных орнаментальных строк, которые обрамляют главные фигуры со всех сторон и содержат в высшей степени интересные сюжеты.

Обращает на себя внимание сложность орнаментальных мотивов и их повторяемость на вышитых изделиях из разных мест. Возьмем те два примера с трёхчастной композицией,

главные фигуры которых мы уже разбирали выше. Один из них – полотенце, опубликованное О. С. Бубновой; другой – ширинка из Каргополья, изданная Г. С. Масловой [77].

Основная крупнофигурная сцена с женщиной и конями окружена в обоих случаях со всех четырех сторон узорчатым бордюром. В бубнов-ском полотенце бордюр состоит из растительного узора двух видов и мелких фигурок, напоминающих схему рожаницы. Каргопольская ширинка содержит бордюр, состоящий в нижней части из птиц, а с трёх других сторон – из стилизованных бараньих рогов.

Рассмотрим строки полотенца; над центральными фигурами вышиты четыре строки во всю ширину полотна (на ширинке – пять). Узоры образованы из элементов, вышитых (кроме птиц) попеременно то вверх, то вниз головой; их объединяет плавная волнистая линия. Замысел был, очевидно, в том, чтобы создать впечатление непрерывности.

Основы узоров таковы.

1. Птицы.
2. Бараньи рога.
3. Бычьи или коровьи головы [\[78\]](#).
4. Схема фигуры рожаницы.
5. Вьющееся растение (горох?) на ширинке.

Обращает на себя внимание, что строка с «бычьими» головами не единична, так как, кроме верхнего яруса, есть подобная строка и в нижнем. В верхней орнаментальной строке головы повернуты вправо, по ходу солнца, а в нижней – влево, по ходу ночного, подземного солнца. Это можно объяснить случайностью, но на вышивках другого типа, отражающих пору летнего солнцестояния (см. ниже) и перегруженных солнечными знаками, исчезают все орнаментальные строки, кроме строки с бычьими головами. Возможно, что бычьи или лосиные головы в большей мере связаны с солнцем и ходом солнца, чем это кажется на первый взгляд.

Все эти орнаментальные строки следует, вероятно,

воспринимать как заклинание благополучия скоту, мелкому и крупному (кони уже есть на главной вышивке), птице и посевам. Строка стилизованных рожаниц в переводе с языка идеограмм на словесный должна означать нечто вроде такой фразы: «Пусть здравствует и плодится все живое, пусть растут растения!».

На каргопольской ширинке тоже есть и бараньи рога, и бычьи морды, и рожаницы, а сверх того ещё и вьющееся растение. Это, очевидно, «запись» о том же самом. Нижний ярус заклинательных строк более полон на полотенце (8 строк), чем на ширинке (6 строк).

Разберем строки полотенца (см. рис. 134).

1. Идеограмма рожаницы.
2. Огородное растение (?).
3. Схематически показанные безрогие головы.
4. Четкая фигура рожаницы-лосихи с рогами на голове.
5. Непонятный элемент в форме древнерусской буквы «ч».

6. Рожаница-«лягушка», «головастица».

7. Бычьи морды, обращенные влево.

8. Проросшее и цветущее растение.

Бычьи морды и ростки есть и на каргопольской ширинке.

Тема рожаниц представлена там не двумя, а тремя строками, и, кроме того, на ширинке строка с птицами перенесена из верхнего яруса в самый низ нижнего яруса. Но во всех основных элементах обе вышивки сходны.

Орнаментальные строки, на глубокую семантику которых исследователи не обращали внимания, оказались важным историческим источником, раскрывающим магическую, заклинательную сущность вышивок. Они, во-первых, дают нам довольно полный перечень просимого: крупный и мелкий рогатый скот, посевы, птицы, а, во-вторых, многократно обращаются к архаичным рожаницам, идеограммы которых, как дрожжи в тесто, вмешаны в сердцевину этих просьб, выраженных строками, обрамляющими центральную

мифологическую сцену.

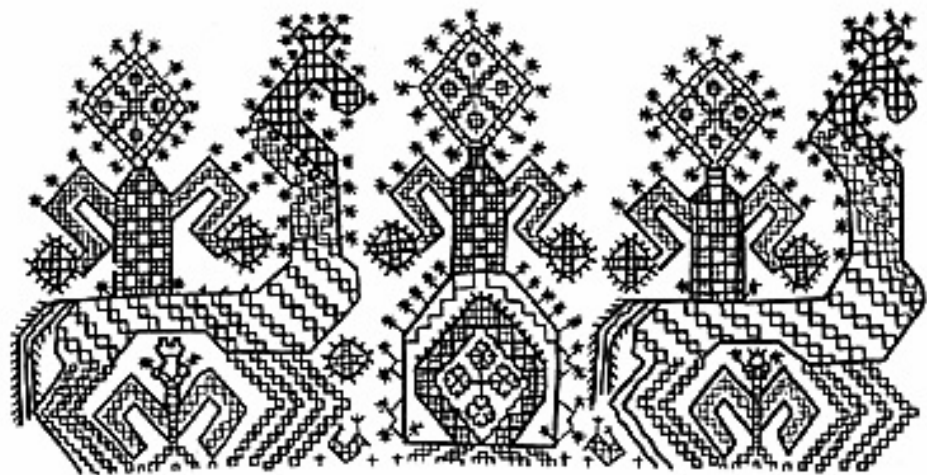
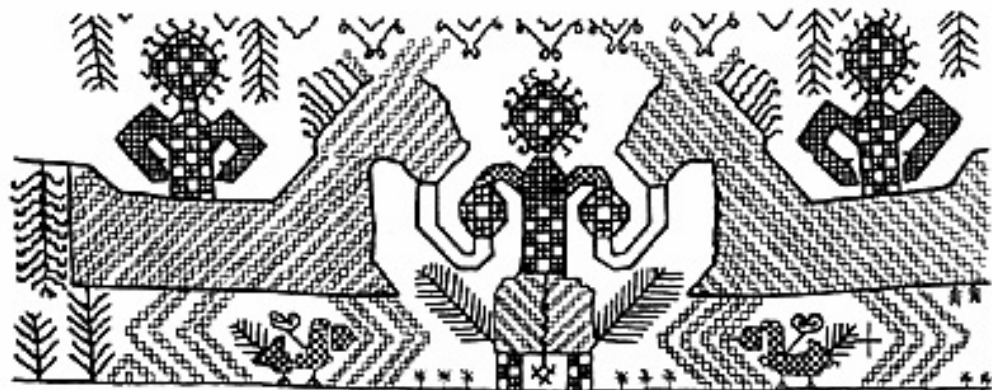
Древний обычай увешивать убрусами ветви деревьев придавал, с точки зрения славянина, особую силу вышитым на убрусах изображениям: крупным планом давался мифологический сюжет с такими богинями, как Лада, Макошь, Леля, изображалось их молитвенное обращение к верховному богу неба Роду-Святовиту, а мелкими, старательно вышитыми и тщательно продуманными строками перечислялись те человеческие просьбы, которые составляли сущность магических манипуляций.

Всё это хорошо укладывается в весенний цикл молений о будущей плодовитости всех звеньев славянского хозяйства.

«Макушка лета».

Обратимся теперь к другой группе трёхчастных композиций, выделенной по принципу опущенных рук.

Мифологические персонажи здесь не воздевают рук к небу, не упрашивают верховное существо, а указывают на землю, как бы оберегая то, что уже появилось на ней. Правильность такого толкования подтверждается отсутствием перечней просьб, заклинательно-орнаментальных строк в вышивках этого типа. Высказанные весной просьбы уже выполнены, в них уже нет надобности, и строки-перечни исчезли из вышивок (см рис. 137).



ПРАЗДНИК ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕВОРОТА (Купала).
В центре — фигура Макоши (?)

Вышивки с опущенными руками центральной фигуры по целому ряду признаков относятся к иным, календарно более поздним, чем разобранные ранее сюжеты. Об этом говорит отсутствие идеограмм яиц – вместо них на тех же местах оказываются маленькие птички; наряду с лошадьми изображаются жеребята. Иногда над конями вышивали изображение рожаницы с двумя антропоморфными фигурками, что также говорило о завершении процесса воспроизведения природы. Кроме того, в орнаментике очень видное место занимает колос. Колосья растут у ног коней, свешиваются сверху к главным фигурам, произрастают из бедер или головы центральной женской фигуры. Очень часто между ступнями средней женской фигуры показан тот или иной вариант знака плодородия. На древних петроглифах между ногами рожавших женщин помещали плод, новорожденного оленца. Здесь этот символ дан в его аграрной форме, иногда в виде ростка.

В полном согласии с перечисленными признаками зрелости летней природы находится ещё один характерный признак этой серии вышивок – подчеркнутое изобилие солнечных знаков, соответствующее разгару лета, апогею солнечного хода в момент летнего солнцестояния. На многих вышивках головы всех трёх фигур представляют собой как бы солнечные диски, пламенеющие лучами во всех направлениях.

Характернейший солнечный знак – круг с крестом внутри – очень часто изображается в руках всех трёх персонажей трёхчастной композиции, причем и в правой и в левой руке у каждого. Иногда крупными солнечными знаками бывают украшены кони и срединная женская фигура.

Идея солнечного диска, как бы передаваемого из рук в руки, сочетается с древней земледельческой идеограммой засеянного поля, идущей ещё из заклинательшей символики трипольской культуры. Это, как мы помним, косо поставленный квадрат, разделенный на четыре части с точкой в центре каждого малого

квадрата. Точка внутри квадрата образована таким знаком плодородия, какой в весенних вышивках соответствовал яйцу. Здесь он мог обозначать символ плодородия вообще, без конкретизации его в образе яйца (в свою очередь символа жизни).

Такие квадраты плодородия заменяли головы центральной женской фигуры и головы всадников, размещались вокруг центральной фигуры и на её чреслах. На вышивках этой группы встречаются кони-«ладьи», т. е. двухголовые кони с одним туловищем, которые, как уже говорилось, должны были символизировать летнюю кульминацию солнечного пути в противовес птицам-«ладьям», отмечавшим зимнюю фазу.

Всё сходится воедино: обилие солнечных знаков, выдвижение на самое видное место идеограммы созревающего поля, обилие конского и птичьего молодняка, появление символа летнего солнцестояния, жест богини (или богинь), указующий на плодоносящую землю и как бы на самый плод у

её ног, – всё это прочно связывает вышивки данного типа с циклом летних языческих празднеств.

Требует специального разбора вопрос о половой принадлежности сидящих на конях фигур. По отношению к верховым предшествующего, весеннего цикла я высказал предположение о том, что это – женщины, в пользу чего свидетельствуют широкие юбки и кокошники. Здесь, в летнем цикле вышивок, туловища сидящих на конях фигур узки, кокошников у них нет, а их самих, очевидно, следует рассматривать как всадников, а не как всадниц [\[79\]](#). Изредка у всадников руки подняты вверх, но все остальные признаки летней группы вышивок (опущенные руки средней женской фигуры, обилие солнечных знаков, птички, солнечное сияние вокруг голов) остаются неизменными. Определяющим оказывается положение рук центральной плодоносящей богини: при наличии перечисленных признаков её руки всегда опущены вниз, к земле, к нивам, где созревает урожай. Весь

комплекс признаков определялся не боковыми фигурами, а центральной. Всадники же могут быть изображены двояко – как с опущенными, так и с поднятыми руками (в поднятых руках они нередко держат колосья). Вероятно, какое-то смысловое различие в этом было, но мне не удастся его объяснить.

Сопоставление сюжетов вышивок с обрядами летнего цикла показывает их значительную близость. Речь идет преимущественно о праздниках и обрядовых действиях в июне месяце. В. К. Соколова в своей книге о весенне-летних обрядах дала сводку обрядов летнего цикла [\[80\]](#), но, к сожалению, не поставила перед собой задачи более четкого разграничения церковного и языческого календарей, что необходимо было бы сделать для более точного приурочения обрядов к той или иной фазе сельскохозяйственного года.

Неточность возникает при определении такого важного праздника, как ярилин день. В. К. Соколова права, сомневаясь в документированности отождествления ярилина дня с юрьевым днем (23 апреля), предложенного В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым [\[81\]](#), но невозможно согласиться и с самой В. К. Соколовой, отождествляющей день Ярилы с днем Купалы [\[82\]](#).

Ярилин день в народном календаре почти начисто вытеснен церковными праздниками, среди которых он ближе всего к троице и предшествующему троицкому воскресенью четвергу седьмой недели – семику. Став; частью христианского календаря, семик испытывал колебания (в зависимости от сроков пасхи) в диапазоне целого месяца – от середины мая до середины июня по старому стилю.

Однако у нас есть точные данные, позволяющие определить Ярилин день «в числе». В Нижегородской губ. в XIX в. день Ярилы праздновали независимо от пасхального подвижного календаря всегда в одно и то же число – 4 июня. Одна из

окраин Нижнего Новгорода носила название «Ярило», и там в семик устраивалось гулянье на горе [83]. Это же самое число – 4 июня – дает интереснейший славянский календарь IV в. до н. э. из Среднего Поднепровья: на 4 июня там приходится изображение дерева [84].

Древность многолюдного языческого праздника 4 июня у западных славян засвидетельствована Гербордом, автором «Жития святого Оттона» описавшим праздник в земле поморян, происходивший 4 июня 1121 г.

«Приблизившись... мы увидели около 4000 человек, собравшихся со всей страны. Был какой-то языческий праздник, и мы испугались, увидев, как безумный народ справлял его играми, сладострастными телодвижениями, песнями и громким криком» [85].

Приурочение древнего ярилина дня к семик и троице вполне естественно, так как 4 июня занимает почти срединную

позицию в колебаниях сроков троицы в зависимости от сроков пасхи.

С семиком и ярилиным днем связаны две группы различных обрядов: одна группа относится к яркой силе бога плодovitости Ярилы и в наших вышивках совершенно не отражена, если не считать знаков плодородия под животами коней. Другая группа – девичья, объединенная праздником молодой березки, но, разумеется, тоже восходящая к аграрной магии. В это время поются песни с упоминанием Лады, Лели и песни, «в которых главный припев есть тот же языческий – ио, ио!» [\[86\]](#).

Отмеченное выше наблюдение о знаке плодородия у ног женской фигуры, ниже её юбки, находит параллель в семицкой песне:

Где девки шли,
Сарафанами трясли –
Там рожь густа,
Умолотиста.., [\[87\]](#).

Важный цикл обрядов связан с «проводами русалок», «яичным заговеньем», «русальным заговеньем». По пасхальному календарю это приходится на время от двадцатых чисел мая до середины июня и связано с петровым постом, который завершался всегда точно 28 июня, а начинался в разное время, в зависимости от троицына дня и пятидесятницы. В любом случае русальная неделя шла после семика. В древности разрыв мог быть больше, так как «Стоглав» говорит о русалиях на иванов день, 24 июня. Глиняный календарь IV в. тоже определяет особую неделю непосредственно перед Иваном Купалой – 19–24 июня (включая в неё и день Купалы)

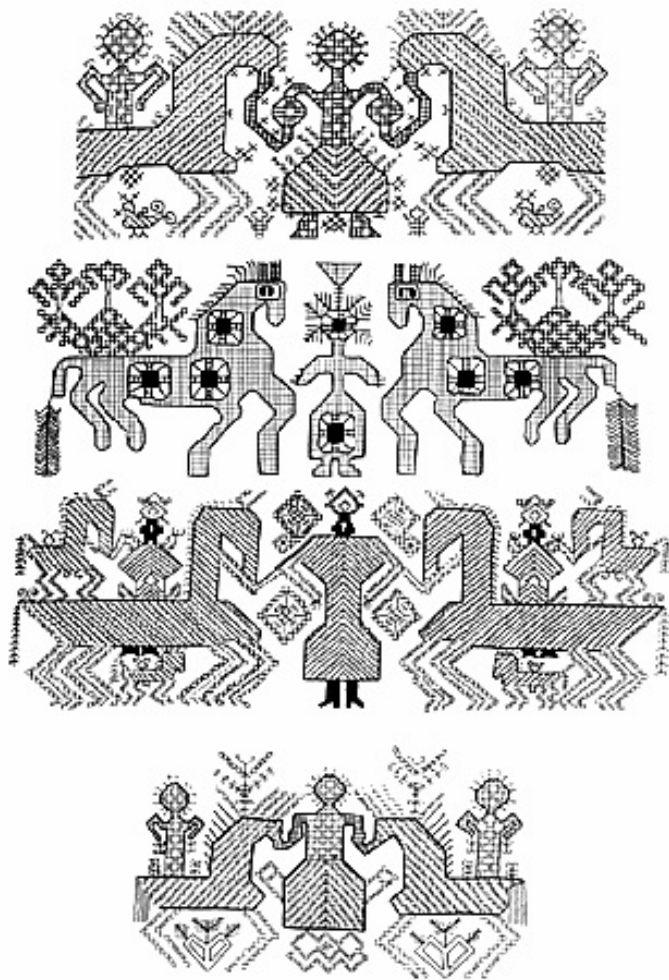
[\[88\]](#).

Проводы русалок, дарительниц влаги полям, производились в тот важный момент вегетации, когда завершилось формирование колосьев и на известный срок дожди были уже не нужны, с русалками можно было временно распротиться. Проводы русалок как обряд связаны с конями, с маскарадом,

где один из парней рядится конем; на конях скачут во время праздника Купалы; иногда двое мужчин ведут лошадь в поле.

Упоминаются в этнографических записях старики-русальщики, водившие маскарадного коня [\[89\]](#).

Всё это, как и последние по календарному сроку упоминания Лады и Лели, вполне согласуется с нашей второй группой трёхчастных композиций, где есть и кони, и мужские фигуры около центральной женской, и знаки плодородия (см. рис. 138).



ПРАЗДНИК ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕВОРОТА (Купала).

Точно так же этнографический материал подтверждает и разъясняет обилие солнечных знаков в вышивках этой группы. Ещё Симеон Полоцкий в XVII в. писал о вере народа в то, что солнце в дни Купалы скачет и играет [\[90\]](#). Этнографами записано много поверий о том, что в день Ивана Купал» и на петров день «солнце при восходе играет, переливается всеми цветами радуги, скачет, погружается в воду и снова появляется» [\[91\]](#). В купальских песнях выражены эти же представления: «На Ивана рано соунцо играло...»; «Солнце сходить грае...».

Наблюдения за «играющим» солнцем продолжались вплоть до петрова дня, который следует, очевидно, рассматривать как день прощания с солнцем, постепенно убывающим после летнего солнцестояния. Существовал обычай «караулить солнце». «С вечера, захватив еду, молодежь, а в первой половине XIX в. и пожилые крестьяне шли на горку, где всю

ночь гуляли, жгли костры и ждали солнечного восхода... чтобы видеть игру солнца» [\[92\]](#).

Вот это-то купальско-петровское внимание к солнцу, к фазе его наибольшего разгорания и отразилось в вышивках второй группы в виде как бы переливающихся в руках богини и всадников солнечных дисков, конских поводьев с 12 солнцами, огромных знаков солнца на корпусах коней и на головах трёх главных персонажей, превращенных в солнечные круги с лучами.

Вслед за вышивками этой группы, приуроченными к «макушке лета», непосредственно следуют уже рассмотренные нами идолы Макоши и осенние рожаничные вышивки, предназначенные для обрядов осенне-зимней поры. Такой важный день в народном календаре, как ильин день, день публичных, общесельских жертвоприношений и братчин, вышивками не отражен.

Рассмотрев все основные типы севернорусских вышивок, мы можем теперь подвести некоторые итоги. Что же дают сюжеты старых вышивок для уточнения вопросов древнеславянской мифологии?

Первое, что следует отметить, – это полную соотносимость большинства сюжетов с обрядами, зафиксированными этнографами.

Второе: вышивки, как девичье и женское рукоделие, почти не отразили образы мужских божеств славянского пантеона. В вышивках нет достоверных изображений Белеса и связанных с ним зимних и масленичных обрядов; нет Ярилы ни в пору его полной силы (рост зерна), ни в пору умирания (похороны Ярилы после колошения хлебов).

Нет здесь и того грозного бога-громовика, от которого находился в зависимости почти созревший урожай в конце

июля, – Перуна или Рода, замененного Ильей-пророком.

Только на вышивках с трёхчастной композицией первого типа воздетые к небу руки главных персонажей свидетельствуют об обращении к какому-то верховному, заоблачному божеству. Поскольку рожаницы во всех видах широко представлены в вышивках, следует допустить, что здесь подразумевается Род, не поддающийся конкретизации, но в источниках всегда стоящий как бы во главе рожаниц: Род и рожаницы.

Третье, что хотелось бы отметить, – это довольно четко различимую календарность вышивок. Новые убрусы готовились, очевидно, не к каждому обрядовому действию, а к трем-четырем комплексам языческих обрядов и праздников. Убедительнее всего выделяется группа вышивок, предназначенных для встречи весны и весенних заклинательных обрядов, Макошь в центре и Лада и Леля верхом на конях по сторонам её. Возможно, что календарный

срок вышивок этого типа должен быть расширен за счет включения в него не только весенних месяцев, но и зимних святок («Овсень»). На рассматриваемых вышивках в орнаментальных строках выражены пожелания благополучия и благоденствия: применительно ко всем видам славянского хозяйства: кони, рогатый скот, птица, посевы, люди. Именно такие универсальные пожелания с перечислением всего основного характерны для кульминации зимних святок – для новогодних заклинаний. Блага заклинались на весь предстоящий год. Только в новогодних песнях за весь осенне-зимний цикл упоминались Лада и Леля.

С новым годом связаны обряды и песни, обращенные к Овсеню, которые следует, как мне думается, связывать с поворотом солнца на весну, с заклинанием приближающейся весны. Если все обстоит так, то вышивки с обращением к Роду (?) и жестами приветствия следует считать реквизитом как новогодних заклинательных обрядов, так и весенних обрядов

встречи весны, первого выгона коней в поле, обрядов, завершающихся к 23 апреля или ко 2 мая.

Вторая группа вышивок характеризуется тем, что богиня (Макошь?) подчеркнута опускает руки к земле. Обилие знаков плодородия (в том числе и под богиней), молодняка (жеребят и птиц), большое количество солнечных дисков в руках персонажей и превращение их голов в солнца – всё это говорит о летней солнечной фазе и может быть приурочено к празднику Купалы и окружающим его дням.

Следующая группа вышивок связана как с началом посиделок в избах (Макошь внутри постройки), так и с главным праздником урожая и покровительствующих ему рожаниц 8 – 9 сентября, когда Роду и рожаницам ставилась законопреступная, с точки зрения духовенства, «вторая трапеза». Как и в древних письменных источниках, в вышивках слились воедино изображения православных церквей с крестами и натуралистиче ски распластанных рожаниц-

рожениц внутри храмов.

Четвертый, и самый главный, вывод из анализа вышивок относится к проблеме рожаниц. Здесь информация, получаемая от вышивок, во много раз богаче тех фрагментарных записей XVII – XVIII вв., которые говорят только о давнем угасании этого архаичного культа. Вышивки же раскрывают нам культ рожаниц во всей его широте, во всех опосредствованиях с далекими мифами охотничьей поры. В разных регионах, на разных видах полотняных изделий мы видим рожаниц-лосих, рогатых рожаниц, рожаящих «оленьцев и вевериц», просто антропоморфных рожаниц-рожениц в сильно стилизованной форме.

Только невнимание исследователей к истории образа небесных богинь-лосих позволило рожаницам остаться под псевдонимом «женщины-дерева» или «женщины-вазона».

Очень важно отметить, что севернорусским вышивальщицам был известен не только сложный по своему

выполнению образ рожаницы с рогатой головой, выменем (или грудью), раскинутыми в стороны руками и ногами, с новорожденными зверями или детьми, но и крайне упрощенный, сведенный к нехитрой идеограмме. Идеограммы рожаниц наполняют собой многие вышивки; они образуют целые орнаментальные строки, придавая целенаправленность другим изображениям.

Недостаточно было вышить на полотенце коней, бараньи рога, птиц и ростки посевов. Нужно было этой пассивной, перечислительной таблице придать динамику, выразить её, так сказать, в повелительном наклонении: «Да будет так!». Именно многократные и повсеместные идеограммы рожаниц выражали эту заклинательную повелительность:

«Пусть все рождается!».

Вот эта-то универсальная роль рожаниц и не была ясна нам при пересмотре всех письменных данных о рожаницах. Этнографические данные XIX – XX вв. не выручали нас, так

как записи о рожаницах отсутствовали. «Полотняный фольклор» сохранил в механической передаче то, что уже выветрилось из памяти людей. В этом состоит величайшая ценность вышивок.

Глава десятая.

Мифы, предания, сказки

Божества славянского пантеона с разной степенью подробности многократно упоминались в предшествующем изложении. Много раз мы с чувством глубокой неудовлетворенности дочитывали до конца скудные строки источников, сожалея о неполноте сведений.

Средневековым церковникам в значительной мере удалась их задача – изгнать со страниц книжности все богомерзкие «басни» и «кощунны», как назывались тогда мифы; басня стала синонимом недостоверности, а «кощунна» – символом надругательства над святыней, кощунством [\[1\]](#). И тем не менее мы можем предпринять последнюю попытку отыскать фрагменты славянской мифологии путем сопоставления

различных источников, что уже не раз помогало нам.

Общеизвестно, что древние торжественные языческие обряды по мере выветривания веры в их магическую силу превращались в веселую забаву деревенской молодежи и постепенно снижались до полуосмысленной детской игры. В этом, почти неузнаваемом, виде многие из них дожили до XX в. Точно так же и древние мифы, некогда выражавшие мировоззрение первобытных людей, со временем (если не было поэтов, обессмертивших их) превращались в волшебные сказки или лаконичные прозаические предания. Термин «волшебная сказка» новый, чисто кабинетный, но в нем заключен глубокий языческий смысл – ведь «волшебник» – это жрец, волхв, занимающийся «волшвением» – гаданием и заклинанием добра и зла.

Жрецы-кудесники, волхвы, дожившие до позднего средневековья (в Новгороде в 1218 г. сожгли четырех волхвов), были, по всей вероятности, хранителями древних «кощун»,

сказителями далеких мифов.

Постепенно мифологический элемент впитался в сказки, создавая новый жанр волшебной сказки, наслоившийся на ещё более архаичный жанр сказок о животных.

Для поиска древних мифологических сюжетов в обширном сказочном фонде, осложненных бродячими сюжетами и конвергентно возникающими сходными образами и ситуациями, необходима надежная путеводная нить, приводящая к более или менее точно датированной исходной точке.

У нас есть два основания для такого поиска: во-первых, летописные строки о Свароге и Дажьбоге 1114 г., а во-вторых, записи Геродота середины V в. до н. э.

В первом случае датирующим признаком являются: ковка металла и небесные клещи. Сложность заключается в том, что в истории той территории, которая была заселена праславянами, ковка металла появлялась дважды. Впервые появилась в III

тысячелетии до н. э. ковка чистой меди, но люди, знавшие тогда обработку металла, носители трипольской культуры, не были славянами; самое большее это то, что они могли быть в числе языковых предков позднейшего славянства и частично являться субстратом юго-восточной части славянства. Вторично ковка металла (на этот раз уже железа) появляется на рубеже II и I тысячелетий до н. э.

Это событие уже прочно связано с праславянами, и, как мы увидим далее, в фольклоре отразились и другие черты исторической ситуации именно этой эпохи: борьба с киммерийцами, постройка первых в истории славянства укреплений.

Вторая точка отсчета, связанная с записями Геродота, содержит две трудности: во-первых, необычность отнесения геродотовских сведений к славянам, а во-вторых, такая же двойственность хронологических признаков, как и в случае со Сварогом. Геродот пишет о начале пашенного, плужного

земледелия (с использованием быков) и дает мифологическую датировку, которую не так легко перевести в абсолютную хронологию, так как вспашка ралом тоже начиналась дважды и в те же самые сроки, что и ковка металла, – в трипольской культуре и после значительного интервала снова в белогрудовско-чернолесское время у праславян.

Отложив окончательный выбор исходной даты рождения мифов о первом кузнеце и о первом пахаре до ознакомления со всем материалом, мы уже можем сказать, что у этих мифов даже по минимальному счету вполне почтенная давность – три тысячи лет в глубь веков от современного этнографического материала.

*

Рассмотрим более подробно, чем это было сделано во вводной главе, летописные мифологические заметки,

помещенные под 1114 г., и связанный с ними фольклорный материал о божественном кузнеце.

Основной текст летописи, повествующий якобы о начале египетской истории, восходит через болгарский хронограф к византийской хронике Иоанна Малалы. В нем много путаницы и средневековой легендарности, но для нас совершенно особый интерес представляют комментарии русского летописца (автора окончательной редакции «Повести временных лет» 1118 г.), рассчитанные на читателя, знакомого со славянской мифологией. Речь там идет о мифических царях Египта; третьим по счету был Феоста-Гефест, а следующим – сын его Солнце. Славянские отождествления таковы:

«Феоста» – «иже и Сварога нарекоша египтяне»

«... прозваша и – бог Сварог». «Солнце» – «сын его [Сварога] именем Съльнце, его же наричють Дажьбог...»

«Съльнце цезарь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог...».

С каждым из этих божественных царей, мифических

культурных героев, связаны различные новшества в человеческой жизни, создающие определенные эры.

1. Досварогова эра. Первобытность.

Каменный век. Люди «палицами и камением бивахуся».

Первобытный гетеризм, отсутствие семьи. «Жены блудяху, к немуже хотяху, и бяху акы скот блудяще».

2. Эра Сварога.

Ознакомление с металлом: «во время цесарства его [Сварога] съпадеша клеще с небесе и нача ковати оружие».

Установление моногамной семьи. Сварог «устави единому мужю едину жену имети и жене за един мужь посагати».

3. Эра Дажьбога, сына Сварога. Дажьбог – царь и Солнце.

Возникновение государства: «начата человеци дань давати цесарем».

Появляются люди «богатые и в сану сущие».

Царская власть поддерживает закон Сварога: «яже прелюбы деюще – казнити повелеваше».

Установление солнечного календаря.

Раньше не умели считать время: «ови по луне чьтяху, а друзии дьньми лета чьтяху». Но, начав платить царям дань, «дъвою бо на десять месяцю число по томь уведоша», т. е. научились вести счет двенадцатимесячными солнечными годовыми циклами, по которым, очевидно, и взималась царская дань [\[2\]](#).

Русский летописец обратился к византийской книжности после того, как ему подарили в Ладоге коллекцию старинных бус X в., «яже выполоскывает вода» на берегу Волхова, и рассказали легенду о выпадении в Арктике («за Самоядью») из большой тучи «вевериц молодых, акы топерво рожена» и «оленьцов малых». Историк привел несколько книжных примеров чудесного падения разных предметов с неба (пшеница, серебряные крошки, клещи) и, к нашему счастью,

дал интереснейшее сопоставление византийских представлений о начале истории (не связанных с библейской трактовкой) со славянскими мифами о Свароге и Дажьбоге. Следует прежде всего сказать, что историк времен Мономаха не просто подставил славянские имена в чужой текст. Сближая Сварога с Гефестом, он имел в виду славянское божество, функционально близкое Гефесту, своего, славянского бога-кузнеца.

Проверка показывает, что божество с двумя внешне ничем не связанными функциями (первого кузнеца и покровителя брака) доживает в народных представлениях вплоть до начала XX в. К этому времени имя Сварога уже забылось, его вытеснил христианский персонаж «Кузьмодемьян» (образован из имен двух братьев Кузьмы и Демьяна по созвучию со словом «кузнь»), который, как и Гефест-Сварог, является божественным кузнецом, а также и покровителем брака.

Попробуем из мифологической периодизации летописной вставки о Свароге и Дажьбоге извлечь какие-либо признаки

абсолютной хронологии, которые помогли бы нам определить время возникновения этих культов.

В установлении моногамии Сварогом легко усматривается не матриархальная, а патриархальная направленность: суровые меры обращены прежде всего против женщины; Дажьбог, «не хотя отца своего закона рассыпати», устанавливает слезку за знатной женщиной и примера ради подвергает её пыткам и позору «пусти ю водити по земли в укоризне...» [\[3\]](#).

Патриархальный переворот на землях, где сформировались праславянские племена, происходил в эпоху шаровых амфор и шнуровой керамики, т. е. ещё до обособления самих праславян. Предшествующая эпоха для областей охотничьего хозяйства, по всей вероятности (надежных данных нет), знала небесных «рожаниц» охотничьего типа (см. выше), а на трипольском земледельческом юго-востоке существовали космические удвоенные лики, воспроизводящие в дублированном виде двух богинь мироздания, подобных Адити, матери богов, иди

Гекате, «космической богине, управляющей решительно всем в мире» [4], или Гее, рождающей Урана-Небо. Мужские персонажи, угадываемые в трипольской росписи, носят явно второстепенный, подчиненный характер. Таковы Варуна-Уран, показанный *in statu nascendi*, и четверорукий титан Пуруша (или четверорукий Аполлон?), прародитель людей.

Идеология трипольских художниц ещё полностью матриархальна.

Как уже говорилось, юго-восток области славянского этногенеза налегал на часть области существовавшей ранее трипольской культуры; остаточные субстратные воздействия вполне допустимы, и они прослеживаются в восточнославянских этнографических материалах.

Зародившийся в бронзовом веке пастушеский патриархат, по всей вероятности, не особенно интенсивно развивался в первые века обособленной жизни праславян, когда расселение шнуровиков уже завершилось, а хозяйство велось не на

скотоводческой, а на смешанной основе. Новым толчком для усиления патриархальных форм могло оказаться только дальнейшее развитие социальных отношений: выделение дружин, возрастание власти вождей. А это становится заметным лишь к самому концу бронзового века и особенно ярко обозначается в пору открытия железа. Таким образом, праславянский патриархат был, по всей вероятности, значительно более поздним явлением, чем патриархат Средиземноморья и Малой Азии.

К этой же дате, к началуковки железа, приводит и миф о кузнечных клещах, упавших с неба во время царствования Сварога.

Первое знакомство праславян с железом относится, быть может, к концу белогрудовской культуры, а широкое применение кованого железного и стального оружия – к чернолесской культуре, к IX – VIII вв. до н. э.

К этой же чернолесской культуре следует, как мы помним,

отнести и серьезные сдвиги в социальной области: выделение дружин всадников, организацию постройки больших крепостей на юге в связи с киммерийской опасностью.

Таким образом, для праславянской области миф о Свароге-Феосте может быть приурочен к началу I тысячелетия до н. э., к рубежу бронзового и железного веков.

Может показаться противоречивым, что в летописном тексте речь идет о рубеже каменного века и века металла. Для Египта, с которым византийский автор связывал миф о Гефесте-Феосте, действительно, и патриархат, и широкое применение металлического оружия, заменившего «палицы и камень», следует относить к значительно более древним временам – к энеолиту или к началу бронзового века. Русский же комментатор, уравнив Феоста со Сварогом, передвинул рубеж двух эпох, выкинул весь бронзовый веки представил дело так, что каменный век был сразу сменен тем веком, когда оружие ковали, т. е. железным веком, – бронзу не куют, а льют.

Он был прав, так как те праславянские культуры, которые хронологически относятся к общеевропейскому бронзовому веку, на самом деле ещё широко применяли камень для своих основных изделий (серпы, ножи, стрелы), а бронза, привозимая со стороны, применялась преимущественно (кроме долот) для украшений.

Сварог – несомненно небесное божество и более всеобъемлющее, чем греческий Гефест, так как Солнце определяется как сын Сварога.

Давно уже сопоставляли славянское «Сварог» с санскритским «swarga» – небо, что вполне согласуется с тем, что дают нам обрывки мифа в летописи.

При хронологическом определении «эры Дажьбога» мы прежде всего должны учесть два обстоятельства: во-первых, ту последовательность, которую дает нам источник, – Дажьбог – сын Сварога, а во-вторых, иранскую (скифскую) форму имени младшего божества. В. Георгиев придает большое значение

изменению имени божества в религиозной жизни праславян. Он намечает три этапа.

1. «Деус» («Дый», «Див») – общеиндоевропейская форма (Deus – римский, Зевс – греческий, Дьяус – индийский и т. п.).

2. «Бог» (boh) – иранская форма, проникшая к славянам в эпоху наиболее сильного скифского влияния на славян, т. е. примерно в VI – IV вв. до н. э.

3. «Господь» – христианская форма, проникшая к славянам около IV в. н. э. под влиянием южных соседей христиан-готов [5].

В славянском пантеоне Владимира мы знаем двух богов, при именах которых есть дополнительное определение «бог»; это – Дажьбог и Стрибог. Кроме того, там названы ещё два божества иранского происхождения: Хоре – Солнце и Симаргл – священный крылатый пес, божество семян и восходов [6]. Воздействие иранской, скифской среды на праславян I тысячелетия до н. э. не подлежит сомнению.

Рассмотрение единственного мифологического фрагмента XII в. на общем фоне наших сведений о религиозных представлениях праславян лужицко-скифского времени установило полную созвучность и синхронность сведений о Свароге и Дажьбоге, с одной стороны, и археологических данных – с другой. Мы получили надежную точку отсчета. Хронологическое приурочение мифа о Свароге и Солнце-царе Дажьбоге позволяет нам попытаться воссоздать мифологическую картину мира праславян, отдаленных от средневековых обличителей язычества на две-три тысячи лет.

Легенды о божественном кузнеце, ковавшем первый плуг в 40 пудов, победившем страшного «черноморского» Змея и пропахавшем на этом Змее целую оборонительную линию, защищавшую Среднее Поднепровье с юга, широко известны в украинском фольклоре того же Поднепровья.

Близость этих легенд к летописному рассказу о Свароге, научившем людей ковать оружие, заставляет нас подробнее

рассмотреть тот раздел истории праславян, который связан с постройкой первых крупных оборонительных сооружений, т. е. эпоху чернолесской культуры, «эру Сварога», когда началось освоениековки железа, и прежде всего оружия, так как праславянам с юга, со стороны Черного моря, грозили киммерийцы.

Одновременно с развитием земледелия в лесостепной праславянской зоне в соседней, более южной, степной зоне, заселенной, по всей вероятности, 'еще в бронзовом веке (срубная культура) протоиранскими скотоводческими племенами, тоже происходила прогрессивная перестройка хозяйства: полуоседлое скотоводство заменилось новой системой кочевого скотоводства с несколько иным составом стада и значительно более широким охватом новых пастбищных пространств.

К началу железного века во многих областях Европы происходит переход на высшую ступень первобытности, когда

усиливаются дружины и возрастает роль племенных вождей. Широким полукольцом охватывали праславянские земли с юга кельты, даки и киммерийцы. У всех этих народов родо-племенной строй достиг своей высшей стадии, что выразилось в увеличении дружин, в возрастании их роли в племенной жизни и в росте могущества военных вождей. Праславяне испытывали натиск соседей в особенности там, где они не были прикрыты барьером среднеевропейских гор, т. е. на западе, со стороны Эльбы, и на юго-востоке, со стороны степей Причерноморья.

Взаимоотношения с соседями были, как всегда бывает в истории, как мирными, так и враждебными. Мирные периоды способствовали сближению культур, восприятию праславянами ряда технических новшеств, стилевых особенностей и т. п. Всё это хорошо проявилось во влиянии гальштатской культуры на западную, лужицкую половину славянства и киммерийско-скифской – на восточную половину.

Враждебные столкновения могли иметь три формы: набеги славян на соседей, завоевание славян соседними дружинами и создание укрепленных рубежей, сохранявших известное равновесие.

О нападениях славян на соседей мы ничего не знаем, и они маловероятны для того времени, когда военный потенциал соседей был выше славянского. Подчинение части пограничных праславянских племен кельтам или киммерийцам в те или иные периоды допустимо: это могли быть отношения временного данничества, не мешавшие, а, наоборот, содействовавшие диффузии соседних культур в глубь праславянских земель.

Покорения праславян кельтам или киммерийцам, очевидно, не было, о чем убедительно говорят археологические материалы. Область богатых кельтских гробниц с колесницами простирается на востоке только до самого края праславянских земель в верховьях Эльбы, не заходя на собственно

праславянскую территорию [7].

В Восточной Европе происходило следующее: с появлением железа на базе возросших хозяйственных возможностей (пашенного земледелия в праславянской лесостепи и достигшего кочевого уровня скотоводства в степи) стали усиленно выделяться племенные дружины. Они уже существенно отличались от первых конных воинов культуры боевых топоров. Это были всадники, оснащенные луками, стальными мечами, копьями, управлявшие боевыми конями с помощью специальных удил, оснащенных боковыми псалиями. Такие всадники известны нам в начале I тысячелетия до н. э. и на юго-востоке праславянских земель (чернолесская культура), и в южных киммерийских степях [8].

Соседи праславян – киммерийцы представляют собой важное и интересное историческое явление. А. И. Тереможкин связывает ранних киммерийцев со срубной культурой бронзового века и подробно прослеживает последний

предскифский период их жизни. Эти скотоводческие племена, по всей вероятности иранского корня, размещались в бронзовом веке в Нижнем Поволжье, а затем заняли все южнорусские степи, пока в VII в. до н. э. не были вытеснены родственными им (тоже иранцами по языку) скифами.

Одновременно с освоением железа у киммерийцев произошел прогрессивный переход от полуоседлого к кочевому скотоводству, которое позволяло осваивать необозримые пространства всех степных пастбищ. Киммерийцы доходили до Северного Кавказа, до Керченского пролива («Боспора Киммерийского»), а на западе достигали Дуная и Балканского полуострова, где найдены богатые курганы киммерийских царей.

Кочеванье со стадами в степных просторах усилило у киммерийцев процесс выделения конных дружин и облегчило консолидацию племенных войск в бесчисленные кавалерийские полчища под властью временных или

наследственных царей.

Приднепровские праславяне оказались впервые в своей истории под ударами первых кочевников-степняков. «В опустошенных пожарами поселениях ранней чернолесской культуры (белогрудовский этап), – пишет Тереножкин, – в Среднем Поднепровье ... можно видеть свидетельство ранней военной агрессии степных киммерийцев» [9]. Однако праславяне-«борисфениты», жившие в приднепровской лесостепи, нашли в себе достаточно сил для того, чтобы, во-первых, создать по образцу киммерийского свое вооруженное всадничество, а во-вторых, выстроить примерно в IX – VIII вв. до н. э. на границе с киммерийской степью целую систему крепостей, в которых могло укрыться от набега все население окрестного племени. Эти крепости-городища находились преимущественно в бассейне р. Тясмина (летописный Тисмень), на правом берегу Днепра на южной окраине лесостепи.

Земледельцы-пра斯拉вяне сумели уберечься от неожиданных наездов кочевников и оградить пограничными крепостями свои основные лесостепные земли.

В более позднее скифское время, несмотря на восприятие среднеднепровскими праславянами многих элементов скифской всаднической культуры (оружие, сбруя, звериный стиль), линия пограничных крепостей продолжала существовать и пополнялась новыми огромными городищами. Сама оборонительная линия протянулась далее на запад. Это свидетельствует о длительном существовании противоречий между земледельцами и кочевниками, а также и о политической самостоятельности земледельческого севера по отношению к кочевому югу. Потребность в укреплениях и право осуществить их постройку в одинаковой мере говорят о суверенном положении лесостепного праславянского севера в скифское время.

Кочевой образ жизни, приведший к распространению

киммерийских племен по всему простору причерноморских степей, настолько увеличил военную мощь киммерийского всадничества и настолько содействовал объединению многих племен, что уже в конце VIII в. до н. э. киммерийские войска отправились в далекий поход и оказались в Закавказье у границ Урарту. В VII в. до н. э. киммерийцы воюют с Ассаргаддоном и Ашурбанипалом – царями Ассирии, оказываются в Малой Азии и нередко действуют в этих походах совместно со скифами.

Возможно, что с первыми далекими походами киммерийцев в сторону, противоположную праславянскому Поднепровью, связано крупное событие в жизни самих праславян – колонизация части Левобережья.

Ещё в тшинецкое время Днепр не был препятствием к консолидации племен на обоих его берегах. Так называемая сосницкая культура, являющаяся, по всей вероятности, лишь локальным вариантом тшинецкой, расположена главным

образом на левом, восточном берегу Днепра. Она располагалась в бассейне Десны и Сейма. По всей вероятности, здесь происходило соприкосновение праславянских племен с пралитовскими.

Более южные лесостепные районы Левобережья не дают нам материалов о связях с тшинецкими праславянами.

В VIII в. до н. э. чернолесские праславянские племена Правобережья двинулись на восток, перешли Днепр (оставив слева полосу солончаков) и оказались на черноземных лесистых берегах Ворсклы (летописного Вороскола), которые они надолго заселили. В скифское время, в VI – IV вв. до н. э., связь вороскольских пахарей со своей правобережной метрополией была вполне ощутима, и одна из исследовательниц Левобережья называла ворсклинскую группу скифских памятников «островом правобережного населения на левом берегу Днепра» [\[10\]](#).

Праславяне вклинились здесь, на Левобережье, в

иноэтническую туземную среду, по всей вероятности пралитовскую (геродотовские будины). Вопрос об этнической принадлежности самих переселенцев с правого берега на левый решается, как мы уже видели, очень убедительно на основании гидронимических изысканий О. Н. Трубачева.

Архаичные славянские гидронимы в Среднем Поднепровье, выявленные этим лингвистом, сами по себе не содержат даты, но поразительное совпадение их ареала с ареалом чернолесской культуры VIII – VII вв. до н. э. после расселения чернолесцев на Левобережье позволяет отнести их именно к этой эпохе и вместе с тем подтверждает славянский характер чернолесской культуры [\[11\]](#).

Утверждение праславян в конце VIII – начале VII в. до н. э. по Ворскле на самой границе со степью не только по времени совпадает с действиями киммерийцев за тысячи километров от наших степей (722 – 611 гг. до н. э.), но и по существу, очевидно, связано с ослаблением киммерийского потенциала в

этих степях.

Когда в VII в. до н. э. скифы окончательно вытеснили киммерийцев из причерноморских степей и заняли их пастбища, на ворсклинский «остров» надвинулось одно из скифских объединений – гелоны. У правобережных праславян к этому времени, как уже говорилось, сложилась мощная система обороны. Левобережные колонисты должны были создавать свою систему. Она оказалась необычной: поселения оставались, как правило, неукрепленными (кроме группы городищ близ устья Боромли), но в центре праславянского «острова» на Ворскле было построено гигантское, крупнейшее в тогдашней Европе, Бельское городище. Историю его возникновения можно представить себе так: в VII в. до н. э. праславяне-сколоты (см. выше главу о праславянах), занявшие лесистые и плодородные берега Ворсклы, реагировали на вытеснение киммерийцев новыми кочевниками – скифами, построив в середине своей земли крепость, превышавшую по

своим размерам греческий Херсонес и даже Ольвию (Западное Бельское городище) [\[12\]](#).

Родственные скифам гелоны, расселяясь по Левобережью и частично оттесняя туземцев-будинов на север, окружили праславянский «остров» по Ворскле с севера и востока. В 4 км на восток от их крепости гелоны построили в VII – VI вв. до н. э. свою крепость (Восточное Бельское городище). Пришельцы с Правобережья и отделившиеся от скифов гелоны жили, судя по всему, мирно.

В VI в. до н. э., когда степные скифы, закончив свои переднеазиатские походы, начали утверждать свою власть в Причерноморье и в степях, т. е. у племен, живших на самой окраине земледельческой лесостепи, на пограничной со степью реке Пантикапе, возникла необходимость в принятии новых оборонительных мер. Тогда совместными усилиями жителей Западного и Восточного городищ и, вероятно, с участием всего населения Повор-сколья было создано небывало громадное

укрепление, охватившее площадь около 40 кв. км.

Периметр его стен равен почти 30 км. Для того чтобы конкретнее представить себе размеры этого городища, скажу, что по площади оно равно Москве конца XIX в. (в рамках Окружной железной дороги). Этот огромный деревянный город был известен Геродоту под именем Гелона; очевидно, гегемония на Левобережье принадлежала не будинам-балтам, оттесненным гелонами за Сейм, и не праславянам-пахарям, переселившимся сюда с киевско-тясминского Правобережья Днепра, а недавним кочевникам гелонам, близким к скифам, говорившим на скифском языке и являвшимся носителями типично скифской культуры.

Возможно, что имя Гелона сохранилось в Глинске, средневековом городе, примыкавшем к южному краю Бельского городища. Если Западное городище Бельского комплекса принадлежало правобережным праславянам, то Восточное естественнее всего связывать с гелонами.

Весь комплекс справедливо рассматривают как укрепление, построенное для союза племен, разместившихся по Ворскле. На случай опасности здесь действительно могли укрыться десятки тысяч людей со своими пожитками и стадами.

*

Итак, праславяне конца бронзовой эпохи и начала эпохи железа предстают перед нами совершенно в ином виде, чем в период первичной консолидации протославянских, индоевропейских в большинстве своем, племен.

Праславяне на первом этапе, отраженном археологически тшинецко-комаровской (и отчасти сосницкой) культурой, жили, так сказать, классическим первобытно-общинным строем с присущей ему медлительной эволюцией. Хозяйство было равномерно комплексным, без заметного преобладания той или иной отрасли. Племенная администрация обозначена,

но не контрастно.

Мирное тшинецкое время – немая для нас пока эпоха праславянской жизни.

Иное дело – праславяне на чернолесско-скифском этапе. Темп жизни заметно ускоряется, плужное земледелие прочно занимает главенствующее положение, возникают кузницы, и кузнецы, куящие железное оружие, воины-всадники возвышаются над племенной массой.

Праславяне на Тясмине и на Ворскле – на пограничье с киммерийско-скифской степью – строят разнообразные мощные укрепления, требовавшие всенародного участия. Здесь первобытность подходит к своему высшему пределу, и мы вправе ожидать рождения новых представлений и вправе искать их следы в позднейшем фольклоре.

Филологи справедливо считают эпоху металла и патриархата, когда происходит этническая и политическая консолидация, когда общество стоит на пороге военной

демократии, временем зарождения новой формы – героического эпоса. В древнейших эпических поэмах усматривают воспевание «первопредка» и «культурного героя-демиурга», какими являются Прометей, кузнец Гефест, кузнец Ильмаринен, кузнец Амиран и др. [\[13\]](#)

Соглашаясь с Е. М. Мелетинским в общей оценке истоков героического эпоса и их датировке, следует сказать, что противопоставление «культурного героя» богатырям, очищающим землю от чудищ, и разъединение их во времени едва ли применимо к славянской исторической действительности; схема Мелетинского более пригодна для пояса древнейших цивилизаций, но не подлежит сомнению то, что крупнейшие изменения в хозяйственной и общественной жизни людей породили новые формы общественного творчества.

В праславянской области рождение плуга, кузницы и воинов-богатырей происходит в единое время; культурный

герой-кузнец и воин, защищающий свой народ, хронологически слиты воедино. Поэтому мы вправе ожидать, что в восточнославянской среде могли уцелеть какие-то фрагменты того первичного, зародышевого героического эпоса, который можно стадияльно связывать с эпохой познанияковки металла и первых битв со степными врагами.

И такие следы действительно есть, и встречены они именно там, где происходил процесс первичного овладения железом, где землю пахали плугом и где строили порубежные укрепления от степных киммерийцев и скифов. Это – легенды и сказки о божественном кузнеце или о двух кузнецах, ковавших плуг и победивших зловредного Змея, требовавшего человеческих жертв; кузнецы запрягли Змея и пропахали гигантские борозды, называемые до сих пор «змиевыми валами».

Несмотря на то что эти легенды были частично введены в науку уже более ста лет тому назад [\[14\]](#), многие литературоведы

и фольклористы по совершенно непонятным причинам проходили мимо этих интереснейших материалов. Даже в тех случаях, когда одним из предметов исследования являлась тема змееборства, прямо связанная со змееборческими украинскими легендами, исследователи не упоминали о них [\[15\]](#). А между тем божественным кузнецам-змееборцам посвящены две значительные работы, основанные на широком сборе этнографических фольклорных материалов, – статьи В. В. Гиппиуса и В. П. Петрова, вышедшие ещё в 1929 и 1930 гг. [\[16\]](#)

Выводы обоих авторов из одного и того же материала не совпадают. Гиппиус, пожалуй, был ближе к истине, когда считал, что легенды о божественных кузнецах Кузьме и Демьяне возникли из обожествления реальных кузнецов, игравших важную роль в народной жизни; отсюда и связь со свадебными обрядами, и некоторое раздвоение качеств кузнеца: кузнец может сковать счастье, но может и околдовать, принести зло. Свой доклад, читанный в 1918 г., Гиппиус назвал

очень интересно – «Русский Гефест», но в печатной статье он от сопоставления кузьмодемьянских легенд с темой Гефеста, к сожалению, отказался и не стал продолжать рассмотрение этого интересного вопроса [17]. Петров считал легенды о Кузьме и Демьяне фрагментами «особого цикла фольклорных тем, связанных с Киевом, Переяславлем и вообще с княжеской Киевской Русью» [18].

Если легенды, содержащие много весьма архаичных черт, дожили до начала XX в. (анкеты Этнографической комиссии Украинской Академии наук), то вполне логично считать, что они бытовали в какой-то среде и во времена Киевской Руси. С этой позиции можно вполне разделить горький упрек автора: «Удивительно, – пишет Петров, – сколько труда положили русские и украинские ученые на изучение севернорусских былин, но никто из них не поставил задачи изучения украинских пересказов киевского цикла» [19].

Упрек в невнимании к легендам «киевского цикла» остается

справедливым и по отношению ко всем позднейшим исследователям русского эпоса, не заглядывавшим в этот интереснейший раздел восточнославянского фольклора. Однако согласиться с тем, что кузьмодемьянские легенды о кузнецах-змееборцах возникают одновременно с былинами в эпоху Киевской Руси, никак не возможно: легенды несравненно архаичнее былин, они явно уводят нас к «культурным героям» первобытности.

В 1948 г. в процессе работы над историей русского ремесла я стремился использовать благодарный материал Гиппиуса и Петрова для характеристики отражения в идеологии переворота, произведенного открытием железа. Этнографические данные украинских исследователей были сопоставлены мною с известной летописной глоссой, отождествлявшей античного Гефеста со славянским Сварогом. Это дало возможность возвести миф о божественном кузнеце к отдаленной эпохе начала железного века, т. е., говоря

исторически, к киммерийско-скифскому времени [\[20\]](#).

В своей работе о русском эпосе я коснулся вновь этой темы, отнеся древнейшие сказания к I тысячелетию до н. э. (см.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963, с. 12-14); Б. Н. Граков использовал эти данные (без ссылки на предшественников) в курсе лекций, изданном посмертно: См.: Граков Б. Н. Ранний железный век. М., 1977, с. 14 – 16.

Божественное происхождение кузнечного дела отражено в тех фрагментах славянского мифа, которые русский летописец эпохи Владимира Мономаха добавил к своему переводу византийской хроники Иоанна Малалы [\[21\]](#).

В Киевской Руси, судя по комментариям автора летописной статьи 1114 г., древнее языческое имя покровителя огня и кузнечного дела Сварога не было ещё вытеснено именами христианских святых.

Сфера деятельности Сварога-Гефеста, несомненно,

значительно шире, чем толькоковка оружия, кузнечное дело. Он – отец Солнца и родоначальник огня (в «Слове об идолах»: «... огневи Сварожицю молятся...»); огонь связывает кузнецов со Сварогом, но сам Сварог не кузнец; при нем: только упали небесные клещи, необходимые кузнецам.

Сварог скорее божественный культурный герой, открывший людям железо и учредивший семейные порядки.

В украинских легендах о кузнецах-змееборцах божественные кузнецы действуют не в языческом облике, а под именами христианских святых Кузьмы и Демьяна, которые по их церковным житиям являлись братьями, занимавшимися врачеванием и не имевшими никакого касательства к кузнечному делу. Превращение их на славянской почве в кузнецов произошло по принципу простого ассонанса: «кузня» – «Кузьма». Двое братьев оказались удобными и в другом отношении – кузнецов в кузнице всегда двое: один держит клещами изделие и кладет на него «кладиво» (малый молот), а

другой, подручный кузнец, бьёт молотом по кладиву и осуществляет самую ковку. Иногда вместо пары Кузьма – Демьян появляется в легендах другая популярная пара – Борис и Глеб. Иногда же двое святых превращаются в одного «бога» Кузьмодемьяна. Связь Кузьмы и Демьяна с кузнечным делом прослеживается повсеместно и в русских и в белорусских областях. В кузнечных слободах средневековых городов ставили патрональные церкви Кузьмы и Демьяна, вокруг которых группировались цеховые братства кузнецов [\[22\]](#).

Фольклорные кузнецы-змееборцы известны нам, во-первых, по самостоятельным кузьмодемьянским легендам (точнее, по прозаическим пересказам древних легенд, утратившим все жанровые признаки), а во-вторых, как один из эпизодов распространенных богатырских сказок о борьбе со Змеем, где этот сюжет является дополнительным. Мотив волшебных кузнецов известен и в заговорах.

Обратимся прежде всего к кузьмодемьянским легендам,

добросовестно собранным в 1920-е годы украинскими исследователями.

В каждом элементе легенды мы ощущаем архаику, мифологический гиперболизм и устойчивую четкость исходного замысла.

Рассмотрим основные звенья легенды, частично дополняя их данными сказок и заговоров.

1. Кузнецы. Волшебные кузнецы Кузьма и Демьян (изредка Борис и Глеб) действуют в сказочной кузнице. Кузня может раскинуться на 12 верст, у неё 12 дверей, а иногда упоминается 12 молотов или молотобойцев. В просторную кузницу въезжает всадник, а иногда в ней спасаются люди. Кузня иногда оказывается золотой; золотыми бывают и молоты. Кузнечные клещи, которыми хватают Змея, весят 12 пудов.

Часто повторяющееся число 12 связывает кузьмодемьянские легенды с годовым циклом из 12 месяцев и придает волшебным кузнецам космический оттенок.

Кузнецы куют рало, соху, плуг. Известны варианты, где божественные кузнецы «кували перший плуг для людей» (Гиппиус, с. 13).

«Кузьма-Дем'ян, кажуть старі люди, що він був первий чоловік у бога як світ очинявся. Цей Кузьма-Дем'ян первий був коваль и первий плуг зробив у світі».

«Гадають, що Кузьма і Дем'ян були пахарі адамовські, „... перші на землі були орачі ... «Вони і видумали перше рало“.

«Тоді ще ніде не було плугів – вони перші його видумали» (Петров, с. [\[23\]](#)1).

Иногда добавляется, что этот первый плуг был сказочного веса и что ковали его кузнецы целых 40 лет (Петров, с. 202).

В кузьмодемьянской украинской легенде о кузнецах-змееборцах вторая ипостась Сварога – покровитель брака – не выступает, но в свадебных песнях; в заклинаниях, свадебных заговорах и оберегах у всех восточных славян она проявляется постоянно:

1. Господи, благослови! Кузьмодемьян, скуй нам свадьбу!

2. Святой Кузьма-батюшка, боже мой, боже мой!

Пречистая матушка, заиграй нам свадебку!

3. Ты святой боже, Кузьмадемьян, Приходи на свадьбу к нам Со твоими апостолами (sic!).

4. О святэй Кузьмадемьян, Приходи на свадьбу к нам Со своим святым кузлом И скуй ты нам свадебку.

В момент приезда жениха в дом невесты, где их ставят на одну половицу и связывают вместе полотенцем, с печного столба (т. е. с самого священного места в избе) кричат:

Ты, Кузьма-Демьян!

Скуй свадебку

Крепко-накрепко, долго-надолго!

(Гиппиус, с. 10-11)

Из этого свадебного Кузьмодемьяна явно выглядывает древний Сварог, научивший людей ковать оружие и строго следивший за прочностью и чистотой установленной им

моногамной семьи.

2. Змей. Змей в легендах подробно не описывается. Он находится где-то на юге, у моря, и от моря (или из моря) прилетает на нашу землю за человеческими жертвами.

Между людьми нашей земли и Змеем существует тяжелый договор: люди должны ежегодно (ежедневно) посылать к нему «на пожеренье» по человеку (чаще – это девушка, царева дочь). Иногда в вариантах отсутствует регламентация взаимоотношений и говорится только о том, что Змей нападает и ест людей: «Коли виходила з моря змія, щоб їсти людей, то люди не могли спастися и змія всіх людей поїла...».

Иногда в пересказе легенд, обычно весьма лаконичных, проступают ритм и образность эпической поэзии:

Ця змія безпощадно пожирала людей,
Не минаючи нікого: ні старого, ні малого
Там, де вона з'являлась.
Люди гинули, як трава під ногами скоту

І як просо на сонці.

(Петров, с. 200)

Сами образы вытоптанной стадом травы и засушенного зноом проса, одного из древнейших злаков, может быть, ведут нас в бронзовый век, к широко расселявшимся тогда пастушеским племенам?

3. Победа над Змеем. Кузьма и Демьян (или Кузьмодемьян) укрывают в своей кузнице очередную обречённую жертву и запирают толстые железные двери кузницы. Когда Змей оказывается у самой кузни, кузнецы предлагают ему пролизать языком дыру в железной двери, обещая выдать укрываемого (или одного из кузнецов): «пролижи в дверях дірку, тод! я посадю Тобі на языка Кузму» (Петров, с. 202).

Змей начинает лизать железную дверь кузни; кузнецы в это время разогревают клещи, что иной раз длится 20 суток. Когда Змей в конце концов просовывает голову или язык в пролизанную им дыру, кузнецы хватают Змея за язык

раскалёнными клещами и побеждают его.

4. Пропахивание «змиевых валов». Победив Змея, божественные кузнецы запрягают его в выкованный ими плуг и пахут на нем гигантскую борозду. Дорвавшись, наконец, до большой воды (Днепр, море), Змей пил, пил и лопнул. Из его чрева вылетели всяческие гады и насекомые. Кузьма и Демьян пропахали на Змее длинный вал со рвом на южной стороне. «Вони переорали всю землю», и «коли вони йшли, то нагорнули вал» «остатки борозни залишилися й досі». «Колись наша стара ходила до Київа і бачила ту борозну». Рассказчики легенд сами видели эту борозду-вал: «Хто і зна, що воно [вал], бо воно тягнеться хто зна відкіль і хто зна куди і рівне як струна» (Петров, с. 199).

География «величезной борозны» совпадает с размещением «змиевых валов» на Украине. Очень часто отправной или конечной точкой являются Киев и его окрестности. Если начинали орать на Змее где-то в стороне от Киева, то в

большинстве случаев допахивали до Днепра:

«А вали ті, що Кузьма и Демян змією оборували Київ, і досі е; на них і тепер кажуть – „Зміїні вали“, тільки вони вже не такі високі, як були, бо коли змія лопнула, то земля зворушилась й ті глибочезні рови позасовувалися» (Петров, с. 204).

«Від Житомира до Київа Кузьма за плугом ходив...»; «...начали орать ним [змеем] аж до Дніпра протягли борозну ним» (Петров, с. 199). «Дооравши до Дніпра, вона [змея] влізла в воду й почала пити...»; Кузьма и Демьян «об'їхали нею [запряжённой змеей] вертаючи борозну плугом, усю країну кругом» (Петров, с. 200).

«Коло Київа таку канаву проорали, що и досі е великий-превеликий рів».

«Проорали рівну борозну аж від Чернігівської губ. та прямо до Дніпра. Як доорали до Дніпра, змії дуже втомився и хотів пити...» (Петров, с. 202).

Иногда рассказ расцвечивался красочными подробностями:

«...І оруть тею змією, оборують Київ і такі великі скиби повернули – завбільшки як церква».

«Обійшли вони чимало и хотіли кругом Київа обораць, але трохи не доорали, бо змія втомилася й як тільки доорали до Дніпра, вона не витримала й крунула прямо до берега й як припалася до води, то так пила, що аж рехло!»

Демян був дуже голосний і став на камені й гукав, щоб с човнами тікали – бо втягне змія...» (Петров, с. 203).

В ряде пересказов легенды пахота на Змее оканчивается у моря, но днепровский вариант более устойчив. Есть варианты, в которых мотивируется необходимость пропахивания борозды-вала; когда чудесный кузнец схватил Змея клещами, то Змей предложил: «Довольно, – говорил он, – будем мириться: пусть будет вашего света половина, а половина – нашего... переделимся». Кузьма и Демьян предлагают тогда: «...лучше переорать свет, чтобы ты не перелезал на нашу сторону брать людей – бери только своих» 23.

В многочисленных записях кузьмодемьянской змееборческой легенды перед нами встает древний миф, ещё не перешедший полностью в архаичный богатырский эпос, но уже близкий к нему. Это чрезвычайно интересный сюжет, важный как в историческом, так и фольклористическом отношении. Поэтому особое значение приобретает датировка времени возникновения первичной формы змееборческого мифа.

Данные для датировки содержатся как в основных элементах самого мифа, так и в географии распространения его наиболее лаконичных, не осложненных сказочной пестротой вариантов.

Основных элементов в змееборческом мифе три:

1. Кузнецы-змееборцы (или кузнец-змееборец).
2. Змей.
3. Валы, созданные после нападения Змея.

Исходной формой змееборца следует, очевидно, считать не пару кузнецов, а одного кузнеца-демиурга, так как, несмотря на

парность христианских святых Кузьмы и Демьяна, рассказчики легенд постоянно сбивались на единственное число, создавая причудливую форму – коваль Кузьмодемьян.

Кузнец-змееборец – это первый кузнец, выковавший первый плуг (иногда научивший земледелию). Он несомненно близок к Сварогу или даже тождествен с ним, так как подчеркнутая летописцем функция Сварога – охранителя брака целиком перенесена в восточнославянском фольклоре на Кузьмодемьяна. Кузьмодемьян – позднейший христианский псевдоним древнего языческого Сварога.

Первые кузнецы появились у праславян в чернолесское время, в IX – VIII вв. до н. э. Около этого времени появились и первые плуги. Если, вспоминая Сварога, говорить о возникновении моногамной семьи, то для праславян (судя по небольшим жилищам Пустынки) процесс её вычленения начался ещё до появления кузнецов, в бронзовом веке.

Всё сходится на том, что сложение мифа о демиурге

Свароге должно быть отнесено к тому исключительно важному времени, когда произошло открытие железа, т. е. ко времени чернолесской археологической культуры в Среднем Поднепровье.

На основании археологических данных можно даже говорить о приурочении мифа к ранней стадии чернолесской культуры, так как ни в одном из вариантов кузьмодемьянской легенды герои-змееборцы не превращаются в воинов, всадников. Они появляются в легенде как первопахари или кователи первого плуга и завершают свои героические дела как чудесные пахари, выворачивающие глыбы величиной с церковь и пропахивающие вал, тянущийся «кто зна куда», «аж до Дніпра». И побеждают они Змея не мечом, не «вострым копьём», а своим кузнечным инструментом – клещами, правда (судя по легенде о Свароге) упавшими с небес. А в археологическом материале VIII в. до н. э. уже часты находки мечей, псалий (признак воина-всадника) и встречаются

воинские погребения всадников с богатым уздечным набором и оружием (копье, стрелы). Эти первые конные воины ещё не отразились в первичных кузьмодемьянских легендах краткого вида, и появляются они лишь в богатырских сказках, оттесняя там архаичных кузнецов на второй план.

Образ Змея правильно расценивается исследователями фольклора как «гиперболизированное олицетворение реальной опасности» [24]. С. А. Плетнёва правильно рассматривает образ змея в русской сказке как олицетворение степняков-кочевников, конных воинов, сжигавших деревни и города» [25].

Вполне возможно, что, однажды сложившись, этот образ степной конной многоголовой орды служил для обозначения не только половцев (о которых писала Плетнёва), но и всех прибывавших «от моря» южных кочевников вообще. Первым натиском степняков на Среднее Поднепровье был натиск киммерийцев, первых кочевников (кочевье с X – IX вв. до н. э.) южных степей. Это они сжигали поселки праславян

белогрудовского в раннечернолесского времени, оставив в археологических памятниках прослойки пожарищ X – IX вв. до н. э.

Легенда о кузнеце-змееборце отразила этот первый этап киммерийско-праславянских отношений: Змей уже победил людей, он уже ел их, требовал новых жертв. Не герои идут на Змея, а Змей сам приходит к людям и угрожает им, осаждает по 20 суток кузню, где укрываются беглецы.

Оптимистическая легенда сложилась, однако, не как плач по погибшим, а как апофеоз борьбы с кочевниками, которая могла стать победоносной лишь в силу двух причин: праславяне создали свои кузницы, научились ковать оружие (всё это лаконично охватывалось образом чудесного кузнеца), и, кроме того, после победы над Змеем праславяне построили небывалую до тех пор оборонительную линию.

Перейдем к рассмотрению третьего элемента кузьмодемьянских легенд, к знаменитым «змиевым валам».

Прежде всего необходимо отметить полное совпадение области распространения кратких кузьмодемьянских легенд с областью «змиевых валов». Если мы нанесем на карту пункты, из которых В. В. Гиппиус и В. П. Петров получили свою информацию, то увидим овал, вытянутый в широтном направлении; Днепр пересекает его наискось. Крайними пунктами будут (по часовой стрелке): Киев – Прилуки – Новомиргород – Полтава – Глинск – Днепропетровск – Златополь – Миргород – Житомир – Киев.

Сюда входят и «змиевы валы» Правобережья, изученные В. Б. Антоновичем, и система валов Левобережья, бегло обозначенная В. Г. Ляскоронским.

К сожалению, дата насыпки первоначальных валов нам достоверно неизвестна. Есть данные, говорящие о строительных работах первой половины I тысячелетия н. э.; существует предположение о возникновении валов в скифское время. Валы, как и сказания о них, могли жить много веков, пока существовала угроза степных наездов.

При этих условиях совпадение двух ареалов нам ничего не дает: валы и сказания могут быть синхронны (воспевался факт создания укреплений); сказания могли осмыслить наличие созданных некогда кем-то оборонительных линий, и, наконец, сказания о каких-то древних укреплениях (может быть, и не в виде таких валов) прикрепились к более поздним валам в этих же местах. В таком случае факт создания новых укреплений должен был содействовать закреплению древних преданий.

Очевидно, следует считаться с возможностью того варианта, по которому «змиевы валы» возникают позднее сказаний о кузнеце (кузнецах)-змееборце. Но означает ли это, что в век славяно-киммерийской борьбы не создавалось вообще никаких укреплений, построенных для того, чтобы змей «не перелезал на нашу сторону брать людей»? Мы достоверно знаем, что не означает. В чернолесское время у земледельческих племен Среднего Поднепровья, признаваемых многими исследователями за праславян, возникают превосходно укрепленные городища. «Только учащающимися походами киммерийских отрядов на север можно объяснить появление на второй ступени чернолесской культуры, приблизительно в IX в. до н. э., целой системы городищ», — пишет исследователь киммерийской эпохи А. И. Тереножкин [26].

Линия пограничных крепостей IX – VIII вв. до н. э. шла на границе лесостепи и степи по Тясмину. Главной крепостью

было, очевидно, само Чернолесское городище, самое южное из всех.

Поперечник его достигал 1,5 км, а длина всех валов (внешних и внутренних) – около 6 км. Несколько позже на Левобережье переселенцами с правого берега строится грандиозное Бельское городище, геродотовский Гелон, с периметром валов свыше 30 км. От этого городища отходит вал, называемый, как и валы самого городища, «змиевым» [\[27\]](#). Вполне возможно, что при начале работ, когда нужно было обозначить на местности направление будущего вала, прибегали к пропахиванию длинной борозды, которая служила ориентиром при земляных работах по насыпке вала. Отсюда уже один шаг до фольклорного образа змея, вынужденного пропахивать борозду-вал. Если создавалась такая ситуация, что славяне применяли при постройке своих первых укреплений пленных киммерийцев или хотя бы отбитый у них рабочий скот, то фольклорный образ приобретает вполне осязаемый

реальный каркас.

В зоне чернолесской культуры много типичных киммерийских вещей, которые могли быть получены как путем обмена, так и при победах над киммерийскими всадниками. Среди южных вещей в земле праславян встречаются такие, как, например, пояс, изготовленный северокавказскими соседями киммерийцев (кобанская культура). В этом случае трофейный вариант получения пояса праславянами кажется более убедительным, чем коммерческий.

Остается сказать, что ареал чернолесской культуры IX – VII вв. до н. э. совпадает с ареалом кузьмодемьянских змееборческих легенд, а также, как мы помним, и с ареалом архаичных славянских гидронимов. Всё это взаимно дополняет одно другое и упрочивает сделанные выводы.

В уцелевших до нашего времени драгоценных фрагментах змееборческого эпоса мы видим слияние мифов о «культурном герое» (первый плуг, первая пахота,ковка железа), каким

являлся, очевидно, Сварог, с первичной формой богатырского эпоса, повествующего об одолении змея-кочевника.

Упомянутая выше концепция хронологического расчленения мифотворчества о культурных героях и эпического творчества о племенных богатырях, очевидно, не может быть признана универсальной.

В Восточной Европе, где на две с половиной тысячи лет установилось противостояние земледельцев и кочевников, где одновременно с началом этого противостояния произошел быстрый переход от смешанного хозяйства к земледельческому, от каменного века к железному, — здесь творение мифов о первокузнецах и первопахарях неизбежно сливалось во времени с первыми мифологизированными сказами о первых поражениях и о первых победах. Культурный герой сам совершал первый богатырский подвиг.

Происходило всё это на территории чернолесской культуры IX – VII вв. до н. э., т. е. в Среднем Поднепровье, на правом

берегу от Волыни до Киева и от Днестра до Тясмина, а на левом – по Ворскле и Суле.

Демиургом-богатырем был Сварог, представлявший книжникам XII в. н. э. и богом, и земным царем, связанным с небом: при нем с неба падают кузнечные клещи, а его сын – «бого-царь» Солнце (Дажьбог).

В какой мере современник Мономаха отразил в своих кратких глоссах первичные представления праславян начала I тысячелетия до н. э., отстоявших от него на две тысячи лет, мы решить не можем. Судя по устойчивости всех основных элементов кузьмодемьянских змееборческих легенд на всей области их распространения, первичное мифо-эпическое произведение праславянских племен должно было выглядеть так.

Сварог начал первым ковать железо.

Сварог сделал первый плуг, научил земледелию.

Сварог победил (киммерийского) змея.

Сварог начал строить мощные укрепления.

Когда в дальнейшем на этой же территории, но для защиты от нового «змея» начали строить такие грандиозные укрепления, как «змиевы валы», требовавшие поистине эпических усилий, то к этой первичной основе (чернолесские городища) добавилась такая деталь, как прямые, «як струна», борозды, пропаханные поперек всего света, «аж до Дніпра». Они органически вошли в сказания о первых укреплениях.

К характеристике Сварога следует добавить ещё то, что мы почерпнули из свадебных песен и письменности Киевской Руси.

Сварог установил законы прочной семьи.

Сварог – отец Солнца – Дажьбога и отец или дед Сварожича – огня.

В средние века, но, очевидно, позднее эпохи Киевской Руси, примерно в XIV – XV вв., древний языческий Сварог был заменен (по созвучию с его основной кузнечной функцией)

Кузьмодемьяном или двумя святыми: Кузьмой и Демьяном.

В деревенском христианском пантеоне Кузьмодемьяну отводилось весьма почетное место – нередко сразу после господина-бога и богородицы. Его иногда величают богом. Вне змееборческой легенды Кузьма и Демьян как покровители семьи и кузнечного дела известны очень широко во всех восточнославянских землях, что позволяет считать их прямыми наследниками языческого Сварога, героя праславянского мифа и эпоса.

Анализ кузьмодемьянских легенд, рассмотренных на конкретном историко-археологическом фоне, привел нас к выводу, что зарождение мифо-эпических сказов у праславян можно с достаточным основанием датировать временем чернолесской археологической культуры X – VIII вв. до н. э. Это дает нам вполне надежную точку отсчета при дальнейшей работе над фольклорным материалом. Тотемические или охотничьи элементы в сказках следует относить к

предшествующим тысячелетиям первобытной жизни, а богатырские сказки с героем-всадником – к более позднему времени.

Героический элемент был внесен вторжениями киммерийцев, сжигавших праславянские поселки, и последующим переходом праславян к активной обороне, к постройке могучих укреплений на южных рубежах своей земли. Это были первые войны объединенных племен и первые крепости, воздвигнутые в исторической жизни праславян. Для этих войн, для обороны этих крепостей и ковали оружие чудесные кузнецы.

*

Устное народное творчество, передаваемое из поколения в поколение, донесло до нас воспоминания о наездах южных степняков в разные периоды истории восточного славянства.

Одинаковость основной ситуации на протяжении двух тысяч лет (конные орды, сожженные деревни, угон полона) сглаживала и нивелировала признаки отдельных нашествий; все они сливались в единый образ внезапно налетающего Змея. По признаку первых «кузнецов железу» и первых оборонительных сооружений мы угадываем в ряде фольклорных легенд отголоски борьбы с киммерийцами в X – VIII вв. до н. э. По признаку наличия у врага воинственных женщин, «змеиных сестер» девичьего царства, мы предполагаем, что речь идет о более позднем нашествии «женоуправляемых» сарматов в III – II вв. до н. э. Но выделить в сказочно-легендарном материале промежуточное нашествие скифов, овладевших южными степями в VII – VI вв. до н. э., очень трудно.

Вторжение и вселение скифов в степи завершились своего рода симбиозом скифов и праславян, воспринявших многие черты скифской всаднической культуры. Граница между

пахарями-праславянами и номадами-скифами сохранялась. Старые укрепления, защищавшие праславян со стороны степей, обновлялись и дополнялись в скифское время, что свидетельствует о сложности и неоднозначности славяно-скифских взаимоотношений. Очевидно, были времена и мира и войны.

Распространение скифской культуры на пахарей Правобережья (оправдывающее отчасти суммарное рассмотрение исследователями всего разноплеменного пространства «Скифии») свидетельствует о длительности мирных отношений, а наличие линии крепостей, перегораживающей Правобережье на северную (славянскую) и южную (скифскую) половины, говорит о происходивших тогда наездах царских скифов на праславянскую область в районе таких знаменитых городищ, как Мотронинское, Пастерское и другие крепости земледельцев в бассейне Тясмина.

Единственным, да и то не очень надежным, отражением

скифо-славянских отношений в фольклоре может быть прозвище «сколотный» в одной из русских былин. Геродот, как мы знаем, выяснил, что часть земледельческого населения Скифии (приднепровские праславяне), ошибочно причисляемая к скифам, носила название «сколотов».

Былина повествует о том, что Илья Муромец побывал в степях, прижил там с местной женщиной-богатыршей сына и возвратился на Русь.

Выросшего без отца юношу мать называла Сокольников, а сверстники дразнили «сколотным» [\[28\]](#). Сокольник едет на Русь мстить отцу за покинутую мать. Происходит бой Сокольника с отцом, не знающим, что степной богатырь – его сын. Сюжет «бой отца с сыном» хорошо известен иранскому эпосу («Рустем и Зораб»).

Всё изложенное как будто бы дает право на углубление исходной формы былинного сюжета доскифского времени. Во-первых, сюжет известен как потомкам славян, так и

родственным скифам иранцам.

Во-вторых, поездка сколотского воина на юг, в землю скифов-кочевников, вполне исторична, так как сколоты-земледельцы торговали хлебом с приморской Ольвией, расположенной на земле царских скифов. В-третьих, мать Сокольника-«сколотника» выступает как хранительница подземного золота, в чем можно видеть фольклорное отражение богатых скифских курганов с их изобилием золотых сокровищ.

Область Герр, где скифские цари хоронили своих предков в огромных курганах, находилась близ днепровских порогов, всего в 5 – 6 днях конного пути от земли сколотов-праславян. Четвертым косвенным подкреплением мысли о связи сюжета былины с ситуацией VII – III вв. до н. э. может служить имя юного степного богатыря: образ хищной птицы был одним из излюбленных скифских военных символов; имя Сокольника могло означать его принадлежность к воинству, почитавшему

сокола.

Однако все эти построения, верные сами по себе, ещё не подтверждают исторической достоверности термина «сколотный». Дело в том, что в местах записи большинства былин, в бывш. Архангельской губ., «сколотным», «сколотком» называли внебрачного ребенка [\[29\]](#), а былинный Сокольник именно таким и был. Впрочем, прежде чем окончательно отбросить связь «сколотного» с геродотовскими сколотами, необходимо учесть, что слово «сколоток» имеет узколокальное распространение только в той самой местности, где записывались былины (а их записано 75 текстов) [\[30\]](#). Не произошло ли здесь рождение термина под влиянием собственного имени реального лица или литературного героя подобно тому, как образовались слова «донжуан», «силуэт» (от маркиза Силуэта), «обломовщина», «галифе», «френч», «буденовка» и другие подобные им? Не была ли о внебрачном сыне повлияла на употребление прозвища героя в

качестве нарицательного?

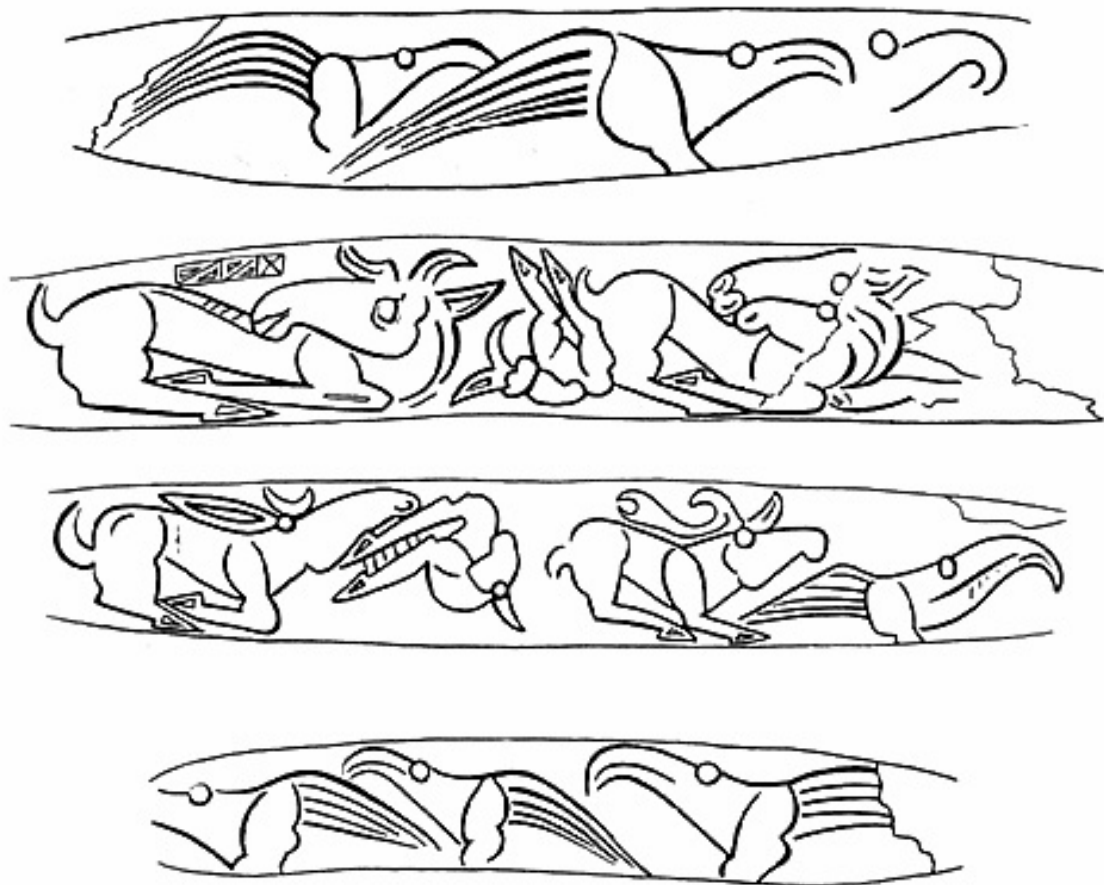
При недостаточности фольклорных материалов, могущих ретроспективно осветить славяно-скифские отношения VII – III вв. до н. э., следует обратиться к археологии и к прикладному искусству звериного стиля. К сожалению, современные исследователи, подобно эллинам геродотовского времени, в большинстве случаев рассматривают «скифский квадрат» Геродота как единое целое, забывая об отмеченной отцом истории его этнической пестроте. Выше мне уже приходилось писать о том, что весьма плодотворным было бы рассмотрение «скифского» материала с учетом размещения таких крупных массивов, как собственно скифы, скифоидные гелоны и сколоты. Кое-что в этом направлении уже сделано [\[31\]](#).

Прежде всего необходимо выделить из большой массы сюжетов звериного стиля те, которые можно твердо связать с географией, с определенной ландшафтной зоной, с известным нам фаунистическим ареалом. Здесь на первом месте следует

назвать лося, на образ которого в зверином стиле уже обращалось внимание.

Лось не водится в степи; его область – леса, густые чащи с болотами, озерами, старицами рек. На юге лоси заходят в большие лесные острова в лесостепной зоне, но никогда не выходят в чистую ковыльную степь. Другими словами, лось – животное, не совместимое с областью кочевания скифов, но обычное для области расселения праславян (от границы со степью на север до Припятских болот) и их восточных соседей будинов (леса на север от Сейма). И именно в этой лесостепной зоне и встречены в «скифском» прикладном искусстве изображения лося: в Посемье – меньше, в днепровском Правобережье – значительно больше. Лосей в сколотском Правобережье изображали на нашивных бляшках, псалиях, навершиях стягов, украшениях конской сбруи. Особый интерес представляет замечательный набор роговых пластин, украшавших сбрую, найденный в кургане VII – VI вв. до н. э.

близ Жаботина [\[32\]](#) (см. рис. 139).



СИМВОЛИЧЕСКАЯ СЦЕНА ОБОРОНЫ СЕМЕЙСТВА ЛОСЕЙ ОТ ХИЩНЫХ СТЕПНЫХ ПТИЦ. Костяные пластины из кургана в Жаботине. VII—VI вв. до н. э.

Две пластины с массивным ушком (нащечники?) украшены каждая изображениями лосихи с молодым лосенком. Этот архаичный сюжет сразу заставляет вспомнить охотничьи мифы о двух лосихах – матери и дочери, являющихся Небесными Хозяйками Мира.

Ещё большее значение для нашей темы представляют четыре длинные пластины, очевидно нашивавшиеся на паперсы (ремни на груди коня, удерживающие седло). Пластины публиковались то полностью [\[33\]](#), то частично [\[34\]](#). По поводу изображений исследователи спорят.

М. И. Вязьмитина считает, что на пластинах, изготовленных местным мастером, «изображены натуралистические сцены из жизни лосей», которые в своей сумме «выражают идею плодородия и производительности природы» [\[35\]](#). В. А. Ильинская полагает, что пластины делал не местный мастер, а скифский и, следовательно, в изображениях не следует искать

никакой системы, так как «в раннескифском зверином стиле животные никогда не бывают объединены в осмысленную сцену» [36].

М. И. Вязьмитина не писала о подчинении всех изображенных животных единой композиционной схеме; она утверждала лишь наличие нескольких разрозненных сцен: лосиха, облизывающая новорожденного лосенка, лось, отгоняющий хищную птицу, и др. Возражавшая ей В. А. Ильинская, исходя из своей уверенности в скифском (т. е. кочевническом, а не местном земледельческом) происхождении пластин, категорически отвергла даже это половинчатое объяснение своей предшественницы и, может быть, поэтому опубликовала в своей книге о курганах на Тясмине не все четыре, а только три пластины.

Роговые орнаментированные пластины из кургана № 2 в Жаботине заслуживают более внимательного отношения. Что касается этнической принадлежности художника,

гравировавшего изображения на пластинах, то здесь главным аргументом является превосходное знание художником быта и анатомии лосей разных возрастов; он хорошо изобразил новорожденного лосенка, молодого лося с прорастающими выступами рогов и могучего сохатого с тяжелыми рогами, лежащими на спине. Всё это было недоступно скифам-степнякам, ездившим в кибитках по безлесной степи, и, наоборот, было вполне естественно для жителей окрестности Жаботина, где с одной стороны находились большие городища-крепости, являвшиеся средоточием ремесла, а с другой, северной стороны подступал огромный лесной остров в сотню квадратных километров (правобережье Роси). Приступая к анализу пластин, нам прежде всего нужно определить их взаимное положение по отношению друг к другу.

В комплекте имеются две пластины с хищными птицами (грифами, орлами?); обе они обломаны, так как, по всей вероятности, находились в верхней части паперси, наиболее

подверженной ударам извне. На одной пластине птицы летят вправо, а на другой – влево. Считая верным наблюдение М. И. Вязьмитиной относительно лося, отгоняющего птицу, мы должны в крайней правой позиции поместить пластину с птицами, летящими влево, на лосей; тогда будет понятна поза лося, отгоняющего грифа, – его морда направлена против птиц. Птицы, летящие вправо, должны находиться на крайней левой позиции, а рядом с ними должна быть помещена (правее их) пластина с лосями, повернувшими головы к этим птицам. Тогда композиционно все будет очень законченно и стройно. Середину композиции занимают две пластины с лосями, а на краях находятся две пластины с птицами, летящими к лосям; головы всех лосей повернуты к тем птицам, которые ближе к ним, летят на них, левые лоси смотрят на левых птиц, правые лоси – на правых птиц.

Смысл всей композиции определяется без труда: стая хищных степных птиц, похожих на грифов с

гипертрофированными огромными клювами, нападает на стадо (семью) лосей в момент отела самок, когда у хищников есть ещё надежда унести предполагаемую добычу – новорожденных маленьких лосят. Стадо лосей расположено именно так, как оно должно располагаться в момент опасности: в середине стоит лосиха с молодым лосенком (эта пара повторяет изображения на двух нащечниках); около её зада – новорожденный (показан вниз головой, почти *in statu nascendi*), которого загоразживает от птиц молодой лось-двухлеток (?) с небольшими рогами. На правой лосиной пластине изображен ещё один молодой лось (а не лосиха, как думала Вязьмитина), прикрывающий мордой другого новорожденного, висящего вниз головой. Как правило, лосиха телится двумя лосятами; оба они здесь и показаны. На правом краю стада выгравирован лось-вожак, единственный взрослый лось во всей группе. Он в прыжке отгоняет одного из грифов, заставляя его лететь обратно в стаю.

Перед нами противостояние небольшого семейного стада

лосей налету крупных пернатых хищников. В составе стада представлены три поколения: лось-сохатый с лосихой-матерью; прильнувшая к матери молодая лосиха и два молодых лося, принимающих прямое участие в спасении только что родившихся крохотных лосенят. Справа и слева от обороняющейся семьи показаны длинные ряды летящих на добычу грифов [\[37\]](#).

Художник, гравировавший эту замечательную композицию, явно находился на стороне лосей. Он тонко показал разумную организованность стада; враждебных птиц он изобразил гротескно, почти заменив фигуру птицы одним чудовищным клювом. Он выбрал необычайно драматический момент — час рождения беззащитных телят.

Кроме того, он показал результат оборонительных действий лосиной семьи: вожак заставил отступить наиболее нахальную передовую птицу.

Анализируя символический смысл композиции, мы вправе

думать, что в исторических условиях VII – VI вв. до н. э., когда скифы, победив степных киммерийцев, вторглись в приднепровские степи и стали непосредственными соседями праславян, подобный образ лосиной семьи, подвергшейся нападению степных хищников, вполне отвечал исторической ситуации и выражал идею защиты северной, «лосиной» земли от степняков.

Выбор для символического показа противостояния именно лосей и грифов точно отвечал географическому положению жаботинских курганов: они находились на пограничной линии крепостей, отделявших славянский земледельческий мир от южного, скифского. Кроме того, они оказались на самом южном краю той ландшафтной зоны, в которой водились лоси. Далее шла степь с её безлесными просторами и гнездовьями орлов и грифов. Символика была основана на реальной возможности: именно здесь, в районе Жаботина, Матронины, Пастырского, и могли степные птицы настигнуть забредшее

сюда лосиное стадо.

Отождествлению в символической композиции скифов со степными птицами могла содействовать символика скифских паверпшй стягов.

Хищная птица с преувеличенно загнутым клювом широко представлена в ранних наверхиях из кубанских скифских курганов VII – VI вв. до н. э. [38] Под этими птичьими знаменами совершались первые наезды скифов по возвращении их из далеких восточных странствий.

Позднее, когда скифы уже заняли все степи и создали «страну священных гробниц» близ днепровских порогов («область Герр»), ситуация была такова: от устья Пантикапы-Ворсклы [39] вверх по Днепру на 10 – 11 дней плавания жили праславянские племена пахарей, воспринявшие многое из скифской культуры и достигшие к этому времени довольно высокого уровня развития. От устьев Сулы и Ворсклы до излучины Днепра, близ современного Днепропетровска, была

своего рода нейтральная степная полоса в 3 – 4 дня конного пути.

В районе же Днепропетровска, где Днепр поворачивает к порогам, была самая северная точка земли царских скифов. Здесь, как бы у ворот области царских гробниц, должна была находиться какая-то стража, охранявшая вход в эту область от разных северных племен, которые, спускаясь по Днепру, могли интересоваться богатыми царскими курганами Припорожья. Недаром в фольклоре отложилось столько воспоминаний о подземном золоте в степных и приморских местах.

И действительно, у самой излучины Днепра выше порогов, несколько в отрыве от основной территории священных гробниц, как бы прикрывая её с севера, известны курганы скифских военачальников с большим количеством наверхий знамен (Красный Кут, Александропольский курган). Многие знамена (или бунчуки) были увенчаны головами хищных птиц с нарочито изогнутым клювом, фигурами крылатых грифонов,

гиппокампов, терзающих ягнят. Всё это вполне соотносится с той стаей степных птиц, которая нападает на лосей в гравированных пластинах жаботинского кургана.

Самым замечательным скифским памятником этого пограничного района является знаменитое бронзовое «навершие» с Лысой горы близ Днепропетровска. Оно представляет собой нечто вроде двух перекрещенных луков, поставленных отрогами вверх; над перекрестием помещена фигура бородатого мужчины, а на отрогах лука сидят крючконосые птицы с расправленными для полета крыльями. По всем четырем отрогам бегут волки. Вся композиция является олицетворением степи. Бородатого мужчину считают скифским Зевсом-Папаем [\[40\]](#), но может быть предложено и другое толкование: волки и ястребы в греческой мифологии связаны с Аполлоном, стрелком из лука. Быть может, и здесь представлен не Папай, а Гойтосир-Аполлон?

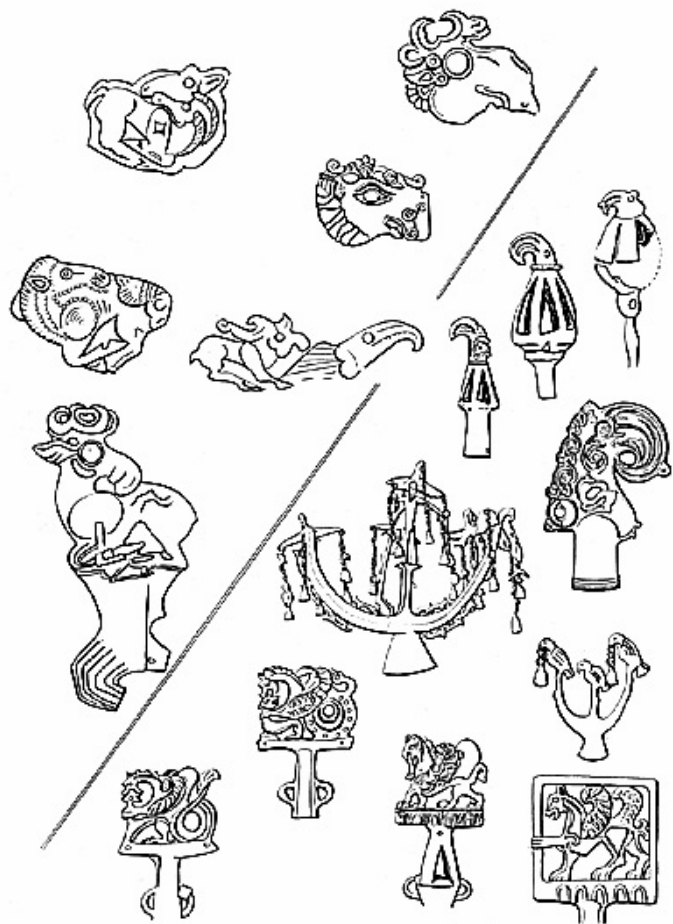
Лысогорский священный предмет нельзя считать

навершием обычного бунчука или стяга, так как у него непомерно широка втулка, но он явно был предназначен для того, чтобы увенчивать какой-то вертикальный столбик, подставку. Место находки – Лысая гора – наводит на мысль о святилище. Упрощенный вид этого лукообразного предмета дает нам одно из наверший Александропольского кургана: там, на отрогах «лука» и средней планке (стрела?) сидят три хищные птицы.

Итак, на северном рубеже земли кочевых царских скифов имелось какое-то священное место с символом степных просторов и курганы военачальников со штандартами, украшенными во многих случаях изображениями хищных птиц. А севернее, по ту сторону пустой полосы и линии пограничных крепостей, мы видим навершия в виде лося, лежащего на птичьей лапе [\[41\]](#), и большое количество изображений лося на разных предметах дружинного быта.

Жаботинские роговые пластины представляют особый

историко-культурный интерес как символическое выражение первых скифских наездов на пограничные праславянские земли: хищные степные птицы – скифы VII – VI вв. до н. э., а успешно обороняющееся семейство лосей – символическое изображение славян. К сожалению, такое обобщение, достигающее мифологического уровня, не удержалось в фольклорной памяти, хотя образы лося или двух лосих» (иногда заменяемые оленями) хорошо сохранились, как мы видели выше, в восточнославянском искусстве (писанкиг вышивки) вплоть до конца XIX в. (см. рис. 140).



ЛОСИНЫЕ СЮЖЕТЫ ЛЕСОСТЕПНОЙ ЗОНЫ
 ПРАСЛАВЯНСКОГО МИРА (левая половина)
 и хищные птицы и грифоны днепровского Правобережья и степей.
 Условная схема

*

Проследив историю мифа о божественном кузнеце от эпохи веры в Сварога Небесного до украинских легенд о Кузьмодемьяне, обратимся ко второму сюжету, записанному не этнографами XIX – XX вв., а «отцом истории» Геродотом в V в. до н. э., побывавшим на южной окраине Скифии. Сомневаясь и проверяя, он всё же внес в свои записи рассказ о неврах-оборотнях, которые раз в году превращаются в волков. Это, очевидно, информация о ежегодных «волчьих праздниках», на которых участники могли рядиться в волчьи шкуры. Это древнейшая запись о славянских «волкодлаках» или вурдалаках, так как геродотовские негры, без сомнения, славяне.

Ещё больший интерес представляют сведения Геродота о

разных «скифских» генеалогических легендах, записанных им как у туземцев, так и у припонтийских эллинов (Геродот. История, IV-5-11).

Обращаясь к этим общеизвестным легендам, я должен заранее предупредить, что все мои предшественники расценивали их как скифские, собственно скифские (кочевнические), ирано-скифские. Мысль о каком бы то ни было отношении к славянской истории и мифологии или просто о выходе за пределы узкоскифского круга никогда не возникала, и появление подобной мысли не предполагалось. Вот это-то обстоятельство и заставило меня обратиться к детальному и придирчивому пересмотру многих точек зрения на Геродота, заново определить маршрут его путешествия, географическое размещение описываемых им племен и высказать свое отношение к фольклорным записям историка [\[42\]](#) - [\[43\]](#). Признание всех рассказов и легенд о происхождении скифов только исключительно скифо-кочевнически-ми

представляется мне априорным и бездоказательным. Собственно говоря, доказательства не приводились потому, что эта точка зрения не представлялась спорной; она преподносилась как аксиома. Самым опасным мне представляется отношение к разным легендам как к «вариантам» единого предания о происхождении всех скифов и их царей.

Приступая к анализу, прежде всего отделим легендарное от исторического. Геродот, сообщив о наличии двух разных преданий, отнесся к ним скептически и писал (Геродот. История, IV – 11), что «существует ещё и третье сказание, ему я сам [Геродот] больше всего доверяю. Оно гласило так: кочевые племена скифов обитали в Азии; когда массагеты вытеснили их оттуда военной силой, скифы перешли Араке и прибыли в Киммерийскую землю...».

С большими подробностями это предание передано автором I в. до н. э. Диодором Сицилийским, который, впрочем,

соединил этот рассказ, в котором нет ничего мифологического, с одной из мифологических легенд.

«Сначала они [скифы] жили в очень незначительном количестве у реки Аракса [в данном случае – Волга] и были презираемы за свое бесславие. Но ещё в древности под управлением одного воинственного и отличавшегося стратегическими способностями царя они приобрели себе страну в горах до Кавказа, а в низменностях побережья Океана и Меотийского озера – и прочие области до реки Танаиса». Потомки скифских царей «подчинили себе обширную страну за рекою Танаисом до Фракии... и распространили свое владычество до египетской реки Нила...» [\[43\]](#)

Рассказы Геродота и Диодора взаимно дополняют друг друга и не противоречат один другому: скифы жили первоначально где-то за Волгой; оттуда их потеснили

закаспийские массагеты, они перешли Волгу и заняли степи Северного Кавказа вплоть до Азовского моря и побережья Черного моря, которое рассматривалось (и справедливо) как залив океана. Отсюда, с Кубани, перейдя Дон, скифы двинулись ещё дальше на запад, в причерноморские степи, занятые киммерийцами.

Диодором вскользь упомянуты азиатские походы до египетских владений.

В этой схеме все ясно, просто и исторично. Пребывание ранних скифов на Северном Кавказе подтверждено археологическими материалами из скифских курганов на Кубани, а вытеснение киммерийцев в VII в. до н. э. документировано сменой культур в степях. Археологи-скифологи считают теперь, что скифы действительно пришлый, а не автохтонный народ в степях [\[44\]](#).

В этих исторических справках, которым верил Геродот, нет ничего фантастического. Здесь идет речь о том, откуда взялись

скифы, и именно кочевые степные скифы в Северном Причерноморье. Здесь дана точная география, называются реально существовавшие племена; к мифологии всё это отношения не имеет.

Целиком мифологичны две другие легенды. Прежде чем изложить их и подвергнуть разбору, я ещё раз напомню, что Геродот очень настойчиво убеждал своих читателей в том, что собственно скифы – скотоводы, кочевники, живущие в кибитках в безлесной степи, без оседлых поселений, без пашен. Особенно подчеркивается то, что «не земледельцы ведь они, а кочевники» (Геродот. История, IV – 2) [\[45\]](#).

Рассмотрение мифологических легенд начнем с той, которая относится именно к этим настоящим кочевым скифам, наездникам и стрелкам из лука. Легенда не касается ни перемещения скифов из-за Волги под натиском массагетов, ни походов в Переднюю Азию. Легенда начинается с того, что Геракл в повозке, запряженной конями, гнал быков Гериона и

достиг земли скифов. Здесь его кони исчезли, и он долго не мог их найти, пока, разыскивая их, не добрался до Гилей (Олешья в устье Днепра). Здесь жила владелица этой земли полудева-полузмея, которая, оказывается, и похитила коней. Она согласилась отдать их при условии, что Геракл вступит с ней в сожителство. Когда у неё родилось трое сыновей, дева-змея отдала коней герою и спросила его, как ей поступить с сыновьями, когда они вырастут. Геракл, покидая её, передал ей свой тугой лук и пояс с прикрепленной к нему чашей. Тот из сыновей, который сможет натянуть отцовский лук, должен остаться и получить в наследство землю своей матери; слабосильных сыновей, не сумевших натянуть лук, следует отправить на чужбину. Геракл получил коней и отбыл. Сыновей его звали Агафирс, Гелон и Скиф.

Когда они возмужали, мать предложила им испытание. Старшие братья не смогли натянуть лук, а смог это сделать только младший – Скиф, от которого «произошли все скифские

цари». Агафирс и Гелон были изгнаны, из материнской земли (Геродот. История, IV-8-10).

Как видим, эта легенда, рассказанная Геродоту греками-колонистами, совершенно не касается далекого азиатского прошлого скифов, а начинается прямо с того момента, когда скифы оказались в земле киммерийцев. Эллинская легенда не затронула и такую эпическую тему, как борьба скифов с киммерийцами, сведения о которой (и со следами эпического предания) Геродот получил от других информаторов.

Разберем географию эллинской легенды. Гилея – устье Днепра-Борисфена с лесистыми берегами. Эту точку Геродот считал срединной для прибрежной Скифии; она находилась в десяти днях пути от Истра-Дуная.

«Исконную Скифию» Геродот определил как побережье Черного моря от Дуная до Каркинитского залива; Гилея входит в это пространство. Как далеко в глубь степей простирались владения девы-змеи, перешедшие к Скифу, не ясно.

Агафирс – эпоним племени агафирсов, живших в южных Карпатах и за горами по Мурешу. Археологически – это скифо-фракийская культура.

Гелон – эпоним геродотовских гелонов, живших в Левобережье Днепра и говоривших на скифском языке. На Ворскле, среди праславянского населения, им принадлежал город Гелон (Бельское городище), а основные их места были на Суле и Северском Донце.

Археологически – это культура скифского облика, но с целым рядом локальных особенностей. Здесь, например, как мы видели, неизвестен образ «скифского оленя», традиционный сюжет скифского искусства, ставший символом скифов-кочевников.

Каков был смысл сложения этой легенды, умалчивавшей о многих важнейших эпизодах ранней истории скифов, полной героических дел?

Мне кажется, что «эллины, живущие на Понте», были не

только передатчиками легенды, но и дополнителями её, поставившими в родоначальники скифам своего эллинского героя Геракла. Основа же легенды о трёх братьях возникла несомненно в среде царских скифов, живших в низовьях Борисфена и владевших и Гилеей, и в значительной части «Исконной Скифией». Именно царским скифам нужно было показать свое родство с другими скифоидными племенами и подчеркнуть свое превосходство и над гелонами, и над «изнеженными агафирсами», которые уклонились от союза со скифами против Дария в 512 г.

Свой исторический рассказ о продвижении скифов Диодор Сицилийский дополнил пересказом эллинской легенды, но с изменениями и дополнениями: братья Скифа опущены, но упомянуты двое потомков Скифа – братья Пал и Нап, разделившие царство; народы новых царств стали называться палами и налами.

Связь эллинской легенды с царскими скифами

подтверждена изображениями на серебряном сосуде из Частых курганов под Воронежем.

Д. С. Раевскому удалось остроумно разгадать содержание вычеканенных сцен как изображение трёх сыновей Геракла: Агафирс и Гелон сожалеют, что им не удалось овладеть отцовским наследием, а младший, Скиф, принимает лук с несколько смущенным видом [\[46\]](#). Добавлю к этому, что сосуд найден хотя и в отдаленной от царских скифов местности, но с ними непосредственно связанной: «...по направлению к востоку живут другие скифы, прибывшие в эту местность по отделении от царственных скифов» (Геродот. История, IV-22).

Сосуд с изображением трёх братьев удостоверяет принадлежность своего владельца к той династии, которая восходит к Скифу-родоначальнику. Однако ни греческого Геракла, ни Ехидны (девы-змеи) здесь нет; художнику заказан только показ трёх братьев и торжество младшего. Всё здесь в пределах только скифского кочевого мира с его луками,

нагайками, саадаками.

Перейдем к другой легенде, которую Геродот изложил раньше эллинской; услышал он её от скифов, по всей вероятности, от тех скифов-борисфенитов, которые жили в Ольвии, «Торжище Борисфенитов».

Знакомясь с этой легендой, мы сразу попадаем в совершенно иной мир: другая география, другие персонажи, полное отсутствие признаков кочевого быта, священные реликвии в виде земледельческих пахотных орудий, тысячелетняя автохтонность жителей берегов Борисфена, особое самоназвание этих «скифов», ежегодные празднества в честь небесного плуга... Единственная черта сходства – состязание трёх братьев, но характер состязания совершенно иной: одни соревнуются в овладении оружием, а другие – в овладении плугом и ярмом. Единственный намёк на напоминание о скифах-иранцах являются имена царей, толкуемые из иранских языков. Впрочем, достоверно иранским оказывается только

слово «царь» («ксаис»), добавляемое к каждому имени. Но в таком случае и русская сказка об Иване-царевиче тоже должна быть объявлена иноземной, так как слово «царь» обрусевшее, но не славянское.

В своей книге о Геродотовой Скифии я привел ряд аргументов в пользу того, что в этой легенде о почитателях плуга речь идет не о скифах-кочевниках, а о землепашцах-праславянах днепровского Правобережья, входивших в широкое понятие Скифии, в огромный «скифский тетрагон» Геродота размером 700 X 700 км, включавший свыше десятка различных народов [\[47\]](#).

Познакомимся с полным текстом Геродота ввиду исключительной важности сообщаемых им сведений.

«По рассказам скифов народ их – моложе всех. А произошел он таким образом. Первым жителем этой, ещё необитаемой тогда, страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и

дочь реки Борисфена. Я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения.

Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксай, Арпоксай и самый младший – Колаксай.

В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг с ярмом, секира и чаша.

Первым увидел эти вещи старший брат; едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем.

Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но когда подошел третий, младший брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились уступить наимладшему все царство»

(Геродот. История, IV-5).

«Так вот от Дипоксая, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами. От среднего, Арпоксая, –

катиары с траспиями, а от наимладшего царя – называемые паралатами. Всем им в совокупности есть имя – сколоты, по имени их царя. Скифами же их называли эллины».

(Геродот. История, IV – 6).

«Так рассказывают скифы о происхождении своего народа. Они думают, впрочем, что со времен первого царя Таргитая до вторжения в их землю Дария прошло никак не больше 1000 лет. Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне. Так как земли у него было много, то Колоксай разделил её, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото. В области, лежащей

ещё дальше к северу от земли скифов, как передают, нельзя ничего видеть и туда невозможно проникнуть из-за летящих перьев. И действительно, земля и воздух там полны перьев, а это-то и мешает зрению. Так сами скифы рассказывают о себе и о соседних с ними северных странах...»

(Геродот. История, IV – 7).

Прежде чем приступить к рассмотрению тех сюжетов, которые связаны с мифологией, обрядами и фольклорными мотивами, следует обосновать свое право на использование этой части геродотовского текста при описании праславянского язычества. Это тем более необходимо, что данная легенда в научной литературе прочно вошла в число элементов скифской кочевнической культуры. Литература, посвященная генеалогическим легендам Геродота, огромна. Наличие книг Д. С. Раевского и А. М. Хазанова, имеющих большие историографические и библиографические разделы, позволяет мне не углубляться в неё и ограничиться только полемикой с

новейшими авторами [\[48\]](#).

Остановлюсь на книге Д. С. Раевского как на исследовании, посвященном непосредственно рассмотрению скифской идеологии. В книге есть ряд интересных догадок и сопоставлений, но в своей основной идее она повторяет многое из того, что уже утвердилось в современной иранистике как сословно-кастовая расшифровка древних генеалогических преданий, осложненная в некоторых случаях представлениями о трёх космических плоскостях. Полное доверие к этим положениям без проверки того, насколько они подходят к скифскому (и нескифскому) обществу, и без строгого отбора источников ставит нередко автора в сложное положение.

Прежде всего необходимо возразить против слияния пяти различных источников в один предполагаемый мифолого-социологический рассказ, в единую легенду с пятью «версиями»: здесь и две разные легенды, записанные Геродотом, и сумбурные строки из поэмы Валерия Флакка, и

запись Диодора, сделанная несколько веков спустя после Геродота, и незначительный эпиграфический источник [\[49\]](#).

Поздний автор, Диодор, на этом основании и домыслил двух потомков (не сыновей) легендарного Скифа. К геродотовой основе это не имеет никакого отношения и не должно бы включаться в число «версий» будто бы единой легенды

Второй сомнительной посылкой следует считать принципиальное исключение географического и культурно-хозяйственного элемента из анализа и замену их всех одним мифологическим [\[50\]](#).

Там, где у Геродота очень определенно идет речь о племенах, о народах, имеющих даже общее имя, Д. С. Раевский видит «обманчивую очевидность» [\[51\]](#).

Там, где Геродот прямо указывает на полное родство скифов, гелонов и агафирсов, наш автор упорно говорит о «трёх неродственных народах» [\[52\]](#).

Родственность, наличие явных скифских черт нам хорошо известны как по археологическим материалам, так и потому, что гелоны знали скифский язык, а имена агафирских царей сходны со скифскими (Геродот, История, IV – 78, 108).

В итоге Д. С. Раевский приходит к следующим выводам: «Итак, этнологическим содержанием версий Г – I [Геродот, История, IV-5-7] и ВФ [Валерий Флакк] скифской легенды (горизонт III б) является обоснование трехчленной сословно-кастовой структуры общества, состоящего из военной аристократии, к которой принадлежат и цари, жрецов и свободных общинников – скотоводов и земледельцев. Эта структура моделирует строение Вселенной, каким его мыслит скифская мифология» [\[53\]](#).

Таков результат слияния воедино легенды кочевых скифов с легендой землепашцев, ошибочно называемых тоже скифами. Укажу пока только на две нелогичности: во-первых, там, где есть кочевники, там, по Геродоту, нет земледельцев. Во-

вторых, у каждого народа, по Геродоту, был свой царь; если приравнять народы к сословиям или кастам, то у воинов и царей (!) будет свой царь, у жрецов – свой царь и ещё один царь будет у пахарей и скотоводов.

«Каждой сословно-кастовой группе, – пишет далее Д. С. Раевский, – и соотнесенной с ней зоне мироздания соответствует определенный атрибут из числа фигурирующих в легенде священных предметов» [\[54\]](#).

Здесь автор вступает в явное и ничем не аргументированное противоборство с Геродотом, так как вслед за рядом исследователей (А. Кристенсен, Э. Бенвенист, Ж. Дюмезиль) он каждому из сыновей Таргитая определяет один предмет из комплекса золотых вещей, упавших с неба: Колаксаю, царю воинов, – топор, Липоксаю, царю жрецов, – чаша, а Арпоксаю, царю скотоводов и пахарей, – снаряжение для плужной упряжки. Но ведь кульминационным пунктом всей

геродотовской легенды является описание соперничества братьев, в результате которого вовсе не было мирного распределения небесного золота, а все вещи получил один из братьев (Колаксай), и хранилось оно потом не в разных царствах, а в одном, «обширнейшем». И следует сказать, что в единстве этого золотого небесного комплекса было достаточно смысла: плуг с ярмом (поставленные Геродотом на первое место) символизировали хозяйственную основу благосостояния царства, топор – военную мощь царства, а чаша могла означать не столько возлияния богам (которые делались из ритона), сколько радость, жизненные утехи. И весь этот набор символических предметов достался, по Геродоту, одному младшему сыну Таргитая, ставшему царем племени-гегемона.

Распределение золота по сословиям или по кастам в качестве их «цеховых гербов» – явное заблуждение, в корне противоречащее источникам.

Концепция Д. С. Раевского, включая и космологический

аспект, предстает перед нами в таком виде.

1. Липоксай (Гора-Царь) – племя авхатов – жрецы – чаша – земля.

2. Арпоксай (Река-Царь) – катиары – земледельцы – плуг – вода; траспии – скотоводы – ярмо – «нижний мир».

3. Колаксай (Солнце-Царь) – паралаты – воины и цари – топор – небо.

Не вдаваясь в сущность и в сложную систему обоснования этой таблицы, отмечу сомнения, возникающие при взгляде на неё: почему земля досталась племени жрецов? Почему скотоводы наделены ярмом, которое, как пишет Д. С. Раевский, входит в один пашенный комплекс с плугом? [\[55\]](#)

Но больше всего вызывает недоумение полное исчезновение географических и этнических примет.

Увлечение сословно-кастовой гипотезой, осложненной соотношением с тремя зонами мироздания, привело Д. С. Раевского к отрицанию геродотовой географии вообще.

Обращаясь к тексту «Истории», Д. С. Раевский нередко ставит в кавычки такие слова, как «племена», «этнос», «этнический» [56]. Он пишет: «...шесть перечисленных Геродотом скифских „племен“ суть не только этнические единицы, но и сословно-кастовые группы, образующие две триады». В связи с этим взглядом возникают «жрецы-каллипиды», «жрецы-алазоны».

«Трансформация шести „этносов“ в трехчленную сословно-кастовую структуру должна была происходить в любом случае. Не исключено, что именно поэтому терпят неудачу попытки разместить на археологической карте шесть названных Геродотом „племен“ [57].

Нельзя согласиться с этими положениями по двум причинам: во-первых, Геродотом упомянуто внутри Большой Скифии не шесть, а десять народов или племен – ведь паралаты, авхаты, катиары и траспии тоже названы им как население части Скифии, но только он не указал, к какой части этой страны, к кочевой или земледельческой, они относятся,

полагаясь на внимательность читателей, которые в предыдущем параграфе уже видели, что речь идет о почитателях плуга, живших на Днепре. Во-вторых, отсутствие единого мнения археологов о размещении геродотовских племен на карте является следствием того, что археологи, получив достаточно подробную карту археологических культур, не обратились к новому анализу геродотовского текста, а вовсе не того, что в этом тексте нет достаточных данных для точной локализации племен и народов (без кавычек)[\[58\]](#).

Возразить Д. С. Раевскому в своей книге я не мог, так как к моменту выхода его работы (во многом интересной) моя книга «Геродотова Скифия» была уже в издательстве.

Геродот, как всем известно, указывает реки, на которых живут те или иные народы, определяет протяженность их земель, расстояние до других народов, упоминает разные ландшафтные зоны – одним словом, дает достаточно точных и

косвенных указаний для того, чтобы исследователь мог соотнести эти конкретные сведения с конкретностью археологических культур.

Поскольку сословно-кастовая (и одновременно космологическая) гипотеза основывается на принципе отрицания этносов и их географического размещения, постольку изучение исключительно важного текста Геродота придется начать с рассмотрения географической стороны его двух генеалогических легенд.

*

Обе легенды Геродота географически привязаны к Борисфену-Днепру. Действие скифско-эллинской легенды начинается в той Гилее, где Анахарсис совершал моление в честь Матери Богов (Геродот, История, IV – 76); она расположена «у Ахиллесова ристалища и вся покрыта густым лесом». Это – местность у самого устья Днепра, где в средние века было русское Олешье. В геродотовское время эта земля находилась на юго-западной окраине владений царских скифов;

она входила в состав «Исконной Скифии», что и подтверждается генеалогической легендой. После выигрыша состязания Скиф остается здесь, на своем месте, а неудачливые братья уходят: один – на запад, за Карпаты, а другой – на северо-восток в Левобережье Днепра, но в известном отдалении от самой реки.

Днепр затронут в этой легенде о Скифе-лучнике лишь в самой конечной своей точке, у устья. Владения царских скифов, даже если присоединить к ним область Герр и Каменское городище у Конских Вод, не поднимались выше порогов.

В легенде о Таргитае и его сыновьях сообщены два важных факта, которые позволяют с абсолютной точностью определить ту географическую область, в которой находились потомки Таргитая и подвластные им племена. Первый факт: потомки Таргитая чтут плуг с ярмом, что, как уже неоднократно говорилось, твердо определяет их как повелителей

земледельческих племен. Второй факт: Таргитай – внук Борисфена (его мать – дочь Днепра); следовательно, среди геродотовских племен мы должны отыскать землепашцев, живущих на Днепре. Задача легкая, так как земледельческие племена размещены Геродотом в верховьях Гипаниса (Горный Тикич и Синюха) и вверх по Днепру от Ворсклы-Пантикапы. Именно здесь находятся археологические памятники, связываемые с земледельческими скифоидными племенами. Это киевская, восточноподольская и западноподольская археологические группы, объединенные А. И. Тереножкиным под единым условным названием скифов-пахарей [\[59\]](#).

Для того чтобы избежать терминологической путаницы, лучше отказаться от локальных геродотовских наименований («скифы-пахари», «скифы-земледельцы») и воспользоваться той драгоценной поправкой, которую сам Геродот ввел в бытовое словоупотребление понтийских эллинов: земледельческие племена Скифии, жившие на Днепре и на

запад от Днепра, имели общее собирательное имя – «сколоты» (Геродот. История, IV – 6).

«Киевская археологическая группа» тянется вдоль Днепра широкой полосой, начинаясь примерно от устьев Тетерева и Десны на севере и кончаясь на юге южнее устья Сулы. Поразительно совпадение с данными Геродота, который пишет, что земля земледельцев-борисфенитов простирается «на три дня пути к востоку до реки Пантикапы, а к северу – на одиннадцать дней плавания вверх по Борисфену» (Геродот. История, IV – 18). Принимая день плавания в 35 км, мы получаем расстояние 385 км, которое совершенно точно соответствует протяженности киевской группы! Ширина «киевской археологической группы» ($35 \times 3 = 105$) тоже точно соответствует данным Геродота [\[60\]](#).

Ольвийские греки называли эти земледельческие племена «борисфенитами», поскольку они действительно жили широкой полосой вдоль Днепра-Борисфена, и именно они в

первую очередь должны быть учтены нами при расшифровке легенды, героями которой являются внук и правнуки Борисфена. Однако вся совокупность земледельческих племен правобережной лесостепи не ограничивается только одними «приднепровцами»: весьма сходные археологические культуры скифского времени обозначаются и далее на запад, по всей территории более ранней чернолесской культуры, по всей области архаичных славянских гидронимов до Среднего Днестра включительно. Вот к этому-то комплексу однородных земледельческих культур и применимы геродотовские слова: «Всем им в совокупности есть имя – сколоты по имени их царя. Скифами же их называли эллины» (Геродот. История, IV – 6).

Поэтому ко всему комплексу правобережных земледельческих племен правомерно применение этнонима «сколоты». Борисфениты же являются лишь восточной частью этого большого праславянского массива, размещенного по берегам среднего Днепра и в Правобережье.

Обозначив земледельческое население всей правобережной лесостепи сколотами, мы полностью приведем в соответствие наши археологические знания со сведениями, сообщаемыми Геродотом.

Археологам известно земледелие в низовьях Днепра и в сравнительно узкой прибрежной полосе Черного моря восточнее Днепра. И Геродот об этом земледелии говорит и называет каллипидов и алазонов, знавших земледелие и огородничество. Мы знаем земледелие в лесостепи Левобережья на Суде, Ворскле и Северском Донце. Геродот пишет, что гелоны «занимаются земледелием, садоводством и едят хлеб» (Геродот. История, IV – 109). Гелонам принадлежит культура скифского типа на Суде и Донце. Все земледельцы восточноевропейской лесостепи названы Геродотом по именам. На долю борисфенитов и их западных соседей, близких к ним по культуре, остается только одно этническое имя – сколоты, которое должно охватывать и «скифов-пахарей» и «скифов-

земледельцев», тождественных борисфенитам.

Только исходя из такого понимания Геродота мы и можем приступить к анализу легенды. И прежде чем начать рассмотрение её мифологического содержания, мы должны выяснить возможность хронологического и пространственного, географического размещения её элементов.

Мифологическое время – категория чрезвычайно расплывчатая и трудно переводимая в абсолютные даты.

Сколоты (Геродот далее называет их «скифами», но это расчет на то, чтобы быть понятым эллинами) считают, что от царя Таргитая до вторжения Дария в 512 г. прошло «круглым счетом никак не более 1000 лет» (Геродот. История, IV-7). Если отрешиться от условности «тысячелетнего царства», часто встречающегося в мифо-эпических произведениях, и понять информаторов Геродота буквально, то время Таргитая – XVI в. до н. э., т. е. то самое время, когда закончилось пастушеское расселение индоевропейских шнуровиков и обозначилось на

большой территории славянское единство. Однако маловероятно, чтобы такой стихийный, не отмеченный никакими яркими событиями процесс привёл к формированию мифа о первом человеке – ведь предки славян уже существовали, но только ещё не образовывали осознанного единства. Если же исходить из содержания самой легенды, то здесь мы должны поступить точно так же, как в случае со Сварогом: там упавшие с неба кузнечные клещи позволили датировать миф рубежом II и I тысячелетий до н. э., здесь такой хронологической приметой должен быть плуг со впряженными в него волами в ярме, упавший при сыновьях Таргитая. Плужное земледелие, как и горячая ковка металла, дважды в истории Правобережья появлялось здесь.

Впервые горячая ковка металла (чистой меди) выявляется в памятниках позднего триполья, в конце III тысячелетия до н. э. Тогда же (по данным расписной скульптуры) появляется и парная упряжка пахотных волов. Одновременно с этим кое-где

на Днестре появляются и трупосожжения [\[61\]](#).

С исчезновением трипольской культуры устраняются все эти новые явления, и более тысячи лет мы не наблюдаем в этом юго-восточном краю будущего праславянского мира подобного высокого уровня развития.

Плужная вспашка появляется у праславян только в белогрудовской культуре XI – IX вв. до н. э., почти одновременно с трупосожжениями и ковкой железа.

У нас как будто бы нет выбора: говоря о праславянах, мы, разумеется, должны принимать вторую, более позднюю дату белогрудовско-чернолесской культуры, с которой и соотносили уже в предыдущем изложении многие явления фольклора. Однако мне хочется поставить вопрос (который останется пока без ответа) о роли языковых предков славян в формировании какой-то части их мифологических представлений. При этом мы должны вспомнить два обстоятельства: первое – это предполагаемое Б. В. Горнунгом вхождение трипольских

племен в число этих языковых предков славян, а второе – то, что географически позднее триполье в значительной мере совпадает с областью белогородовско-черполесских памятников и скифской земледельческой культуры [62]. Такое топографическое совпадение не дает нам права на признание трипольцев прямыми предками славян, но позволяет ставить вопрос о субстрате, который в какой-то дозе мог уцелеть здесь после ухода трипольцев. В сфере мифологии не так существенно то, что в материальной культуре нет непрерывной преемственности; какие-то смутные мифологические повествования могли передаваться из поколения в поколение, а затем они должны были оживиться, обрести вторую жизнь, когда снова появились пашенное земледелие иковка металла.

Для выяснения географической сущности сколотской легенды мы должны, конечно, принимать вторую, окончательную дату появления плужной вспашки в лесостепи – XI – X вв. до н. э., а предположение о субстрате с

трипольскими традициями оставим пока в запасе.

Легенда говорит о том, что от троих сыновей Таргитая пошли четыре племени, подчинявшиеся общему царю, младшему из братьев – Колаксаю, главе племени «паралатов», т. е. «главенствующих», «искони назначенных». В обширной области чернолесской культуры район племени-гегемона определяется легко – это, бесспорно, бассейн Тясмина, густо покрытый городищами чернолесской культуры, первыми крепостями в земле праславян. В других местах есть поселения, но нет крепостей. «Все городища чернолесской культуры, за исключением Чернолесского, расположены на правом берегу р. Тясмина между Смелой и Ново-Георгиевском» [\[63\]](#). По всей вероятности, к этому же «царству» относились как колонисты Ворсклы (потом попавшие под власть гелонов), так и чернолесские поселения вверх по Днепру до самого Киева. Именно так обрисовал впоследствии Геродот землю борисфенитов в 3 дня пути шириною и в 11 дней пути вверх по

Борисфену.

Относительно авхетов, предком которых был Липоксай, у нас есть, по счастью, дополнительные географические сведения Плиния Старшего: «Внутри материка живут авхеты, во владениях которых берет начало Гипанис» [\[64\]](#). Гипанис – это не Южный Буг в нашем понимании, а сочетание трех рек: Горного Тикича, Синюхи и низовьев Буга. В верховьях этого Гипаниса в скифское время было много памятников, богато насыщенных разнообразным античным импортом, что объяснялось прямым и коротким путем, соединявшим эту землю экспортеров хлеба с Ольвией. Это обстоятельство объясняет нам позднее свидетельство Валерия Флакка о богатстве легендарного Авха, родоначальника авхатов [\[65\]](#).

На долю Арпоксая остаются две археологические группы – восточно-подольская по Бугу и западноподольская по Днестру. Эти две группы и соответствуют, очевидно, двум племенам легенды, имевшим общего предка: катиарам и траспиям.

Может быть, имя траспиев связано с Днестром-Тирасом? [\[66\]](#)

В каждом из этих трех царств в скифское время появились свои огромные крепости вроде Матронинской, Трахтемировской и Большой Скифской в земле Колакся, Пастырской у Липокся, Немировской и Севериновской у Арпокся.

При предложенном размещении (разумеется, гипотетичном) соблюдаются все признаки и намеки древних авторов. Земля «искони назначенных» паралатов была тем могучим оборонительным районом, который раньше других вступил в единоборство с киммерийцами и, очевидно, обрел самостоятельность. По Геродоту, священное золото скотов хранилось в «обширнейшем» царстве; днепровская полоса в 400 км длиной плюс земли по Ворскле примерно на полтора-два километра представляли собой действительно самую значительную из всех земледельческих областей Приднепровья.

Земля авхатов, расположенная в бассейне Синюхи, тесно соседствовала с паралатами, отличалась значительным богатством, а её положение на кратчайшем пути к Понту, к киммерийскому побережью, объясняет нам намек Валерия Флакка на владение Авха киммерийскими богатствами.

При внуках Таргитая происходит деление земли паралатов на три отдельных царства. Достаточно взглянуть на археологическую карту чер-нолесского или скифского времени, чтобы определить, как происходило это расчленение: прежде всего, вероятно, выделились заднепровские сколоты-выселенцы на Ворскле (летописном Воросколе).

Протяженная земля сколотов-борисфенитов четко делится на две половины рекой Росью и огромными лесными массивами по её правому, южному берегу. Южная, тясминская половина представляла собой древнее основное ядро, сохранявшее и в скифское время свое значение.

Северная, киевская половина, наиболее удаленная от

опасного соседства с царскими скифами-кочевниками, в скифское время представляла наиболее безопасную область сколотской земли. Не здесь ли, в каком-нибудь городище вроде Трахтемировского, защищенного излучиной Днепра как гигантским рвом, хранилось священное золото сколотов? В этой половине впоследствии был большой культовый центр – город Родень (бога Рода?) у устья Роси (совр. Княжья гора), заглухший после принятия христианства. Кстати, в ближайшем соседстве с Княжьей горой, в Сахновке на Роси, найдена исключительно интересная золотая пластина с изображением (по верной мысли Д. С. Раевского) того ежегодного праздника скифов-сколотов, о котором пишет Геродот [\[67\]](#). Быть может, праздник и проводился где-то здесь на гористых берегах Роси, в северной, наиболее безопасной части земли «паралатов»? (См. рис. 141).



СЦЕНА СКИФСКОГО (СКЮЛОТСКОГО?) ПРАЗДНИКА.

Золотая пластина из Сахновки (р. Рось). В центре царица (Колаксай?) склоняется перед богиней. В руках у царя два из трех священных предметов, упавших, по преданию, с неба, — топор и сосуд

Если в последнюю очередь мы обратимся к этимологическому толкованию имен сыновей Таргитая, то и здесь мы не найдем противоречия с предлагаемым размещением их владений. Этимологический анализ велся, исходя из норм скифского (иранского) языка.

Может показаться, что это обстоятельство в корне

опровергает утверждение о славянской принадлежности этих четырех скелотских племен. Но это не так. Геродот называет балтов, жителей Верхнего Поднепровья, греческим словом «андрофаги» («людоеды»), а население Среднего Дона – «меланхленами» («черноодеетыми»), опять-таки по-гречески. Ясно, что это не самоназвания народов и даже не те имена, которые были даны соседями. Это – перевод на греческий, сделанный какими-то информаторами Геродота (или другого, более раннего автора). Совершенно то же самое произошло и здесь: лесостепные земледельцы сами себя называли скелотами, а эллины для простоты всех носителей скифской культуры называли одинаково – скифами. Информаторы Геродота могли знать скелотские мифологические имена от эллинизированных скифов-иранцев вроде Анахарсиса или Скила, сообщавших имена мифических царей в своем переводе. Работы таких иранистов, как В. И. Абаев и Э. А. Грантовский [68], дали следующее толкование имен: Липоксай – Гора-Царь; Арпоксай

– Река-Царь (Глубь-Царь); Колаксай – Солнце-Царь.

Сын-победитель – Колаксай мог получить свое солнечное имя как владыка всех сколотов. Его предполагаемое царство дальше всех выдвигалось на юг, в полуденную солнечную сторону. Более вероятно всё же не географическая связь, а указание на первенство. Между прочим, для объяснения имени Колаксай не обязательно привлекать иранские аналогии; славянское «коло» – круг, колесо, входящее в индоевропейский словарь, могло быть обозначением солнца; в слове «солнце» корень «соль» соответствует «коло».

Липоксай мог быть назван так потому, что его владения располагались на отрогах Авратынских гор, довольно круто обрывавшихся к степи.

Имя Арпоксай могло указывать на то, что происшедшие от него два племени жили на двух больших реках (Южном Буге и Днестре), текущих в довольно глубоких теснинах.

С этимологией племенных названий дело обстоит

значительно хуже: авхаты, катиары и траспии по существу не расшифрованы; возможно, что информаторы передали Геродоту имена племен в том виде, в каком они сами их употребляли, сделав исключение только для племени-гегемона, скифское имя которого – «паралаты» (парадаты) – легко объясняется из иранского.

Так обстоит дело с географическим размещением сколотских племен в чернолесско-скифское время в лесостепи между Тирасом-Днестром и Борисфеном-Днепром. Оно основано, во-первых, на археологических и историко-географических реалиях, а во-вторых, на неприятии «сословно-кастовой» гипотезы в том виде, в каком она оформилась в современной научной литературе. Но это не означает того, что следует в принципе отрицать существование разных социальных слоев у скифов и у их северо-западных соседей сколотов.

Я солидарен с А. И. Тереножкиным, писавшим о

рабовладельческом строе у скифов-кочевников [69]. Упомянутая выше золотая пластина из Сахновки дает, как мне кажется, не только изображение праздника, но одновременно и стратификацию общества: в центре, у трона богини – царь с ритонном в руке; рядом с богиней – воины, клянущиеся друг другу и скрепляющие клятву ритонном вина; далее – жрец, совершающий жертвоприношение. По другую сторону царя – слуги или просто народ, показанный не в своих трудовых усилиях, а тоже на празднике: несут бурдюки, наполняют ритоны вином из амфор. Царь, воины, жрец и простые люди представляют здесь состав сколотского общества, достаточно сложный и четко показанный. Однако этот показ всех слоев общества не дает права писать о «племени жрецов», «о племени воинов» и т. д. Действие происходит в земле земледельцев-борисфенитов, но на пластине хлебоборбский характер этой страны даже никак не показан.

Записанную Геродотом генеалогическую легенду следует

считать полученной через скифов-иранцев мифической генеалогией приднепровских праславян, возникшей (как и миф о Свароге) примерно на рубеже II и I тысячелетий до н. э., но, возможно, несколько дополненной в скифское время. Легенда объясняла существовавшее в действительности единство лесостепных сколотов, а также последующее раздробление царств, происходившее, по-видимому, уже в скифское время, до V в. (до прибытия Геродота).

*

Разберем сколотскую легенду по указанным ею поколениям мифических предков. В основе генеалогии стоит Таргитай, «первый житель этой, тогда ещё необитаемой, страны». Происхождения он божественного – он сын самого Зевса и дочери Борисфена.

На том основании, что в одной легенде родоначальником

«скифов» (в кавычках!) назван Таргитай, а в другой предком скифов без кавычек считается Геракл, исследователи, делавшие смесь из двух генеалогических преданий, ставили знак равенства между этими двумя персонажами, хотя сами легенды на такое отождествление и не уполномочивали.

К сожалению, запись Геродота о Таргитае слишком лаконична.

Предок-родоначальник не наделен никакими мифологическими чертами, он просто упомянут. Падение плуга и других небесных даров произошло не при нем, а при его мифологических сыновьях. Следовательно, представления о Таргитае-первочеловеке следует отодвигать далеко в глубь тысячелетий, в эпоху до появления пашенного земледелия.

Иранисты поставили сколотского Таргитая в прямую связь с иранским Траетаоной и индийским Тритой [\[70\]](#). Помимо самого имени, действительно совершенно идентичного, сходство мифологических персонажей подтверждается и

судьбой их потомства: Траетаона (позднейшее Феридун) – родоначальник персидских царей. У него трое сыновей, из которых выделяется младший, которому и достается отцовское царство. В дальнейшем обделенные старшие сыновья убивают младшего брата. Д. С. Раевский в связи с этим мотивом убийства младшего брата приводит эпизод из «Аргонавтики» Валерия Флакка, где Колакс ведет бой с Апром-Арпоксаем, а потом погибает от руки Язона [\[71\]](#).

Иранский Траетаона сходен с индийским Тритою: оба они побеждают трехголовое чудовище и освобождают первый – женщин, а второй – быков. Этот же мотив связывает Траетаона и Триту с греческим Гераклом, победившим трехголовое чудовище Гериона и освободившим быков. Именно этот эпизод понтийские греки и присоединили к скифской легенде [\[72\]](#).

По разным признакам (судьба сыновей, борьба с чудовищем) объединяются в один круг сколотский Таргитай, иранский Траетаона, греческий Геракл, подключенный к скифо-

кочевнической легенде, и индийский Трита.

Исследователи, исходившие из понятия единой скифской культуры без подразделения её на собственно скифскую (кочевническую) и сколотскую (земледельческую, праславянскую), широко использовали этот круг сходных мифологических элементов для доказательства их индо-иранского происхождения, а главное – для вовлечения мифа о Таргитае в орбиту скифо-иранской мифологии.

Мне кажется, что может быть найден иной подход к этому интересному вопросу. Предварительно обращаю внимание на то, что греческая мифология здесь представлена героем, для которого угон быков Гериона был одним из многих его подвигов и по существу с идеей родоначальника, «первого человека», не связан. А между тем наличие или отсутствие в греческой мифологической системе сходства с Траетаоной-Таргитаем очень важно для решения более широкой проблемы.

Особого героя с именем, похожим на Таргитаю, мы в

греческих мифах не найдем, но зато обнаружим Аполлона-Таргелия, культ которого был широко распространен в Ионии. Аполлону-Таргелию был посвящен одиннадцатый месяц года (середина мая – середина июня). Таргелий праздновался в таких древних центрах Греции, как Микены и Фивы [73].

Напомню уже приведенное мною в главе 6 свидетельство о долго бытовавших в Греции человеческих жертвоприношениях мужчины и женщины, которых сжигали, а пепел бросали в море. Таргелий проводился в конце мая. Слово «таргелиос» было, очевидно, настолько архаично, что даже этимология и первоначальное значение его были недостаточно ясны самим античным эллинам: Гесихий – «горшок со священным варевом»; Большой Этимологикон – от слов «нагревать землю»; Атений – «свежевыпеченный хлеб из первого помола» [74].

Первичный смысл слова утратился, а это означает, что оно идет из очень больших глубин прошлого.

Аполлон-Таргелий, связанный с летними празднествами урожая, первого хлеба, бог, требовавший парных человеческих жертвоприношений, может быть, более, чем кто-либо другой, раскрывает первоначальную сущность мифа о первом человеке, первой человеческой паре, положившей начало человеческому роду. Возможно, таким был и Таргитай, тоже сын Зевса, как и Аполлон.

Теперь мы вышли из пределов скифо-арийских сопоставлений и получаем несколько более широкий круг сходных образов и имен: иранский Траетаона, индийский Трита, славянский Таргитай, греческий Таргелий.

Один только перечень этносов воскрешает в памяти (см. главу 4) предполагаемую языковую общность, определяемую лингвистами как ДЮВЗ – «древнейшая юго-восточная зона индоевропейского единства», в составе которой находились и предки индо-иранцев и славян [\[75\]](#).

Пространство, на котором жили племена, входившие в эту

общность, охватывало и область трипольской культуры, синхронной этой общности.

Если мы взглянем на карту позднего этапа трипольской культуры, то увидим, что она в своей основе совпадает, во-первых, с областью белогородовско-чернолесских племен, а во-вторых, с землей сколотов-землепашцев.

Трипольские племена, в ритуальном искусстве которых мы видели и Адити, и Варуну, и трехчленное ведическое деление мира, и точную иллюстрацию к индийскому мифу о четвероруком (как архаичный греческий Аполлон) Пуруше, сошли с этнической карты Восточной Европы в конце III тысячелетия до н. э. Когда мы задаем себе вопрос, кем в этническом смысле они были и куда они ушли, то многое направляет наше внимание на индо-иранские племена, двигавшиеся примерно в это время на восток.

О. Н. Трубачев установил целый ряд пунктов, где осели на полпути, отстав от общего потока, части этого массива. В

частности, это синды, соседи скифов в Приазовье [\[76\]](#).

Мне думается, что и в правобережной лесостепи, где было размещено несколько групп поздне трипольских земледельцев, тоже могла остаться археологически неуловимая какая-то часть ушедших трипольских племен, родственных в известной мере (ДЮВЗ) тем праславянским племенам, которые заселили эти же самые пространства семь веков спустя. Семь веков – это 12 – 15 поколений рассказчиков, если считать, что в основном предания передаются от дедов к внукам.

Предания о Таргитае-Таргелии-Траетаоне сформировались, вероятно, ещё до распада ДЮВЗ, где-то в конце энеолита, и поэтому оказались сходными у далеко разошедшихся потомков: в Индии и Иране, в Греции и в славянской лесостепи.

В этой связи необходимо вернуться к вопросу, поставленному в начале раздела: к какому времени следует относить зарождение мифов о появлении пашенного

земледелия иковки металла?

По всей вероятности, эти мифы рождались в два этапа: первоначально это произошло тогда, когда трипольские племена перешли к пашенному земледелию и горячей ковке чистой меди, т. е. в конце III тысячелетия до н. э. Тогда и мог возникнуть миф о Колаксае, Царе-Солнце, владельце золотого рала. Тогда же в связи с работой трипольских медников мог возникнуть и миф о божестве, пославшем людям клещи дляковки. И названо было это божество, почти позабытое к средним векам, индийским именем Сварог, от индийского «swarga» – небо. А Таргитай, отец царя-пахаря, должен быть отнесен к ещё более раннему времени.

Спустя тысячу лет вновь появилось пашенное земледелие и вновь «нача люди оружие ковати», но на этот раз уже не медное, а железное.

Старые неясные предания могли начать новую жизнь, они обрастали новыми деталями, отражавшими новую

историческую ситуацию X – VIII вв. до н. э.: набеги киммерийцев, сопротивление им, постройку мощных укреплений, победу над «черноморским змеем».

Геродоту, интересовавшемуся прежде всего происхождением племен Скифии, рассказали две легенды: одна говорила о расселении по степям скифов-лучников, а другая повествовала о происхождении сколотов-землепашцев от Зевса, реки Борисфена и первого человека Таргитая. Названы сыновья Таргитая и пошедшие от них племена, указано общее собирательное имя землепашцев. Но, естественно, весь мифологический и эпический фольклор сколотов не мог быть записан историком.

Если верна этимология имени Колакся, то в нем мы должны видеть позднейшего славянского Дажьбога, тоже названного Царем-Солнцем. Следует ли из этого, что отец Колакся – Таргитай и отец Дажьбога – Сварог являются одним и тем же божеством, сказать трудно. На такой хронологической

глубине всякие логические уравнения опасны.

Отдаленность Таргитая от времени передачи сведений о нём Геродоту явствует из того, что он подробно не описан; вокруг него в записи Геродота – пустота, нет его действий, нет его окружения.

Несколько больше у нас сведений о Колаксае.

Колаксай – Солнце-Царь (Дажьбог?)

1. Внук Зевса и Борисфена.

2. Сын первого человека Таргитая.

3. Младший из трех братьев.

4. Победитель в овладении священным золотым плугом и другими вещами.

5. Наследник отцовского царства.

6. Хранитель священного золота в обширнейшем царстве.

7. Он разделил свое царство на три части.

8. Он воевал с одним из своих братьев (В. Флакк).

С запасом этих сведений мы можем приступить к поиску

отголосков этой мифологической системы в славянском фольклоре, записи которого отстоят от первого фольклориста – Геродота – на 23 – 24 столетия.

*

Перейдем к тому многообещающему разделу русского народного творчества, в котором, судя по расчетам исследователей, может храниться много фрагментов мифов, но который для целей изучения мифологии почти не привлекался, – к восточнославянским (русским, украинским и белорусским) сказкам.

Периодизация фольклорных жанров находится пока только на уровне относительной хронологии, без точного прикрепления того или иного вида к конкретной исторической действительности определенного народа. Так, установлено, что архаичные мифы трансформируются со временем в сказку.

«Происхождение сказки из мифа не вызывает сомнения» [77]. В. Я. Пропп открыл в русской сказке значительный пласт сюжетов и образов, уходящих в далекую первобытность. Он убедительно связал этот пласт с обрядом инициации [78], но, к сожалению, первобытность осталась у него нерасчлененной, аморфной, как некое однообразное условное время, лишённое исторического движения и качественных изменений. На самом же деле только отдаленный период антропогенеза был таким монотонным и находился как бы в «неподвижном времени». Период же возникновения инициации (очевидно, верхний палеолит) известен нам как время быстрых изменений. Высшая ступень первобытности с её союзами племен, войнами, вождями, стальным оружием и конными дружинами должна была внести много нового и в фольклорное творчество, что мы и видели на примере мифов о Свароге.

Интереснее соображения Е. М. Мелетинского по поводу соотношения мифа и героического эпоса: «При переходе мифа

к героическому эпосу на первый план выходят отношения племен и архаических государств, как правило исторически существовавших» [79].

Можно пожалеть, что эта правильная мысль не была применена к восточнославянскому фольклору. Впрочем, без соотнесения фольклористической схемы (поневоле лишенной точной хронологии) с археологической периодизацией, дающей не только этапы развития культуры, но и точную датировку этих этапов, решить вопросы истории фольклорных жанров, на мой взгляд, невозможно.

Необъятный сказочный фонд является как бы резервуаром, в который в свое время влились и древние мифы, и первичный героический эпос, превратившийся в богатырскую волшебную сказку. Часть мифов со временем утекла из этого резервуара, утратив сказочную форму и превратившись в краткие пересказы, в схемы полузабытых мифологических сказаний. Таковы разобранные выше легенды о змееборцах Кузьме и

Демьяне, сокращенные в схему не к XX в., когда этнографы записали их, а значительно раньше – тогда, когда они вошли как один из эпизодов (схематично изложенный) в состав сложной змееборческой сказки.

Проникнуть в праславянскую идеологию, в сложный комплекс религиозно-мифологических и этико-общественных представлений невозможно без детального разбора и посильной хронологической систематизации обильного сказочного материала.

Анализ богатырской волшебной сказки в настоящее время облегчен превосходным обзором Н. В. Новикова, приведшего в систему все многообразие сказок и исправившего ряд серьезных недочетов В. Я. Проппа [\[80\]](#). Автор, проделавший огромный труд по классификации сказочных сюжетов и их сочетаний, не имел возможности и не ставил своей целью определение истоков сказки, о чем он и предупредил читателей: «Проблема генезиса сказки и её ранних форм

остается за пределами настоящего исследования» [\[81\]](#).

Исходной точкой анализа для нас должен быть тот сказочный Змей, борьба с которым составляет главное содержание всех богатырских сказок. Сюжет «Победитель Змея» фольклористы рассматривают как «подвижной эпизод», вовлекаемый в связь с другими по мере надобности. В русском материале он входит в сочетание более чем с 20 сюжетами [\[82\]](#).

Мне представляется, что нашему рассмотрению должны подлежать следующие комплексы сказочных сюжетов, позволяющие с известной долей вероятия расстановку их в хронологическом порядке и соотнесение с той или иной исторической эпохой:

1. Богатырь Покати-Горох («украинский Геракл»).
2. Три брата, три царства.
3. Иван (звериный сын) и Змей.
4. Баба-Яга «воительница», «мстительница».
5. Девичье царство [\[83\]](#).

Взаимная и абсолютная (разумеется, не очень точная) хронология этих сюжетов может быть установлена только после рассмотрения всех пяти перечисленных комплексов.

Покати-Горох (Иван-Горох, Катигорошко, Горох)
[84].

Сказки с героем, носящим такое имя, известны у всех восточнославянских народов, но преимущественно записаны на Украине. Если для русского уха имя богатыря Катигорошка звучит несколько необычно, то для украинцев оно может возглавлять перечень разных богатырей. И. П.

Котляревский, описывая в своей шуточной поэме чудесный щит Энея, выкованный для него Вулканом-Гефестом, говорит о разных сказочных украинских сюжетах, изображенных на нем:

...Змия Були бляховані [чеканены] в персонах
Крилатая з сім'ю главами,

Іскусно, живо, без числа:

З хвостом в верству, страшна, з рогами,

Котигорох, Іван Царевич

А звалася – Жеретія. Кухарчич, Сучич і Налетич

Вокруг же щита на заламах

Услужливый Кузьмадем'ян

Найлуччі лицарські діла

Кощій з прескверною Ягою... [\[85\]](#)

Здесь Катигорох открывает собой список основных сказочных персонажей украинского фольклора XVIII в. Недаром исследователи называли его «украинским Геркулесом» [\[86\]](#).

Схема сказки такова: крестьянская семья состоит из большого количества сыновей (7 или 12 братьев) и сестры. Братья сами изготавливают плуг и ярмо и пашут; сестра носит им обед. Нападает Змей, уводит в плен братьев и сестру. После этого у матери чудесным образом от проглоченной горошины

(связанной с влагой: водой, рекой, слезой) рождается сын, быстро вырастающий в богатыря. Младший сын – Покати-Горох просит изготовить ему железную булаву (кий, посох) в 50 пудов, в 150 пудов. Получив булаву, богатырь пробует её и подбрасывает далеко за облака. Булава летит несколько дней.

Покати-Горох идет разыскивать братьев и сестру. По пути он проходит через ряд испытаний: съедает вола (бугая, кабана), выпивает 100 бочек вина, перепрыгивает через 12 коней, объезжает норовистого жеребца.

Змей, женатый на сестре богатыря, встречает шурина и угощает медным горохом, медными орехами, железным хлебом. Здесь происходит новое испытание богатырства Гороха: он уничтожает огромную колоду, табун коней и железный брус. После этого «выдувается ток» и начинается поединок Гороха со Змеем, завершающийся тем, что с помощью своей булавы Горох убивает Змея, освобождает сестру и оживляет братьев. При возвращении домой у Гороха

возникают конфликты с братьями, и он уходит из дому «куда глаза глядят».

В этой сказке поражает обилие архаизмов. Здесь нет ни социальных различий, ни конных воинов, ни специального воинского снаряжения: Покати-Горох идет пешком, бьётся пешим; его оружие – не меч, а только железная дубина. Куется эта палица из каких-то мелких железных «шпуплек»-булавок. Кони всегда связаны только со Змеем: это или встреченные на пути стада Змея, или кони на его конюшне.

Сказка противопоставляет пешего пахаря владельцу конных табунов – Змею, забравшему в полон все молодое поколение земледельцев.

Особенно интересно в этой сказке противопоставление меди железу, не встречающееся более нигде в других сказках. Продукты архаичного собирательства – горох, орехи – здесь медные, а продукты сельского хозяйства – бобы, хлеб – железные.

Подчеркивается различие запасов железа у родителей Покати-Гороха и у Змея: булаву богатырю куют из железной мелочи, а у Змея и кресла железные, и огромная железная «колода», как бы олицетворяющая железо, заготовленное впрок.

Архаичны и обширная семья из 10 – 15 человек, и самодельные пахотные орудия, изготавливаемые самими братьями-пахарями.

Создается впечатление, что мы можем соотнести эту сказку с самыми первыми конфликтами между пахарями-праславянами и скотоводами-кочевниками, происходившими в эпоху смены меди железом, когда у южных соседей славян было бесспорное преимущество в изготовлении железа и железного оружия. Кузнецы, куящие палицу богатырю, ещё не подняты здесь на ту высоту, на которой они оказались в мифе о Свароге-Кузьмодемьяне. Нет здесь речи и о создании оборонительной системы из «змиевых валов». По сумме

признаков мы должны поставить сказочное время Гороха раньше времени кузьмодемьянских легенд. Быть может, здесь уместно будет вспомнить народное определение незапамятных стародавних времен: «А было это при царе Горохе!»

Длительному бытованию этой сказки способствовала стандартность и повторяемость самой ситуации: степные кочевники нападают на земледельческие деревни и уводят население в плен; отдельным удалцам удается освободить пленников. Это повторялось на протяжении почти трех тысяч лет.

Чрезвычайно важным для нашей темы является наличие героя с именем, очень близким к украинскому Котыгороху, в польском средневековом источнике – в хронике Галла Анонима, современника киевского Нестора.

Речь идет о Котышке, предке польских королей [\[87\]](#). Как и герой восточнославянских сказок, он – крестьянин, пашущий землю; его сын,

Пяст, стал родоначальником польской династии. Сын Пяста, Земовит, был уже князем Польши, изгнавшим из королевства представителя другой династии – Попеля. Персонаж со сходным именем тоже есть в русских сказках (Иван Попялов), и мы к нему ещё вернемся.

Легенда о Пясте, сыне Котышки, дает нам очень важный хронологический признак: в начале XII в. этот герой уже принадлежал эпико-мифическому времени.

Три богатыря, три царства [\[88\]](#).

Змееборческие сказки в процессе своего трехтысячелетнего существования переплелись между собой; первоначальные элементы одной сказки (или предшествующего ей эпического произведения) вторгались в другую, одна сказка прирастала к другой как её продолжение. Прав был В. Я. Пропп, писавший о том, что сказки следует сопоставлять по их «составным

частям», по «устойчивым элементам», каковыми, по его мнению, являются функции действующих лиц [\[89\]](#). Но самостоятельным элементом, устойчивым в себе, могут быть не только функции, но и имена героев, их происхождение, обстоятельства места.

Восточнославянская сказка в том её виде, в каком её записали фольклористы XVIII – XX вв., не адекватна своему далекому эпическому протооригиналу, так как эти её элементы по воле позднейших сказочников перемещались вовне и этим затрудняли реконструкцию первоначального облика каждого отдельного произведения. Впрочем, как мне кажется, дело обстоит не безнадежно.

Опираясь на работу Н. В. Новикова, выделившего многие отдельные элементы (Змей, Иван Зорькин, Иван Сучич, Баба-Яга в разных ипостасях, Кощей и др.) и указавшего преимущественное тяготение элементов друг к другу, можно сделать ещё один шаг и наметить некоторые более или менее

устойчивые комплексы элементов.

Если такие общие мотивы, как захват Змеем женщин, три богатыря, три их помощника, олицетворяющих природу (горы, лес, воду), битва со Змеем, освобождение пленных, объединяют многие виды сказок и являются отражением длительной исторической ситуации, то целый ряд существенных признаков позволяет наметить группировку элементов в два комплекса, имевших, по всей вероятности, разные исходные точки.

Один комплекс объединяет трех богатырей-братьев, три царства, бой со Змеем (в подземном пространстве или на горе), получение главным героем золотого царства.

В другой комплекс входят: чудесное рождение богатырей, первенство родившегося от домашнего животного, стража, охраняющая мост от Змея, бой со Змеем на мосту, война со змеиными женами.

Возможно, что сюда же следует отнести сказки о девичьем царстве и о девах-воительницах.

Рассмотрим каждый комплекс более подробно.

Братья-богатыри рождаются у одной матери как тройня на протяжении одной ночи. Один родился вечером (Вечерник), другой появился в полночь (Полуночник), а третий, младший, родился утром, на заре, и поэтому носит поэтическое имя: Световик, Светозар, Зорька-богатырь, Иван Зорькин, Иван-Утренней-Зори и т. п.

Родители богатырей-братьев обрисованы неустойчиво; чаще всего упоминается одна мать, живущая с детьми в одинокой избушке, или девушка, съевшая волшебную рыбку, забеременевшая от этого и убежавшая рожать в лес.

Варианты, в которых матерью богатырей является девушка, родившая их в лесу, представляют большой интерес, так как здесь будущие богатыри и победители Змея начинают жизнь как первобытные лесные охотники. Световик говорит:

«...Занимаемся мало чем, так, для пропитания: где животину уьем – тем и кормимся; из шкур одежду делаем

себе.

– Чем бьёте? – спрашивает царь.

– Самодельными луками стрелям и так убивам».

«Луки и стрелы у них были богатырские; Лось не мог уходить – насквозь одного пробил, так наземь и рухнулся» [\[90\]](#).

В дальнейших странствиях Световик набредает на старика, у которого есть пашня («тут рос дикий хлеб, я его собирал; хлеб рос плохой...») и скот; молот он зерно на ручных жерновах.

Сказка дает нам этапы развития человеческой культуры начиная с древнего, мезо-неолитического.

В особом варианте сказки «О трех царствах» богатыри-братья являются царевичами, у которых Вихорь похитил мать-царицу. Имена у царских сыновей христианские. Это уже вырождение древнего сюжета [\[91\]](#).

Светозар и его братья растут не по дням, а по часам, быстро становятся богатырями и решают отправиться «в свет»

освободить царских дочерей.

Отец заказывает для них кузнецу по стреле. Иногда перед путешествием-походом братья посещают царя и требуют, чтобы он заказал им боевые палицы весом в 100, 200 и 300 пудов. Самая тяжелая – Световику, который вообще выдвигается в сказке на первое место и является главным героем, несмотря на то что по времени рождения он – младший. В состязании в стрельбе из лука Световик побеждает братьев [\[92\]](#).

По пути к братьям присоединяются богатыри другого типа: Гор-Горовик (Горыня, Вертогор, Переверни-Гора), Дуб-Дубовик (Верни-Дуб, Дубодер и др.) и Усыня (Верни-Вода, Запри-Вода и др.).

Это – великаны титанической силы, сдвигающие горы, выдергивающие дубы с корнем и запруживающие реки своими усами. Великаны встречаются в разных сказках, но «весьма типичны для сказок о трех царствах» [\[93\]](#).

Трудно сказать, из каких глубин первобытности идут эти образы титанов, изобретенных народной фантазией для облегчения действий главного героя-змееборца. Это не олицетворение сил природы, так как здесь нет ни земли, ни ветра, ни солнца. Главная задача великанов – расчищать путь богатырям, устранять такие препятствия, как горы, леса и реки, делать их проходимыми. Точно так же трудно определить, к какому сказочному комплексу они относились первоначально, так как они встречаются и в сказках о Горохе, и там, где действуют три брата, и в сказках об Иване Сучиче.

Богатыри-титаны становятся помощниками главного героя, его товарищами, «названными братьями». Однако, как и братья в других вариантах, они нередко оказываются изменниками и предают героя [\[94\]](#).

Предусмотренные композицией, запланированные заранее великаны интересны для нас тем, что они косвенно говорят нам о характере того пути, который предстоит проделать главному

герою: он встретится с южными дубравами, реками и горами. И действительно, наши братья-богатыри, отправляясь в чужедальнюю сторону, едут по «дикой степи», добираются до синего моря, идут по берегу и в конце концов оказываются у подножия высочайшей горы или у какой-то пропасти, ущелья, ведущего под землю.

Далее начинается устойчивый сюжет, определяющий иногда название всей сказки: «Три царства – медное, серебряное и золотое».

Ю. М. Соколов называет её «самой популярной сказкой русской устной традиции», насчитывая 45 только русских вариантов (не считая украинских и белорусских). Воспользуюсь его кратким пересказом основной схемы сказки о трех царствах: «Герои идут на поиски исчезнувших царевен, поочередно варят обед; является Мужичок с ноготок, а борода с локоток [он съедает приготовленный обед]. Один из героев спускается под землю и спасает царевен от Змея. Спутники,

вытянув на веревке царевен, истинного спасителя царевен [Светозара] не вытаскивают из ямы, но он в конце концов спасается» [\[95\]](#).

Иногда целью похода братьев-богатырей являются поиски их матери, унесенной Змеем или Вихрем (Вороном-Вороновичем). Три царства могут быть не только под землей, но и на «высочайшей горе».

Однако в любом случае, идет ли речь о пропасти или о горе, трудности вертикального движения остаются, и герой спускается или взбирается с помощью веревок, полотнищ, которые держат его братья. По преодолении этого горного препятствия происходит бой Световика-Светозара со Змеем (обязательно многоголовым) и освобождение матери героя и прекрасных царевен трех царств.

Здесь после достижения основной цели богатырского похода братья его пытаются убить или оставить в подземелье, перерезав веревку, на которой вытягивали его на белый свет.

«Братья Ивана Зорькина выглядят в этой части сказки лживыми, эгоистичными и вероломными... Вероломным нарушением долга по отношению Ивана Зорькина можно рассматривать действия братьев, рассчитанные на то, чтобы завладеть царскими дочерьми-красавицами, освобожденными им от Змея, а его самого оставить на произвол судьбы в подземном царстве» [\[96\]](#).

Преодолев коварство братьев, Светозар в конце концов получает золотое царство и его царевну, а его братья – серебряное и медное.

Представляет интерес то, что в ряде сказок «О трех царствах» активным врагом богатыря оказывается не Змей, а Баба-Яга и её воинственные дочери. Яга воюет как всадница, верхом на коне. В качестве побежденного Ягой старого богатыря, потравившего своими стадами её поле, сказка называет Тарха Тараховича. К сюжету с женщинами-воительницами я вернусь в дальнейшем.

Иван Сучич (Быкович) и его братья.

Не меньший интерес, чем сказки о трех царствах, представляют сказки ещё более широкого географического диапазона, озаглавливаемые обычно по основному герою – «Иван Сучич» или «Иван Быкович» [\[97\]](#). Здесь тоже действуют три богатыря, но братьями они могут быть названы весьма условно.

Обстоятельства их рождения таковы: вылавливается волшебная «рыбка-золото-перо» (щука, окунь); она попадает на царский двор, и здесь её готовят к царскому столу. Потроха съедает кухарка, едят рыбу царь с царицей, а косточки достаются собаке-сучке. Действие волшебной золотой рыбы таково, что царица, повариха и собака одновременно ощущают беременность и в одно время рожают трех богатырей. «И ребята были волос в волос, голос в голос, что можно даже не

разобрать, кто чей» [\[98\]](#).

Растут они, разумеется, не по дням, а по часам, и скоро выясняется, что лучше всех, сильнее всех сын собаки. Наступает пора испытания силы. Иван Сучич выбирает коня себе и своим сверстникам.

Он свистит богатырским посвистом, и весь табун коней падает на колени, кроме одного коня, которого он и отдает одному из богатырей.

Себе он берет коня, устоявшего после трех молодецких посвистов.

Затем происходит состязание богатырей в забрасывании палиц (меча, стрелы). Вес палицы Сучича определяется в 9, 24 и 40 пудов.

Забрасывают палицы за 12 – 20 верст. Иногда стреляют из лука.

Стрела Сучича летит до местожительства Змея. Всегда в состязаниях побеждает Сучич, низший, так сказать, младший по положению в обществе.

Оружие для богатырей часто заказывает царь.

Богатырские подвиги начинаются с того, что все трое – Иван-Царевич, Кухарчич и Сучич по просьбе царя или без особой мотивировки идут отражать нападение Змея. Н. В. Новиков убедительно возражает В. Я. Проппу, считавшему Змея «охранителем границ».

«Определение – хранитель границ, какое дает Змею В. Я.

Пропп, является неточным. Дело в том, что восточнославянская сказка почти не изображает его в этой роли... Действия героя носят сугубо оборонительный характер, тогда как Змей является нападающей стороной... Он – злостный нарушитель границы» [99]. От Змея нужно оборонить пограничный калиновый мост через реку. О змеях (или чудах-юдах) говорится, что «они, злодеи, всех приполонили, всех разорили, ближние царства шаром покати» [100]. Богатыри располагаются в избушке и поочередно должны сторожить мост, стоять «на варте». Царевич и Кухарчич, убоявшись Змея, прячутся в стогах, а вернувшись из караула, ложно сообщают, что ночью все было тихо и Змей не приходил.

Бой со Змеем каждый раз принимает Иван Сучич; он отрубает головы трёхголовому и шестиголовому змеям.

В тех сказках, где действие происходит на мосту, Змей – всегда всадник. Когда он едет, «земля дрожит, мост дребезжит, вода ходуном ходит»; «земля стонет, лес вянет, с дуба листья

валются – ужас шибко едет!» [\[101\]](#)

В слазках этого типа конный Змей и его передвижение описаны так, как обычно описывается движение больших масс степной конницы.

Вспомним «Слово о полку Игореве», где о скачущих половецких ордах говорится: «земля тутнет, реки мутно текуть, пороси [пыль] поля прикрывают...».

Главный герой сказки тоже конный воин, и бой со Змеем у моста происходит как поединок всадников.

С первыми двумя Змеями Иван Сучич справляется легко, и сказочники не фиксируют внимание на этих, так сказать, авангардных боях. Очень подробно, со всякими деталями (перебранка, «выдувание тока», этапы схватки) описывается бой с третьим, самым многоголовым Змеем. Богатырь действует палицей, реже мечом; иногда ему помогает его чудесный конь, бьющий Змея копытами и кусающий его. Двое других богатырей держатся трусливо и стараются уклониться

от боя. Победа над Змеем завершает определенную часть сказки, которая первоначально, возможно, этим и кончалась.

Датировка этого звена сказочных сюжетов, связанных с тремя богатырями и с битвой у реки на мосту, так же как и в сказках о Световнке, затруднена двухтысячелетним диапазоном существования подобной ситуации. Первичные эпические песни о богатырях, стерегущих родную землю на пограничье и бьющихся с конными полчищами врагов, могут быть связаны как с первыми крепостями по Тясмину, возникшими в чернолесское время для отражения киммерийцев, так и с крепостями по Суде и Стугне, построенными Владимиром Святым для обороны от печенегов. И там и здесь задачей богатырских застав было уничтожение противника на границе, недопущение его в глубь страны.

Датирующие признаки содержатся в продолжении этих сказок, говорящем о том, что произошло после змееборства.

Победив главного, наиболее многоголового Змея и наказав

своих спутников за трусость, Иван Сучич сбрасывает труп Змея в реку (в море) или сжигает его. После этого богатыри или возвращаются домой – «едут к батьку», или продолжают путь за границу защищаемой ими земли – в змеиную степь. Здесь начинается новый ряд событий, представляющих для нас большой интерес: мы их рассмотрим в следующем разделе, посвященном борьбе со «змеихами».

Последний вопрос, связанный с этим комплексом богатырских змееборческих сказок, – это имена главного героя, побеждающего Змея и Змеиху-мать или Бабу-Ягу. Он всегда происходит от животного, он – звереныш, как и значительно более архаичный Медведко, Медвежье Ушко, но только звереныш домашний, рождающийся или от собаки (Сучич, Иван Сученко, Сучье рождение, Собаченё и т. п.), или от коровы (Буря-богатырь Иван-Коровий-Сын, Иван Быкович), или от лошади (Кобылин сын, Иван-Кобылин-Сын). Преобладает богатырь, рожденный собакой.

Возможно, что в выборе звериного имени играли роль пережитки тотемических представлений, но, кроме этого, мы ощущаем и некоторую социальную градацию: в троице богатырей состоят сын царицы, сын поварихи и сын собаки. Побеждает во всех состязаниях Сучич, верховодит царевичем и поваренышем всегда тот же Сучич, он же совершает и главное героическое дело – побеждает Змея и не позволяет ему пройти на Русь.

В предпочтении Сучича царевичу сказывается более широкая народная среда зарождения этого слоя богатырского эпоса. Кое-что принесло сюда позднейшее время с его социальными противоречиями, но относить всю схему появления богатырей столь разного происхождения за счет идеологии феодальной эпохи нельзя. Слишком устойчива и слишком широко распространена она (от Карпат до Белого моря); в таких масштабах крестьянство восточнославянских земель не жило единой культурной жизнью в феодальную

эпоху. Да и героем тогда должен был бы быть сын поварихи, простой служанки, а не Сучич, по своей архаичности близкий к Медведке.

Очень важно наблюдение Н. В. Новикова над географическим распространением разных вариантов звериного имени главного богатыря:

«Герои с такими именами (Иван-Кобылин-Сын, Иван-Коровий-Сын, Иван Быкович) встречаются преимущественно в русских и очень редко в украинских и белорусских сказках. Локализация же сказок с именем Ивана Быковича идет ещё дальше: они, по всей видимости, бытуют только в пределах северных областей России» [\[102\]](#).

В Белоруссии и в Северной Украине господствует имя Сучича, Сученко (хотя доходит оно и до Севера). С некоторой натяжкой для объяснения собачьего имени богатыря может быть привлечен упоминавшийся выше геродотовский рассказ о неврах, которые «ежегодно на несколько дней обращаются в

волка, а затем снова принимают человеческий облик» [\[103\]](#).

Скрупулезная точность Геродота подтверждается значительным по широте и хронологической глубине славянским этнографическим материалом. Время зимнего солнцестояния определяется как «волчьи праздники» (коляда, зимние святки); в это время рялятся в волчьи шкуры, ходят колядовать с чучелом волка. В Польше волчьи карнавалы проводились не только в зимнее, но и в летнее солнцестояние, на Ивана Купалу. Вот это и есть геродотовские «несколько дней», после которых «оборотни»-ряженные вновь становятся людьми.

С волками связаны поверья о том, что мифический небесный волк заглатывает солнце (затмение). Особенно интересны широко распространенные легенды о волкодлаках (вовкулаках, вурдалаках и др.) – людях с волчьей шерстью или одетых в волчью шкуру. Помимо славянского (а также греческого и румынского) этнографического материала, о

волкодлаках говорит и старинная Кормчая:

«Облакыгонештеи от селян влькодлаци нарицаются: егда убо погыбнеть луна или слънце – глаголють: влькодлаци луну изъедоша или слънце. Си же вься басни и льжа суть» [\[104\]](#).

Ежегодные волчьи праздники были связаны с ежегодными солнечными фазами (особенно зимними), а солнечные затмения расценивались как зловредные действия колдунов-волхвов («облакопрогонителей»), названных волкодлаками. Геродотовский рассказ о неврах полностью подтвержден славянской этнографией.

Право на привлечение этого рассказа к вопросу о собачьем имени богатыря дает, во-первых, географическое распространение сказок о богатыре, носящем собачье имя: геродотовские невры жили в Северной Украине и в Юго-Восточной Белоруссии (милоградская археологическая

культура) [\[105\]](#), т. е. именно в области сплошного распространения сказок о Сучиче. К фольклорным материалам следует добавить археологические данные, близкие к эпохе Геродота. Это ритуальные погребения собак у алтарей под зольниками, указанные выше, и культ собак у западных праславян, отмеченный В. Гензелем [\[106\]](#). Во-вторых, нам следует учесть, что и собака и волк в некоторых русских диалектах называются одинаково – «хорт». Для собак это слово обычно обозначает охотничьего пса, борзую [\[107\]](#), а в значении волка оно встречено в Брянской обл., в заговорах, т. е. в весьма архаичном материале. Слова «волку с волченятами» заменяются в вариантах: «хорту с хортенятами» [\[108\]](#). На Украине и в Литве волков называют или «хортами святого Юра», или «Юровыми собаками» [\[109\]](#).

При наличии общего слова, обозначающего и волка и собаку, можно допустить, что ряд положительных, вероятно, тотемических волчьих черт впоследствии закрепился за

собакой. Впрочем, сказки знают и положительного волка, волка-помощника, выручающего Ивана-Царевича.

Знаем мы и случаи, когда один из богатырей-помощников – Вертодуб в других вариантах (украинских) заменялся волком и своим хвостом вырывал дубы [\[110\]](#).

Однако при всей возможности видеть в Иване Сучиче нечто вроде славянского Ромула, воспитанного волчицей, ясных доводов в пользу этого нет, и высказанная догадка остается без обоснования.

В устойчивой схеме имен трёх богатырей, происшедших от рыбы, съеденной царицей, служанкой и собакой (коровой, лошадью), есть два очень интересных отклонения. В некоторых сказках вместо Ивана Сучича появляется Таратурок-Собачий-Сын; это имя, искаженное сказочниками разных мест, всё же сохранило свою общую основу, не поддающуюся этимологическому разбору, но допускающую исторические сближения.

Второе отклонение представляет очень значительный интерес.

Место Сучича в ряде сказок занимает герой с именем Иван Попялов, Запечный Искр, Искорка Парубок, Матюша Пепельной [\[111\]](#). Я объединяю эти имена в силу того, что все они отражают идею огня домашнего очага. В славянском быту искры огня обязательно сохранялись до следующего дня в пепле («попеле» – отсюда Попялов) на запечке, в углу печи. Хозяйка дома, протопив печь и изготавив еду, загребала остатки жара в угол и засыпала их золой; утром, разгребая пепел, она находила тлевшие искры и «вздывала», «вздымала» огонь. Таким образом, имя богатыря было связано с новым огнем, с огнем среди утренней тьмы.

Эта светоносная роль Ивана Попялова хорошо отражена в сказке, записанной в Брянской обл.: «В том царстве, где жил Иван, не было дня, а все ночь. Это зрбил Змей...» Когда «убили того Змея, взяли змееву голову и пришовши к

его [Ивана Попялова] хате, они разломили голову – и став белый свет по всему царству» [\[112\]](#).

Богатырь Искорка, Запечный Искр – источник и причина огня и света. На языке средневековых русских людей его нужно было бы назвать Сварожичем, огнем, внуком небесного Сварога, и, может быть, сыном Солнца-Даждьбога, который приходится сыном Сварогу.

По своему смысловому значению имя этого богатыря ближе всего к Светозару, Ивану Зорькину и, возможно, первоначально входило в богатырские сказания «О трёх царствах», но в дальнейшем вплелось в комплекс мотивов, объединенных вокруг Сучича и Змея со Змеихой.

Баба-Яга – всадница. Женщины-змеихи.

Совершенно исключительный исторический интерес представляют сказки, в которых врагами русского богатыря

являются не Змеи, а змеихи, жёны и сестры убитых змеев, или Баба-Яга, едущая верхом на коне во главе своего воинства. Есть некоторые различия в облике женоподобных врагов богатыря в группе сказок «О трёх царствах» и в группе «Бой со Змеем на калиновом мосту».

Рассмотрим первую группу («О трёх царствах»). В отличие от Змея, который выступает единолично, без сопровождающего его войска, являясь благодаря своей многоголовости как бы символом множественности нападающих, Баба-Яга располагает «ратью-силой несметной». Её многочисленное войско «как бы оболочка катится по краю неба». Богатыри побеждают войско Яги, и она проваливается в подземелье, куда за ней следует и герой сказки.

В подземелье кузнецы, швеи и ткачихи готовят войско для Бабы-Яги. Богатырь убивает всех изготовителей ягиных воинов и побеждает саму Бабу-Ягу, которая иногда обороняется кузнечным молотом [\[113\]](#).

В своем подземном царстве Баба-Яга обладает стадами скота и враждует с каким-то старым богатырем, которого она ослепила за потраву её полей.

Слепой богатырь по имени Тарх Тарахович живет во дворце на высокой Сиянской горе [\[114\]](#). Совместно с Бабой-Ягой действуют и её дочери. Мужских враждебных персонажей сказки с участием Бабы-Яги не знают. Сама Яга ездит верхом на коне.

Эти описания «подземного» царства, среди которого нередко возвышаются горы, наваяны, очевидно, какими-то областями, расположенными за горами, с которых нужно спуститься (как в подземелье) вниз, в долину. Долины эти населены воинственными и многочисленными женщинами-всадницами, образ которых нередко замещает традиционный образ Змея.

Несколько по-иному выглядят женщины-враги в сказках «Бой на калиновом мосту». В осиротевшей после гибели Змея

змеиной земле змеиная мать и змеиные жёны и сестры замышляют расправу с богатырями-победителями. Жены-змеихи превращаются в различные привлекательные предметы: в яблоневый сад с «духовитыми» яблоками, в колодец с ключевой водой, в кровать с пуховой периной и «одеялком соболиным». Пользование всеми этими благами для усталых от похода богатырей должно кончиться их гибелью, но сказка избавляет их от соблазнов для того, чтобы устроить главную опасность – месть Змеихи-матери. Змеиха-мать обрисована космическими чертами: она обращается то в тучу, то в гору с пещерой, то в бесконечную стену и поджидает богатырей. Иногда, «раззявив рот так, что одна губа по-пид облаками, а друга по земли волочется», она проглатывает богатырей с их конями. Иван Сучич освобождается от Змеихи и часто ищет защиты у ковалей Кузьмы и Демьяна [\[115\]](#).

В ряде сказок, где происходит бой на мосту, место Змеихи-матери занимает Баба-Яга, уже известная нам по вариантам

сказок «о трёх царствах». Баба-Яга гонится за богатырем, но ему удается задержать её, бросая ей в огромную пасть то пять пудов соли, то стог сена, то поленницу дров.

Иногда против Яги выступают быки и кони, пасущиеся в поле.

Во всех сказках, где существует мотив преследования героя Бабой-Ягой. убежищем героя является кузница. Спаситель-кузнец не всегда носит традиционное имя Кузьмодемьяна, но весь ход событий одинаков с легендами о Кузьме и Демьяне (или Кузьмодемьяне):

Баба-Яга в погоне: за героем прилетает к железной кузнице (иногда огороженной тыном) и должна пролизать дверь. Кузнец хватает её за язык клещами и бьёт молотом. Различна судьба побежденного врага.

Если Змея обязательно впрягали в плуг, то Бабу-Ягу кузнецы обычно перековывают на кобылу, но иногда тоже впрягают и пропахивают борозду «аж на сажень у вышли» [\[116\]](#).

Яга-кобылица не удерживается у своего хозяина и скоро гибнет.

Связь Бабы-Яги с конями прослеживается в ряде сказок, где герою необходимо найти себе волшебного коня. Живет эта Яга «за тридевять земель в тридесятом царстве», «за степной [огненной] рекой». Дворец её огорожен тыном, на котором торчат [человеческие головы](#) [117].

Своих дочерей, числом до 12, она превращает в кобыл, а героя, ищущего коня, заставляет в порядке испытания пасти этот табунок Ягишен-кобылиц. Искомым волшебным конем для богатыря является невзрачный конек, сын Бабы-Яги. Герой иногда крадет коня и спасается бегством, а Яга преследует его только до пограничной реки, перейти которую она не может.

Конная Баба-Яга, или Яга-кобылица, мать оборотней-кобылиц, – это, конечно, не та традиционная русская Баба-Яга, которая живет в избушке на курьих ножках в дремучем непроходимом лесу. Эта живет за степной рекой среди

шелковых трав, у криничной воды возле моря, что неизбежно наводит на мысль об амазонках, живших у Меотиды.

Девичье царство.

Непосредственно к этой теме степных всадниц примыкают сказки «Девичье царство» и сказки о Царь-Девнице [\[118\]](#).

Девичье царство находится далеко, «за тридевять земель, за тридевять морей», за «огненным морем»; его называют «Подсолнечным».

Ясно, что речь идет о южных приморских областях. Есть в этом полуденном царстве и город, окруженный каменной стеной или железным тыном; высота стены 12 сажень. Подступы к городу охраняют Ягишны или сестра Царь Девицы.

Ивана-Царевича, пытающегося проникнуть к Царь-Девнице, предупреждают: «Много туда ехало разных богатырей, а ни один оттуда не вернулся. Все-то головушки ихни на

тычинушках, а только одна тычинка стоит порозна – не твоей ли головушки быть?» [\[119\]](#).

У Царь-Девы иногда оказывается целое войско девы, удалых полениц, с которыми она тешится в зеленых лугах.

Ездит Царь-Дева верхом на богатырском коне, под которым гнутся мосты, а в его «ископыти» увязают обычные кони. Царь-Дева (Белая Лебедь, Настасья-Прекрасна, Дева-Красавица) является обладательницей живой и мертвой воды, молодильных яблок, «кувшина о двенадцати рыльцах». За этими чудесами и посылает старый царь своих сыновей в «Девичье царство». Поездка эта мирная, не носит характера военного похода. Герой (обычно Иван-Царевич) добирается до Царь-Девы, и, застав её спящей в шатре, овладевает ею.

Богатырша рождает сыновей и заставляя Ивана жениться на ней, угрожая его отцу: «Я все царство побью, поплenu, головней покачу».

Сказочное «Девичье царство», очевидно, отразило реальное

пребывание на юге тех или иных «женоуправляемых» кочевников, будут ли это сарматы или давние киммерийцы, с которыми тоже связывали легенды об амазонках.

Крепости с высокими каменными стенами также указывают на южные причерноморские земли, где были десятки хорошо укрепленных греческих городов, завоеванных в конце их исторического пути кочевниками-сарматами.

О человеческих головах на «тычинах» сообщает Геродот, описывая быт тавров Крымского полуострова:

«У тавров существуют такие обычаи: они приносят в жертву Деве потерпевших крушение мореходов... тело жертвы сбрасывают с утеса в море... голову же прибывают к столбу...

...С захваченными в плен врагами тавры поступают так: отрубленные головы пленников относят в дом, а затем, воткнув их на длинный шест, выставляют высоко над домом» [\[120\]](#).

Спустя почти тысячу лет после Геродота Аммиан Марцеллин писал об этом же (может быть, по Геродоту), но уже в прошедшем времени:

«Умилостивляя богов человеческими жертвами и закалывая пришельцев в жертву Диане, которая у них называется Орсилохой, они укрепляли на стенах капища головы зарезанных...» [\[121\]](#).

Такая деталь, как «головушки на тычинках», не является доказательной, но и без этого сопоставления ясно, что сказки о Яге-всаднице и о девицах-поленицах в Подсолнечном приморском царстве связаны с южными народами, последней волной которых до появления тюрков были «женоуправляемые» сарматы. Однако следует сказать, что греческие авторы в своих сказаниях об амазонках нередко путали амазонок с киммерийцами. «Вполне вероятно, – пишет Б. Н. Граков, – что в легендах об амазонках отразились древнейшие походы

племен, обитавших у Меотиды, в Европу и Малую Азию, и в том числе киммерийцев» [\[122\]](#).

*

Краткий обзор восточнославянских волшебных богатырских сказок сразу вводит нас в определенную историческую обстановку. Прежде чем располагать сказочные сюжеты в том или ином хронологическом порядке и искать им историческое объяснение, нам нужно уяснить себе общее впечатление от всего сказочного комплекса и определить, что в них отразилось и что не отразилось.

Поскольку основное содержание рассмотренных сказок – это борьба славян (символизированных одним или тремя героями) со степными кочевниками (символ – Змей, змеихи), то нам предстоит определить, какой именно период их трёхтысячелетнего противостояния степнякам отражен (или в

большой степени отражен) в русских, украинских и белорусских богатырских сказках.

Прежде всего необходимо сличение всего сказочного комплекса с русским богатырским былинным эпосом X – XIV вв. Сличение дает отрицательный результат: в сказках нет тех исторических лиц, которые отражены в былинах (Владимир, Добрыня, Олег Святославич, Апракса-королевична, Шарукан, Отрак, Кончак, Роман Мстиславич и др.) [\[123\]](#).

В сказках нет былинной географии, нет Поля Половецкого, «несметной силушки» татарской, нет самого стольного Киева.

Самым главным отличием является почти полное отсутствие в былинах женщин-врагов. Несколько сюжетов, где выступает дева-поленица, всегда казались исследователям архаичными, привнесенными из другого, более древнего добылинного жанра.

Наличие женского воинства является главной отличительной чертой богатырских сказок от богатырских

былин. Противниками былинных богатырей были воины-тюрки – печенеги, половцы (потом наслоилось имя татар), народы вполне патриархальные, у которых не было, как правило, женщин-воительниц.

А в сказках нас прежде всего поражает обилие женских воинственных персонажей: Баба-Яга верхом на коне во главе полчищ, застилающих горизонт «как облак», Ягишины-кобылицы, змеиная мать, змеиные сестры и постоянные упоминания о скоте, о пастбищах, о табунах превосходных коней. Всё это находится у каких-то гор с ущельями и пропастями, близ моря или за морями.

Это, очевидно, иной, дотюркский степной мир «амазонок» киммерийско-сарматского происхождения.

Амазонки упоминаются в связи с ранними эпизодами греческой мифологизированной истории: троянская война, поход аргонавтов, вторжение амазонок на Балканский полуостров, и в них справедливо видят киммерийцев, которые

могли быть такими же «женоуправляемыми», как и сарматы, к которым прочно прикрепился этот эпитет.

Географически амазонки приурочивались к побережью Меотиды – Азовского моря.

Хронологический диапазон действий киммерийцев и сарматов – целое тысячелетие (I тысячелетие до н. э.) с интервалом в VII – III вв., когда соседями праславян были скифы. Уловить в сказках что-либо специфически скифское (не киммерийское и не сарматское) трудно.

Плохо помогает нам здесь и история: мы не знаем точно, входила ли земледельческая страна сколотов в Большую Скифию, которая охватывала бы в политическом единстве все разнородные части условного скифского пространства. Вероятно, временами входила (например, во время вторжения Дария в 512 г.), но обращает на себя внимание, что на южной границе сколотской земли в момент соприкосновения со скифами возникает ряд новых (по сравнению с черполесскими)

укреплений: пахари оборонялись от появившихся новых кочевников – скифов, во всяком случае, от первых скифских наездов.

И в одной группе сказок бой со Змеем всегда происходит на рубеже, на пограничье. Богатыри не пускают Змея в глубь Руси.

Итак, при взгляде на богатырские сказки, так сказать, с птичьего полета намечаются три периода «богатырской ситуации»: киммерийский, скифский и сарматский. Разберем их по отдельности.

В древнейший период следует отнести сказки о Котигорохе, легенды о Кузьмодемьяне и сказки «О трёх царствах».

Покати-Горох – пахарь, рожденный в большой семье; ему и его братьям приходится пахать на себе, без коня или волов (архаизм): «сами запряглись и поехали орать». Действует богатырь после успешного нападения Змея, пленившего братьев и сестер богатыря. Его оружие выковано из разной

железной мелочи, чуть ли не из фибул («шпулек»). Он пешком бьётся с конным врагом. Сквозь сказку проходит противопоставление медных вещей железным. Всё архаичное – медное, все новое – железное. И у Змея, владельца конных табунов, есть большие запасы железа. Напоминаю: «Киммерийцы сыграли главную роль в распространении железа не только в Восточной, но отчасти и в Центральной Европе» [\[124\]](#).

Богатырь-Горох похож на племенного вождя: испытания, которым он подвергается, засвидетельствованы для народов Европы; он, например, должен объездить коня, перепрыгнуть через 12 коней. Таким испытаниям подвергались раннесредневековые конунги.

Время Царя-Гороха – это, очевидно, время первых киммерийских наездов, когда не укрепленные ещё поселения чернолесских племен были сожжены первыми нападениями степняков около X в. до н. э.

Любопытна география распространения сказок с этим героем, носящим не очень богатырское имя: они преимущественно встречены на Украине, но в XII в. н. э., судя по хронике Галла Анонима, легенда о Котышке легла в основу генеалогии польских Пястов.

Близко по времени, но чуть позже мы должны расположить в нашем хронологическом перечне миф о Свароге-кузнеце, о Свароге – покровителе брака. Вполне вероятно, что сложился этот миф о культурном герое и вместе с тем о боге неба значительно раньше, в энеолите, в связи с первой ковкой меди и первыми пахотными орудиями.

Вспомним, что в легендах о Кузьме и Демьяне эти божественные кузнецы не только выковывают сорокапудовый плуг, но и учат людей земледелию: они «були пахарі адамовські», «перші на землі були орачі»; «вони і видумали перше рало» (Петров, с. 231).

Очевидно, в героическое чернолесское время, когда

появились «кузнецы железу», в богатырские сказания о первых победах над киммерийцами и о постройке первых мощных городищ вплелись и реминисценции тысячелетней давности о первых пахарях и первом знакомстве с металлом. Посредниками между трипольцами и праславянами могли быть жители отдельных земледельческих поселков, не принявшие участия в общем продвижении на восток и оставшиеся на месте, между Днестром и Днепром. Археологически такие исключения неуловимы.

Сказка «О трёх царствах» сразу приводит нам на память запись Геродота о царе Таргитае, у которого тоже было три сына. Именно в этом комплексе сказок встречается имя, которое можно сближать с Таргитаем. Носитель его – старый богатырь, давний враг Бабы-Яги, война с которой велась из-за стад и травы полей. Он был побежден Ягой и ослеплен, но потом жил во дворце на Сиянской горе и помогал советами богатырю. Имя старого богатыря – Тарх Тарахович [\[125\]](#).

Временная отдаленность молодого богатыря от Тарха Тараховича подчеркнута как возрастом старика, так и превращением времени в пространство: старый богатырь находится где-то в подземном царстве, и туда нужно лететь, падая сквозь землю 12 дней и 12 ночей.

В других сказочных комплексах имени Тарха Тараховича нет. В сказках «О трёх царствах», он, правда, не отец троих сыновей, но он – царь, живущий во дворце, и союзник богатыря.

Как я уже писал, образ Таргитая-Таргелия-Траетаоны должен был возникнуть задолго до праславянского-киммерийского времени и впоследствии мог оторваться от своей первичной мифической основы. Во времена Геродота ещё четко представляли, что Таргитай – первый человек, родоначальник скелотских «царей», но в дальнейшем этот древний мифический образ, с которым не было связано никаких героических дел, отделился от активного богатырства

и уцелел лишь как дополнительный персонаж – старый богатырь Тарх Тарахович.

Действия и судьба трёх братьев из сказки «О трёх царствах» чрезвычайно схожи с тем, что написано о трёх сыновьях Таргитая и Траетаоны. В сказках братья различными способами состязаются (двигают камень, подбрасывают палицу и т. п.), и всегда побеждает младший, становящийся после состязания главным богатырем. Здесь полное совпадение с Геродотом.

В сказках говорится о трёх царствах – медном, серебряном и золотом; золотое, наилучшее царство достается всегда младшему брату.

В геродотовской записи каждый из трёх братьев владеет своим царством, но священное золото, добытое младшим из братьев, Колаксам, хранится только в одном, «обширнейшем», надо полагать, в колаксаме золотом царстве.

Но этим сходство сказок с древними записями не ограничивается. Иранский миф о двойнике Таргитая –

Траетаоне (Феридуне) знает вражду братьев: после раздела отцовского царства старшие братья, недовольные решением отца, убивают младшего, что отразилось в «Шах-намэ» [\[126\]](#).

В сказках мотив вражды между братьями прослеживается ещё в комплексе Покати-Гороха, но особенно ярко и образно он показан в сказке «О трёх царствах». Когда братья под водительством младшего побеждают Змея или Ягу, освобождают трёх царевен и начинают по веревке выбираться из глубин подземного царства, старшие братья решают покончить с удачливым младшим. Сами они, находясь уже наверху, на земле, обрезают веревку, по которой взбирается младший.

Чудесные силы спасают героя, и он царствует в своем золотом царстве.

Сходство сколото-иранских древних записей со сказками несомненно, и, возможно, оно тоже восходит к более отдаленным временам, о чем и было дано знать Геродоту, когда

информаторы сказали, что действие мифа происходило около тысячи лет тому назад.

В ряде вариантов сказки «О трёх царствах» сохранился необычайно архаичный мотив первобытности каменного века: богатырь Светозар рождается в лесу, одевается в звериные шкуры, живет охотой, стреляя зверей из самодельного лука.

К далекой архаике ведут нас и титаны, помогавшие богатырю:

Дубыня (Дубодер, Вертодуб), Горыня (Верни-Гора, Вертогор) и Усыня (Верни-Вода. Запри-Вода). Они чаще всего встречаются в этом комплексе, хотя присоединяются и к другим сказкам.

К Геродоту ведет и ещё один мотив в сказках «О трёх царствах»: мать трёх богатырей становится беременной или от съеденной горошины (это сближает с циклом Гороха), или же от чудесной золотой рыбки. Матерью Таргитая, как мы помним, была дочь речного потока Борисфена. Следовательно,

волшебная рыба вполне могла символизировать борисфениду, мать родоначальника. Волшебная рыба как причина беременности станет обязательным условием в следующем комплексе сказок, где трое «братьев» (по рыбе) рождаются у разных матерей.

Таким образом, рыба как первопричина рождения всех богатырей (кроме Гороха) сказаний киммерийско-сарматской эпохи прочно привязывает эти сказания к дочери речного потока. В этой связи нельзя не вспомнить огромную золотую рыбу (41 см) скифского стиля, но греческого изготовления, занесенную какими-то судьбами на самый западный край праславянского мира, в Виташково (бывш. Феттерсфельде) в западной Польше. Датируется рыба VI в. до н. э. Это могла быть оковка парадного щита (такие щиты вешались в языческих храмах).

Хвост рыбы оформлен в виде двух бараньих голов; рядом – летящий сокол – символ небесной стихии. На туловище рыбы

вычеканены два яруса изображений: верхний дает обычные сцены терзания оленей львами, а нижний изображает реку, полную рыбы. Впереди рыб плывет бородатый бог реки с рыбьим хвостом. В руке он держит небольшую рыбу (стерлядь?), как бы готовый бросить её. Не Борисфен ли это?

Представляют интерес имена главного героя, младшего из трёх братьев, в сказках «О трёх царствах». Чаще всего они связаны с солнцем, как это мы видим и из анализа имени геродотовского Колакся (Солнце-Царь). Младший богатырь рождается на заре, при восходе солнца, когда свет одолевает ночную тьму. С этим связаны его имена в сказках: Световик, Сьвітовик; Иван Зорькин; Светозар, Светлана; Зорявой Иван.

Все эти имена «солнечны» и могут быть поставлены в один ряд с Колаксем-Солнцем, имя которого не обязательно производить от персидского «Hvar-Xsaya» (Солнце-Царь), так как основная часть имени (кроме действительно иранского «ксай») может быть возведена, как уже говорилось, к

славянскому «коло» – «круг», «колесо», и «солнце».

Отражением в сказках мифологического образа Царя-Солнца, геродотовского Колакся, можно считать сказочный образ Ивана-Царевича в тех случаях, когда он является единственным или младшим сыном царя. Даже внешность его иногда обрисовывается космическими чертами: «На лобі – місяць, А по краях – зірки» [\[127\]](#).

Баба-Яга, воюющая верхом на коне и часто замещающая традиционного Змея, Ягишны, превращающиеся в кобылиц, кузнецы, находящиеся в царстве Яги и снаряжающие её войско, постоянно упоминаемые стада быков – всё это, как выяснено выше, хорошо укладывается в рамки той эпохи, когда воинственных амазонок географы помещали в земле киммерийцев. Вполне возможно, что войны русских богатырей со змеиными женщинами в «змеиной земле» отражают ситуацию VIII в. до н. э., когда киммерийцы-мужчины уходили в далекие походы на Ближний Восток (722 – 611 гг. до н. э.).

Историческая основа сказок «О трёх царствах» сложилась, очевидно, за несколько столетий до Геродота как богатырский эпос о борьбе с киммерийцами, но впитала в себя и какие-то более ранние мифические сюжеты о культурном герое Таргитае. Геродот выбрал из этих сказаний только то, что интересовало его, – сведения о происхождении скифов. Он не поверил этим сказаниям, где говорилось о браке Зевса с Борисфенидой («я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения», – IV – 5), но, следуя своему принципу: «я обязан сообщать все, что мне передают, но верить всему не обязан», он внес рассказ в свои записи, записав то, что касалось генеалогии скелотских царей; недоверчивый историк опустил (или ему не сообщили) героический элемент о противостоянии киммерийцам.

Второй период, условно названный мною скифским, отражен в группе сказок, носящих у фольклористов название «Бой со Змеем на калиновом мосту».

Здесь мы сразу попадаем в иную историческую обстановку, действуют здесь другие герои. Изучение примет конкретной исторической жизни в этом комплексе сказок подтверждает вывод, сделанный Н. В. Новиковым на основании чисто фольклористического анализа, что эта группа сказок содержит больше признаков позднейшего времени, чем сказки «О трёх царствах» [\[128\]](#). Если в сказках «О трёх царствах» Змей или заменяющая его Баба-Яга сами активно нападают на землю богатырей, наносят ей урон, то здесь Змея не пускают на Русь; богатыри встречаются с ним на порубежье, на пограничной реке.

Сказания о божественном кузнеце (кузнецах), которые возникли раньше и, по всей вероятности, в первый период существовали самостоятельно, завершаясь мифическим эпизодом постройки укреплений с помощью покоренного Змея, теперь инкорпорируются в сказочный текст, но, как правило, без описания пропахивания на Змее рва «аж до моря».

Очевидно, укрепления уже построены, границы богатырской земли определены и защищены богатырской стражей у моста через реку, где и происходит обязательный бой со Змеем. Во всей сказке ощущается новый строй жизни: существует царь, живущий во дворце; герой за свою победу не получает не только золотого, но вообще никакого царства.

Да и герои здесь иные, более сложного состава. Они не равноправные родные братья, из которых младший выделяется силой и смелостью, нет, они принадлежат к разным общественным горизонтам: один из них – царевич (но не тот золотой солнечный царевич, который упомянут выше), второй – сын служанки, а третий – сын собаки, имеющий вполне человеческий богатырский облик и становящийся главным героем этого сказочного комплекса.

Сказочный замысел этого комплекса сложнее, чем предыдущего, – там какая-то женщина рождает тройню; в этом нет ничего чудесного.

Всё внимание там устремлено на выдвижение младшего, Светозара, на первое место. Здесь три существа женского пола одновременно беременеют от съеденной золотой рыбки. Роль главного героя, будущего победителя Змея, заранее отдана странному ребенку, рожденному собакой. Он, этот Сучич, становится равным тому солнечному Световику или Светозару, в котором мы усматривали сказочное отражение Царя-Солнца.

Во всей истории славянства мы можем указать только один-единственный период, когда солнечное начало как-то соединялось с почтительным отношением к собакам, — это скифское время, когда в земледельческой зоне разжигали огромные ритуальные костры (очевидно, в весеннюю и летнюю солнечные фазы), а на алтарь-жертвенник укладывали принесенную в жертву собаку или несколько собачьих голов.

Напомню, что фольклористами отмечено распространение имени Сучича, Сученко преимущественно на Украине и Белоруссии. В России этого героя звали Быковичем, Коровым

или Кобыльим Сыном.

Археологически известные зольники (остатки ритуальных костров) встречены на Украине, в зоне бытования сказок о Сучиче. В этой связи представляет особый интерес наличие двух групп имен главного героя-богатыря в этом комплексе сказок:

«Зоологические»

Иван Сучич, Сученко, Иван Быкович, Коровий Сын, Ивая-Кобылин-Сын.

«Огненно-пепельные»

Запечный Искр, Искорка-парубок, Иван Попялов (Матюша Пепельной).

Странное сочетание жертвенного животного (собаки, быка, коня) с кругом названий, идущих от печи, костра или пепелища, получает истолкование в свете археологических зольников, содержащих останки священных собак, быть может

являвшихся прообразом позднейшего Симаргла, крылатого небесного пса.

Связь больших костров с культом солнца сомнению не подлежит, по в данном случае сказочный герой не был олицетворением солнца; он был, пожалуй, Сварожичем, огнем, уподобленным солнцу.

Любопытно, что в обоих рассматриваемых комплексах сказок народ стремился наделить своих героев будущим: Световик, он же Иван Зорькин, родился на заре, на рассвете, он открывает собой предстоящий день. Искорка-парубок – искра, таящаяся в толще пепла (отсюда Попялов, от древнерусского «попель»), из которой может возгореться будущее пламя. Связь с солнцем ощущается в том, что герой, победив Змея, возвращает людям солнечный свет, упрятанный Змеем.

Строя предположения о причинах возведения в герои представителя самого нижнего социального горизонта, можно думать, что в это время (примерно VI – IV вв. до н. э.)

произошло уже расслоение мифо-эпического творчества: солнечный победоносный царевич стал героем особого цикла, мало связанного с исторической (героической) конкретностью, а в более широких кругах сколотских (а может быть, и неврских?) племен начал складываться новый богатырский цикл, героем которого стал своего рода славянский Ромул – сын священной собаки, жившей на царском дворе [\[129\]](#).

В отличие от первого комплекса сказок, где явно ощущалось наличие во враждебном лагере воинственных амазонок, женские персонажи комплекса «Бой на калиновом мосту» менее активны. Богатыри встречаются со змеиной матерью и змеихами – женами побежденного Змея внутри змеиной страны, куда они проникают после своей пограничной победы.

Хронологическое приурочение этого комплекса не так ясно, как предыдущего. Змеихи-жёны – это не амазонки, самостоятельные воительницы матриархата. Это – просто

женское население, оставленное в тылу и не принимавшее участия в нападении.

И способ борьбы с богатырями, добравшимися до сердцевины змеиной земли, здесь иной, чем у киммерийских амазонок: змеихи превращаются в румяные яблочки, в ключевую воду, в перину пуховую с тем, чтобы привлечь победителей, соблазнить, а затем коварно убить.

Баба-Яга в этих сказках (может быть, перешедшая сюда из более раннего эпоса) иногда достигает космических масштабов, а иногда оказывается кобылицей.

Когда русский богатырь действует в змеиной земле, то нередко его преследует Баба-Яга, летящая в ступе. Этот странный сказочный образ, быть может, следует объяснять, исходя из значительного сходства русской деревянной ступы со скифским или сарматским котлом на поддоне.

Действуя в тылу разбитого змеиного войска, русские богатыри должны были иметь дело с кочевьями, кибитками,

где в изобилии находились подобные котлы, существовавшие на протяжении целого тысячелетия. Змеихи-матери, змеихи-жёны и змеихи-сестры были окружены этими типичнейшими скифо-сарматскими предметами, и их передвижение по степи можно было в сказочной передаче изобразить как полет в ступе.

Третьим сказочным комплексом являются сказки о «Девичьем царстве», или «Подсолнечном царстве». По всей вероятности, они отражают соседство древних славян с «женоуправляемыми» сарматами.

Девичье царство находится на юге, в приморской, «подсолнечной» стороне. Девы-воительницы ездят верхом на конях, стерегут свое царство. Есть в этом царстве и каменные города. Вся обстановка указывает на причерноморскую географию.

Тацит в I в. н. э. пишет о том, что венеды «из-за смешанных браков... приобретают черты сарматов». И действительно,

сказки о «Девичьем царстве» отразили не столько героические схватки с могучим врагом, сколько приятные встречи богатырей со степными красавицами.

Эти, наиболее поздние, части праславянского эпоса вошли в какой-то мере и в былинный средневековый эпос.

Обширный сказочный фонд, удачно приведенный в систему Н. В. Новиковым, позволяет наметить следующие этапы его развития.

1. Киммерийский этап. Борьба с наездами, постройка укреплений, овладение железом. Создание первого богатырского эпоса с привлечением более древних мифических сказаний XI – IX вв. до н.э.

2. Войны с киммерийцами в «змеиной земле» VIII в. до н. э.

3. Противостояние скифским наездам. Расширение творческой базы героического эпоса VII – V вв. до н. э.

4. Полуновеллистические сказания о взаимоотношениях с сарматами и сарматками III в. до н. э. – III в. н. э.

Сказка донесла до нас и очень архаичную мифологию, и первичные формы героического эпоса, начало которого отстоит от начала создания былин Киевской Руси на целых два тысячелетия.

Заключение

1. Необъятный материал по славянскому язычеству, дожившему в своих пережиточных формах почти до наших дней, не уместился в этой книге. Систематическое изложение доведено только до последних веков перед нашей эрой. Ни верования славян времен Плиния и Тацита, ни богатейший фонд сведений о язычестве Киевской Руси не попали на страницы этой книги во всем своем объеме и в последовательном рассмотрении, хотя автору и приходилось по разным поводам обращаться то к русским летописям X – XIII вв., то к идолам вроде Збручского, то к поучениям против язычества XI – XIV вв. Эти разнородные источники привлекались ретроспективно для разъяснения тех или иных древнейших религиозных представлений.

В известной мере незавершенное здесь освещение темы язычества может восполнить солидное исследование Г.

Ловмянского, посвященное VI – XII вв. и как бы продолжающее хронологически эту книгу [\[1\]](#).

Выход в свет этой интересной книги не снимает с нас обязательства повторно рассмотреть язычество славян II – IX вв. н. э. и Киевской Руси с более широким привлечением археологических и этнографических материалов. Труд Г. Ловмянского, продолжающий исследования А. Брюкнера, В. И. Мансикка, Л. Нидерле и Н. М. Гальковского, оставляет простор для последующей разработки целого ряда тем, связанных с язычеством восточных славян.

2. Внимание, уделенное в этой книге древнейшему, в известной мере доисторическому периоду жизни славянства, вполне оправдано тем, что в эпоху Киевской Руси происходит «смерть богов», вытесняемых из народного сознания новыми формами христианского богословия. Корни же всех языческих представлений уходят в отдаленную доисторическую первобытность. Во-вторых, был предпринят специальный

розыск «Глубина памяти» для того, чтобы выявить, из каких хронологических глубин, из каких стадий человеческого мышления те или иные образы и представления донесены до народного творчества (предания, обряды, заклинания, орнамент), фиксируемого этнографами XIX – XX вв.

3. Анализ глубины народной памяти привел к несколько неожиданному, но очень важному выводу: оказалось, что эволюция религиозных представлений являла собой не полную смену одних форм другими, а наслаивание нового на старое. Архаичные представления, возникшие на ранних стадиях развития, продолжали существовать, несмотря на то что рядом с ними (так сказать, над ними) уже образовались новые наслоения.

Экскурсы в отдаленную первобытность (палеолит, мезолит) имели целью не воссоздание во всем объеме общечеловеческих истоков религиозных представлений, а только лишь определение времени и условий зарождения тех пережиточных

явлений, которые уцелели в фольклоре славянских народов вплоть до XX в.

Выявление хронологического диапазона менаду возникновением явления и фиксацией его пережитков, диапазона, измеряемого иногда десятками тысячелетий, позволяет экстраполировать данное явление на весь этот хронологический промежуток.

4. К первобытным охотникам палеолита и мезолита восходит целый ряд элементов восточнославянского фольклора: заговоры сил природы, заговоры от зла (упырей), образ окруженного огнем «хоботистого» чудища (мамонта?), культ медвежьей лапы, сказочный богатырь Медвежье Ушко, получеловек-полумедведь, богатыри, одетые в шкуры, – всё это отголоски каменного века.

5. Из палеолитической глубины идет, по всей вероятности, и культ Волоса-Велеса, переживший также ряд коренных изменений.

Следует признать верной догадку лингвистов о том, что это божество отождествлялось с медведем. Можно думать, что первоначально это было божество охотничьей добычи, «бог мертвого зверя», сохранивший надолго связь с миром мертвых.

Волос был, по всей вероятности, не небесным божеством (небо в палеолите не играло особой роли; мир человека был ещё плоским), а вполне земным покровителем отважных охотников, одетых в звериные шкуры и уподобленных тем животным, на которых они нападали.

Этнография многих народов знает карнавалы с обязательной маской медведя. У восточных славян медвежий маскарад был приурочен к двум солнечным фазам: к первой неделе после зимнего солнцестояния (новый год) и ко дню весеннего равноденствия (белорусские комоедицы XIX в.). Это были велесовы дни славянского языческого календаря.

В бронзовом веке в пору пастушеских переселений Волос-медведь стал «скотым богом». С именем «скотьего бога»

Волос-Велес дожил до Киевской Руси, но тогда смысл этого словосочетания стал уже иным:

так обозначался бог богатства.

6. Русский книжник эпохи Владимира Мономаха дал интереснейшую (и в основном верную) периодизацию древнего язычества: первоначально люди приносили жертвы «упырям и берегиням». Это можно перевести на язык науки как дуалистический анимизм, задабривание вампиров и благодарение оберегающим берегиням.

Вторым этапом этот автор считал поклонение Роду и рожаницам.

К сожалению, наша научная литература прошла мимо этой важной темы о древнейших божествах плодovitости и плодородия, не выявив древних общечеловеческих корней этих представлений и упоминая рожаниц лишь вскользь в качестве мелких домашних божков. Исследование показало, что рожаниц было две и что их матриархальный культ

предшествовал культу патриархального Рода.

7. Культ двух рожаниц, богинь, обеспечивающих плодovitость и плодородие, прошел две основные стадии: охотничью и земледельческую.

Первую мы восстанавливаем по многочисленным мифам разных охотничьих племен. Время возникновения этих охотничьих представлений хорошо документировано мезолитическими погребениями шаманов. Небесные Хозяйки Мира представлялись полуженщинами-полулосихами; они находились на небе, отождествлялись с двумя важнейшими звездными ориентирами, носившими названия Лосихи и её теленка: совр. Большая Медведица (древнерусск. Лось) и Малая Медведица.

По отношению к Волосу мезолитические рожаницы отражали более позднюю стадию охотничьих представлений; мир уже перестал быть одномерным, земным и расслоился на три яруса: нижний, подземно-подводный (символ – ящер),

средний – земной и верхний – небесный, звездный.

Хозяйки Мира – мать и дочь – рожают все поголовье животных, рыб и птиц, необходимое людям.

8. Представления о двух Небесных Хозяйках хорошо документированы искусством индоевропейских земледельцев энеолита (часть их являлась языковыми предками славян). Рожаницы земледельческой эпохи – покровительницы урожая, подательницы небесной влаги-дождя. Они иногда сохраняют архаичный облик оленей или лосей, как бы плывущих по небу в дождевом потоке; иногда изображаются в виде огромных ликов, занимающих всю Вселенную от земли до «верхнего неба». Но наиболее частым оформлением двух рожаниц в энеолитическом искусстве Центральной и Восточной Европы является изображение (по принципу *pars pro toto*) четырех женских грудей, неразрывно связанных с символикой питающей влаги, т. е., опять-таки с дождем. Эта символика доживает в орнаментике посуды до середины бронзового века,

встречаясь у праславян (тшинецкая культура XV – XII вв. до н. э.).

9. Вероятно, одновременно с представлениями о двух роженицах, унаследованными от предшествующей охотничьей эпохи, у ранних земледельцев появилось и представление о единичном женском божестве рождающей земли. Возможно, что образ Великой Матери идет из палеолита, где он выражает идею плодovitости (дебелые палеолитические «венеры»), прежде всего человеческой, умножение числа охотников, усиление продуктивной мощи племени. У земледельческих племен Великая Мать мыслилась, с одной стороны, космогонически как Прародительница Мира, мать богов и всего сущего, а с другой – как Мать-Земля, Мать-сыра-земля и в силу этого – покровительница урожая. На русской почве это выразилось в образе богини Макоши (иногда – Мокошь) – единственного женского божества, включенного Владимиром Святым в свой дохристианский пантеон.

Ма-кошь – «Мать урожая», так как слово «кошь» означало: повозку для снопов, корзину для зерна, плетеный амбар для соломы, загон для скота.

Представления о едином божестве-матери и о двух небесных рожаницах, вероятно, сложно переплетались между собой и не создавали строгой системы.

10. Культ рожаниц у русских документирован, во-первых, большим количеством письменных средневековых памятников, а во-вторых, таким массовым источником, как крестьянская вышивка XVIII – XX вв. русского Севера.

Кроме того, культ рожаниц сопровождался ритуалом ежегодных жертвоприношений важенок оленя: согласно легенде из лесу прибегали две важенки (мать и дочь), одну из них приносили в жертву.

Вышивки изображают рожаниц такими, какими их обрисовывают мифы охотничьих племен: женщины с ветвистыми лосиными или оленьими рогами, иногда с

четырёхсосковым выменем. Антропоморфное переплетено с зооморфным. Рожаницы обычно изображались в позе роженицы с раздвинутыми и согнутыми в коленях ногами. Иногда вышивались около них головки новорожденных «оленьцов малых».

Неудивительно, что церковники на протяжении шести – семи веков так резко нападали на этот культ, имевший столь непристойный реквизит, как полотенца-набожники с рожаящими лосихами-рожаницами.

Вышивальщицы постепенно стремились зашифровать излишний натурализм своих рожаящих рожаниц и придавали их фигурам вид креста, дерева с раскинутыми ветвями, «женщины-вазона» и т. п.

11. Многочисленные фольклорные материалы (русские, белорусские, польские, литовские и др.) позволяют установить имена двух славянских рожаниц: мать Лада («Великая Лада») и её дочь – Леля. Это две богини весенне-летнего цикла,

связанные с весенним возрождением природы, началом полевых работ, а в дальнейшем с вызревaniem урожая и летним солнцестоянием. Значительный цикл славянских песен в качестве припева содержит обращение к Ладе (в звательном падеже – Ладо!). Средневековье знает святилище Лады и Лели (Польша, район древних «Венедских гор»), упоминаемое в XV в.

Русская ритуальная вышивка в своем наиболее высоком выражении содержит интереснейшую трёхчастную композицию: в центре – высокая женская фигура, которую, очевидно, следует толковать как изображение Макоши, олицетворяющей Мать-сыру-землю. По сторонам – две всадницы (Лада и Леля), иногда снабженные сохами за седлом, что ведет нас к известному фольклорному мотиву встречи Весны, едущей на золотой сохе. В такой композиции у всех участниц руки молитвенно подняты вверх, к небу. Полотенца с такими вышивками – очевидно, реквизит обряда,

сопровождавшего начало пахоты. Другой вариант трёхчастной композиции приурочен, по всей вероятности, ко дню летнего солнцестояния (Купала): руки участников опущены к земле, где вызревает урожай, а вся композиция щедро насыщена солнечными знаками, что вполне естественно для праздника, во время которого «солнце играет».

Древнейший прототип вышивок, изображающих женщину с поднятыми к небу (к солнцу) руками и так же в окружении птиц, как и на вышивке, относится на праславянской территории к VII в. до н. э.

12. Богиня Лада, широко известная в славяно-балтийских областях, может быть сопоставлена с греческой Лето (крито-микенская Лато) и итальянской Латоной. Лада – мать Лели; Лето – мать Артемиды и Аполлона. Культ Леты известен с XV в. до н. э., когда эта богиня занимала на Крите первенствующее место.

Греческая Лето родилась в земле гиперборейцев. Связь

Лето-Лато с северной Ладой не подлежит сомнению. Вероятно, это был древний индоевропейский вариант культа двух рожаниц, переживший разные видоизменения на греко-италийском юге и на славяно-балтском севере.

Связь богини с праздником урожая документирована для Лато и Аполлона Делосского приношением пшеничных колосьев, а для русских рожаниц тем, что празднование и пиршество в их честь производилось 9 сентября, когда был собран и обмолочен новый урожай.

13. Существенный перелом в отношении человека к природе, в его миропонимании и в представлениях о тех неведомых силах, которые управляют по-новому познанным миром, произошел при переходе от присваивающего хозяйства к производящему.

Если первобытный охотник в борьбе с животным миром в значительной мере был обязан самому себе, своей ловкости, меткости, отваге и выносливости, то земледелец находился в

зависимости от природы и прежде всего от неба, от солнца, от дождя. Небо с его светилами для охотника и в известной мере для скотовода было образцом удивительного порядка, системы, равномерности и строгой последовательности. Небо же земледельца было непостоянным, неразумным, непредугадываемым. Вёдро и засуха могли сменяться несвоевременными грозами, ливнями или градом. Урожай лишь отчасти зависел от усилий земледельца при пахоте и севе, а после этих операций пахарю оставалось ждать три месяца дождя, который мог соответствовать оптимальным срокам, а мог и коренным образом нарушать желательный для земледельца ритм полива посевов и обречь целые племена на голод.

Так, ещё на рубеже каменного века, рождались представления о всемогущих, грозных (от «грозы») и непостижимо капризных божествах неба, от воли которых зависела жизнь земледельцев. Ни плодородие всегда

благожелательной земли, ни усилия пахаря не могли изменить этой фатальной ситуации. Личность человека, слаженность коллектива были подавлены необходимостью пассивно ждать выявления «воли божьей».

14. Земледельцы энеолита IV – III тысячелетий до н. э. (в их числе были и языковые предки славян) выработали свою систему представлений, которая во многом передалась будущим поколениям.

Земля, вспаханная и засеянная, уподоблялась женщине (или деве), «понесшей во чреве своем». Дождь олицетворялся грудью женщины или ужом, выползающим во время дождя. Над небом, землей и дождем властвовал ещё не единый бог, а унаследованные от мезолита две женщины-рожаницы. На сосудах для семенного зерна трипольские художники рисовали картину своего понимания мира: внизу земля (почва, без подземного мира) с семенами в ней и растениями на ней; выше – небо с солнцем, показанным в движении, в непрерывной

смене восходов и заходов и с полосами дождя. Над этим всем, на самой горловине сосуда, изображались (в виде волнистой линии или зигзага) запасы небесной воды, которые обеспечивали выпадение дождей. Эта картина мира полностью соответствует той, которая отражена в Ригведе: 1. Земля. 2. «Среднее небо» со светилами. 3. «Верхнее небо» с запасами воды. Соответствует она и Библии, где говорится о «тверди» (небесном куполе), отделяющей верхнее небо.

Наряду с огромными космическими ликами божественных рожаниц в трипольском искусстве появляются впоследствии земные обрядовые сцены, как, например, додолы (девушки, одетые в ветви зелени), исполняющие священный танец дождя, известный нам также по записям югославских этнографов XIX – XX вв.

15. Не очень долгая пора расселения пастушеских племен Европы в бронзовом веке внесла много изменений в сознание людей.

Раздвинулся кругозор, появились могильные сооружения – курганы, которые как бы имитировали округлость видимой земли. Спокойно рассмотрено небо, обращено внимание на группы звезд (знаки зодиака), на движение солнца и луны, положено начало календарному счету с обязательной отметкой четырех солнечных фаз. Одним из самых интересных открытий человеческого ума была, пожалуй, геоцентрическая теория, просуществовавшая до Коперника: солнце движется днем по небу (влекомое конями или лебедями), а ночью – по подземному океану на лебедях или иной водоплавающей птице.

Заметно выдвигается культ солнца; его изображают в трёх позициях: восходящим, в полдневном зените и на закате, подчеркивая идею движения. Умершим в могилу клали сосуды с «подземным ночным солнцем», с солнцем на дне (с нижней стороны), солнцем мертвых.

16. С успокоением пастушеских передвижений рубежа III и

II тысячелетий до н. э. начинают обозначаться контуры крупных этносов, в том числе и славян, точнее праславян.

Примерно в XV в. до н. э. праславяне отпочковываются от общего индоевропейского массива, владея значительным фондом религиозных представлений, созданных на разных ступенях индоевропейской общности. Географически славянские племена занимали огромные пространства в лесной и лесостепной зоне Центральной и Восточной Европы – от Днепра на востоке до Одера на западе. Археологически – это тшинецкая культура XV – XII вв. до н. э.

Несколько позднее, в I тысячелетии до н. э., разные части славянского мира вошли в разные формировавшиеся тогда общности: западная половина вошла в сферу лужицкой культуры (венедов?), а восточная – в сферу скифской культуры. Греки ошибочно причисляли праславян-земледельцев к скифам-кочевникам, но Геродот внес ясность, обозначив праславян как «скифов-пахарей» и указав тогдашнее

самоназвание приднепровских праславян — «сколоты». Вычленение праславян из общей скифской массы позволило в этой книге подробнее обрисовать их культуру и религию на протяжении такого важного и интересного исторического периода, как I тысячелетие до н. э.

17. Ряд резких перемен в мировосприятии происходит в самом начале I тысячелетия до н. э. О них говорит смена погребальных обрядов, принципиально отличающихся друг от друга. Многие столетия праславяне, их соседи, их предки хоронили своих покойников по обряду так называемых скорченных погребений: умершему искусственно придавалась поза человеческого эмбриона, лежащего во чреве матери; сходство подчеркивалось тем, что труп-эмбрион густо покрывали красной охрой, как бы воспроизводившей самое чрево. Умерший человек, по мысли хоронивших его, должен был родиться вновь, воплотиться в каком-то новом живом существе. Ради этого его и готовили во время погребального

обряда к реинкарнации, к посмертному рождению. Подобные воззрения были тесно связаны с тотемизмом.

В IX – VIII вв. до н. э. на интересующей нас территории почти везде происходит отказ от эмбриональной скорченности.

Покойников стали хоронить в позе спокойно спящего человека. Человек должен остаться человеком и по ту сторону жизненной черты; он лишь обретает вечный покой; он – покойник, ему не грозит превращение в волка (что осталось только в новогодних обрядах) или птицу.

18. Почти одновременно с этим коренным изменением взглядов на загробную жизнь появляется ещё одна новая черта похоронной обрядности – трупы умерших праславяне начинают сжигать на больших погребальных кострах. Рождается важная идея существования души, более долговечной, чем тело человека. Душа невидима, неосязаема; отделившись от тела, душа вместе с дымом костра поднимается к небу, обретается в некоем отдаленном «ирье» – обиталище

душ умерших (навий).

С идеей неба, небесного владыки и солнца связаны ежегодные праздничные костры всех славян на масленицу (весеннее равноденствие) и на Ивана Купалу (летнее солнцестояние). При археологических раскопках на окраинах поселений скифского времени встречены остатки огромных ритуальных кострищ со следами жертвоприношений собак, коней и с вырезанными из земли фигурами лебедей. Возможно, что многочисленные ритуальные костры на холмах и горах являются проявлением культа небесного бога Сварога и генетически связанного с ним Сварожича-огня.

19. Кардинальным вопросом истории славянского язычества является вопрос о древнем дохристианском монотеизме у славян, против которого всегда так возражали церковные теологи, считавшие монотеизм исключительной привилегией христианства.

Абсолютный монотеизм даже в великих религиях мира

является фикцией, а применительно к исторической древности он всегда относителен. Речь идет о главе пантеона, подобного Зевсу-Юпитеру. Славянский Сварог не был главой пантеона. Стрибог, возможно, лишь эпитет главного небесного божества, а не основное имя. Пантеон князя Владимира возглавлял Перун, но Е. В. Аничков убедительно доказал, что выдвижение Перуна на первенствующее место связано с процессом рождения государственности Киевской Руси и не уходит в первобытность.

20. Наука о славянском язычестве на протяжении многих десятилетий совершала непонятную с точки зрения источников, но упорно повторяемую ошибку – культ Рода или замалчивался или изображался как культ покровителя семьи, мелкого домашнего божка-домового, «лизуна», вылизывающего блюдца с молоком, которые ставили ему в подпечье. А между тем Род в русских средневековых источниках обрисован как небесный бог, находящийся на

воздухе, управляющий тучами и вдувающий жизнь во все живое. Наибольшее количество грозных обличений направлено церковниками против общественных празднеств в честь Рода и рожаниц.

В этих поучениях славянский языческий Род приравнен к египетскому Озирису, библейскому Ваалу (Баал-Хадду), христианскому Саваофу, богу творцу и вседержителю.

21. Время оформления представлений о верховном божестве Мира-Вселенной, Природы и рода человеческого может быть определено лишь приблизительно: в земледельческом энеолите были только рожаницы; мужские божества начинают появляться в конце трипольской культуры, но занимают второстепенное место. Для торжества идеи мужского божества, как Хозяина Мира, обязательным условием является полная победа патриархата. Где-то в бронзовом веке (может быть, в конце его, когда возросла роль земледелия), по всей вероятности, оформился принципиально

новый, вытекающий из мировоззрения земледельцев, культ бога Вселенной – Рода.

К Роду близок бог Святovit, возможно, отличающийся от него лишь своим описательным именем (Свет + жизнь).

Род заслони́л собою архаичных рожаниц, функции которых никогда не выходили за пределы идеи плодovitости-плодородия. В русской вышивке трёхчастная композиция, состоящая из Макоши и двух рожаниц с воздетыми к небу руками, представлена как обращение к небесному богу, в котором следует видеть Рода, «вдувающего жизнь». С небесным Родом, очевидно, связаны и моления на высоких горах, расположенных ближе к небу.

22. Важным персонажем славянской мифологии был Дажьбог. Он – сын Сварога, как Аполлон – сын Зевса. Это – светоносный бог солнца и света, податель благ. Аналогия с античным Аполлоном наиболее объясняет культ Дажьбога. Время его оформления (судя по иранскому «бог»), очевидно, –

эпоха тесных контактов со Скифией, VI – IV вв. до н. э. Речь не идет о заимствовании имени божества полностью, так как скифский двойник Аполлона назывался Гойтосиром, а основа имени славянского бога чисто славянская.

В праславянском археологическом материале I тысячелетия до н. э. много различных следов культа солнечного Дажьбога: это и праздничные костры, и «солнечные колесницы», влекомые лебедями, ещё более сближающие Дажьбога с Аполлоном и его лебедями.

23. Первое тысячелетие до н. э. было временем расцвета праславянского патриархального язычества. Древние культы женских божеств продолжали существовать, но социальное развитие, усиление власти вождей, появление элементов государственности – всё это рождало новые религиозные представления и содействовало созданию славянского Олимпа с мужскими божествами во главе.

24. Ярким узором на общем фоне расцвета язычества в I

тысячелетии до н. э. является формирование в эти века первичных форм мифологически построенного древнейшего богатырского эпоса. Борьба с киммерийцами в начале тысячелетия, борьба со скифами (ограждение своих земель) в его середине и неравная борьба с сарматами на исходе этого периода – всё это нашло отражение в мифах и эпических сказаниях, дошедших до нас в XIX – XX вв. уже в сильно измененном облике волшебных сказок и преданий.

Первыми мифическими героями стали божественные кузнецы, побеждающие Змея (олицетворение степняков) и пропахивающие на нем гигантскую борозду-вал, ограждая Русскую землю. К первой половине I тысячелетия до н. э. мы должны возвести целый ряд мифов-сказок о Золотом царстве, о герое Световике или Светозаре, тоже побеждающем злого Змея. Основу этих сказок о трёх царствах записал ещё Геродот, главный герой у которого носил имя Колаксия – «царя Солнца» (Светозара, Световита?). Наряду с героями царственного

происхождения русский сказочный фонд содержит такие сказки-мифы, в которых герой происходит из деревни, царства не завоевывает, но Змея побеждает.

*

«Язычество древних славян» – тема многослойная, сложная: с одной стороны, она уводит нас в глубину отдаленных тысячелетий первобытности, а с другой – явно и полнокровно проявляется в обиходе русской пореформенной деревни.

Экскурс, предпринятый для выяснения глубины народной памяти, показал, что эволюция религиозных представлений шла путем наслаивания новых форм на старые. Это наблюдение позволяет рассматривать этнографические фрагменты в церковных поучениях против язычества XI – XII вв. и записи ученых XIX – XX вв. как своего рода энциклопедию истории религии начиная с палеолита. Анимизм

первобытных охотников и представления о небесных богинях и богах древних земледельцев в равной мере уцелели в недавнем деревенском фольклоре.

Задача автора этой книги состояла в показе эволюции, в определении хронологических точек появления тех или иных представлений о мире и о волшебных неведомых силах, им управляющих.

Задача не выполнена во всем своем объеме – впереди ещё осталось нерассмотренным язычество Киевской Руси, но оно, во-первых, в известной степени уже изучено, а, во-вторых, для своего понимания оно требует обязательного рассмотрения исторических корней каждого элемента языческой системы X – XIII вв., что автор и пытался сделать в предлагаемой книге.

С течением веков славянское язычество все более становилось выражением народного мировосприятия. Церковь с её международной культурой богословской литературы, живописи, храмоздательства и торжественно-театрального

литургического действия стала прежде всего выразительницей феодальной идеологии. Язычество же удержалось в деревне и было формой проявления народных, крестьянских воззрений, существовавших на своих тысячелетних исконных основах.

Русская народная культура XVIII – XIX вв. традиционна, и эта традиционность уходит в языческую старину. Значительная часть народного творчества связана с язычеством.

Языческая романтика придавала особую красочность русской народной культуре. Все богатырские волшебные сказки оказываются фрагментами древних исторических мифов и героического эпоса. С язычеством связана вся орнаментика крестьянской архитектуры (коньки, громовые знаки на причелинах, «коники» у печи), утвари и одежды.

Языческой магией проникнуты сложные многодневные свадебные обряды.

Торжественными праздниками, всеобщими «событиями» были такие древние обряды, как встреча весны, масленица и

Купала, с их ритуальными кострами, братчины по случаю нового урожая, новогодние звериные маскарады и гаданья. Значительная часть песенного репертуара проникнута языческим мировоззрением. Живой, неувядаемой формой обрядового танца, сопровождаемого музыкой и пением, являются красочные деревенские хороводы.

В языческие времена искусство было неразрывно связано с самим язычеством. Недаром автор «Слова о полку Игореве», щеголявший знанием языческой мифологии подобно поэтам Ренессанса, называет своего старшего собрата гуслира и сказителя Бонна «Велесовым внуком».

Познание народной культуры, всех видов крестьянского творчества невозможно без выявления его архаичной языческой подосновы. Изучение язычества – это не только углубление в первобытность, но и путь к пониманию культуры народа.

Примечания к предисловию

1 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 322, 329, 330.

2 Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI – XIX веков. М., 1957.

3 Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957.

Примечания к главе 1

1 Львов А. Ф. Исследование речи философа. – В кн.: Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968, с. 60.

2 Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 64.

3 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. с. 105.

4 Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 198.

5 Срезневский И. И. Свидетельство Паисиевого сборника о языческих суевериях русских. – Москвитянин, 1851, № 5; Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древностей. М., 1862. Т. IV; Пономарев А. И. Памятники древнерусской

церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3; Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. – Зап. Моск. археолог, ин-та. М., 1913, т. XVIII, с. 17 – 35; Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1913. Две последние работы вышли в свет почти одновременно и независимо одна от другой. Гальковский не дал глубокого анализа «Слова», но правильно решил, что первичный текст не дошел до нас ни в одном из списков. Списков четыре:

Паисиевский XIV – XV вв., Новгородский Софийский XV в., Чудовский XVI в. и Кирилло-Белозерский XVII в.

Евгений Васильевич Аничков, автор интереснейшего очерка русского язычества, лучшего в нашей дореволюционной литературе, увлекся текстологическим анатомированием и предположил существование шести последовательно разраставшихся редакций «Слова» (не считая неизвестного ему Чудовского списка). Он не учел того, что многие вставки

обусловлены задачей автора дать комментарий к «Слову» Григория и производились единовременно одним лицом. Кроме того, нужно было учесть, что переписчики могли не только расширять, но и сокращать текст. Совершенно не доказано и то, что автор «Слова об идолах» пользовался старым церковнославянским переводом (см. с. 61, 66, 232, 244).

Реконструкции текста «Слова» в разных редакциях, предложенные Е. В. Аничковым (с. 380 – 386), представляются мне абсолютно неубедительными и вводящими в заблуждение.

Несмотря на ненадежность аргументов, Аничков близко к истине датировал окончание процесса «нагромождения вставок» началом XII в. (с. 232). Основу «Слова» Аничков не очень уверенно датирует 1060-ми годами, игнорируя написание его на корабле (с. 146).

6 К христианскому празднику богоявления у славян издавна было приурочено празднование разгульных русалий,

завершавших зимний новогодний цикл святок.

7 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 66.

8 Гальковский И. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25; Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 244; Пономарев А. Пмятники..., стр. 224 и 235.

9 Аничков почему-то считал, что речь идет о болгарских богомилах (Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 61), но обряд омовения есть чисто мусульманский.

10 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 66.

11 Гальковский И. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

12 Гальковский И. М. Борьба христианства..., т. II, с. 28, 30.

13 В этом разделе «Слова об идолах» есть три несуразности:

Озирис не назван египетским богом, а египтяне упомянуты отдельно; культ Рода у халдеев будто бы произошел от культа Озириса (не возникла ли эта конструкция из «родопочитания» – гороскопов халдеев?); упоминание греческого бога «Артемиды» в пару Артемиде, существующее, правда, только в одном Паисиевском списке.

14 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24, 25 (Софийский список). Паясиевский список: «Тако же и до словен доиде се слов и ти начаша требы класти Роду и рожаницам преже Перуна бога их. А преже того клали требу упырем и берегиням...» (с. 24).

15 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, § 24. Берегини. Упыри, с. 68 – 71.

16 Нередко ставится знак равенства между вампирами и волкодлаками (вурдалаками), т. е. оборотнями, принимающими облик волков (Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1916. – Vira a nabozenstvi, s. 43 – 44). Едва ли можно отождествлять полностью эти разряды славянских демонов. С волкодлаками связано представление о существах, пожирающих солнце и луну: «егда убо погибнет луна или слнце – глаголють: вьлкодлаци луну изедоша или слнце». Слово «вьлкодлак» в первой своей части – «волк», а вторая часть слова объясняется как звериная шкура (ц.-сл. «длака»). См.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 45.

17 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 59 и 41.

18 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 59 – 60.

19 Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. Пг., 1917.

20 Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СБНУ. София, 1914. Кн. XXVIII; Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. – СА, 1967, № 2.

21 Василенко В. М. Русская народная резьба и роспись по дереву XVIII – XX вв. М., 1960, с. 36.

22 В какой-то связи с берегинями, вероятно, стоит и «береза» – священное дерево славян, обязательная принадлежность летних молений о дожде (в языческие времена – 4 июня, а в христианские – семик и троицын день).

23 Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1957, с. 177; Никольский Н. М. История русской церкви. М.; Л., 1930, с. 8 –

11; Преображенский П. Ф, Курс этнологии. М.; Л., 1929, с. 164 – 170; Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.; 1964, с. 28.

24 См. указанную выше работу С. А. Токарева, а также: Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания. М., 1959.

25 Повесть временных лет, с. 25 и 39.

26 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 319.

27 С общегосударственным официальным культом Перуна как бога войны и воинов не следует отождествлять значительный комплекс охранительных мер, принимавшихся русскими людьми по отношению к перуну-молнии, к Перуну как божеству грозы. К вопросу о соотношении Перуна с божеством неба и Вселенной мы должны будем вернуться в

дальнейшем.

28 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 153.

29 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 69.

30 Несмотря на то что первая работа о рожаницах появилась ещё в 1855 г. (Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб., 1855), во многих последующих общих трудах им и Роду уделено всего по несколько строк (см.: Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 36). Приведена цитата о Роде и рожаницах без пояснений. Рода нет в числе рассматриваемых божеств.

31 Тексты пророков с толкованиями в рукописи 1047 г. попа Упыря Лихого (Владимиров. Поучения..., с. 319). Паремейник 1271 г. Поучение пророка Исайи. (Срезневский И.

И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. III, стлб. 141).

32 Рыбаков Б. Л. Космогония и мифология земледельцев энеолита, – СА, 1965, № 1, с. 28, 29. Под влиянием дальнейших изысканий мой взгляд на рожаниц в настоящее время изменился.

33 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 160, 165, 166.

34 См. гл. 4 этой книги.

35 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 500.

36 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с.500.

37 Рыбаков Б. А. Святовит-Род. – In: Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus. Warszjwa, 1968, s. 390 – 394.

38 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97-98.

39 А. Ф. Лосев доводит анимизм («век страшилищ и чудовищ», т.е. упырей) до матриархального мотыжного земледелия, т. е. до неолита. См.: Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957, с. 47.

40 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология... – СА, 1965, № 1 и 2.

41 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 20.

42 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 146, 232.

43 О «Хожении» Даниила см.: Глушакова Ю. Л. О путешествии игумена Даниила в Палестину. – В кн.: Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963, с. 82.

44 Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963, с. 119 и 281.

45 Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI – XIV вв. М., 1964, с. 22, табл. XXII.

46 Лаврентьевская летопись. СПб., 1897, с. 276.

47 И надпись 1114 г., и «Слово об идолах» содержат мягкую форму глаголов: «кладуть», «ставять» («Слово»); «погаснетъ», «стаеть» (граффито).

48 В летописной повести 1111 г. о походе русских князей на Шарукань главным христианским персонажем, с которым

соотносятся действия князей, является пророк Даниил, вдохновляющий воинство; ему в повести отведено весьма почетное место.

49 Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 281.

50 Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899 – 1901 гг. СПб., 1910, т. III, с. 46, 202, 474 – 475. Былина «Данило Игнатьевич». К сожалению, исследователи совершенно не коснулись этой интереснейшей былины. В. Я. Пропп в своем объемистом труде «Русский героический эпос» (Л., 1955; Л., 1958) даже не упомянул её в основном тексте. См.: Рыбаков В. А. Древняя Русь, с. 115 – 124.

51 Григорьев А. Д. Архангельские былины..., с. 202.

52 Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 119.

53 Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI-XV вв.:
(Из истории народных знаний). – СЭ, 1949, № 1.

Примечания к главе 2

1 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865 – 1869. Т. 1 – 3. Moszynski K. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1934, cz. II, zesz. 1; Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1916, t. II, вып. 1; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957; Иванов В.В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

2 Cieszewski S. Ognisko. S. 1., 1903; Харутна В. К вопросу о почитании огня. – Этнографическое обозрение, 1906, т. 18; Тго)анови П. С. Ватра у обиѡадима и животу српског народа. 1930.

3 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian, s. 501.

4 Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869, с. 514.

5 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian, s. 502.

6 Сержпутовский А. Очерки Белоруссии. Добывание огня. – Живая старина, 1909, кн. 69, с. 40 – 41.

7 Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 70.

8 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. II. – Зап. Моск. археолог, ин-та. М., 1913, т. XVIII, с. 15; 60.

9 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 5, 6.

10 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian, § 555, s. 682.

11 Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. К языческой старине восходят куличи, блины, «жаворонки».

12 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 40.

13 См.: Abramowicz Andrzej. Przedmioty ozdobne z grodziska Leczyckiego. – *Studia Wczesnosredniowieczne*, t. III, tab. 143.

14 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 78-83.

15 И. Срезневский сближает слова «писати» («пъсати») и «пъстрый» – украшенный узорами, вышитый. См.: Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. II, стлб. 1776-1777.

16 *L'art rustique en Russie*. Paris, 1912, fig. 81.

17 Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. – Тр. ГИМ, 1926, т. I; Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве. – СЭ, 1948, № 1; Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. – СА, 1966, № 1; Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. М., 1972; Работнова И. П. Композиция северных русских вышивок. – Тр. НИИХП. М., 1973, № 7.

18 «Слово об идолах» впервые было привлечено мною к анализу вышитых изображений в 1948 г., но сделано это было бегло, без анализа сущности культа богини света, «святой недели». См.: Древние элементы в русском народном творчестве. – СЭ, 1948, № 1, с. 104.

19 Безсонов Петр. Белорусские песни. М., 1871, с. 81 – 82.

20 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила.

СПб., 1903, с. 90.

21 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

22 Материалы собраны мною и сотрудниками археологической экспедиции во Вщиже в 1940, 1948, 1949 гг. Коллекции поступили в Музей народного искусства.

23 Сведения письменно сообщены мне покойным В. В. Богдановым.

24 Русское декоративное искусство. М., 1965, т. III, рис. 199, 204, 205, 214; Українське народне декоративне мистецтво. Київ, 1956, табл. XXXIV, LXX, LXXII, LXXIII; Рязанская народная вышивка. Л., 1959, табл. 9, рис. 2; табл. 13, рис. 2; Kurrik Helmi. Eesti rahvaroivad. Tartu, 1938, табл. IV, XVI, XVII, XIX; Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов Коми. М.,

1958, рис. 142; Она же. Народная одежда удмуртов. М., 1951, рис. 60; Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карелов. М., 1951, табл. XXX, XXXVII, XLIII; Лебедева Н. И. Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки. М., 1927, с. 82, рис. 64в, 69; Крюкова Т. А. Марийская вышивка. Л., 1951, табл. XXVI, XXIX; Orlov S. P. Hry a pisne deti slovanskych. Praha, 1928; Hank Vilem. Variace a desymetrisace, 1949, fig. 26; Slovenske ludove umenie. Bratislava, 1954, I – II, N 358/113; Moszynski K. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1939, cz. II, вып. 2, s. 909, fig. 134-136.

25 Тарановская Н.В., Мальцев Н. В. Русские прялки. Л., 1970, табл. 51; Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. – Декоративное искусство, 1975, № 1 и 3.

26 Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура. – В кн.: История культуры древней Руси. М., 1951, т. II, с. 405, рис. 195.

27 Рыбаков В. А. Прикладное искусство и скульптура, с. 428-429, рис. 211 – 2; Он же. Древности Чернигова. – МИА, 1949, № 11, с. 56, рис. 24.

28 Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник. – В кн.: Новое в археологии. М., 1965, с. 254, рис. 1.

29 Histoire generale de l'art. Paris, 1950, p. 194; Блаватский В. Д. История античной расписной керамики. М., 1953, с. 64, 86, 97.

30 Васић Милоје. Кличевачка некропола. – Старинар. Новая серия, Белград, 1955, т. III – IV, с. 6, рис. 5 и 6.

31 Вязьмітіна М. Г. Золота Балка. КШВ, 1962, с. 209, рис. 86.

32 Бибииков С. Н. Культовые женские изображения

раннеземледельческих племен юго-восточной Европы. – СА, 1951, XV, с. 135.

33 Рыбаков В. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. – СА, 1965, № 1, с. 28, 29, 31, рис. 7 и 8, 13.

34 Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений (III – II тысячелетия до н. э.). – МИА, 1949, 16, с. 82 – 83, рис. 38а.

35 Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками»). – СА, 1965, № 3, с. 11, 22. В сводной таблице на рис.2 А. К. Амброз дал 76 вариантов «ромба с крючками», но некоторая часть знаков сюда включена, на мой взгляд, без убедительных аргументов. Признание ромбо-точечной композиции идеограммой засеянного поля А. К. Амброз не сопроводил ссылкой на мои более ранние работы и доклады, где обосновывается этот тезис. См.: Рыбаков В. А. Семантика трипольского орнамента: Тезисы докладов первого

симпозиума по археологии и этнографии Юго-Запада СССР. Кишинев, 1964, с. 11 – 13; Он же. Отражение земледельческого мировоззрения в искусстве трипольской культуры. – Вестник АН СССР, 1964, № 7, с.51 – 52; Он же. Орнамент – мудрость тысячелетий. – Советская культура, 1964, 9 мая.

38 Гургула И. В. Народне мистецтво західних областей України. Київ, 1966. (Вклейка на с. 64.)

37 Анализ композиции с двумя небесными оленями привел к такому широкому комплексу архаичных космогонических представлений, что послужил основой специального доклада, прочитанного мною на Ученом совете Ин-та археологии АН СССР 4 июня 1968 г.

38 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. I, с. 535. Афанасьевым приведено много русских обычаев и поверий, связанных с красными и желтыми

яйцами. Все они входят в систему магии плодородия (см. с. 536 – 538). Весенние игры с крашеными яйцами совершенно не связаны с христианством, так как они зафиксированы у иранцев-мусульман (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., с. 537, примеч. 1).

39 Калевала. М.; Л., 1933, с. 5, 6.

40 Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959, с. 11-15.

41 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... М., 1868, т. II, с. 255, 256.

42 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. II, с. 256, со ссылкой на Новгородский сборник 1865 г.

43 Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. – В

кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 209 – 223.

Попутно следует исправить одну ошибку автора этой интересной статьи: ссылаясь на «Слово об идолах», Г. Г. Шаповалова неверно перевела фразу «извыкоша елени класти требы», где слово «елени», обозначающее эллинов, она поняла в смысле «олени»: «Возможно, что принесение в жертву одного оленя и восходит к эллинским обрядам» (с. 219).

44 Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене, с. 210, 211.

45 Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене, с. 214.

51 Талицкая И. А. Материалы к археологической карте бассейна Камы. – МИ А, 1962, № 27; Смирнов А . П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья

и Прикамья. – МИА, 1952, № 28.

52 Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. – Декоративное искусство, 1975, № 1, с. 30 – 33 и 53; № 3, с. 38 – 43. Эта статья перепечатана на русском, французском, английском и испанском языках в сборнике «Общественные науки» за 1976 г. (с. 101 – 119).

53 Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.

54 Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, с. 115.

55 Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, 115.

56 Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, с. 12 – 15.

57 Рыбаков Б. А. Космогоническая символика «чудских» шаманских бляшек и русских вышивок. – Тр. советско-

финского археологического симпозиума. Л., 1979.

58 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 11.

59 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 52-53.

60 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 15-19.

61 Окладников А. П. Олень Золотые рога. М.-Л., 1964, с. 59-60.

62 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 21-22.

63 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 28 – 29.

64 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 49 – 50; Попов А. А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских самоедов. М.; Л., 1936, с. 84 и след.

65 См., например: История искусства народов СССР. Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР. М., 1971, т. I, с. 65, рис. 68. Автор этого раздела, Н. Н. Турина, ошибочно считает, что здесь изображен лось-самец: отсутствие рогов при тщательно выделанной гриве не может быть объяснено неумением скульптора. Резчиком было задумано и великолепно выполнено изображение взрослой гривастой лосихи. Н. Н. Турина датирует могильник неолитическим временем – IV – III тысячелетиями до н. э. А. Я. Брюсов относит Оленеостровский могильник к мезолиту, датируя его V тысячелетием до н. э. (СА. 1968, № 4).

66 Турина П. Н. Оленеостровский могильник. – МИА, 1956,

№ 47. Общий план – на рис. 9; погребения № 55, 56, 57 – рис. 27; погребения № 152, 153 – рис. 76; стержни с мордами лосих – рис. ИЗ, 114, 129, 130.

67 Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник, с. 202, 204.

68 Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник. – МИА, 1953, № 39, с. 375; История искусства народов СССР. М., 1963, рис. 26.

69 Римантене Р. К. Художественные изделия стоянки Швянтойи 3. – В кн.: Памятники древнейшей истории Евразии. М., 1975, с. 139, рис. 1.

70 Спицын А. А. Шаманские изображения, рис. 94, 95, 102, 106 – 108, 111, 113, 117, 118-121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132-143, 149, 155, 156, 158 – 161, 163, 165-170, 172-176, 178 – 197, 199, 202, 203.

71 Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник, с. 193, рис. 107.

72 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 49.

73 Розенфельдт Р. Л. Забытая коллекция бронзовых антропоморфных изображений. – СА, 1974, № 3, с. 190 – 195, рис. 1 – 5. Автор датирует их VIII в. н. э.

74 По альбому А. А. Спицына, рис. 95, 125, 157 – 161, 163 – 165, 167 – 170, 172, 173, 175 – 182, 184 – 187, 189 – 204, 215.

75 Спицын А. А. Шаманские изображения, рис. 198.

76 Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 52.

77 По альбому А. А. Спицына, рис. 113 – 123, 125 – 136, 139 – 143, 146, 147, 149, 150, 153, 155, 158 – 161, 163 – 173, 175 – 182, 184 – 196, 199 – 202.

78 Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, табл. II, рис. 3.

79 Leroi-Gourhan A. Prehistoire do l'art occidental. Paris, 1965, p. 308-309, tab. 57.

80 Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник, с. 302.

81 Косарев М. Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974, с. 144-146, рис. 44-46; Кулапская культура датируется автором V в. до н. э. – IV в. н. э., т. е. скифо-сарматским временем.

82 Grbic Miodrag. A Neolithic Statuette from Becej in Banat. – *Archaeologia Jugoslavica*. Belgrad, 1954, 1, с. 16-27, fig. 1-4.

83 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 28, рис. 3.

84 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 14, рис. 26.

85 Черныш Е. К. Ранньотрипільське поселення Ленківці на Середньому Дністрі. Київ, 1959, с. 24-27, рис. 16-18.

86 Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства.

87 Богуславская И. Я. О трансформации орнаментальных мотивов, связанных с древней мифологией, в русской народной вышивке. – В кн.: Тезисы докладов VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1964, с. 8; см. также: Фалеева В. А. Русская народная вышивка (древнейший тип). Л., 1949.

88 Городцое В. А. Дако-сарматские религиозные

элементы...

89 Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки..., с. 74, рис. 8.

90 Громов Г. Г., Деопик Д. В., Плющев В. И. Применение методов количественного анализа орнаментальных образов русской народной вышивки. – Вестник МГУ, 1971, № 4. Выражаю благодарность Г. Г. Громову, предоставившему в мое распоряжение фотографии всех вышивок (см. главу «Русские вышивки и мифология»).

91 Громов Г.Г., Деопик Д. В., Плющев В. И. Применение методов количественного анализа..., с. 90 и 96.

92 Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978, с. 70.

93 Богуславская И. Я. О двух произведениях

средневекового народного шитья. – В кн.: Русское народное искусство Севера. Л., 1968, с. 91 – 106, рис. на с. 92, 95 и 97.

94 Кроме Севера, встречаются в Калужской, Полтавской областях. См., например: Калужская народная вышивка. М., 1955, табл. 9.

95 Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карелов, табл. LVII, рис. 4; табл. XLIII, рис. 1.

96 Богуславская И. Я. Русская народная вышивка, рис. 11. К этой композиции придется вернуться в дальнейшем.

97 Кожевникова Л. А. Особенности народного узорного ткачества некоторых районов Севера. – В кн.: Русское народное искусство Севера. Л., 1968, с. 112 – 113 (ткань из Великого Устюга); Динцес Л. А. Изображение змеборца в русском народном шитье. – СЭ, 1948, № 4, с. 45, рис. 10.

98 Работнова И. П. Финно-угорские элементы в орнаменте севернорусских вышивки и тканья. – В кн.: Русское народное искусство Севера, с. 89, рис. 1 и 2.

99 Маслова Г. С. Народный орнамент..., табл. XV, рис. 1; табл. XVII, рис. 1; табл. XVIII, рис. 2. В русской вышивке очень част мотив «елочек», которые изображались точь-в-точь как олени рога и вышивались не вертикально, как следовало бы ставить растения, а всегда косо, раскинутыми попарно в стороны, как и должны быть олени рога. См. олени рога «елочкой»: Калужская народная вышивка рис. 9, и указанные работы В. А. Городцова и Г. С. Масловой.

100 Материалы по этнографии России. М., 1911. Вып. VI.

101 Жуковская В. И. Вышивка тверских карел. – В кн.: Из культурного наследия народов России. Л., 1972, с. 187, рис. 3.

102 Мещанинов И. И. О применении лингвистического материала при исследовании вещественных памятников. — Сообщ. ГАИМК, 1932, № 1/2, с. 6 – 12.

103 Городцов В.А. Дако-сарматские религиозные элементы..., рис.3. Хранится в ГИМе, № 42345. Рисунок Городцова неточен.

104 Попутно следует высказать соображение о разной степени сохранности архаических элементов на функционально различных предметах с вышивкой. Из сопоставления их выявляется, что наибольшее число архаичных черт встречается не на полотенцах, а на подзорах для кроватей. Это может быть объяснено тем, что вышитые полотенца очень часто украшали божницы и находились в непосредственном соседстве с иконами, что должно было в известной мере предостерегать от языческих излишеств, от чрезмерной мифологической

откровенности.

105 L'art rustique en Russie, N 81.

106 Центральноевропейские материалы дают нам некоторые данные для датировки этой переходной стадии применительно к более развитым районам, чем олонцево-архангельский Север. Знаменитая «солнечная колесница» из Юденбурга (гальштатская эпоха) содержит сцену жертвоприношения священных оленей: в центре стоит огромная женская фигура, поддерживающая над головой плоскую чашу (может быть, для огня, символизирующего солнце?). У ног богини, по сторонам её – два вооруженных всадника. Эта часть сложной скульптурной композиции почти полностью совпадает с нашими вышивками, но на переднем плане юденбургской колесницы есть существенное дополнение: олень, которого двое мужчин держат за ветвистые рога, а третий мужчина, очевидно главный жрец, заносит топор

над головой обреченного в жертву оленя.

107 Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене, с. 214; Шереметев П. Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902, с. 136 – 137.

108 Соколов Б. М. и Соколов Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, с. XI – XII.

109 Городцов В.А. Дако-сарматские религиозные элементы..., рис. 16, с. 12 ц 14. Хранится в ГИМе, N 46721-С-406. Прорись Городцова очень неточна: олени превращены в коней. В коллекциях ГИМа это не единственная обрядовая ширинка с оленями.

110 См., например: Народы Африки. М.; Л., 1954, с. 148, 237, 270, 382, 511, 641; Народы Передней Азии. М.; Л., 1957, с. 322, 340, 526; Народы Восточной Азии. М.; Л., 1965, с. 447,

488; Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966, с. 100, 142, 221, 592, 786.

111 Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ..., с. 14-27.

112 Бибилова В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента. – СА, 1965, № 1, с. 3-8; Бібілова В. І. Про джерела геометричного стилю в палеолітичному мистецтві Східної Європи. – В кн.: Sbornik Narodniho Muzea v Praze, 1966. t. XX, вып. 1/2, s. 7-15.

113 Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. – В кн.: Сб. тр. Науч.-исслед. ин-та художественной промышленности. М., 1972, вып. 5, с. 127 – 134, рис. на с. 130.

114 Stocky Albin. Pravek zeme ceske. Praha, 1926, t. IX, fig. 4;

t. XXII, fig. 12, 24; t. XXI, fig. 19; Piggot Stuart. *Ancient Europe from the beginnings of Agriculture to Classical Antiquity*. Edinburgh, 1965; Dumitrescu Vladimir, *L'art neolithique en Roumanie*. Bucurest, 1968, tab. 9, 13, 36, 38, 43, 59, 60; Pichlerowa Magda. *Nove Kosariska. Kniezacie mohyly zo starsej doby zeleznej*. Bratislava, 1969, tabl. II, VII, XII, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXV; Comsa Eugen. *Istoria communitatilor culturii Boian*. Bucuresti 1974. fig. 74-8; 76-5; 67, 68.

115 См., например, публикацию известной костяной статуэтки из Брассампуи (Франция, Ланды). *L'homme avant l'écriture*. Paris, 1959.

116 Piggot Stuart. *Ancient Europe...*, fig. 17, N 6 и 7.

117 Рыбаков Б. А. *Происхождение и семантика...*, рис. на с. 129.

118 Для поздних стадий бытования ромбо-меандрового и зигзагового орнамента перевод его в пластику мог объясняться не только татуировкой на теле, но и наличием женской одежды с подобным орнаментом. См.: Comsa Eugen. Istoria..., fig. 67, 68, 172 old. В женской народной одежде ромбический орнамент сохраняется вплоть до XX в. Таковы, например, свадебные и «молодецкие» паневы южных великороссов.

119 Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ...

120 Путеводитель по экспозиции Музея истории Азербайджана. Баку, 1958, с. 71.

121 Отчет Археологической комиссии за 1899 г., с. 73 – 75. Раскопки Реслера. Курган № 3, гробница № 1. См. прорисовку: Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика..., с. 132.

122 Подобный «мальтийский крест» известен и у скифов. См.: Археологические исследования на Украине 1965 – 1966 гг., вып. 1, с. 105, рис. 7. Трахтемировское городище близ Переяславля-Хмельницкого.

123 Коллекции Львовского этнографического музея.

Примечания к главе 3

1 Критическое рассмотрение обширной литературы вопроса дано в книгах В. Ф. Зыбковца (Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания. М., 1959) и С. А. Токарева (Ранние формы религии и их развитие. М., 1964). Первый автор построил свою работу по историческому принципу, второй – по классификационному. Оба они взаимно дополняют друг друга.

2 Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967, с. 25.

3 Васильев Б. А. Медвежий праздник. – СЭ, 1948, № 4, с. 79-80

4 Васильев В. А. Медвежий праздник, с. 94.

5 Васильев Б. А. Медвежий праздник, с. 87 и 92.

6 Калевала. М.; Л., 1933, с. 271.

7 Ефименко П. П. Первобытное общество. Л., 1938, с. 272-277; Васильев В. А. Медвежий праздник, с. 83-84.

В более позднее время этнографы признали правомерной связь медвежьих праздников с палеолитическими захоронениями медведей. См.: Крейнович Е. С. Медвежий праздник у кетов. – В кн.: Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1969.

8 Столяр А. Д. «Натуральное творчество» неандертальцев как основа генезиса искусства. – В кн.: Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, с. 118 – 164. Здесь дан подробный анализ всей европейской и американской литературы вопроса, включая мнение А.Леруа-Гурана (с. 134).

9 Столяр А. Д. «Натуральное творчество» неандертальцев..., с.141.

10 Столяр А. Д. «Натуральное творчество» неандертальцев..., с. 148.

11 Столяр А. Д. «Натуральное творчество» неандертальцев..., с. 159, 160. О зарождении тотемических представлений и веры в оборотничество, связанных с охотничьей маскировкой, см.: Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 324 – 328, 339. О медвежьих пещерах см. с. 414 – 427.

12 Передольский В. С. Новгородские древности. Новгород, 1898, с. 175.

13 Крайнев Д. А. Древнейшая история Волго-Окского междуречья. М., 1972, с. 142.

14 Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. – МИА. Л., 1941, № 6. Повторно издано в связи с гибелью тиража во время блокады Ленинграда в «Краеведческих записках Ярославско-Ростовского историко-архитектурного заповедника» (Ярославль, 1960, вып. IV). Цитируется по второму изданию.

15 Воронин Н. Н. Медвежий культ..., с. 48 – 50.

16 Воронин Н. Н. Медвежий культ..., с. 58, 59.

17 ПСРЛ, т. XVII, с. 235.

18 Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. – СЭ, 1932, № 3, с. 40-49.

19 Воронин Н. Н. Медвежий культ..., с. 57.

20 Народные русские сказки. Из сборника А. Н. Афанасьева. М., 1976, с. 67, 68 (№ 57).

21 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 44.

22 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 46.

23 Васильев Б. А. Медвежий праздник, с. 84.

24 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 46.

25 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 52, 53.

26 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной

сказки, с. 48, 49; Левченко М. Казки та оповідання з Поділля в записях 1850 – 1860 рр. Київ, 1928, вип. I – II, с. 472.

27 Гуревич Ф. Д. Древние верования народов Прибалтики по данным «Хроники Ливонии» Генриха Латвийского. – СЭ, 1948, № 4, с. 77.

28 Рецензия Б. А. Рыбакова на: Воронин Н. Н. Медвежий культ... – Этногенез восточных славян. – МИА, Л., 1941, № 6.

29 Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.

30 Васильев Б. А. Медвежий праздник, с. 83, рис. 2.

31 Коваленский М. Хрестоматия по русской истории. М., 1914, т. I, с. 69.

32 Двойственность формы имени божества (Велес-Волос), быть может, следует объяснять тем, что этот культ полнее всего представлен в северной половине восточнославянского пространства, где субстратом славянского населения были протобалтийские племена, к которым, по всей вероятности, следует относить и фатьяновцев. Не является ли форма «Велес» наследием балтских племен (veils), а «Волос» (от русского «волоха» – шкура, «волохатый» – косматый) – адстратной славянской формой?

33 Крайнов Д. А. Древнейшая история Волго-Окского междуречья, с. 203, рис. 71.

34 Воронин Н. Н. Медвежий культ..., с. 46.

35 Семенов Ю. И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, т. 376.

36 Reinach S. L'art et la magie. – L'Anthropologie. Paris, 1903, XIV, N 3; Breuil H. Quatre cents siecles d'art parietal. Montignac, 1952; Гущин А. С. Происхождение искусства. Л., 1937; Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Киев, 1953, изд. 3.

37 См.: Фролов В. А. Зарубежная литература о содержании палеолитического искусства (1952 – 1964 гг.). – СА, 1966, № 1, с. 297 – 305. Сам автор обзора отмежевывается от магической теории (с. 303 – 305).

38 Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемистических верований. – В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960, вып. VIII, с. 297; Patte E. Les Homines prehistoriques et la Religion. Paris, 1960, p. 37.

39 Laming-Emperair A. La signification de l'art rupestre paleolithique. Paris, 1962.

40 Leroi-Gourhan A. Les religions de la prehistoire (Paleolithique). Paris, 1964. Русский перевод этой работы опубликован в сборнике: Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, с. 85 – 87. Фундаментальный труд, послуживший основой для «Религий доистории», в 1965 г.; Leroi-Gourhan A. Prehistoire de l'art occidental. Paris, 1965.

41 Окладников А. П. Утро искусства.

42 Окладников А. П. Утро искусства, с. 66, 97.

43 Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.; Л., 1966, с. 64-91.

44 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 414. «Batons perces», я полагаю, следует относить к метательным снарядам, считая их рукоятями кожаных пращей для прицельного метания камней.

Отросток в 5 – 7 см служил для более точной остановки вращения пращи в нужный момент, а отверстие – для продевания свободного конца ремня пращи, который выпускался из руки в момент бросания. Наличие рукояти усиливало удар, значительно облегчало управление пращой и увеличивало меткость.

45 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 178 – 192, 759.

46 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 206. Мас-д'Азиль. Другие сюжеты см. рис. № 196 – 207.

47 Leroi-Gourhan A Prehistoire..., fig. 480 – 485.

48 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 313. План пещеры см. рис. 157; изображение глиняного медведя со следами ударов копий – рис. 646 – 647.

49 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 313.

50 Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967, с. 31 – 32.

51 Раскрашенный сложным узором череп мамонта найден в жилище стоянки в Межиричах у Днепра. См.: Археологія Української РСР. Київ, 1971, т. 1, с. 48, 49.

Возможно, что это связано с локальной обрядностью семейства, проживавшего в этом доме.

52 Leroi-Gourhan A. Les religions... . Цит. по указ, выше переводу 1971 г., с. 88.

53 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 441. Расшифровка этой модели святилища дана в специальном разделе «La religion des paleolithiques», p. 120 – 121.

54 Leroi-Gourhan A. Les religions..., p. 88, 90 (подчеркнуто везде мною. – Б. Р.).

55 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 453. Сводные аналитические таблицы знаков.

56 См.: Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. Автор намечает две категории счета: 5 и $5 + 5 = 10$; 7 и $7 + 7 = 14$, связывая их со счетом по пальцам и лунным фазам (см. с. 122).

57 Абрамова З. А. Изображения человека...

58 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 565.

59 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 446.

60 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 193.

61 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 451.

62 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 74, 323.

63 Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 121, fig. 74; p. 257, fig. 258.

64 Тарасов Л. М. Двойная скульптура человека из Гагарино. – КСИА, 1972, № 131 с. 14 – 19, рис. на стр. 3, 4.

65 Вадер О. Н. Вторая палеолитическая могила на Сунгире. – АО, 1969 г. М., 1970, с. 41 – 43.

66 Черниш О. П. Стародавнє населення Подністров'я в добу мезоліту. Київ, 1975. Здесь автором показаны все споры о датировке мезолита.

67 Бадер О. Н. Мезолит. – В кн.: Каменный век на

территории СССР. М., 1970.

68 Савватеев Ю. А. Залавруга. Л., 1970. Петроглифы дают не только лады с носовой частью, оформленной в виде лосиных морд, но и охоту на лося, на оленя, стрелков из лука, лыжников, различные ритуальные сцены, воскрешая в своеобразной и яркой форме северный охотничий быт на протяжении нескольких эпох.

69 ВА/ВЯ – «оный», «иной», пьрь – корень, встречаемый в словах, обозначающих силу: «пря», «то-пор», «порато» и др.

70 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865 – 1869. Т. 1 – 3; Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция волшебных сказок. – В кн.: Сборник в честь С. Ф. Ольденбурга. Л., 1934; Тройский И. М. Античный миф и современная сказка. – В кн.: Сборник в честь С. Ф. Ольденбурга.

71 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

72 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 19, 20, 159.

73 Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1927, с. 262; Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 333.

74 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 331.

75 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 95, 96 и 330.

76 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 62.

77 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 65.

78 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 85, 95. Следует

сделать небольшую оговорку. Обряд инициации состоял не только из колдовского запугивания юношей имитацией смерти, но и из экзамена по всем практическим охотничьим навыкам: метание копья, бег, умение подкрасться к зверю и т. п. Этим, вероятно, всегда руководил охотник. Но верховное руководство магической стороной обряда могло действительно принадлежать женщине.

79 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 198, 203.

80 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 226, 198.

81 Громько М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII – XIX вв. – В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX в. Новосибирск, 1975, с. 122.

82 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной

сказки, с. 181.

83 Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 202; Новиков П. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 181.

84 В. Я. Пропп указывает два ответвления данного сюжета: во-первых, вместо сухопутного чудища, находящегося под калиновым мостом, в сказке может быть морское чудище, обитающее в пучине и требующее себе человеческих жертв. Это, на мой взгляд, отголоски представлений о ящере, стадиально более поздние, чем палеолит.

Во-вторых, значительно более поздним, связанным уже с развитием государственности, В. Я. Пропп считает мотив змееборчества типа борьбы Георгия с драконом (с. 205).

85 Никифоров А. И. Победитель змея (из севернорусских сказок). – Советский фольклор, 1936, № 4/5, с. 141.

86 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 24.

87 Позднее, когда южные кочевники начали нападать на оседлых земледельцев, чудище-мамонт все более принимало черты символического огненного Змея, часто верхом на коне (Змей на коне!), олицетворявшего внезапно нападавшего внешнего врага.

88 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 136

89 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян...

90 Пропп В. Я. Исторические корни., с. 35-37.

91 Ефименко П. О заклинаниях. – В кн.: Труды Архангельского статистического комитета. Архангельск, 1865;

Майков Л. Великорусские заклинания. – В кн.: Зап. Рус. географ, об-ва по отд. этнографии. СПб., 1869, т. II; Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний. М., 1874; Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы, духовные стихи. – В кн.: Белорусский сборник. Витебск, 1891, V; Ветухова А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. – В кн.: Русский филологический вестник. СПб., 1901 – 1907 гг.; Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах. СПб., 1909; Срезневский И. Описание рукописей и книг, собранных для Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913; Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч., вып. 1. – Живая старина, 1907, вып. I. Вып. 2, 1909, вып. I. Вып. 3, 1909, вып. IV. Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России. Шамординская Пустынь, 1917, вып. 1, Познанский. Заговоры. Пг., 1917; Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия. М., 1929.

92 Майков Л. Великорусские заклинания, с. 427, 496, 510, 536.

93 У белорусов известна просьба к лешему: «...лясун и лясуниха! Прошу я вас и кланяюсь я вас великими упросами и низкими уклонами – содержайте своих хортов, замыкайте им губы и зубы!» (Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы..., с. 154).

94 Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы..., с. 117.

95 Мансикка В. Представители злого начала..., с. 20.

96 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 4.

97 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 73.

98 Мансикка В. Представители злого начала..., с. 6.

99 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 1, с. 44.

100 Примером может служить поэтический заговор девушки, желающей нравиться (записан в Петрозаводске):

Во имя отца и сына и святого духа! Аминь.

Господи благослави, Христос!

Встану, благословясь, пойду, перекрестясь.

Из дверей дверьми, из ворот воротами

Выйду в чистое поле, погляжу в подвосточную сторону.

С подвосточной стороны встает заря утренняя, выкатается
красно солнышко.

А и пусть я, раба божия (имярек), буду краше красного
солнышка,

Белей светлого месяца,

Румяней зари утренней и зари вечерней,

Краше всего света белого, всего миру православного!

Как глядят все православные христиане на красное

солнышко, на белый свет.

Так смотрели бы все добрые молодцы на меня, рабу Божию (имярек),

И почитали бы меня, и возносили бы на глазах своих.

Не могли бы все добрые молодцы без меня ни жить, ни быть, ни игры заводить.

Будьте мои слова крепки и прочны.

Ключ-Замок. Аминь, аминь, аминь!

(Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 1, с. 33).

101 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 16.

102 Елеонская Е. Н. К изучению заговора..., с. 37-38.

103 Елеонская Е. Н. К изучению заговора..., с. 26. Сборник 1613-1645 гг.

104 Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия, с. 4 – 5.

Рукопись начала XVII в; Срезневский В. Описание рукописей и книг..., № 56.

105 Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия, с. 5 – 6.
Рукопись начала XVII в.

106 Песни, собранные Рыбниковым. М., 1910, 2-е изд., т. III, № 15.

107 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 20.

108 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 21.
Рукопись XVII в. списана с более древнего текста. См. с. 13.

109 Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги..., 1902, вып. 1/2, с. 188.

110 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 48.

111 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 26 – 27.

112 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 37.

113 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 81, 82.

114 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 4, с. 17.

115 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 4.

116 Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 1, с. 38.

117 Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916, вып. 1, с. 21.

118 Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 68 и др.

119 Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский

проповедник XIII в. СПб., 1888. Прибавл. с. 14.

120 Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 58, 59.

121 Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 103.

Примечания к главе 4

- 1 Горнунг Б. В. Из предыстории образования общеславянского языкового единства. М., 1963.
- 2 Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 35.
- 3 Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 17, 18, 35, 73.
- 4 Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 71 – 74.
- 5 Hensel W. Polska Starozytna. Warszawa, 1973, s. 95, fig. 75.
- 6 Hensel W. Polska Starozytna.
- 7 Наличие верховых коней у пастухов эпохи шнуровой

керамики документировано недостаточно. Западные ученые определенно считают коня важным признаком шнуровиков (Hensel W. Polska Starozytna, s. 107). Кости лошади отсутствуют в могилах точно так же, как отсутствуют и кости коровы, в одомашнивании которой никто не сомневается. В поздних фатьяновских могильниках появляется конь. В пользу верховых коней у носителей культуры боевых топоров свидетельствует форма основного оружия – молоткообразных топоров.

Как оружие пешего боя они совершенно нерациональны, а как оружие всадника каменные топоры-булавы весьма эффективны. Булавы и «топоры с поворозою» (темляком) дожили в конных войсках до XVII в.

8 Горнунг В. В. Из предыстории образования..., с. 126.

9 Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 17.

10 Георгиев В. И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. М., 1958. Автор завершает праславянский этап переходным периодом, падающим на первые века н. э. (пшеворско-зарубинецкая культура); Филин Ф. П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Л., 1972, с. 28.

11 Bregant Tatjana. Ornamentika na neolitski keramiki v Jugoslaviji. Ljubljana, 1968.

12 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. – СА, 1965, № 1, с. 24 – 47; № 2, с. 13 – 33.

13 Гарашанина Драга. Религија и култ неолитског човека на Централном Балкану. – В кн.: Неолит Централног Балкана. Белград, 1968, с. 241 – 264.

14 Dumitrescu Vladimir. L'art neolithique en Roumanie.

Bucarest, 1968; Idem. L'art preistorica en Romania fino all'inizip dell'eta del ferro, 1973 (в 1974 г. работа вышла на румынском языке).

15 Археолого-искусствоведческий обзор болгарских памятников V – II тысячелетий до н. э. сделан Анной Радунчевой в книге «Доисторическое искусство в Болгарии» (София, б.г.).

16 Kalicz N. Diex d'argile. Budapest, 1970.

17 Gimbutas M. The Gods and Goddesses of old Europe 7000-3500 b.c. Myths, Legends and Cult images. London, 1973. В книге опубликована наиболее полная библиография.

18 Gimbutas M. The Gods and Goddesses..., p. 83, 89, 94, 95, 113, 171, 172.

19 Вместе с тем следует предостеречь от некоторых недостаточно обоснованных положений М. Гимбутас. К ним прежде всего относится гипотеза о великой Птице-Богине (Bird-Goddess). Автор нередко основывается на примитивной стилизации скульптур, но птичьи черты, приписываемые им, не кажутся убедительными. Быть может, следовало бы применить и ретроспективный анализ: от позднейших крылатых сирен-сиринов углубиться к истокам этого образа. Пока этот путь доводит нас только до бронзового века (печельская культура).

20 Гарашанина Драга. Религија и култ..., рис. 13. Винча, с.248.

21 Kalicz Nandor. Diex d'argile, tab. 6, 7.

22 Gimbutas M. The Gods'and Goddesses..., p. 188.

23 Gimbutas M. The Gods'and Goddesses..., tab. 97, 120. Позд.

Винча.

24 Бибикова В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента. – СА, 1965, № 1.

25 Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. – В кн.: Сборник трудов Научно-исследовательского ин-та художественной промышленности. М., 1972, вып. 5.

26 Dumitrescu Vladimir. L'art neolithique..., fig. 59, 60, 86.

27 Dumitrescu Vladimir. L'arte preistorica..., fig. 61, N 4.
Конец III тысячелетия до н. э.

28 Pichlerova Magda. Nove Kosariska. Kniezacie mohyly zo starsej doby zeleznej. Bratislava, 1969, tab. XXV-XXXIX, LIII-LVII.

29 Slovensko v mladsej dobe kamennej. Bratislava, 1970, tab. XLVII, s. 141.

30 Slovensko v mladsej..., s. 141.

31 Гарашанина Драга. Религија и култ..., рис. 30.

32 Dumitrescu Vladimir. L'arte preistorica..., fig. 97, s. 141.

33 Детев П. Модели за украса от каменно-медната епоха. – Археология, София, 1965, № 4, с. 65 – 73, рис. 9. Две таблички из Русс.

34 Детев П. Модели за украса..., рис. 10.

35 Две человеческие фигуры на щипце фронтонов могут нам объяснить происхождение русского слова «кнес», «князек». Если хозяин и хозяйка дома назывались «князем» и

«княгиней» (от древнего корня «къпъ» – начало, основа), то два покровителя дома тоже могли быть названы сходным словом.

36 С этим положением, высказанным мною в 1965 г., согласилась М. Гимбутас (Gimbutas M. *The Gods and Goddesses...*). Подписи к рис. 77, 78 («rain torrent»).

37 Berciu D. *Cultura Hamangia*. Bucuresti, 1966, fig. 1, 2.

38 Dumitrescu Vladimir. *L'arte preistorica...*, tab. 45 – 5.

39 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. – СА, 1965, Jfi 1, с. 35 – 36.

40 Slovensko v mladsej..., tab. XCV.

41 Kalicz N. *Diex d'argile*, tab. 28, 29, s. 85. Село Селавены, с. 38 – 39

42 Мовша Т. Г. Святилище трипольской культуры. – СА, 1971, № 1, с. 202.

43 Макаревич М. Л. Об идеологических представлениях у трипольских племен. – Зап. Одесск. арх. о-ва. Одесса, 1960, I (34), с. 291, рис. 1.

44 Мовша Т. Г. Святилище трипольской культуры, с. 204.

45 Gimbutas M. The Gods and Goddesses..., p. 70, tab. 23.

46 Трипольской пластике посвящены многие работы. Помимо поименованных выше общих работ М. Гимбутас и В. Думетреску, можно указать: Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений (III – II тысячелетия до н. э.). – МИА, 1949, 16; Бибииков С. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен юго-восточной Европы. – СА, 1951, вып. XV; Мовша Т. Г. К вопросу о развитии трипольской

антропоморфной пластики. – КСИА, 1953, № 2; Она же. Об антропоморфной пластике трипольской культуры. – СА, 1969, № 2; Berlescu N. Plastica cucuteniana din vechile colectii ale Mescului de Istorie a Moldovei. – Arheologia Moldovei, Jasi, 1964, II, III; Погожева А. П. Глиняная антропоморфная пластика трипольской культуры (Триполье А): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: Ин-т археологии, 1971.

47 Бибииков С. Н. Культурные женские изображения..., с. 135.

48 Мокша Т. Г. Об антропоморфной пластике..., с. 33.

49 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1913, с. 359.

50 Мовша Т. Г. Об антропоморфной пластике..., с. 33.

51 Росой называли не только капли, остающиеся на растениях утром, но и туман, рождающий их: «Пока солнце взойдет – роса очи выест». «Росный ладан» – это та смола, которая создает в церкви голубой туман.

52 Не стоит ли слово «дождь» в связи с понятием «дождаться»?

53 Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 213-214, 1068 г.

54 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., рис. 1.

55 Grbie Miodrag. A Neolithic Statuette from Becej in Banat. – In: Archaeologic Jugoslavica. Beograd, 1954, s. 16-18, fig. 1-4.

56 Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX. М., 1951.

57 Черныш Е. К. К истории населения энеолитического времени в Среднем Приднестровье. – МИА, 1962, № 102, с. 47, рис. 6 – 8 и 11, 12.

58 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 27, рис. 3.

59 Черныш Е. К. Ранньотрипільське поселення Ленківці на Середньому Дністрі Київ, 1959, с. 24-27, рис. 16-18.

60 Мовша Т. Г. Об антропоморфной пластике.... с. 30, рис. 10.

61 Маркевич В. И., Черныш Е. К. Исследования в Пруто-Днестровском междуречье. – АО, 1973 г. М., 1974, с. 423.

62 Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 108-109.

63 Маркевич В. И., Черныш Е. К. Исследования..., с. 424.

64 Парность женских фигур в трипольской росписи засвидетельствована неоднократно. См.: Рыбаков В. А. Космогония и мифология..., рис. 33, 37.

65 В своей статье 1965 г. (СА, 1965, № 1, рис. 7) я сделал выборку 34 разных символических знаков (далеко не исчерпав всего их богатства), но большинство их семантически неопределимо.

66 Болсуновский К. В. Символ Змия в трипольской культуре. Киев, 1905.

67 Позднее в расписном орнаменте сохраняется этот же сюжет, но весь полностью выполненный живописью. И змеи, и отверстия, и даже завязки (!) рисуются на тулове сосуда краской, что говорит о важности этого сюжета. Для анализа

формальной стороны орнамента важно отметить, что постепенно появляется как бы негативное изображение двух змей – змеей является не сама прочерченная или нарисованная линия, а пространство между изгибами непрерывной линии.

Утолщение непрерывной линии в отдельных местах создает на негативе рисунок голов двух змей.

68 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. II, с. 538 – 551.

69 У Толстого. «Яснополянские записки» Д. П. Маковицкого. М., 1979, с. 399 – 400.

70 О космическом значении трипольской росписи писал в общих словах ещё Е. Ю. Кричевский: «Семантика мотивов вращающегося стиля коренится в космическом мировоззрении земледельческих племен европейского неолита». Автор правильно отметил, что «даже в самых лучших работах о

неолитической керамике, а к таким нужно, например, отнести труд Т. С. Пассек „La ceramique Tripolienne“, эта сторона дела почти не волнует исследователей» (Кричевский Е. Ю. Орнаментация глиняных сосудов у земледельческих племен неолитической Европы. – Ученые, зап. ЛГУ, 1949, №'85, с. 55 и 78).

71 Древнеиндийская философия/ Пер. с санскрита В. В. Бродова. М., 1963, с. 187.

72 На некоторых трипольских сосудах мы видим обратную спираль, идущую сверху направо вниз (Владимировна, Попунда, Карбунь). Иногда с этим связано «черное солнце». Судя по позднейшим материалам, здесь может быть отражено представление о ночном подземном ходе солнца от запада к востоку.

73 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., с. 548.

74 Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 18 – 19, рис. 31. Сосуды из Петрен.

75 Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений...

76 Рыбаков Б. А. Святовид – Род. – В кн.: Liber Josepho Kostrzewski. Wroclaw 1968, s. 390 – 394.

77 Мовша Т. Г. К вопросу о развитии..., с. 86. К сожалению, мне осталась неизвестной статья М. Marin («Il motive antropomorfo di Petreni e il suo sigriificato. Annali de la Facolta di Littera e Filosofia del universita di Bari», 1955, II).

78 Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957.

79 Berghe L. Vanden. Archeologie de l'Iran ancien. Leiden, 1959, p. 25, 32. На эту книгу мне любезно указал Н. Я. Мерперт.

80 Думитреску Гортензия. Антропоморфные изображения на сосудах из Траяна. – *Dacia*, 1960, нов. серия IV.

81 История восстановления всей композиции при помощи рисунка К. В. Болсуновского изложена мною в статье 1965 г., – *СА*, № 2, с. 20, 21.

82 Думитреску Гортензия. Антропоморфные изображения..., с. 51; Zaharia N. Dona vase pictate. – In: *Arheologia Moldovei*. Jasi, 1964, II-III, s. 2, tab. 1.

83 Богаевский Б. Л. Орудия производства и домашние животные Триполья. М.; Л., 1937, с. 180, 181, 205.

84 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937, с. 44.

85 Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж...., с. 11, 12.

86 Трипольское ритуальное искусство было много сложнее и многообразнее, чем оно представлено в этом очерке. В очерке не вошли многие разделы, разработанные мною в статье 1965 г. Кроме того, следует сказать, что очень многие сюжеты росписи и пластики остались неразгаданными, несмотря на повторное обращение к ним.

– 87 Passek T. Relations entre l'Europe occidentale et l'Europe orientate a l'epoque neolithique. M., 1962, p. 6.

– 88 Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 35.

Примечания к главе 5

1 Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1901. Т. 1.

2 Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963. Карта расселения славян по Нестору на с. 229.

3 Nosek Stefan. Triumpf autochtonistow.

4 Березанская С. С. Средний период бронзового века в Северной Украине. Киев, 1972, рис. 45, 50.

5 Георгиев В. И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. Родственные отношения индоевропейских языков. М., 1958.

6 Горнунг Б. В. Из предыстории образования

общеславянского языкового единства. М., 1963, с. 3 – 4, 49, 107. Автору осталась неизвестной работа А. Гардавского, и поэтому географическая сторона требует соответственных поправок (с. 107), что, впрочем, не сказывается на выводах.

7 Hensel W. Polska Starozytna. Warszawa, 1973, s. 171, fig. 138.

8 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. Книга вышла под моей редакцией, но я разделяю далеко не все выводы автора. Делать поправки и примечания к отдельным положениям я не считал удобным, особенно в связи с тем, что наши взгляды часто противоположны. Книга В. В. Седова основана на исчерпывающем знании литературы вопроса и музейных коллекций. Весьма полезна обширная библиография. Что же касается различий подхода, то следует сказать, что проблема происхождения славян настолько сложна, что существование нескольких концепций в конечном

счете содействует нахождению наименее ошибочного построения.

9 «Этнический мундир», выраженный в формах керамики, в погребальных обрядах иногда в домостроительстве, очень часто в украшениях, является несомненной археологической реальностью, его нужно выявлять и пользоваться им, но лишь на коротких хронологических дистанциях и памятуя о том, что одна культура может покрывать разные народы и что у людей одного языка может быть несколько вариантов материальной культуры.

10 Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян, с. 39.

11 Рыбаков Б. А. Исторические судьбы праславян. – В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978, с. 182 – 196.

12 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979. Раздел «Сколоты-праславяне» с. 195 – 238.

13 Березанская С. С. Средний период...; Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян, с. 54. рис. 8.

14 Область тшинецкой культуры удовлетворяет всем природным условиям обитания славян, определяемым по палеолингвистическим данным. Она полностью вписывается в место, отведенное славянам на схеме размещения индоевропейских семей, между кельтами, германцами, балтами и иранцами. Впрочем, эта схема была подвижной и в более ранние эпохи имела иной вид.

15 Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.

16 Тереножкин А. И. Предскифский период в днепровском Правобережье. Киев, 1961, с. 343-344.

17 Тереножкин А, И. Общественный строй скифов. – В кн.: Скифы и сарматы. Киев, 1977, с. 5.

18 Эти наблюдения специалистов заставляют с большой осторожностью отнестись к выводам В. В. Седова, выраженным, как мне кажется, с излишней категоричностью. В. В. Седов в упомянутой выше работе пишет: «...неизбежен вывод, что праславяне на раннем этапе жили где-то в стороне от скифского населения Северного Причерноморья» (с. 25). В другом месте, ссылаясь на работы антропологов, он повторяет: «...мысль о принадлежности племен лесостепных скифских культур какому-то не ираноязычному населению пришла в противоречие с очевидными фактами, и от неё пришлось отказаться» (с. 41).

19 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.

20 Геродот. История, кн. IV, § 6; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 216. Пер. А. Ч. Козаржевского.

21 При сопоставлении моей концепции с концепцией В. В. Седова (выраженной кар. тографически на рис. 8 его книги) следует иметь в виду, что история племен «подклёшевых погребений» V – II вв. до н. э., которых В. В. Седов считает родоначальниками славянства, ни в коей мере не опровергает и не колеблет моих построений, а прекрасно вписывается в них.

«Подклёшовики» (прошу простить этот нескладный термин) сформировались на северной окраине лужицкой культуры (и в пределах существовавшей здесь ранее тшинецкой культуры) тогда, когда венетское (лужицкое) единство уже расплывалось. Вполне естественно, что здесь могла сформироваться группа племен с участием жителей берегов Балтики, возглавившая локальный процесс интеграции

местных племен. Этот процесс проходил в рамках обозначенной мною прародины славян и мог происходить во многих других местах.

Пресловутая «генетическая преемственность» не продемонстрирована В. В.Седовым, а одинокий рис. 6 (четыре сосуда подклёшевых погребений) ни в чем не убеждает – это просто иллюстрация.

Удивляет и то, что, пропагандируя ретроспективный метод, сам В. В. Седов начинает рассмотрение с V столетия до н. э., затем переходит ко II в. до н. э. – III в. н. э. После этого излагается материал II – IV вв. н. э., и завершается это все теми «достоверно славянскими древностями» V – VII вв. н. э., с которых следовало начать. Ретроспекции, как видим, нет.

Основу основ своей концепции – культуру подклёшевых погребений – автор описал и исследовал менее чем на одной странице (с. 48 – 49). Тем не менее, опережая какое бы то ни было сопоставление с последующим, В. В. Седов считает себя

вправе написать окончательный вывод всей книги: «Можно полагать, что носители культуры подклёшевых погребений были самыми ранними славянами» (с. 49).

22 Он поднят вновь в книжке В. П. Кобычева «В поисках прародины славян» (М. 1973).

23 Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963, карты на с. 244, 245. В. П. Кобычеву эта работа осталась неизвестна.

24 Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 5.

25 Археологія Української РСР. Київ, 1971, т. I, с. 242-249.

26 Крайнев Д. А. Древнейшая история Волго-Окского междуречья. М., 1972, с. 259, рис. 75 (карта).

27 Клепикова Г. П. Славянская пастушеская терминология.

М., 1974. Совокупность скота, стадо, в территориально близких районах носит названия: «быдло», «иманье», «добыток», «скот», «худоба», «статок», «живот» и т. д. Один и тот же термин встречается не компактно, а в разных местах, чересполосно с другими. Наряду с этим некоторые термины, связанные со скотоводством, «имеют разбросанное распространение» от Адриатики до Архангельска (с. 165). Всё это говорит о необычайной перемешанности древних племен в ту историческую пору, когда пастушеское скотоводство было главным разделом хозяйства.

28 Рыбаков Б. А. Смерды. – История СССР, 1979, № 2, с. 52 – 54.

29 Hensel W. Polska Starozytna, s. 102, fig. 77.

30 Крайнев Д. А. Древнейшая история... с. 132, рис. 47, 48.

31 Крайнев Д. А. Древнейшая история...

32 Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. М., 1913.

33 Райнов Т. И. Геоцентрическая и гелиоцентрическая теории.

34 Редин Е. К. Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1.

35 Редин Е. К. Христианская топография..., с. 141 – 142, рис. 116 и 117.

36 Петров Віктор. Мітологема сонця в українських народних віруваннях. – Етнографічний вісник. Київ, кн. 4, с. 103.

37 Преслице као предмет народне уметности. – Старинар, с. 50, рис. 25, 26.

38 Воронов В. Крестьянское искусство. М., 1924; Большева К. А. Крестьянская живопись Заонежья. – В кн.: Искусство Севера. Заонежье. Л., 1927, с. 50 – 61; Соболев Н. Н, Русская народная резьба по дереву. М., 1934; Лебедева Н. И. Прядение и ткачество восточных славян. – В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956, т. XXXI, с. 480 – 490; Аверина В. И. Городецкая резьба и роспись на предметах крестьянского ремесла и домашней утвари. Горький, 1957; Василенко В. М. Русская народная резьба и роспись по дереву XVIII – XX вв. М., 1960; Круглова О. В. Северодвинские находки. – Декоративное искусство СССР, 1960, № 3, с. 33 – 35; Каменская М. Н. Народное искусство. – В кн.: История русского искусства. М., 1961, т. VII, с. 415; Чекалов А. К. Предметы обихода из дерева. – В кн.: Русское декоративное

искусство. М., 1965, т. III, с. 201 – 236; Василенко В. М., Жегалова С. К. Роспись по дереву. – В кн.: Сокровища русского народного искусства. Резьба и роспись по дереву. М., 1967; Жегалова С. К. Художественные прялки. – В кн.: Сокровища русского народного искусства. Резьба и роспись по дереву; Тарановская Н. В., Мальцев Н. В. Русские прялки. Л., 1970; Василенко В. М. Крестьянская геометрическая резьба XVIII в. – В кн.: Русское искусство XVIII в. М., 1973; Круглова О. В. Русская народная резьба и роспись по дереву. М., 1974.

39 Попытку такого рассмотрения я предпринял в статье «Макрокосм в микрокосме народного искусства» (Декоративное искусство, 1975, № 1 и 3).

40 Тарановская Н. В., Мальцев Н. В. Русские прялки, № 53, 59, 60.

41 Доклад В. М. Вишневской на Секции истории культуры

древней Руси Научного совета по истории мировой культуры в апреле 1977 г.

42 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси – Зап. Моск. археолог, ин-та, 1913, т. II, с. 78.

43 С орнаментацией севернорусских прялок связаны ещё три темы, не меняющие отношения к разбираемой геоцентрической теории.

44 На территории Венгрии, на юг от праславянской области, найдено глиняное блюдо с 12 различными знаками на нем.

45 Общие обзоры тшинецкой культуры даны в I томе «Археологія Української РСР» и в книге: Hensel W. Polska Starozytna. Более специальной является работа Яна Домбровского: Dabrowski J. Powiązania ziem polskich z terenami

wschodnimi w epoce brązu. Warszawa, 1972. Здесь дана исчерпывающая библиография (с. 239 – 267). По восточнотшинецкой культуре главной работой является книга С. С. Березанской «Средний период бронзового века в Северной Украине». Сохранили свое значение такие работы: Gardawski A. Plemiona kultury trzcynieckiej w Polsce. Warszawa, 1959; Swieszniak I. K. Kultura komarowska. Warszawa, 1967.

46 Березанская С. С. Средний период..., с. 124, рис. XXXVIII.

47 К булавам могут быть отнесены только некоторые «рогатые пряслица» с широким отверстием. У ряда предметов отверстие слишком узко для древка булав.

48 Dabrowski J. Powiązania ziem polskich... (карта на с. 90, рис. 11).

49 Hensel W. Polska Starozytna..., s. 10.

50 Hensel W. Polska Starozytna..., s. 160.

51 Березанская С. С. Средний период..., с. 57.

52 Березанская С. С. Средний период..., с. 63, 64.

53 Фотомеханическое воспроизведение Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи. СПб., 1902, л. 46 об.

54 Березанская С. С. Пустынка. Поселение эпохи бронзы на Днепре. Киев, 1974, с. 88.

55 Hensel W. Polska Starozytna, s. 161, fig. 135.

56 Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУ. София, 1914, кн. XXVIII.

57 Маринов Д. Народна вяра... – СбНУ, с. 191.

58 Маринов Д. Народна вяра..., с. 480.

59 Возможно, что и упомянутые выше «рогатые пряслица» или булавы тоже предназначались для увенчания русальских тояг.

60 Березанская С. С. Средний период..., с. 31 – 32; Она же. Пустынна..., рис. 6 – 8, 11, 13-16.

61 Березанская С. С. Средний период..., с. 34.

62 Березанская С. С. Пустынна...

63 Народные русские сказки. Из сборника А. И. Афанасьева. М., 1976, с. 236 – 238.

64 Калевала. М.; Л., 1933, с. 53.

65 Калевала, с. 244, 252.

66 Цит. по: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, t. II, sz. 1. Praha, 1924 (Приложение).

67 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, 3. 240.

68 Березанская С. С. Пустынна..., с. 79.

69 Березанская С. С. Пустынна..., с. 80 – 87.

70 Трубачев О. Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966, с. 388.

71 Трубачев О. Н. Ремесленная терминология...

72 Гіппіус Василь. Коваль Кузьма-Демьян у фольклорі. – Етнографічний вістник. Київ, 1929, кн. VIII. См. также: Рыбаков В. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 485-490.

73 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.

74 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.

75 Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 350.

76 См. детальную разработку погребального обряда лужицкой, поморской, пшеворской и оксывской культур в кн.: Никитина Г. Ф., Могильников В. А. Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. М., 1974.

77 В археологической литературе на русском языке обычно

транскрибируется без перевода польское обозначение «rodkloszowy» – «подклёшевые». Но в русском слово «клёш» применяется только к покрою колоколовидной одежды. Б. Н. Граков удачно назвал погребения под глиняным колоколом «подколпачными».

78 Hensel W. Polska Starozytna, s. 273, 274. Карта на с. 282. Анализом этой культуры Гензель начинает раздел «Праславяне на новом культурном этапе».

79 Некоторые польские ученые пишут об обособлении восточнопоморских земель от остальной массы лужицких племен в VIII – VII вв. до н. э. и об их продвижении в праславянские земли в VII – V вв. до н. э. См.: Kostrzewski I., Chmielewski W., Iazdzewski K. Pradzieje Polski. Wroclaw, 1965, s. 180, 201. Едва ли следует так противопоставлять этнически эти племена, тем более что итогом продвижения было смешение племен. «Поморцы» были втянуты в славянский

этногенез.

80 Обоснование необходимости сожжения трупа, приведенное Гомером, едва ли можно считать универсальным объяснением причин перехода к кремации. Когда шли приготовления к похоронам, Ахиллесу явилась душа его убитого друга Патрокла:

... Скорее

Тело мое погреби, да проникну в ворота Аида.

Души – подобья усопших – меня далеко отгоняют,

Вместе с собой не дают переправиться мне через реку...

Ныне же руку, молю, протяни мне. Огню приобщенный,

Больше к тебе не вернусь из подземного дома Аида.

Здесь по существу нет объяснения причин сожжения; душа Патрокла просит лишь выполнить обряд, произвести требуемые обычаям действия, чтобы ей не томиться в неопределенности.

81 Повесть временных лет, с. 13.

82 Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. – МИА, М., 1949, вып. 11.

83 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. 1, стлб. 1311; Рыбаков Б. А. . Нестор о славянских обычаях. – В кн.: Древние славяне и их соседи. М., 1970, с. 42.

84 Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 129 – 130..

85 Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1938, с. 83.

86 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий

и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1869, т. II, с. 138.

87 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., с. 137.

88 Котляревский А. О погребальных обычаях..., с. 198.

89 Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957, с. 38.

90 Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 203 – 204.

91 Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 191.

92 Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 202. Этот вывод С. А. Токарев ещё раз повторяет на с. 211: «...

погребальные обычаи не обязаны своим происхождением религиозным верованиям, и последние (верования. – Б. Р.) сами в известной мере складывались как фантастическое отражение этих обычаев в сознании людей...».

93 Геродот. История, IV-72.

94 Абаев В. И. Скифский язык. – В кн.: Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, с. 172, 173.

95 Георгиев Владимир. Трите фази на славянската митология. София, 1970.

96 Геродотовское описание убийства полсотни всадников, оставленных вокруг кургана под открытым небом, позволяет понять глагол «смердеть», применяемый обычно к разлагающимся трупам.

97 Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, с. 83.

98 Сперанский М. Н. Былины. М., 1916, т. I, с. 7; Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 68-71.

99 Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 72.

100 Греков В. Д. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в. М., 1952, кн. 1, с. 205. «Сироты, по-видимому, те же смерды, только живущие в Северо-Восточной Руси».

101 Рыбаков Б. А. Смерды. – История СССР, 1979, № 1, 2.

102 Археологія Української РСР, т. II, с. 17.

103 Чернолесские воины на Ворскле кремировались, что несколько ослабляет высказанное предположение. См.:

Археологія Української РСР, т. II, с. 23.

104 Траков Б. Н. Скифи. М., 1971, с. 122 – 124.

Примечания к главе 6

- 1 Снегирев И. М. Русские простонародные праздники. М., 1837, вып. 1, с. 142.
- 2 Kalandra Zavis. Ceske pohanstvi. Praha, 1947, s. 367-369.
- 3 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979, с. 37.
- 4 Gassowski J. Slady osrodka kultowego na Lysej Gorze. – In: Z archeologii innych gor, s. 297 – 298; Idem. Osrodek kultu poganckiego na Lysej Gorze. – In: Religia poganckich Slowian. Kielce, 1967, s. 47 – 60 (план на с. 56). В этой статье автор омолаживает памятник на основании вещевых находок VI – X вв., но упоминает о кладе римского времени.
- 5 Holubowiczowic Helena i Wlodzimierz. Sprawozdanie z prae

wykopaliskowych na Slezy-Sobotce w r. 1950. – Sprawozdaniy Wroclawskiego Towarzystwa Naukowego, 1950, N 5, c. 116 – 119; Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi kultowe na Raduni i Slezy. – In: Archeologia Polska. Warszawa – Wroclaw, 1959, t. Ill, 1, s. 51 – 97; Eadem. Sl^sky Olimp (Szkice z dziejow slaska. Warszawa, 1953; Semkowiz W. Gora Sobotka i jej zabytki. Poznan; Wroclaw, 1949; Sarnowska W. Gora Sleza (Sobotka) w pradziejach. – In: Z otchlani wiekow. Rok XVIII. Wrzesien, s. 145, fig. 2.

6 Немцы-колонисты бросали камни в ту или иную фигуру, приговаривая: «Sau, da hast du ein Ferkel!» (Holubowiczowic Helena i Wlodzimierz. Rzezba kultowa kolo wsi Garnczarska w poblizu Slezy. – Archeologia, 1949, t. Ill, s. 216).

7 Cehak-Holubowiczowa Helena. Badania nad wierzeniami religijnymi na terenie Slaska. – Religia poganskich slowian. – Kielce, 1968, s. 69 – 80.

8 Hensel W. *Polska Starozytna*. Wroclaw, Warszawa, Krakow, Gdansk, 1973, s. 355 – 358.

9 Hensel W. *Polska Starozytna*, s. 171, fig. 138; Филип Ян. Кельтская цивилизация и её наследие. Прага, 1961, с. 12, рис. 1. Филип не включает Сленжу в число кельтских священных мест (с. 161 – 165). В районе Вроцлава нет ни одного кельтского оппидума, и только на обряде погребения ощущается кельтское соседство (см.: Manuel encyclopedique de prehistoire et protohistoire europeennes. Prague, 1966; карта на с. 590). Полемика по поводу кельтского или славянского происхождения отражена в цитированной выше статье Е. Цегак-Голубович (1968, с. 72), где эта исследовательница убедительно опровергает доводы Янины Орош и Янины Розен-Пшеворской – сторонниц кельтской принадлежности. Розен-Пшеворская даже збручского Святовита считает кельтским, невзирая на дату, установленную по оружию, – IX в. н. э.

10 Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 9.

11 Kronika Thietmara. Poznari, 1953, kn. VII, §59, s. 554.

12 Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi... (карта на с. 52).

13 Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi..., s. 54, ill. 2.

14 Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi..., s. 76.

15 Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 7.

16 Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 7.

17 Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884,

18 Снегирев И. М. Русские простонародные праздники, с. 125-126.

19 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978, с. 185.

20 Nadolski Andrzej. Kilka uwag o inkrustowanych grotach oszczepow pozdnego okresu rzymskiego. – In: Slavia Antiqua. Poznan, 1950, II, 2, fig. 7.

21 Piggott Stuart. Ancient Europe. Edinburgh, 1967.

22 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян – СА, 1962, № 4, с. 74 – 79.

23 Гуров Н. В. Протоиндийский блок названия праздника: (Сообщение об исследовании протоиндийских текстов). М., 1975, с. 52.

24 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865 – 1869, т. I, с. 212; т. III, с. 718 – 723.

25 О шаровой молнии см. статью П. Л. Капицы «О природе шаровой молнии» (Доклады АН СССР, 1955); Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 78, прим. 10.

26 Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958, с. 372, 517.

27 Фасмер М. Р. Греко-славянские этюды. – ОРЯС. СПб., 19(9), с. 167.

28 Срезневский И. И. Материалы для словаря

древнерусского языка. СПб., 1903, т. III, с. 131; Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900, с. 551.

29 ПСРЛ. СПб., 1843, Ипатьевская летопись, т. II, с. 376.

30 Маясова Н.А. Древнерусское шитье. Альбом. М., 1971.

31 В русском народном искусстве XIX в. мы встречаемся с двумя попытками изобразить Вселенную, «весь белый свет»: одна из них разобрана выше (изображение сияния на донцах прялок), другая связана с рассматриваемым здесь «громовым знаком». На солонках, хранивших совершенно особенный для древних людей, привозимый из далеких земель продукт, связанный с солнцем, – соль, изображался большой круг со вписанными в него кругами и полукругами таким образом, что в центре получался громовый знак-солнце, а на большой окружности – 12 точек, которые могли ассоциироваться с 12 месяцами или 12 знаками зодиака.

32 Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины: (Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация). М., 1968, карты № 11 и 18. Наложение гидродинамической карты на карту археологических культур рубежа бронзового века и железного произведено мною. См.: Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, карта на с. 197.

33 Ковпаненко Г. Т. Племена скіфського часу на Ворсклі. Київ, 1967, с. 46, 173-174.

34 Тереножкін О. І. Поселення білогрудівського типу біля Умані. – В кн.: Археологія. Київ, 1951, т. V, с. 173 – 176.

35 Березанская С. С. Памятники предскифского времени на Уманщине и их историческое значение: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киев: Ин-т археологии АН УССР, 1953.

36 Тереножкин А. И. Предскифский период на днепровском Правобережье. Киев. 1961, с. 6-10.

37 Археологія Української РСР. Київ, 1971, т. I, с. 396.

38 Тереножкин А. И. Предскифский период..., с. 10.

39 Археологія Української РСР, с. 395 – 396, 400 – 401.

40 Ковпаненко Г. Т. Племена скіфського часу..., с. 53, 68, рис. 31.

41 Городцов В. А. Дневник археологических исследований в 1906 г. – В кн.: Труды XIV Археологического съезда. М., 1911, т. III, с. 94 – 126.

42 Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени близ деревни Пожарная Балка Полтавск. обл. – КСИИМК, 1951, вып.

XXXVII, с. 125 – 130; Он же. Днепропетровское лесостепное Левобережье в эпоху железа. – МИА, 1961, № 104, с. 100 и след.

43 Ляпушкин И. И, Поселение скифского времени..., с. 129, рис. 43 б.

44 Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 130.

45 Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 130.

46 Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 127.

47 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977; Летне-осенние праздники. М., 1978. Восточноевропейские обряды описаны в кн.: Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и

белорусов. М., 1979.

48 Иногда упоминаются костры на пасху и в день пятидесятницы.

49 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 10.

50 Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 250, 265.

51 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с.46.

52 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 144.

53 Соколова В. К., Весенне-летние календарные обряды...,

с. 143 – 144.

54 Ковпаненко Г. Т. Племена скифського часу..., с. 64.

55 Рыбаков В. А. Календарь IV в. ..., с. 82.

56 Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 100.

57 Ковпаненко Г.Т. Племена скифського часу..., с. 65;
Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 128.

«Обращает на себя внимание наличие среди костных остатков костей человека.

Последние совершенно целые, чем резко отличаются от костей животных (кухонных отбросов. – Б. Р.). Кости человека найдены во всех трёх участках раскопа, причем в самых различных местах. Кроме того, в южном раскопе на

глубине около 0,6 м в зольных отложениях обнаружен целый скелет человека».

58 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 210.

59 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 238 – 239.

60 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 10, 72, 125, 144, 165, 175, 185, 210.

61 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 231 – 232.

62 Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 198, 1114 г.

63 Чмыхов Н. А. К семантике орнаментальных схем

катакомбной керамики. – В кн.: Некоторые вопросы археологии Украины. Киев, 1977, с. 14 – 31.

64 ЧМЫХОВ Н. А. К семантике..., рис. 2; 6, а.

65 ЧМЫХОВ М. О. Зодіакальний принцип датування в археології. – В кн.: Вісник Київського університету. Історичні науки. Київ, 1978, 20, с. 98 – 109.

66 ЧМЫХОВ М. О. Зодіакальний принцип..., рис. 2 на с. 100.

67 РЫБАКОВ Б. А. Календарь IV в. ...; Rybakov Boris. Calandrier agraire et magique des anciens Polianes. – In: Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche. Roma, 1966.

68 За указание венгерской публикации приношу благодарность А.К. Амброзу.

69 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 72, рис. 5.

70 Славянский календарь IV в. н. э. сочетал в себе солнечные фазы и хозяйственные приметы. На нем апрель, месяц пахоты, обозначен изображением рала; август – колосьев, сентябрь и декабрь – охотничьих тенет; октябрь – пасм льна. В скотоводческом календаре энеолита многие месяцы помечены безразличным зигзагом и только в одном случае применена вертикальная штриховка – «частокол». Это – месяц октябрь, который в условиях Венгрии является месяцем окончания пастьбы скота и перехода на стойловое содержание. Праздник пастухов происходил 20 или 26 октября (Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 170). Быть может, «частокол» на календаре, приходящийся на октябрь, отразил эту перемену в годовичном хозяйственном цикле?

71 Мартиросян А. А. Лунно-солнечный календарь

первобытной Армении. – Вестник общественных наук Армянской ССР, 1973, № 70, с. 42. На армянск. яз. Русское резюме.

72 Рыбаков Б. А. Календарный фриз северокавказского сосуда VIII – VII вв. до н. э. – В кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1974, с. 158 – 162.

73 Hensel W. Polska Starozytna, s. 346, kart., fig. 308.

74 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Раздел «Сколоты-праславяне».

75 Геродот. История. Л., 1972, IV – 6. Совершенно особый интерес представляет сохранившееся в русском былинном эпосе ироническое прозвище «Сколотник», данное степняками сыну русского богатыря Ильи Муромца. Подробнее см. ниже, главу 10.

76 Hensel W. Polska Starozytna (карта скифских вещей в Польше, с. 267, рис. 237).

77 Геродот. История, IV – 62.

78 Геродот. История, IV – 5, 7.

79 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 106 – 107.

80 Археологія Української РСР. Київ, 1971, т. II, с. 157; Яковенко Э. В. Нове про розкопки В. В. Хвойки біля с. Пастирського. – Археологія, 1966, XX.

81 Покровская Е. Ф. Жертвенник раннескифского времени у с. Жаботина. – КСИА. Киев, 1962, № 12.

82 Шрамко Б. А. Новые находки на Бельском городище и некоторые вопросы формирования семантики образов

звериного стиля. – В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 202 и 204 – 207.

83 Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 206.

84 Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 207.

85 Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 204 – 205.

86 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 94 – 97, 147.

87 Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна Тясмина. Киев, 1975, с. 139, рис. 19.

88 Галанина Л. К. Скифские древности Поднепровья. – САИ-Д1-33. М., 1977, табл. 8, рис. 3; Ильинская В. А. Раннескифские курганы..., табл. XXX, рис. 7.

89 Ковпаненко Г. Т. Племена скіфського часу..., с. 68, рис. 31, 5.

90 Рыбаков В. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. – Сборник трудов Науч.-исслед. ин-та художественной промышленности. М., 1972, вып. 5.

91 Ильинская В. А. Раннескифские курганы., табл. 6, рис. 5 и 6.

92 Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976, рис. 96, 11 и 97, 83.

98 Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 74, рис. 41, 2.

94 Шкурко А. И. О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии. – В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, с. 90 – 105.

95 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 39 – 43, карта на с. 117.

96 Кухаренко Ю. В. Археология Польши. М., 1969, табл. XX, XXXVII, XL.

97 Миниатюрные рудименты двух грудей в виде небольших пуговиц мы знаем и на керамических чашах «скифов»-пахарей, по всей вероятности, ритуального назначения. См.: Галанина Л. К. Скифские древности Поднепровья. М., 1976, табл. 4, рис. 5.

98 Hensel W. Polska Starozytna, s. 238, fig. 209.

99 Szafranski Wt. Skarby brazowe z epoki wspolnoty pierwotnej w Wielkopolsce. Warszawa; Wroclaw. 1955.

100 Кухаренко Ю. В. Археология Польши, табл. XXII и

101 Hensel W. Polska Starozytna, s. 240, fig. 213.

102 Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X – XIII вв. М., 1970, с. 83, рис. 120-123.

103 Hahne Hans. Das Vorgeschichtliche Europe. Leipzig, 1910, S. 58, tall. 68.

104 Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957, с. 407 – 408; см. также с. 276.

105 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 406.

106 Hensel W. Polska Starozytna, s. 239, rys. 211; s. 240, rys. 212.

107 Boskovic Djurdje. Quelques observations sur le charcultuel de Dupljaja, s. 41 – 45, ill. XXIV.

108 Garasanin D. Prilog proucvanju dupljajskih kolica. – Старинар, Београд, 1951, т. II, с. 270.

109 Д. Бошкович приводит интересные данные о том, что в окрестностях Дуплян местные краеведы собрали более 200 глиняных колесиков. См.: Boskovic Dfurdje. Quelques observations..., s. 44.

110 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 353.

111 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 503, 535 – 558.

112 Schmid. Der Kultwagen von Strettweg. Leipzig, 1934. Наилучшую фотографию см.: Piggott Stuart. Ancient Europe. Восторженное, но слишком краткое описание см. на с. 181.

113 Hensel W. Polska Starozytna. s. 240.

114 Piggott S. Ancient Europe, p. 181.

115 Hensel W. Polska Starozytna, s. 240.

116 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ...

117 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.

118 Лосев А. Ф. Античная мифология, ..., с. 425.

119 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 430.

Примечания к главе 7

1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, т. II, с. 82. «Слово о твари». Основа его возникла в XI в., но переписывалось оно и в XIV в., не утратив, очевидно, своей актуальности.

2 Наиболее полный обзор см. в фундаментальной работе: Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Vira a nabozenstvi. Praha, 1924, t. II, 1, s. 87 – 181.

3 Цит. по кн.: Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957, с. 100.

4 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. М., 1913.

5 Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в её социально-

историческом развитии. Учен. зап. МГПИ им. Ленина, 1953; Он же. Античная мифология...

6 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 153.

7 Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957, с. 285 – 3:14.

8 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 290-295.

9 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 298.

10 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 287.

11 Огонь Гестии («*pruo Etimajo*»), очевидно, не обычный огонь любого домашнего очага, а какой-то общественный, может быть, негасимый священный огонь города.

12 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 248. В указываемой автором надписи с неясным содержанием приводятся небольшие количества оленей: один, два или три. Возможно, что здесь определялись жертвенные олени для празднеств.

13 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 290.

14 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 356, 510.

15 «То, что Аполлон отсутствует в микенских надписях, возможно, не случайность... Обращает на себя внимание тот факт, что в списке критских богов, которым приносятся жертвы, упомянут Пайон (одно из дополнительных имен позднейшего Аполлона) как самостоятельное божество». «... Самые крупные персонажи гомеровской религии возникают в результате синкретических процессов» (Лурье С.Я. Язык и культура..., с. 290). Божеству Пайону (Ραῖαβο) приносилась всего-навсего одна кружка масла (с. 291). «Нельзя

утверждать, – продолжает Лурье, – что под Рајаво разумелся Аполлон».

16 Геродот. История. Л., 1972, IV-35, с. 195.

17 Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871; Тройский И. М. История античной литературы. М., 1946.

18 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 307

19 Геродот. История, IV-33-35. с. 195.

20 Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 298 – 302.

21 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 267-270. При рассмотрении образа Аполлона я буду опираться на собранный Лосевым обильный материал, но в рассмотрении исторического развития образа в ряде случаев буду

отклоняться от выводов этого исследователя.

22 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 288.

23 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 284.

24 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 510.

25 Идеограмма солнца во многих знаковых системах представляла круг со вписанным в него крестом. Крест этот может быть отражением связанных с солнцем простейших географических координат: полдень – юг, полночь – север, восход – восток, закат – запад. Все вместе они составляли нечто целое, что и до сих пор бытует в нашей речи: «все четыре стороны». Аполлону ставили четырехугольные колонны-обелиски, в чем могла сказаться та же древняя идея всех четырех сторон. См.: Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 271.

26 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 292-293, 399-400.

27 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.

28 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 341. Текст поздний, принадлежит Евсевию.

29 Авсоний. Цит. по: Лосев А. Ф. Античная мифология..., с.174.

30 Макробий. Цит. по: Лосев А. Ф. Античная мифология ..., с.174.

31 Афродита в одних мифах представала как дочь Зевса, а в других – как дочь Урана. Эрот оказывался сыном то Урана, то Крона, то Арея, то Гермеса. Геката могла быть дочерью Зевса и Геры, но могла быть, в других мифах, дочерью титана Перса и

Астерию. Даже Лаэртид Одиссей иногда оказывался сыном не Лаэрта, а Сизифа. Гименей был сыном то Аполлона, то Диониса; у Ясона по разным мифам оказывалось пять разных матерей, и т. п.

32 Противоречивость литературы о славянском язычестве хорошо рассмотрена Нидерле в том отделе его «Старожитностей», который посвящен язычеству: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 7 – 259.

33 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 34.

34 Гельмольд. Славянская хроника. М.. 1963. с. 129, 186.

35 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 165-177.

36 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 94.

37 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 23.

38 Не очень надежным источником является польская хроника Прокоша (XVI в.), сообщающая о бывшем некогда храме богини Живы близ Кракова: «Божеству Живе было устроено капище на горе, названной по её имени Живец, где в первые дни месяца мая сходилась народ испрашивать от той, которую почитал источником жизни, долговременного и благополучного здоровья. Особенно же приносились ей жертвы теми, кто слышал первое пение кукушки, предвещавшей им столько лет жизни, сколько раз она прокуковала. Думали, что высший владыка Вселенной, превращаясь в кукушку, сам предвещал продолжительность жизни» (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865 – 1869, т. 3, с. 687). Примем это свидетельство

ренессансного автора за фольклорную запись о современных ему первомайских обрядах. Что касается Живы, то Нидерле полагает, что Прокош просто расцвел сведения, почерпнутые у Длугоша. См.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 154.

39 Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с.187, примеч. 714.

40 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 165.

41 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 168, 170.

42 Помимо общих работ Афанасьева, Нидерле и Мошинского, см.: Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Харьков, 1914, 2-е изд. (написано в 1866 г.); Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян. – Вестник Европы, 1895, июнь и июль; Балов

А. К вопросу о характере и значении древних купальских обрядов и игрищ. – Живая старина, 1896, вып. 1, с. 133 – 142; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957, с. 91; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 133; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977 (статьи О. А. Ганцкой, Н. Н. Грацианской. С. А. Токарева, М. С. Кошубы и Т. А. Колевой).

43 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1934, cz. II, zesz 1, s. 580.

44 Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 224, 248.

45 Впервые, ещё до Д. Фрэзера, сопоставил славянские обряды с мифом о Деметре и Персефоне А. С. Фаминцын в своей работе «Богиня весны и смерти...».

46 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 251.

47 Потебня А. А. О купальских огнях..., с. 160.

48 Балов А. К вопросу о характере..., с. 141, 142; Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 688 – 695.

49 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., с. 725.

50 Н. М. Гальковский писал, что «чехи почитали Мокошь божеством дождя и сырости, и к нему прибегали с молитвами и жертвоприношениями во время большой засухи» (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 33). Но, к сожалению, автор привёл это интересное свидетельство без ссылки на его источник. Чех Л. Нидерле указал только некоторые топонимические признаки Макоши в Польше (объясняя их влиянием Руси) и добавил, что «нигде более она не известна»

(Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 122).

51 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 276.

52 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 300.

53 Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. II, с. 291.

54 Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 36. Автор даже не включил Макошь в общий перечень славянских божеств. См. с. 303 – 304. 55 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 123. 56 Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь, с. 276. 57 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 33 – 34.

58 Рыбаков В. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. – СА, 1967, № 2.

59 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 23.

60 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 23.

61 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 28.

62 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

63 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 275.

64 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 276.

65 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 272.

66 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 123.

67 «Слово об идолах». Софийский список (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24).

68 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. II, стлб. 112.

69 «Слово Кирилла о злых духах» (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 68 – 69).

70 Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српска митолошки речник. Београд, 1970, с. 274.

71 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 273.

72 Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 1306, 1415; т. II, стлб. 1540.

73 Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950, с. 297.
Греческий текст см.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 25.

74 Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 1091.

75 Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 163.

76 Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 1306 и 1415.

77 В своей статье «Святовит-Род», посвященной Збручскому идолу, я определил лицевую грань и считал, что на ней изображена Макошь или Жива, поставив после каждого имени вопросительные знаки.

78 Смирнов С. «Бабы богомерзкие»: Сб. в честь В.О. Ключевского. М., 1909, с. 224.

79 Памятники древнерусской церковноучительной

литературы. СПб., 1897, вып. III, с. 320.

80 Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957, с. 120.

81 Максимов С. В. Нечистая, неведомая, крестная сила. СПб., 1903, с. 513 – 414.

82 Померанцев Н. Н. Русская деревянная скульптура. М., 1967, № 30 – 36.

83 Львовский А. Пятница в жизни русского народа. – Живописная Россия, 1902, т. II, с. 198; Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX вв. М., 1957, с. 59; Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 119.

84 Львовский А. Пятница..., с. 198.

85 Чичеров В. И. Зимний период..., с. 57.

86 Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. – В кн.: Зап. Русск. географ, о-ва. СПб., 1877, т. VII, с. 308 – 309.

87 Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов..., с. 309.

88 Старшая Эдда / Коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1969, с. 199; Младшая Эдда. Л., 1970, с. 45, 53, 63.

89 Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 510.

90 Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 511-512.

91 Обоснование велесова дня и дня Дажьбога будет дано ниже, при разборе мужских божеств.

92 Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 512.

93 Чичеров В. И. Зимний период..., с. 40.

94 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 33.

95 Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с.254-274. Обзором Фаминцына широко воспользовался Л. Нидерле в своих «Старожитностях» (с. 170 – 176).

96 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 266, 274.

97 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 304.

98 Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти...

99 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. От обряда к песне. СПб., 1903, ч. I, с. 119.

100 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 111-112.

101 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 40.

102 Bruckner A. Mitologia polska. – In: Encyklopedii Polskiej. Krakow, 1918, с. 158 – 160.

103 Urbanczyk Stanislaw. Religia poganskich slowian. Krakow, 1947, s. 79. Урбанчик целиком повторяет аргументы Брюкнера.

104 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 35; т. II, с. 295.

105 Звательный падеж есть и в тех примерах, которые

приводит Е. В. Аничков, например, на с. 145 и 201 («Весенняя обрядовая песня...»).

106 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. I, с. 228.

107 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256.

108 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 152.

109 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 257.

110 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 145.

111 Афанасьев А. И. Поэтические воззрения славян... т. I, с. 227 – 229; Фаминцын А. С. Божества древних славян; Потенция А. А. Объяснения малорусских песен и сродных народных. Варшава, 1883, т. I, с. 23; Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s.

172 – 173; Bruckner A. Litwa, s. HI; По свидетельству Стрыйковского (XVI в.), литовцы приносили Ладе в жертву белого петуха и пели:

Lado, Lado, Lado, Ладо, Ладо, Ладо,
Didis musu Dewie. Великое наше божество.

Пелись такие песни с 25 мая по 25 июня. См.: Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256.

112 Urbanczyk S. Religia..., s. 8.

113 Urbanczyk S. Religia..., s. 8.

114 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 174.

115 Potkanski K. Wiadomosci, Dlugosza o polskiej mitologii. – In: Pisma posmiertne. Krakow, 1924, t. II, s. 7 – 9.

116 Niederle L. Slovanske, Starozitnosti, s. 171.

117 Gassowski Jerzy. Osrodek kultu poganckiego na Lysey Gorze. – In: Religia poganckich slowian. Kielce, 1968, s. 47.

118 Gassowski J. Osrodek Kultu..., s. 58-59.

119 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 296 – 297.

120 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 255 – 258; Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники, с. 275 – 287.

121 Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники, с. 275-276.

122 Кулишић Ш., Петровић П. Ж.. Пантелић Н. Српски

митолошки речник, с. 173 – 191.

123 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256. 257.

124 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 89;
Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 150.

125 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра «Просо
сеяли». – СЭ, 1938, № 1, с. 145.

126 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра... с. 161.

127 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 152.

128 Zelenin B. Russische (ostslawische) Volkskunde. Leipzig,
1927, S. 48.

129 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 154.

130 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 165.

131 Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 153.

132 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian, s. 585.

133 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256. (Со ссылкой на Стрыйковского.)

134 Если бы было надежное чтение «Баба», то можно было бы сблизать с греческим Ваурисо – богиня борозды, близкая к Деметре.

135 Древлянский. Белорусские народные предания, с. 105. Цитирую по А. С. Фаминцыну («Божества древних славян», с. 295).

136 Во время раскопок в с. Гочеве Курской обл. в 1939 г.

мне и другим участникам экспедиции довелось видеть, как «играли Лелю».

137 Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 252 – 262.

138 Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник, С. 194.

139 Близ области, где был найден Збручский идол, на Буге и в Межибожье, сохранились интересные этнографические данные о почитании «Великой Лады». Её чествовали в песнях целый месяц – от 25 мая до 25 июня. См.: Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 257.

140 Раз речь зашла о композиции в целом, то, опережая доказательства (которые будут даны ниже), хочу высказать предположение, что подземный бог, несущий на своих руках

землю, очевидно, Белее, связанный и с плодородностью земли, и с миром умерших предков.

141 Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М., 1961, с. 37 («мифические народы гиперборейско-амазонского толка...»); см. также с. 38, 54, 60, 152).

142 Хенниг Р. Неведомые земли. М., 1961, т. I, с. 178.

143 Античная география. М., 1953, с. 225 – 226.

144 Античная география, с. 8. Карта; Ельницкий Л. А. Знания древних..., карта на с. 66. Этот автор без всяких оснований сблизает Рипейские горы с Кавказом (с. 60, 61), хотя это резко противоречит приводимым им самим же материалам.

145 Ельницкий Л. А. Знания древних..., с. 56.

146 Hensel W. Polska Starozytna..., 1973, s. 171, fig. 138.

147 См. статью С. Ясноша: «Bursztyn». – In: Słownik Starozytnosci Slowianskich, 1961, t. 1, cz. 1, s. 206, fig. 94, kart.

148 Хенниг Р. Неведомые земли, с. 366.

149 Возможно, что отголоском соперничества северной (Лато-Артемида) и южной (Деметра-Персефона) пар богинь-рожданиц является миф о Триптолеме, научившем скифов земледелию. Скифский царь Линх хотел присвоить себе славу изобретателя земледелия, но Деметра наказала скифа, обратив его в рысь. См.: Кун Н. А. Легенды и мифы древней Греции. М., 1954, с. 66.

150 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 93, 97.

151 Иванов Иордан. Культ Перуна у южных славян. СПб.,

1904.

152 Niederle L. *Slovanske Starozitnosti*, s. 98.

153 Niederle L. *Slovanske Starozitnosti*, s. 101.

154 Niederle L. *Slovanske Starozitnosti*, s. 101.

155 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974 (Глава I. Восточнославянское Перун(ъ) в связи с реконструкцией праславянских, балтийских и общеевропейских текстов о боге грозы, с. 4–30).

156 Аничков Е. В. *Язычество и древняя Русь*, с. 319, 327.

157 Иванов В. В., Топоров В. Н. *Исследования...*, с. 158.

158 *Повесть временных лет*. М.; Л., 1950, с. 58-59.

159 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян. – СА, 1962, № 4, с. 79-80.

160 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 78.

161 Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 149.

162 Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян. СПб., 1869; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 16.

163 В. В. Иванов и В. Н. Топоров в указанной выше книге привели много терминов, связанных с корнем «яр» (с. 180–184), и, на мой взгляд, правильно сблизили культ Ярилы с культом Георгия-Юрия (с. 183 и след.).

164 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 149–150.

165 Веселовский А. Разыскания в области русского духовного стиха. XV. – ОРЯС, 1889, т. 46, № 6, с. 296 – 297; см. также: Гальковский Я. М. Борьба христианства..., т. I, с. 29.

166 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 67–72, 168, 173, 175. В списке использованной литературы нет ни вышеуказанной работы Веселовского, ни основного тома исследования Гальковского. См. указатель., с. 308.

167 Иванов В, В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 335 и след.

168 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 45, 66.

169 Шахматов А. А. Невесть временных лет, с. 32 и 87.

170 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 122.

171 Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1897, с. 77.

172 Иванов В. В.. Топоров В. Н. Исследования..., с. 141.

173 Moszynski K. Kultura ludowa Slowian, § 475, s. 585.

174 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 49, 54, 57, 65. К библиографии, собранной авторами, следует добавить работу Н. Янковича, в которой он приводит данные о наименовании Плеяд «Влашичами», т. е. сыновьями Волоса. См.: Iankovic N. Astronomija u predanjima i obicajima Srba. Beograd, 1951, s. 139-141.

175 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 72.

176 Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье. — Краевед, зап. Гос. Ярославск. заповедника, 1960, вып. 4; Крайнов Д.А. Волосово-Даниловский могильник фатьяновской

культуры. – СА, 1964, № 1.

177 Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 386-388.

178 Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 183, 189, 204, 228.

185 Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 237-240.

186 Чичеров В. М. Зимний период..., с. 69-70.

187 Даль В. И. Толковый словарь..., т. I, с. 9.

188 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 187, 299.

189 См.: Георгиев В. Трите фази на славянската митология. София, 1970.

190 Из новейших на эту тему работ см.: Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. – Вопросы языкознания, 1962, № 6, с. 28-45.

191 Тревер К. В. Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж. – В кн.: Из истории докапиталистической формации. М.; Л., 1933, с. 324 – 325.

192 Вей М. К этимологии древнерусского «Стрибог». – Вопросы языкознания, 1958, № 3, с. 96-99.

193 С представлением о Стрибоге как о божестве неба вполне увязывается и наименование ветров «стрибожьими внуками» («Слово о полку Игореве»),

194 Геродот. История, IV-59, с. 201.

195 Тревер К. В. Собака-птица...

196 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут, с. 91-116; Rybakov B. A. The Rusalii and the God Simargl-Pereplut. – Soviet Anthropology and Archeology, 1968. vol. VI, N 4, p. 34-59.

197 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 80; Rybakov Boris. Calendrier agraire et magique des anciens Polianes. – In: Atti del VI Congresso Intern. delle Scienze Preistoriche e Protoistorich. Roma, 1966, sez. V-VIII, s. 204.

198 Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X-XIII веков. Л., 1971, рис. 145-146.

Примечания к главе 8

- 1 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 153.
- 2 Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб. 1855
- 3 Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха. XIII. Судьба-доля в народных представлениях славян. – ОРЯС. СПб., 1890, т. 46, с. 172 – 264 (о Роде
- 4 Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.
- 5 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1913, с. 163.

6 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 162;
Пономарев А. И. Памятники древнерусской
церковноучительной литературы. СПб., 1897, вып. 3, с. 319.

7 Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1924, t. II, 1, s. 67
– 70.

8 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 153 –
191.

9 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 154 –
160, 177.

10 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 177 и
183.

11 Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде
XI – XIII вв. – ТОДРЛ. Л., 1960, т. XVI, с. 84 – 104.

12 Комарович В. Л. Культ Рода и земли.... с. 88.

13 Комарович В. Л. Культ Рода и земли..., с. 89.

14 Комарович В. Л. Культ Рода и земли..., с. 90.

15 Комарович В.Л. Культ Рода и земли..., с. 88.

16 Комарович В.Л. Культ Рода и земли..., с. 88.

17 Lowmianski H. Religia slowian i jej upadek. Warszawa, 1979, s. 123, 124.

18 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. III, стлб. 134 – 139. Латинское выражение «*fortunam ac fatum et genealogiam*» переводилось так: «часть, имармению и родословью». Иногда даже слово «род» означало то же самое: «От нужда рода» («ex

fati necessitate») – «по неотвратимости судьбы». См.: Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900, с. 551 – 554.

19 Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 554.

20 Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 554.

21 Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, т. II. Текст, с. 22 – 25.

22 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. – СА, 1967, № 2,

23 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24, 30.

24 Срезневский И. И. Материалы..., т. II, стлб. 112.

25 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

26 В другом, часто цитируемом и важном поучении – «Слове некоего Христолюбца» мы тоже видим особое внимание к Роду и рожаницам. Летописные боги (Перун, Хорс, Макошь и др.) упоминаются лишь в общем перечне, а Род и рожаницы выделены и вторично упоминаются как особый пример смещения «честных молитвы с проклятым моленным идольским» (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 43).

27 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

28 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.

29 Ссылка у Гальковского (Борьба христианства..., т. II, с. 86) на книгу Голубинского неверна (Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901, т. I, 1-я пол., с. 827 – 828). На с. 828 говорится о «Слове Исаяи», но датировка Голубинским не приводится.

30 Памятники древнерусского канонического права, т. I, § 33.

31 Гордон С. Ханаанейская мифология. – В кн.: Мифология древнего мира. М., 1977, с. 202.

32 В ханаанейских мифах (Гордой С. Ханаанейская мифология, с. 220), как и в мифах сибирских охотников, упоминаются две космические реки. Эти реки, как мы помним, изображались на югорских сульде.

33 Гордон С. Ханаанейская мифология, с. 223, 227.

34 Калачов Н.В. Архив историческо-юридических сведений, относящихся до России, издаваемых Николаем Калачовым. М., 1850-1861, изд. 2-е, СПб., 1876, кн. I; Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97 – 98.

35 Бестужев-Рюмин К. Русская история. СПб., 1872, т. I, с. 24.

36 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 248.

38 Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер..., с. 34.

39 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97-98.

40 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II.

41 Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 599-600.

42 Далее следуют опущенные мною рассуждения автора о том, что ребенок во чреве матери, лишенный доступа воздуха, может жить и расти только по божьей воле.

43 Щепкин В. Н. Новгородские надписи – graffiti.

Древности. – Тр. Моск. археол. о-ва. М., 1902, т. XIX, вып. 3, табл. VII, № 35, с. 32. Предложенное мною чтение отличается от того, которое дал Щепкин. См.: Рыбаков Б. А. Русская эпиграфика X – XIV вв. М., 1963, с. 63.

44 Беседа на новоявившуюся ересь богомилу Козмы Пресвитера. См.: Бегунов Ю. К Козьма Пресвитер..., с. 327 и 305.

45 Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959, с. 153.

46 Трубачев О. Н. История славянских терминов..., с. 152-153. В значении «горы» слово «род» употреблялось и в древнерусском. См: Срезневский И. И. Материалы..., т. III, с. 138.

47 Абаев В. И. Скифский язык. – В кн.: Осетинский язык и

фольклор. М.; Л., 1949, т. 1, с. 154-155.

48 В древнерусском переводе «Иудейской войны» Иосифа Флавия при описании символики жреческих одежд говорится, что колокольчики обозначали гром, «а родиа – мльнию»; «родиа» здесь – гранат. См.: Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.: Л., 1958, с. 372 – 517.

49 Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 139 (Изборник 1073 г.); Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 551.

50 Срезневский И. И. Описание сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря. Б. м., б.г., с. 31. Заглавная буква слова «восемь» написана в виде ребуса: в большом кругу (буква О) написана цифра 7 (z), и все должно читаться: в О семь. Слово «безводное» в нашей третьей строке написано (или

напечатано) ошибочно. В каноническом переводе Библии стоит «безвидное», т. е., что бог есть невидим, безвиден.

51 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 60.

52 Гальковский Н, М. Борьба христианства..., т. II, с. 78.

53 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1976, т. 14, с. 114.

54 Воронин Н. Н. Археологические заметки. – КСИИМК.М., 1956, вып. 62, с. 27, рис. 14. Медальон найден в Суздале.

55 См., например: Slovenske ludove umenie. Bratislava, 1953, tab. 21.

56 Соколов С., Томский И. Народное искусство Севера

России. М., 1924, рис. 19.

57 Идея вселенского «неосежаемого» света с очень давних времен стала ассоциироваться с зеркалами или с их предшественниками – плоскими сосудами, налитыми водой (Киклады). Зеркало удваивало мир, постоянно отражало «белый свет», являясь как бы его двойником.

58 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 168-169.

59 Смирнов О. Древнерусский духовник, с. 46, 331; Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 169.

60 Срезневский И. И. Материалы..., т. I.

61 Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, с. 100-104.

62 Нельзя исключить предположения, что расплывчатое слово «свет» могло появиться как легальная замена запрещенного и преследуемого церковниками имени Рода.

63 Гильфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 160.

64 Niederle L. Slovanske Starozitnosti, t. II, s. 142.

65 Рыбаков Б. А. Святовит-Род. – In: Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a venera-toribus dicatus. Wroclaw, 1968, s. 390 – 394.

66 Lenczyk G. Swiatowid Zbruczaiiski. – In: Materialy Archeologiczne. Krakow, 1964, t. V, s. 5 –59.

67 Lenczyk G. Swiatowid Zbruczanski, s. 15.

68 Фаминцын А . С. Божества древних славян, с. 138.

69 Раскопки К. Яжджевского в Ленчице. Деревянный фаллос найден вместе с ведром. См.: Hensel W. Polska przed tysacem lat. Wroclaw; Warszawa, 1960, s. 192, 204.

70 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 90-91.

71 См.: с. 167 в IV главе.

72 Herrmann I. Zwischen Hradschin und Veneta. Leipzig; Iena; Berlin, 1976, fig. 59. На шеях и плечах богинь видны какие-то повязки (?)

73 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 163 – 165.

74 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25.

75 Аничков. Е.В. Язычество и древняя Русь, м. 239.

76 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 94.

77 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 181.

78 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 166.

79 Гельмольд. Славянская хроника / Пер. Л. В. Разумовского. М., 1963.

80 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 43.

81 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25.

82 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 38.

83 Православный церковный календарь на 1975 г., с. 36.

84 Православный церковный календарь..., с. 36.

85 Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. – В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.

86 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 42 – 43. «Слово некоего Христолюбца». Вариант: «...нъ смешаемъ с идольскою трапезою трисвятыя богородици с рожаницами в прогневанье богу...» (с. 47).

Примечания к главе 9

1 Бломквист Е. Э. Полотенце в русском быту. Путеводитель по Русскому музею. Этнографический отдел. Л., б.г.; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978, с. 18–22.

2 Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы. – Живая старина. 1911, XX, с. 1-20.

3 Маслова Г. С. Орнамент..., с. 22.

4 Стасов В. В. Русский народный орнамент. Шитье, ткани, кружево. СПб., 1872. Вып. 1. Выводы Стасова, несмотря на их спорность, продержались до начала XX в. См.: Sukhanev V. Sur l'origine de l'art populaire russe. – In: Eurasia Septentrionalis Antiqua. Helsinki, 1929, VI.

5 Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. – Труды ГИМ. М., 1926, вып. 1, с. 7–36.

6 После статьи В. А. Городцова появилась большая сводная работа о дакийских свинцовых табличках: Tudor D. J cavalieri danubiani. – In: Ephemeris Daco-romana. Roma, 1937, vol. VII. Дополнением к ней может служить статья: Abramic M. Novi votivni relijefi okonjenih bozanstva iz Dalmacije. – In: Serta Hoffileriana. Zagreb, 1940.

7 Взгляды Динцеса на языческую сущность вышивок полнее всего выражены в его статье «Древние черты в русском народном искусстве» (в кн.: История культуры древней Руси. М.; Л., 1951, т. II, с. 465–491).

8 Динцес Л. А. Древние черты..., с. 474–475.

9 Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве. – СЭ/1948, № 1. с. 91. Статья была названа мною «Языческие элементы...», но редактор журнала считал слово «языческие» слишком туманным и заменил его.

10 Schuchhardt K. Vorgeschichte von Deutschland. Berlin, 1928, fig. 181.

11 Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа. – СА, 1966, № 1, с. 68–71.

12 Фалеева В. А. Женский персонаж в русской народной вышивке. – В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 122.

13 Громов Г. Г., Деопик Д. В., Плющев В. И. Применение методов количественного анализа орнаментальных образов русской народной вышивки. – Вестник МГУ, 1971, № 4.

14 Ильин М.А. Художественная «речь» народного искусства. – Декоративное искусство, 1973, № 7. Ильину возражали: Г. К. Вагнер, И. П. Работнова, Т. Разина, В. Вишневецкая (см.: Декоративное искусство, 1973, № 7, 11; 1974, № 8, 9; 1975, № 1, 3).

15 Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как исторический источник. – СЭ, 1975, № 3, с. 34 – 44; Она же. Орнамент русской народной вышивки. В книге даны подробная библиография и свыше 200 илл.

16 Рыбаков В. А. Космогоническая символика «чудских шаманских бляшек» и русских вышивок. – Труды Советско-финского археологического симпозиума. Л., 1979.

17 Рыбаков В. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства. – Декоративное искусство, 1975, № 1, с. 30–33 и 53;

№ 3, с. 38–43; Богуславская И. Я. Русская вышивка. М., 1972, рис. 11.

18 Гурина Н. Н. Новые наскальные изображения советской Арктики. – Природа, 1978, № 7, с. 90–95. Выражаю благодарность Н. Н. Гуриной за предоставление мне фотографий и прорисей петроглифов с «роженицами».

19 См.: Собрание русской старины кн. Сидамон-Эристовой и Н. П. Шабельской.. Вышивки и кружева. М., 1910, вып. 1, табл. IV, рис. 1.

20 История русского искусства. М., 1964, т. VIII, с. 579.

21 Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л. с. 50.

22 Богуславская И. Я. Русская вышивка, рис. 52.

23 История культуры древней Руси, т. II, с. 473.

24 В своей статье о славянском языческом искусстве я тоже отдал дань этому взгляду. См.: История русского искусства. М., 1953, т. I, с. 57.

25 Фалеева В. А. Женский персонаж..., с. 124; Маслова Г. С. Орнамент..., с. 74, 76, 115.

26 Богуславская И. Я. Русская вышивка, с. 13, рис. 13, 14, 37.

27 Сообщения Загорского музея. Загорск, 1960, вып. 3, табл.101-6.

28 Динцес Л. А. Мотив московского герба в народном искусстве. – Сообщ. ГЭ. Л., 1947, вып. II.

29 Богуславская И. Я. О трансформации орнаментальных мотивов, связанных с древней мифологией, в русской народной вышивке. М., 1964, с. 4–7.

30 Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы..., рис. 8. Вышивка хранится в ГИМ.

31 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 168.

32 Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 43, 63.

33 Маслова Г. С. Северодвинская золотошвейная вышивка. – МАЭ, 1972, т. XXVIII, рис. 4.

34 См.: *L'art rustique en Russie*. СПб., 1913.

35 Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете

памятников народного искусства. – СЭ, 1947, № 2, с. 84, рис. 17.

36 Динцес Л. А. Дохристианские храмы..., с. 67, 94.

37 Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. – СА, 1967, № 2; Рыбаков В. О. Київські колти і віли-русалки. – В кн.: Славяно-руські старожитності. Київ, 1969.

38 Динцес Л. А. Древние черты в русском народном искусстве. – В кн.: История культуры древней Руси, т. II, с. 474-475, рис.248.

39 Динцес Л. А. Дохристианские храмы..., с. 70 – 71. Автор ссылается на описание 1838 г.

40 Фалеева В. А. Женский персонаж..., с. 123 – 125, рис. 1.

41 Динцес Л. А. Дохристианские храмы..., с. 85; Маслова Г. С. Орнамент..., с. 113 (Г. С. Маслова тоже считает этот сюжет изображением капища).

42 *L'art rustique en Russie*, fig. 81; Маслова Г. С. Орнамент..., с. 108, рис. 52.

43 Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 75. «Антропоморфные существа в позе лягушки... были связаны с магией плодородия... представляя позу родящих женщин». «Примечательно, что эти мотивы отмечены на женской одежде, простыне и полотенцах (игравших большую роль в свадебной и родильной обрядности)» (с. 160).

44 Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 16, а на с. 59, табл. XXXVII.

45 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 168.

46 L'art rustique en Russie, fig. 79. Бывш. Петербургская губ.

47 L'art rustique en Russie, fig. 81.

48 Всего в композиции 12 изображений рожаниц, но это нисколько не противоречит установленной выше парности этих богинь.

49 Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 43, а, 57, в; Богуславская И. Я. Русская вышивка, рис. 13.

50 Г. С. Маслова пишет: «Не исключено, что изображения в русской вышивке XVIII – XIX вв., стилистически далекие от наскальных рисунков (родящих женщин), являются всё же отзвуками древних представлений, сущность которых была забыта, но, возможно, сохранялось ещё их значение благопожеланий» (Маслова Г. С. Орнамент..., с. 160; см. также

с. 120). Исследовательница написала эти строки только по поводу «лягушек», но мы теперь можем добавить сюда и все другие виды рожаниц («дерево-женщина», «женщина-вазон» и т. п.).

51 Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 64, в. Описание см. на с. 120.

52 Маслова Г. С. Орнамент..., с. 120.

53 Кулиш Н. Ш. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 101.

54 Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, т. II.

55 Рыбаков В. А. Прикладное искусство и скульптура. – В кн.: История культуры древней Руси, т. II, рис. 194, 4.

56 Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 298.

57 Ильин М. Художественная «речь» народного искусства. – Декоративное искусство, 1973, № 7, с. 36.

58 Полотенца настолько были связаны со свадебной обрядностью, что даже самый налог на новобрачных назывался «убрусным», «повоженным убрусом» (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. III). Подзоры кроватей входили в состав приданого и изготавливались применительно к свадьбе. Поэтому они должны рассматриваться вместе со свадебными убрусами.

59 Собрание русской старины..., табл. VII, рис. 4.

60 Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. – В кн.: Фольклор и этнография русского Севера.

61 Пименов В. В. Вепсы. М.; Л., 1965, с. 243.

62 Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда..., с. 216;
Шустиков А. А. По деревням Олонецкого края: (Поездка в Каргопольский уезд). – Изв. Вологодского о-ва изучения Северного края. Вологда, 1915, вып. II, с. 101 – 102.

63 Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы, – СЭ, 1978, № 3, с. 141, рис. 5 на с. 144.

64 Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки..., с. 145.

65 Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки..., с. 144, 145.

66 Г. С. Маслова правильно классифицирует трёхчастные

композиции по положению рук (Маслова Г. С. Орнамент..., с. 114) и верно замечает, что «эти разновидности связаны, по-видимому, с различиями смысловой направленности сюжета» (там же). Мои последующие рассуждения являются попыткой раскрыть эту смысловую направленность.

67 Бубнова О. С. Вышивки. М., 1933, табл. II и III; Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 58.

68 Бубнова О. С. Вышивки, табл. II; Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карелов. М., 1951. На рис. 3 приведен узор русского полотенца из Каргополья.

69 Маслова Г. С. Народный орнамент..., рис. 4. Рубаха русская.

70 Считать эти большие рогули, торчащие за спинами всадниц, деталями седла невозможно, так как у седел более

выдается передняя лука, а эти конструкции нависают над лошадиным хвостом.

71 Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. От обряда к песне. СПб., 1903, ч. I, т. I, с. 89; Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян. – Вестник Европы, 1895, июнь и июль, с. 150.

72 Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря. М., 1957, с. 128.

73 Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра «Просо сеяли». – СЭ, 1938, № 1, с. 149.

74 Соколова..В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. М., 1979, с. 112, 113, 145–148, 158, 159.

75 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 147.

76 Кулишић Ш. Српски митолошки речник, с. 155.

77 Бубнова О. С. Вышивки, табл. II; Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 4.

78 Вопрос о бычьих головах, может быть, не так прост, как он представлен здесь мною. Есть прямолинейное решение: звериные головы помещены среди птиц, бараньих рогов и растений... следовательно, здесь могут быть изображены быки или коровы. Однако головы настолько стилизованы, что могут быть приняты и за конские или лосиные (головы лосих).

79 В тех случаях, когда вместо одного коня изображалась «ладья» из двух коней, обращенных головами в разные стороны, на «ладье» часто вышивалась определенно женская

фигура в широкой юбке.

80 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...

81 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 181.

82 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с.252.

83 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. до н. э. из земли полян. — СА, 1962, № 4, с. 81.

84 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 79, рис. 14

85 Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 51, 52, 231.

86 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 211.

87 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 211.

88 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 79.

89 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 219.

90 Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 96.

91 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 229.

92 Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с.253.

Примечания к главе 10

1 В русских средневековых источниках и «баснь» и «коштюна» почти в равной степени отвечали греческому *mythos* – миф. Греческие мифы назывались «басни еллинские». Но глагол «баяти» мог относиться вообще к произнесению чего-либо, например к заговору: «Бають брашно бааници и чмиком вльхвующе». Здесь речь идет о колдовских заговорах муки и ячменя. Слово «кощуна» более соответствовало словесному исполнению мифа: «В кощун место преславных делес повести сказывати»; «Ни чаров внемли, ни кощуньных вълшеб» (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. I, стлб. 1308).

2 Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 350-352.

3 Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 352.

4 Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957, с. 65.

5 Георгиев В. Трите фази на славяне ката митология. София, 1970.

6 Рыбаков В. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. – СА, 1967, № 2, с. 91 – 116.

7 Piggott S. Ancient Europe. Edinburgh, 1967, p. 180, fig. 100.

8 Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976, с. 104-160.

9 Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 214.

10 Ковпаненко Г. Т. Племена скіфського часу на Ворсклі.

Київ, 1967, с. 49; Ильинская В. А. Скифы днепровского лесостепного Левобережья. Киев, 1968, с. 173.

11 Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины: (Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация). М., 1968, карта № 11 на с. 271.

12 Шрамко Б. А. Крепость скифской эпохи у с. Бельск – город Гелон. – В кн.: Скифский мир. Киев, 1975, с. 94–128; Он же. Восточное укрепление Бельского городища. – В кн.: Скифские древности. Киев, 1973, с. 111.

13 Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 71, 224, 428, 429.

14 Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – ЧОИДР, 1865, кн. 2, с. 8–15.

15 Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. На с. 172–227 помещен раздел «Герой в борьбе с чудовищами», в котором нет ни одного обращения к интереснейшим данным змееборческих легенд. Нет этих легенд и в упомянутой выше книге Е. М. Мелетинского, но найдем мы их и в работе Б. Н. Путилова «Русский и южно-славянский героический эпос» (М., 1971), имеющей специальный раздел «Песни и былины о борьбе со змеями и чудовищами» (с. 32–77). Книга В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (М., 1974), посвященная в значительной своей части попыткам анализа мифа о борьбе Бога Грозы со Змеем, содержит лишь попутные упоминания легенд о кузнецах-змееборцах, опирающиеся на очень старые лаконичные публикации середины XIX в. М. А. Максимовича, А. А. Потебни и А. Н. Афанасьева (см.: указ, соч. В. В. Иванова и В. Н. Топорова, с. 161, 173). В книге Иванова и Топорова не упомянуты, ни бог Сварог, покровитель кузнечного дела, ни

бог Род, являвшийся в известной мере двойником Перуна, которому авторы посвятили почти всю книгу.

16 Гіппіус Василь. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі. – В кн.: Етнографічний вісник. Київ, 1929, кн. VIII, с. 3–51; Петров Віктор. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі. – В кн.: Етнографічний вісник. Київ, 1930, кн. IX, с. 197–238.

17 Гіппіус Василь. Коваль Кузьма-Дем'ян..., с. 12, 33, 34, 51.

18 Петров Виктор. Кузьма-Дем'ян..., с. 234.

19 Петров Виктор. Кузьма-Дем'ян..., с. 234

20 Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 485-490.

21 Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 350.

22 Рыбаков Б, А. Ремесло древней Руси, с. 748-754.

23 Ляскоронский В. Г. Змиевы валы в пределах Южной России, их соотношение к курганам-майданам и приблизительная эпоха их возникновения. – Труды XIII археол. съезда. М., 1907, т. I, с. 200.

24 Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 191.

25 Плетнёва С. А. Змей в русской сказке. – В кн.: Древние славяне и их соседи. М. 1970, с. 129-131.

26 Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 214.

27 Ляскоронский В. Г. Городища, курганы и длинные

(змиевы) валы по течению рек. Псла и Ворсклы. – Труды XIII археол. съезда, т. I, с. 174, 178–179

28 Пропп В. Я. Русский героический эпос, с. 251.

29 Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. IV, с. 201.

30 Пропп В. Я. Русский героический эпос. с. 250.

31 См. сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. Особенно интересна здесь статья: Шкурка А.И. О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии, с. 90 – 105.

32 Хвойко В. В. Древности Поднепровья. Киев, т. II.

33 Вязьмитина М. И. Ранние памятники скифского

звериного стиля. – СА, 1963, № 2, с. 158 – 170. Изображения пластин см. на с. 160 – 161, рис. 2, 3 и 4.

34 Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна Тясмина. Киев, 1975, с. 19. Рисунки на табл. VI.

35 Вязьмитина М. И. Ранние памятники..., с. 160, 163, 169.

36 Ильинская В. А. Раннескифские курганы..., с. 158.

37 Если восстановить обломанные концы пластин с птицами, то на них должно уместиться по пять грифов с каждой стороны.

38 Іллінська В. А. Про скіфські навершники. – Археологія. Київ, 1963, т. XV, с. 34 – 38.

39 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979, с. 39 – 46,

карта на с. 117.

40 Траков Б. Н. Скифы. М., 1971, с. 83 – 84.

41 Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов. Прага; Л., 1966, рис. 123.

42 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 210 – 219.

43 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 210 – 219.

44 Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 23.

45 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Подборка из 11 пунктов, определяющих неземледельческий характер скифов, дана на с. 106 – 108.

46 Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в

искусстве и идеологии царства Атея. – СА, 1970, № 3, с. 91 – 95.

47 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 212 – 219, карта на с. 213.

48 Казанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977; Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов. – В кн.: XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.

49 Раевский Д. С. Очерки..., с. 22 – 25. Генеалогический материал у Диодора (потомки царя Скифа – Пал и Нап) может быть прекрасно понят, исходя из приводимых самим Д. С. Раевским данных о том, что в Крыму в позднескифское время были два города: Палакий и Напит (с. 134). Палакний Д. С. Раевский считает столицей скифов.

50 Раевский Д. С. Очерки..., с. 29 – 30.

51 Раевский Д. С. Очерки..., с. 73.

52 Раевский Д. С. Очерки..., с. 27, 28, 73, 74.

53 Раевский Д. С. Очерки..., с. 71.

54 Раевский Д. С. Очерки..., с. 71.

55 Раевский Д. С. Очерки..., с. 66.

56 Раевский Д. С. Очерки..., с. 155-159.

57 Раевский Д. С. Очерки..., с. 159.

58 В своей книге о Геродотовой Скифии я подробно остановился на попытках М. И. Артамонова, Б. Н. Гракова, А.

П. Смирнова и А. И. Тереножкина прикрепить геродотовские племена к определенным областям. См.: с. 12 – 16. Карты на с. 13 и 17. Свою точку зрения я отразил на карте, помещенной на с. 191.

59 Археологія Української РСР. Київ, 1971. Т. II. Карта скифских культур. Единство всей этой территории более рельефно показано А. И. Тереножкиным на карте в кн. «Предскифский период на днепровском Правобережье» (Київ, 1961, с. 343, рис. 116). Область «скифов-пахарей» почти точно совпадает с ареалом более ранней чернолесской культуры (см. карту в этой же книге на с. 200, рис. 114).

60 Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, карта земледельческой Скифии на с. 117.

61 Археологія Української РСР, т. I, с. 181, 202, 205.

62 Археологія Української РСР, т. I, карта № 5.

63 Тереножкин А. И. Предскифский период..., с. 13.

64 Плиний Старший. Кн. IV, § 82. – ВДИ, 1949, № 2, с. 282 – 283.

65 Раевский Д. С. Очерки..., с. 22.

66 Путаницу и разноречия в источниках по поводу авхатов, катиаров и траспиев, указываемых и на Кавказе и в Средней Азии (евхаты и котьеры), см.: Жебелев С. А. Скифский рассказ Геродота. Северное Причерноморье. М., 1953, с. 332.

67 Раевский Д. С. Очерки..., с. 166. Изображение см.: с. 99, рис. 9.

68 Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М., 1949, т. I,

с. 243; Он же. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, с. 39–40; Грантовский Э. А. Индо-иранские касты..., с. 7-9.

69 Тереножкин А. И. Общественный строй скифов. – В кн.: Скифы и сарматы. Киев, 1977, с. 26.

70 Mole M. Le partage du monde dans la tradition iranienne. – Journal Asiatique. Paris, 1952, vol. 240; Раевский Д. С. Очерки..., с. 81–86, 115.

71 Раевский Д. С. Очерки..., с. 117. В рельефах скифской серебряной чаши из Гаймановой могилы автор находит изображение заговора двух старших братьев.

72 Б. Н. Граков полностью отождествил Геракла с Таргитаем (Граков Б. Н. Скифский Геракл. – КСИИМК XXXIV. М., 1950), но у него это основывалось на своеобразном представлении о Скифии: сколотов он считал «собственно

степными скифами», а лесостепные земледельческие культуры (которые я считаю сколотскими) он приписывал ниврам (Граков Б. Н. Скифы, с. 120, 163). Принимать такое полное отождествление и, собственно говоря, слияние воедино героев двух разных легенд, на мой взгляд, не следует.

73 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.

74 Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.

75 Горнунг Б. В. Из предыстории образования общеславянского единства. М., 1963 с. 35.

76 Трубачев О. Я. Названия рек....

77 Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 262.

78 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.,

1946.

79 Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, с. 269.

80 Новиков Н. В. Образы... Возражения В. Я. Проппу приведены на с. 134, 135, 177, 179, 184, 185.

81 Новиков Н. В. Образы..., с. 5.

82 Никифоров А. И. Победитель змея. – Советский фольклор, 1936, № 4; Новиков Н. В. Образы..., с. 24.

83 Предварительный порядок рассмотрения установлен отчасти в связи с двумя замечаниями Н. В. Новикова, считающего, что герой сказки о Покатигорошке «несомненно восходит к одному из очень архаических типов героев восточнославянского сказочного эпоса», что «в сказке об Иване Зорькине (одном из трех братьев) следы позднейшего времени

ощущаются не так заметно, как в сказке об Иване Сучиче и ему подобных богатырях» (Новиков Н. В. Образы..., с. 42, 67).

84 Новиков Н. В. Образы.... с. 28–43.

85 Котляревский И. П. Енеїда. Київ, 1948, с. 94–95.

86 Новиков Н. В. Образы..., с. 43.

87 Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961, с. 29 – 30.

88 Новиков Н. В. Образы..., с. 52 – 56.

89 Пропп В. Я. Мифология сказки. Л., 1928, с. 28 – 29.

90 Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979, с. 63, 85.

- 91 Афанасьев А. Н. Сборник сказок. М., 1957, № 559.
- 92 Новиков Н. В. Образы..., с. 54.
- 93 Новиков Н. В. Образы..., с. 147.
- 94 Новиков Н. В. Образы..., с. 151 – 152.
- 95 Соколов Ю. М., Русский фольклор. М., 1941, с. 321.
- 96 Новиков Н. В. Образы..., с. 56.
- 97 Новиков Н. В. Образы..., с. 56 – 67.
- 98 Новиков Н. В. Образы..., с. 57 – 58.
- 99 Новиков Н. В. Образы..., с. 184 – 185.

100 Новиков Н. В. Образы..., с. 185.

101 Новиков Н. В. Образы..., с. 184.

102 Новиков Н. В. Образы..., с. 65.

103 Геродот. История. М., 1972, IV – 105, с. 213.

104 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... 1865 – 1869. М., т. 1, с. 736 – 765; Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српска митолошки речник. Београд, 1970, с. 81 – 84.

105 Мельниковская О. Н. Племена юго-восточной Белоруссии в железном веке. М., 1967.

106 Hensel W. Polska Starozytna. Warszawa\va, 1973, с. 247.

107 Даль В. И. Толковый словарь..., т. IV, с. 562.

108 Записано мною в с. Вщиже Жуковского района Брянской обл. в 1949 г.

109 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 763.

110 Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 765.

111 Новиков Н. В. Образы..., с. 61, 69, 163, 164.

112 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 264 – 265. Сказка №135.

113 Новиков Н. В. Образы..., с. 159 – 161.

114 Новиков Н. В. Образы..., с. 161.

115 Новиков Н. В. Образы..., с. 64.

116 Новиков Н. В. Образы..., с. 164 – 165.

117 Новиков Н. В. Образы..., с. 166.

118 Новиков Н. В. Образы..., с. 70 – 75.

119 Новиков Н. В. Образы..., с. 72.

120 Геродот. История, IV – 103, с. 213.

121 Вестник древней истории, 1949, № 3, с. 288.

122 Граков Б. Н. Ранний железный век, с. 103.

123 Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963.

124 Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 20.

125 Новиков Н. В. Образы..., с. 161.

126 Шах-намэ. М., 1957, строки 3309 – 3402.

127 Новиков Н. В. Образы..., с. 68 – 69.

128 Новиков Н. В. Образы..., с. 67.

129 В две группы имен, показанные выше, не вошел герой Таратурка или Таратурок. Соблазнительно поставить его в связь с Таргитаем, но данных для этого нет.

Примечания к заключению

1 Lowmianski H. Religia Słowian i jej upadek. Warszawa, 1979.