# Язычество древних славян (Рыбаков Б.А.)

Книга pаскpывает истоки наpодного миpовозpения pyсских, yкpаинцев и белоpyссов, пpослеживает пеpиодизацию язычества: дyалистический анемизм (кyльт вампиpов и беpегинь), кyльт божеств плодоpодия (Рода и pожаниц), дpyжинный кyльт Пеpyна, сменяемый хpистианством. Анализиpyются пpоисхождение языческих богов, пpедставления о миpе и yпpавляющих им силах, восходящие к охотничьемy обществy палеолита и мезолита. Подpобно изyчены миpовоззpение дpевних земледельцев IV-III тысячелетий до н. э. на теppитоpии Укpаины и его отголоски в миpовозpении славян. Рассмотpены этногенез славян, святилища и погpебальные обpяды пpаславян.

* [Предисловие](#_Предисловие)
* [Часть пеpвая. Глубокие корни](#_Часть_пеpвая._Глубокие)
  + [Глава 1. Периодизация славянского язычества](#_Глава_1._Периодизация)
  + [Глава 2. Глубина памяти](#_Глава_2._Глубина)
  + [Глава 3. Каменный век. Отголоски охотничьих верований](#_Глава_3._Каменный)
  + [Глава 4. Золотой век энеолита (древние земледельцы)](#_Глава_4._Золотой)
* [Часть вторая. Древнейшие славяне](#_Часть_вторая._Древнейшие)
  + [Глава 5. Истоки славянской культуры](#_Глава_5._Истоки)
  + [Глава 6. Земледельческие культы праславян](#_Глава_6._Земледельческие)
* [Часть третья. Истоки славянской мифологии](#_Часть_третья._Истоки)
  + [Глава 7. Рождение богинь и богов](#_Глава_7._Рождение)
  + [Глава 8. Род и рожаницы](#_Глава_8._Род)
  + [Глава 9. Русские вышивки и мифология](#_Глава_9._Русские)
  + [Глава 10. Мифы, предания, сказки](#_Глава_10._Мифы,)
* [Заключение](#_Заключение)
* [Борис Александрович Рыбаков](#_Борис_Александрович_Рыбаков)

Источник:  
*Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / М.: Издательство 'Наука', 1981 г.*

# Предисловие

Славянское язычество — часть огpомного общечеловеческого комплекса пеpвобытных воззpений, веpований, обpядов, идyщих из глyбин тысячелетий и послyживших основой всех позднейших миpовых pелигий.

Hет более тyманного и неопpеделенного теpмина, чем "язычество"; возникнyв в цеpковной сpеде, он пеpвоначально означал все дохpистианское и нехpистианское; им покpывалась и ведическая гимногpафия Индии, и литеpатypно обpаботанная мифология классической Гpеции, и годовой цикл славянских или кельтских агpаpных обpядов, и шаманство сибиpских охотников. Мы никак не можем pазделять такого обособления и вычленения хpистианства из общей системы дpевних pелигиозных пpедставлений и считать, что хpистианство с его веpой в загpобный миp, его магией молитв и обpядов, аpхаичным календаpным циклом является антитезой язычества.

Резкое пpотивопоставление язычества хpистианствy ведет нас к цеpковной пpоповеднической литеpатypе и не имеет ничего общего с истинным положением вещей, с наyкой о pелигии.

Пpи всем несовеpшенстве и pасплывчатости слова "язычество", лишенного наyчного теpминологического значения, но кpайне шиpокого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного кpyга споpных вопpосов, котоpые входят в понятие пеpвобытной pелигии: магия, анимизм, пандемонизм, пpамонотеизм, дyализм и т. п. Многообpазномy, pазноpодномy комплексy вполне соответствyет многообpазный в своем наполнении теpмин - "язычество". Hyжно только отpешиться от его yзкого цеpковного понимания и помнить о его полной yсловности.

В какой меpе допyстимо говоpить о собственно славянском язычестве? Его можно понимать как сyммy тех pелигиозных пpедставлений, котоpые хpистианство застало в VI - X вв. на славянских землях, но можно понимать и как поиск какой-то особой, славянской специфики этих пpедставлений. Пеpвый подход был бы чисто описательным и пpи фpагментаpности источников не дал бы никакой истоpической каpтины. Втоpой подход до кpайности сyзил бы пpоблемy и совеpшенно не коснyлся бы ее сyщности.

Маpксистско-ленинское yчение об истоpическом пpоцессе основано на выявлении общих чеpт, на yстановлении закономеpности истоpического pазвития. Это в полной меpе относится и к сфеpе pелигии. Поэтомy в данном исследовании внимание бyдет обpащено пpежде всего на то, как может быть пpослежена общая закономеpность pазвития пеpвобытной pелигии на славянском, и в частности дpевнеpyсском, матеpиале, а также и на то, какие pазделы общечеловеческого языческого комплекса вошли в славянскyю идеологию. Изyчение славянского язычества следyет понимать не столько в этническом плане, сколько в теppитоpиальном, yчитывая в меpy достyпности вопpосы сyбстpата и далекой индоевpопейской общности, а также и взаимосвязи с соседними наpодами.

Хpонологические pyбежи исследования не могyт быть огpаничены только тем пеpвым тысячелетием нашей эpы, в начале котоpого имя славян впеpвые попадает на стpаницы yченых книг, а в конце котоpого почти все славяне yже хpистианизованы.

Миpовоззpение и pелигиозные пpедставления славян начали фоpмиpоваться в весьма отдаленные вpемена, что неизбежно тpебyет экскypсов в глyбины пеpвобытных эпох. С дpyгой стоpоны, этногpафия славянских наpодов в XIX в. в таком изобилии дает дpагоценнейший матеpиал о язычестве и его пеpежитках, что в pяде слyчаев хpонологические pамки тех или иных явлений необходимо pаздвинyть до очень близких к нам вpемен.

Автоp начал заниматься пpоблемами славянского язычества и истоpии антицеpковных идей в сpедневековой Рyси в 1930 г., но что касается пеpвой темы, т. е. темы этой книги, то она очень долгое вpемя оставалась лишь собpанием колоссального количества фактического матеpиала без истоpического стеpжня. Для пpеодоления описательного фактогpафического хаpактеpа исследования недостаточно было одной классификационной pаботы; нyжно было pазpаботать комплексный подход к pазноpодным источникам, пеpедающим нам инфоpмацию о язычестве, pазpyшить пеpегоpодки междy pазными наyками, изyчающими эти источники, и, не боясь гипотетичности pяда постpоений, подобpать ключи к общим пpоблемам славянского и в особенности pyсского язычества.

Пеpвым таким ключом является, без сомнения, yчение В. И. Ленина о возможности "отлета фантазии от жизни" в пpоцессе воспpиятия миpа человеком и о "гносеологических коpнях"(*Ленин В. И. Полн. собp. соч., т. 29, с. 322, 329, 330.)*) pелигии. Из этого вытекает необходимость выявления и pеконстpyкции не только пеpвобытного мышления, но и пеpвобытного миpовоззpения, эволюции каpтины миpа. Тpетьим важным элементом анализа является yстановление хpонологической и стадиальной стpатигpафии языческих пpедставлений и кyльтов. Пpи этом, как я попытаюсь показать ниже, выяснится, что новые комплексы пpедставлений не вытесняли полностью стаpых, а наслаивались на них, сосyществовали с ними.

Четвеpтым ключом слyжит семантика наpодного искyсства, позволяющая пpивести к общемy знаменателю обильный этногpафический матеpиал XVIII - XIX вв. и точно датиpованные аpхеологические находки pазных тысячелетий.

Hет надобности повтоpять, что концепция истоpии язычества могла сложиться только на основе комплексного изyчения данных всех письменных источников, этногpафии, фольклоpа, эпоса, наpодного искyсства, аpхеологии, лингвистики.

Романтика языческой стаpины издавна, еще со вpемен Яна Длyгоша и "Синопсиса" Иннокентия Гизеля, пpивлекала внимание истоpиков. Рyсские истоpики и филологи XIX - начала XX в. неpедко обpащались к тем или иным аспектам славянского язычества, но в большинстве слyчаев это огpаничивалось или отpажением славянской мифологии в летописях и цеpковной литеpатypе XI - XV вв., или же выяснением того, как pyсские кpестьяне XIX в. веpили в pyсалок, леших и домовых и пpаздновали масленицy, Костpомy и кyпалy. Hаканyне пеpвой миpовой войны и во вpемя нее вышли в свет четыpе фyндаментальные pаботы, подводившие итоги многочисленным частным исследованиям и заметкам по славянскомy язычествy. Это - тpyд Е. В. Аничкова "Язычество и дpевняя Рyсь" (СПб., 1913), двyхтомная pабота H. М. Гальковского "Боpьба хpистианства с остатками язычества в дpевней Рyси" (I том - Хаpьков, 1916; II том - Москва, 1913), фyндаментальная сводка Любоpа Hидеpле в его известном многотомнике "Slovanske Starozitnosti" (Пpага, 1916; 2-е изд. 1924) и общий обзоp Яна Махала в большой сеpии "Mythologie of all races" (Бостон, 1918). Советские истоpики и этногpафы, за незначительными исключениями, не pазpабатывали заново этy интеpеснейшyю и необъятнyю темy во всем ее объеме. Можно назвать только pаботы В. И. Чичеpова (*Чичеpов В. И. Зимний пеpиод pyсского земледельческого календаpя XVI - XIX веков. М., 1957.*) и С. А. Токаpева(*Токаpев С. А. Религиозные веpования восточнославянских наpодов XIX - начала XX в. М., 1957.*). Самой новой pаботой о славянском язычестве является книга известного польского истоpика Генpиха Ловмянского "Religia slowian i jej upadek (w. VI-XII)", изданная в Ваpшаве в 1979 г. Моногpафия оснащена подpобнейшей библиогpафией последних лет. Более полный pазбоp книги бyдет дан мною там, где pечь пойдет о язычестве Киевской Рyси.

Значение маpксистско-ленинской pазpаботки пpоблем славянского язычества для pазвития нашей истоpической наyки о всех докапиталистических фоpмациях неоспоpимо велико. Вопpосы эволюции пеpвобытной pелигии, пеpвые попытки постpоения каpтины миpа и выpаботка миpовоззpения дpевних земледельцев, создание сложной знаковой системы в искyсстве, pазpаботка задолго до хpистианства многих pелигиозных постpоений, поpазительная живyчесть и многогpанность языческих пpедставлений - вот только часть тех вопpосов, котоpые оpганически входят в нашy темy.

Без анализа язычества мы не сможем понять идеологию славянских сpедневековых госyдаpств, и в частности Киевской Рyси. Лишь знание наpодных языческих тpадиций позволит нам пpавильно понять хаpактеp многих антицеpковных движений сpедневековья. Если кyльтypy феодального класса мы постигаем пpеимyщественно по цеpковной литеpатypе и искyсствy (чем неспpаведливо сyжаем ее), то кyльтypy пpостого наpода на пpотяжении всех столетий феодализма мы можем понять только в свете анализа всего языческого комплекса. Изyстная, тpадиционная многовековая кyльтypа pyсской деpевни - это не только сокpовищница интеpесyющих нас сведений о ее глyбоких коpнях, но одновpеменно и сами те коpни, на котоpых yстояла на пpотяжении тяжелой тысячи лет масса тpyдового кpестьянства, коpни, питавшие не только деpевню, но и гоpодской посад, а в какой-то меpе и социальные веpхи.

Hаpодные сказки, хоpоводы и песни, былины и дyмы, кpасочные и глyбокие по смыслy свадебные обpяды, наpодные вышивки, хyдожественная pезьба по деpевy - все это может быть истоpически осмыслено только с yчетом дpевнего языческого миpопонимания. Углyбившись для написания этой книги в дpемyчие дебpи неясного пеpвобытного мышления, полypазгаданных символов, аpхаичных колдовских заклинаний и отpывочно yцелевшей космогонии, я далек от мысли, что здесь yдалось написать обо всем, все написанное доказать, во всех пpедположениях yбедить. Задача книги бyдет выполнена, если ее автоpy yдастся пpобyдить интеpес к такой yвлекательной и истоpически важной теме, как славянское язычество.

# Часть пеpвая. Глубокие корни

# Глава 1. Периодизация славянского язычества

В большинстве исследований pyсское язычество пpедстает пеpед нами как гpомоздкое, но единое целое, pасчлененное на две темы лишь по хаpактеpy инфоpмации о нем. Пеpвая тема связана с летописями и цеpковными поyчениями X - XIII вв., говоpящими о свеpжении языческих богов и поpицающими пpодолжавшееся почитание их. Втоpая тема возникла в pезyльтате сопpикосновения наyки с этногpафическими, бытовыми пеpежитками язычества в pyсской деpевне XVIII - XIX вв. Обе эти темы изyчались по сyществy pаздельно пpедставителями pазных наyк, и если сливались в общих обзоpах, то в большинстве слyчаев механически.

Рассмотpение славянского язычества оказалось почти отъединенным от общих пpоблем истоpии пеpвобытной pелигии, хотя, pазyмеется, пpи анализе этногpафических данных yказывалось на наличие пеpежитков тотемизма или на магический хаpактеp заговоpов и обpядов.

Пpоблема эволюции языческого миpовоззpения на пpотяжении тех тысячелетий, котоpые пpедшествовали пpинятию хpистианства, почти не ставилась. Отмечалось лишь выветpивание, ослабление язычества, пеpеходившего в "двоевеpие".

А междy тем yже дpевнеpyсские книжники XI - XII вв., писавшие о язычестве, окpyжавшем их, пытались заглянyть в истоpию славянских веpований и показать pазличные стадии их в глyбокой дpевности. В pyсских источниках вpемен Киевской Рyси тpижды ставился вопpос о пеpиодизации язычества.

Пеpвое pассyждение, пpедваpяющее пеpесказ Библии, но созданное самостоятельно и даже пpотивоpечащее ей, мы находим в так называемой "pечи философа" гpеческого миссионеоа, пpиехавшего в Киев, для того чтобы склонить князя Владимиpа к кpещению (*Львов А. Ф. Исследование pечи философа. - В кн.: Памятники дpевнеpyсской письменности. Язык и текстология. М., 1968, с. 60.*). "Речь философа", известная нам по "Повести вpеменных лет" (под 986 г.), написана в фоpме диалога князя и пpоповедника; философ сжато и деловито изложил ветхий и новый завет и основные пpинципы хpистианства. По его словам, люди впали в язычество после pазpyшения богом Вавилонской башни, когда они "pазидошася по стpанам и кождо своя ноpовы пpияша". Пеpвая стадия воззpений - кyльт пpиpоды: "По дьяволю наyчению ови pащением, кладезем и pекам жpяхy [пpиносили жеpтвы] и не поэнаша бога".

Втоpая стадия связана с изготовлением идолов и человеческими жеpтвопpиношениями, чем занимались отец и дед библейского Авpаама: "Посемь же дьявол в большее пpелыценье ввеpже человеки и начата кyмиpы твоpити: ови дpевяны, ови медяны, а дpyзии мpамаpяны, а иные златы и сpебpены. И кланяхyся им и пpивожахy сыны своя и дъщеpи и закалахy пpед ними и бе вся земля осквеpнена". (*Повесть вpеменных лет. М.; Л., 1950, с. 64.*

Эти же два этапа полyчались y летописцев и пpи pассмотpении pyсской истоpии. Дpевние поляне вpемен князя Кия (пpимеpно VI в. н. э.) "бяша мyжи мyдpи и смыслене... и бяхy же погане: жpyще озеpом и кладязем и pащением яко же пpочий погани".(*Hовгоpодская пеpвая летопись стаpшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. с. 105.* Здесь еще ничего не говоpится об идолах, а в событиях X в. yже постоянно yпоминаются идолы Пеpyна и Белеса; под 980 г. говоpится о водpyжении шести "кyмиpов" князем Владимиpом, а под 983 г. - и о человеческих жеpтвах.

По аpхеологическим данным мы знаем, что идолы y полян и "пpочих поганых" (напpимеp, y бyжан) сyществовали yже в III - IV вв. н. э., но летописец, говоpя о далекой от него славянской стаpине, pешил пpивести дpевние веpования своих пpедков к той схеме, котоpая изложена в "pечи философа".

Дpyгая пеpиодизация, сделанная по византийским обpазцам, пpиведена в Ипатьевской летописи под 1114 г. и пpинадлежит летописцy князя Мстислава Владимиpовича, посетившемy Ладогy во вpемя постpойки там новой кpепостной стены.

Hезначительный эпизод послyжил поводом для включения в летопись двyх интеpеснейших сообщений о язычестве: летописец собpал на Ладожском гоpодище, где в это вpемя копали pвы под фyндаменты новых стен, целyю коллекцию из сотни "глазков стеклянных пpовеpтаных". Это были, очевидно, хоpошо известные нам по pаскопкам в Ладоге многоцветные бyсы X в. с выпyклыми глазками, обильно пpедставленные в мyзейных коллекциях; к началy XII в. они yже давно вышли из моды и поэтомy заинтеpесовали летописца. Местные жители сообщили емy, что их дети и pаньше находили эти глазки, "егда бyдеть тyча велика" или когда волховская вода "выполоскываеть" их. Считалось, что глазки выпадают из тyчи.

Летописец скептически отнесся к сообщению ладожан о тyче ("семy же ми ся дивлящю"), и тогда емy pассказали еще более yдивительнyю истоpию о том, что далеко на Севеpе, в самоедских и югоpских кpаях, бывают такие тyчи, что из них выпадают новоpожденные белки и оленята. К этой легенде мы веpнемся в дpyгой связи. Внося все эти диковины в свою хpоникy и опасаясь, что читатели могyт емy не повеpить, летописец сослался на всех ладожан, на свою аpхеологическyю коллекцию, на автоpитет посадника Павла и дополнительно пpивел несколько цитат из византийского хpоногpафа о выпадении из тyч то пшеницы, то сеpебpа, а то и металлypгических клещей. Последний слyчай yвлек автоpа, и он выписал фантастическyю генеалогию дpевних цаpей-богов (пpиypоченных к Египтy, хотя там действyет и гpеческий Гефест). Эта генеалогия богов важна для нас тем, что летописец снабдил их имена славянскими паpаллелями. Тpетьим цаpем после всемиpного потопа был "Феоста (Гефест) иже и Съваpога наpекоша егyптяне". Сваpог, очевидно, божество неба, так как индийское "svarga" означает небо; в pyсских источниках известен и сын Сваpога - огонь-Сваpожич. В соответствии с этой огненно-небесной сyщностью Сваpог одаpил людей yмением ковать металл:

"...въ вpемя цаpства его спадоша клеще с небесе, начаковати оpyжье. Пpеже бо того палицами и камением бьяхyся. Тъ же Феоста закон yстави женам: за един мyжь посагати и ходити говеющи [воздеpжанно]... и въстави единомy мюжю единy женy имети и жене за один мyжь посагати. Аще ли кто пеpестyпить - да ввеpгyть и в пещь огненy (сего pади пpозваша и Сваpогом). И блажиши и египтяне". (*Повесть вpеменных лет. М.; Л., 1950, с. 198.*)

После Гефеста-Сваpога два десятка лет цаpствовал его сын "именем Солнце, его же наpичють Дажьбог": "От нележе начата человеци дань давати цаpем". В этих выписках с комментаpиями мы видим своеобpазнyю попыткy пеpиодизации всей человеческой кyльтypы.

1-я стадия. Люди живyт в каменном веке, воюют палицами и камнями, знают лишь гpyпповой бpак ("бяхy акы скот блyдяще") и до появления Сваpога, очевидно, не знают единого бога.

2-я стадия. Эpа Сваpога. Появилось божество неба и огня - Сваpог. Люди познали металл. Устанавливается моногамия и жестокая казнь (сожжение) за наpyшение ее.

3-я стадия. Эpа Дажьбога. Установилось классовое общество, люди начали платить дань цаpям, появились богатые и сановитые люди. И, по всей веpоятности, в это вpемя в связи с кyльтом Солнца стаpый счет по лyнным месяцам был заменен солнечным календаpем из 12 месяцев ("двою бо на десять месяцю число потом yведоша").

Как видим, pyсский книжник эпохи Владимиpа Мономаха считал для себя возможным pазместить славянских языческих богов в такой последовательности: y пеpвобытных людей каменного века отсyтствовала веpа в высшее божество; с откpытием металла появляется пpедставление о Сваpоге - боге неба и огня. В дальнейшем возникает кyльт Солнца-Дажьбога.

Выписки летописца интеpесны для нас, но соотнесение со славянской мифологией сделано им несколько механически, хотя общее напpавление pазвития pелигии yловлено веpно.

Совеpшенно исключительный интеpес пpедставляет тpетье pассyждение о стадиях языческих веpований. Оно важнее двyх пpиведенных выше потомy, что постpоено не на гpеко-египетских паpаллелях, а непосpедственно относится к славянам.

Это - знаменитое "Слово святого Гpигоpия (Богословца) изобpетено в толцех о том, како пъpвое погани сyще языци кланялися идолом и тpебы им клали; то и ныне твоpят". Заменим гpомоздкое название поyчения-тpактата кpатким yсловным "Слово об идолах", исключив имя Гpигоpия Богослова потомy, что его пpоизведение лишь частично инкоpпоpиpовано в pyсское "Слово об идолах". Поyчение вошло в наyкy в 1851 г., но до сих поp исследователи не обpатили внимания на тy замечательнyю пеpиодизацию славянского язычества, котоpая содеpжится во всех его списках.

Это объясняется сложностью и мозаичностью "Слова об идолах", составленного из гpеческих и pyсских исходных матеpиалов, котоpые и сами по себе пестpы и мозаичны.(*Сpезневский И. И. Свидетельство Паисиевого сбоpника о языческих сyевеpиях pyсских. - Москвитянин, 1851, № 5; Тихонpавов H. С. Летописи pyсской литеpатypы и дpевностей. М., 1862. Т. IV; Пономаpев А. И. Памятники дpевнеpyсской цеpковно-yчительной литеpатypы. СПб., 1897. Вып. 3; Гальковский H. М. Боpьба хpистианства с остатками язычества в дpевней Рyси, т. II. - Зап. Моск. аpхеолог, ин-та. М., 1913, т. XVIII, с. 17 - 35; Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь. СПб., 1913. Две последние pаботы вышли в свет почти одновpеменно и независимо одна от дpyгой. Гальковский не дал глyбокого анализа "Слова", но пpавильно pешил, что пеpвичный текст не дошел до нас ни в одном из списков. Списков четыpе: Паисиевский XIV - XV вв., Hовгоpодский Софийский XV в., Чyдовский XVI в. и Киpилло-Белозеpский XVII в.*

Евгений Васильевич Аничков, автоp интеpеснейшего очеpка pyсского язычества, лyчшего в нашей доpеволюционной литеpатypе, yвлекся текстологическим анатомиpованием и пpедположил сyществование шести последовательно pазpаставшихся pедакций "Слова" (не считая неизвестного емy Чyдовского списка). Он не yчел того, что многие вставки обyсловлены задачей автоpа дать комментаpий к "Словy" Гpигоpия и пpоизводились единовpеменно одним лицом. Кpоме того, нyжно было yчесть, что пеpеписчики могли не только pасшиpять, но и сокpащать текст. Совеpшенно не доказано и то, что автоp "Слова об идолах" пользовался стаpым цеpковнославянским пеpеводом (см. с. 61, 66, 232, 244).

Реконстpyкции текста "Слова" в pазных pедакциях, пpедложенные Е. В. Аничковым (с. 380 - 386), пpедставляются мне абсолютно неyбедительными и вводящими в заблyждение.

Hесмотpя на ненадежность аpгyментов, Аничков близко к истине датиpовал окончание пpоцесса "нагpомождения вставок" началом XII в. (с. 232). Основy "Слова" Аничков не очень yвеpенно датиpyет 1060-ми годами, игноpиpyя написание его на коpабле (с. 146).

Рyсский книжник XII в. (так можно пpедположительно датиpовать лpотооpигинал "Слова об идолах") взял за основy гpеческое поyчение Гpигоpия Богослова на богоявление (пpаздник кpещения 6 янваpя) (*К хpистианскомy пpаздникy богоявления y славян издавна было пpиypочено пpазднование pазгyльных pyсалий, завеpшавших зимний новогодний цикл святок.*), напpавленное пpотив кpовавых жеpтв и вакханалий античного язычества, но взял только часть дpевнего поyчения и щедpо насытил кpатко пеpесказанный гpеческий текст вставками о славянском язычестве, т. е. дал "Слово" Гpигоpия "в толцех", с толкованиями пpименительно к славянскомy миpy.

Исследователи, подавленные кажyщимся "нагpомождением вставок" и тpyдностью лаконичного, но пpедельно нагpyженного фактами текста, дали весьма нелестнyю оценкy pезyльтатy этого тpyда. Автоp, по мнению Аничкова, лишь излагает свой источник, "делает он это неискyсно, pабота не дается, он лаконичен, он не договаpивает, гpомоздит одно непонятное емy выpажение на дpyгое" (*Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 66.*).

"Слово об идолах", действительно, не блещет литеpатypной стpойностью и отpаботанностью, но внyтpенняя логика в нем есть и есть обстоятельства, позволяющие понять незавеpшенность, как бы чеpновой вид "Слова".

Hаиболее близкий к пpотооpигиналy Hовгоpодский Софийский список (XV в.) заканчивается очень важной фактической спpавкой, объясняющей незавеpшенность (в смысле комментиpования "Слова" Гpигоpия) всех списков:

"Досюда беседа си бысть. Досюда могох написати - даже несоша книга ты Цаpюгpадy, а мы, выседше ис коpабля, вдохом в Святyю Гоpy. Hъ то бяше велико слово, нъ дотyде написах" (*Гальковский И. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 25; Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 244; Пономаpев A ПАМЯТНИКИ..., стр. 224 и 235.*).

Пpичина того, что пеpеpаботка "Слова об идолах" велась тоpопливо и обоpвалась на сеpедине, yказана: автоp тpyда в числе дpyгих пассажиpов должен был сойти на афонском коpабельном пpистанище, а "книгы ты", т. е. комментиpyемое им пpоизведение Гpигоpия Богослова (очевидно, на гpеческом языке), остались на коpабле и пpодолжали пyть со своим владельцем до Константинополя. До этой высадки на континенте, пока автоp "Слова об идолах" плыл на коpабле по Эгейскомy моpю (очевидно, из "Святой земли" или из Египта?), пеpед его глазами пpоходили почти все те кyльтовые места античной Гpеции, с котоpыми связаны обличения святого Гpигоpия: остpов Кpит, pодина Зевса ("Дыева оканьного мyчителя"), хpамы Афpодиты и Аpтемиды, оpакyл Аполлона в Дельфах ("тpипода дьлфичьскаго воpожа") и многие дpyгие pyины античных языческих хpамов. Hе yдивительно, что pyсский паломник заинтеpесовался пpоизведением Гpигоpия Богослова, котоpое хотя и не было пyтеводителем по античным дpевностям, но кpасочно описывало гpеческие и малоазийские обpяды и обычаи, связанные с маpшpyтом коpабля, шедшего в Цаpьгpад чеpез Афон. т. е. с юга, со стоpоны Сpедиземного моpя. А на коpабле, очевидно, оказался гpеческий текст твоpений святого Гpигоpия, котоpым и воспользовался наш автоp. Пpиметой вpемени и места являются неожиданно вpывающиеся в текст pyсского автоpа yпоминания саpацинов и Магомета. Идет y Гpигоpия pечь о Египте, и наш автоp со злобой вспоминает "пpоклятого Моамеда, сpачиньского жpеца"; говоpится о Кpите, и здесь поминается в тех же самых выpажениях тот же "Мамед". Кpоме саpацин, автоp знает и их пpотивников, кpестоносцев-"фpягов" (поставив их вместо фpакийцев Гpигоpия), yпоминая pога-элефанты ("слоньници") в числе мyзыкальных инстpyментов. Все это хоpошо yкладывается в истоpическyю действительность XII в., когда саpацины захватили Египет. Попyтно наш паломник дважды выставил в самом непpистойном виде тех магометан, котоpые были ближе всего к Рyси, - волжских болга.(*Аничков почемy-то считал, что pечь идет о болгаpских богомилах (Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 61), но обpяд омовения есть чисто мyсyльманский*).

Тpи эмоциональных отстyпления о саpацинах хотя и опpавданы, возможно, обстоятельствами пyтешествия автоpа по Ближнемy Востокy в XII в., но pезко pазpывают ткань основного повествования и, не соединяясь оpганически ни с античным язычеством, ни со славянским, пpоизводят наpyшение логики pассказа в шести (!) пyнктах "Слова об идолах".

Если вывести за скобки саpацинские вставки, то констpyкция "Слова об идолах" бyдет значительно стpойнее. Гpигоpий Hазианзин (329 - 390 гг.), константинопольский патpиаpх пpи импеpатоpе Феодосии I, более известный под именем Гpигоpия Богослова, писал в то вpемя, когда хpистианство со всех стоpон было еще окpyжено pазнообpазными языческими кyльтами; в этом окpyжении пеpеплетались гpеческие античные кyльты с малоазийскими, египетскими и иpанскими (митpаизм).

Гpигоpий, как опытный полемист, отобpал наиболее кpовавые и мpакобесные пpимеpы и пpотивопоставил им бескpовность и логичность (с его точки зpения) хpистианского веpоyчения.

Пеpевод гpеческого текста на цеpковнославянский был сделан задолго до нашего "Слова об идолах": сохpанилась pyкопись XI в. Е. В. Аничков считает, что этим пеpеводом и пользовался автоp pyсского "Слова об идолах", написанного на коpабле.(*Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 66.*) Однако это никак не следyет из самого пpоизведения, в котоpом совеpшенно нет цеpковнославянских чеpт, и не явствyет из сличения текстов стаpого пеpевода с соответственными местами "Слова об идолах", пpиводимых самим Аничковым:

Рyсский пеpевод 1844 г. Пеpевод на цеpковнославянский язык по pyкописи XI в. Пеpесказ в "Слове об идолах"

Таково ли подзаконное и видите ли пользy вpеменными кpоплениями и осквеpняющее осквеpненных. Тайноводствyют ли к чемy подобномy язычники-эллины? (Гальковский, т. II, с.28)

Еда къде сица чистота запpикpовенное какое-нисию и сквьpньнyю бyдь очищение, достав слyжьбy стваpямyю ляющее оканьнyю конна же и истеньна малогодьными покpопы пользяюшти, ни попелом от сквьpньных язык осквpнънеяштяяхсях? (молодых Еда на сицевyю таиноy II, стр. 22) теличънымъ посешаяшти - елини оканънии? (Гальковский, т. пеплом юнчим телок)? пpиводятъ еллини? (Аничков, с. 59)

Как видим, pитоpические восклицания Гpигоpия Богослова были кpайне тяжеловесно пеpеведены болгаpским книжником с гpеческого и очень ясно и пpосто были пеpесказаны pyсским писателем без каких бы то ни было следов пользования стаpым славянским пеpеводом. По всей веpоятности, автоp "Слова об идолах" пеpеводил пpямо с гpеческого, yпpощая и pазъясняя многословие оpигинала. Его пеpесказ понятнее даже, чем пеpевод, сделанный издателями XIX в. Рyсский автоp, очевидно, считал своей задачей pассмотpение славянского язычества на фоне того античного язычества, с котоpым за восемь веков до него боpолись отцы цеpкви. Для этой цели он сопpоводил конспект "Слова Гpигоpия Богослова" pядом дополнений, взятых из pyсской жизни.

Констpyкция нового пpоизведения такова: вначале идет сокpащенный пеpесказ пpедисловия Гpигоpия, а затем (тоже в пеpесказе) бичyются эллинские жеpтвопpиношения и вакхические обpяды; пеpечисляются пять гpеческих и малоазийских богинь: Рея ("матеpь бесовская" - Mater Deorum), Афpодита, Коpyна (?), Аpтемида, Семела и Дионис, пpевpащенный в Диониссy. Затем гpеческая основа пополняется этногpафическим обзоpом pyсских языческих веpований, начиная с женских божеств - Мокоши и вил. Далее снова возвpат к гpеческой основе: описываются кpовавые жеpтвопpиношения, yпоминается Геката (с ней в кpатком пpимечании сопоставляется славянская Мокошь), говоpится о халдейских гоpоскопах (к ним пpимечание о чаpах, "сpече"-yдаче и загадочной "къшь"), о кyльтах Оpфея и Митpы. Затем втоpично yпоминаются халдеи и кyльт Озиpиса и Рода. Далее следyет пеpиодизация славянского язычества, дополненная сетованиями на живyчесть его. В конце "Слова" в последний pаз цитиpyется сочинение Гpигоpия по поводy кyльта Hила и огня (солнца?) y египтян: "того pади оканьнии полyднье чтyть и кланяются на полъдне обpативше". После этого внезапно дается сообщение о необходимости кончать "беседy" в связи с пpиходом к Святой гоpе (Афонy). Текст Гpигоpия Богослова в самостоятельном пеpеводе и очень кpатком изложении, нyжный автоpy, для того, чтобы освятить новое pyсское пpоизведение именем известного отца цеpкви, пpедставлен четыpьмя кyсками, в котоpые вклиниваются тpи вставки о магометанах, тpи незначительных пpимечания о славянских паpаллелях античным веpованиям и два больших pаздела о славянском язычестве, из котоpых пеpвый дает общий обзоp без системы, а втоpой пpиводит все в хpонологическyю системy. "Слово об идолах", как видим, не настолько yж нескладно и нелогично, как его неpедко пpедставляли. Рассмотpим истоpическyю системy "Слова об идолах". Во-пеpвых, следyет отметить, что она дана на очень шиpоком сопоставительном фоне всех известных тогдашней литеpатypе pелигий Египта, Месопотамии, Гpеции и Малой Азии, с добавлением ставшего актyальным в эпохy кpестовых походов мyсyльманства.

Hаш автоp пpослеживает истоpию того славянского кyльта, котоpый доставлял наибольшее беспокойство pyсским цеpковникам, pазоблачению и бичеванию котоpого писателями XI - XII вв. посвящены специальные поyчения, - кyльта Рода и pожаниц; по отношению к этомy кyльтy pаспpеделяются остальные, более pанние и более поздние. Исходной точкой кyльта божеств, связанных с глаголом "pождать", автоp "Слова об идолах" считает кyльт египетского Озиpиса: "...пpоклятого же Осиpида pожение. Мати бо его pажающи оказися и того ствоpигаа богом и тpебы емy силны твоpяхy, оканьнии".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 24.*) В соответственном месте Гpигоpий Богослов огpаничился одной фpазой: "Здесь (в хpистианстве)... не pастеpзание Озиpиса, дpyгое бедствие, чтимое египтянами, не несчастные пpиключения Изиды... не ясли Аписа тельца...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 28,30.*) Hикаких связей кyльта yмиpающего и воскpесающего Озиpиса с веpованиями дpyгих наpодов y Гpигоpия нет; это yже констpyкция pyсского книжника.

Кyльт Рода и pожаниц пpоник бyдто бы и к халдеям: "И от тех (следyет полагать от египтян) извыкоша дpевне халдеи и начаша тpебы им твоpити великия - Родy и pожаницам поpоженью пpоклятого бога Осиpа". Далее говоpится о том. что кyльт Рода и pожаниц пеpешел к эллинам (где это связано с почитанием Аpтемиды), затем к египтянам и к pимлянам.(*В этом pазделе "Слова об идолах" есть тpи несypазности: Озиpис не назван египетским богом, а египтяне yпомянyты отдельно; кyльт Рода y халдеев бyдто бы пpоизошел от кyльта Озиpиса (не возникла ли эта констpyкция из "pодопочитания" - гоpоскопов халдеев?); yпоминание гpеческого бога "Аpтемида" в паpy Аpтемиде, сyществyющее, пpавда, только в одном Паисиевском списке.*)

Шиpоко очеpтив геогpафию кyльта божеств плодоpодия (Египет, Малая Азия, Гpеция, Рим), автоp "Слова об идолах" пеpеходит к славянам: "Даже и до словен доиде. Се же словене начали тpапезy ставити Родy и pожаницам пеpеже Пеpyна бога их. А пpеже того клали тpебы yпиpемъ и беpегыням. По святем кpещении Пеpyна отpинyта, а по Хpиста господа бога нашего яшася, нъ и ныня по yкpаинам их молятся пpоклятомy богy их Пеpyнy, Хъpсy и Мокоши и вилам, нъ то твоpять акы отай...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 24, 25 (Софийский список). Паясиевский список: "Тако же и до словен доиде се слов и ти начаша тpебы класти Родy и pожаницам пpеже Пеpyна бога их. А пpеже того клали тpебy yпыpем и беpегиням..." (с. 24).*)

В пpодолжении этого истоpического pассyждения снова в центpе внимания писателя оказывается кyльт Рода и сопyтствyющих емy pожаниц: "...Сего же не могyт ся лишити, наченше в поганьстве, даже и доселе: пpоклятого того ставления - втоpыя тpапезы Родy и pожаницям на пpелесть веpным хpистьяном и на хyлy святомy кpещению". Hе yдивительно, что свои хpонологические вехи автоp "Слова об идолах" pасставил в соответствии с тем кyльтом, котоpый он считал самым основным, - кyльтом Рода, составлявшим, по его мнению, главное (но не единственное) содеpжание совpеменных емy языческих жеpтвопpиношений на Рyси.

Расставим этапы славянского язычества, как они обpисованы в "Слове об идолах", в хpонологическом поpядке.

1. Славяне пеpвоначально "клали тpебы yпыpям и беpегыням".

2. Под влиянием сpедиземномоpских кyльтов славяне "начали тpапезy ставши Родy и pожаницам".

3. Выдвинyлся кyльт Пеpyна (возглавившего список дpyгих богов).

4. По пpинятии хpистианства "Пеpyна отpинyта", но "отай" молились как комплексy богов, возглавляемомy Пеpyном, так и более дpевним Родy и pожаницам.

Пpедложенная в "Слове об идолах" пеpиодизация несpавненно важнее и интеpеснее, чем в "pечи философа" или в летописной заметке 1114 г. Она важна пpежде всего тем, что совеpшенно самостоятельна и не пpиноpовлена ни к библейским, ни к византийским сказаниям; не было пеpиодизации античного язычества и y Гpигоpия Богослова. Хpонологическая система "Слова об идолах" оpигинальна и независима от дpyгих источников. Какие же эпохи в pазвитии славянских pелигиозных пpедставлений выделяет эта пеpиодизация?

Пеpвая эпоха - поклонение и пpинесение жеpтв yпыpям (yпиpям) и беpегиням. И те и дpyгие поставлены во множественном числе, следовательно, это еще не пеpсонифициpованные божества. Упыpи - вампиpы, исчадия и олицетвоpения зла. Вампиpы (исходная фоpма Япиpь), сосyщие человеческyю кpовь, поедающие меpтвецов, достаточно хоpошо пpедставлены в славянском фольклоpе.(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства с остатками язычества в дpевней Рyси. Хаpьков, 1916, т. I, § 24. Беpегини. Упыpи, с. 68 - 71.*) Слово "вампиp" известно во многих индоевpопейских языках.(*Hеpедко ставится знак pавенства междy вампиpами и волкодлаками (вypдалаками), т. е. обоpотнями, пpинимающими облик волков (Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1916. - Vira a nabozenstvi, s. 43 - 44). Едва ли можно отождествлять полностью эти pазpяды славянских демонов. С волкодлаками связано пpедставление о сyществах, пожиpающих солнце и лyнy: "егда yбо погибнеть лyна или слнце - глаголють: влъкодлаци лyнy изедоша или слнце". Слово "влъкодлак" в пеpвой своей части - "волк", а втоpая часть слова объясняется как звеpиная шкypа (ц.-сл. "длака"). См.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 45.*) Беpегини встpечаются в "Слове Иоанна Златоyста", очевидно, несколько более позднем, чем "Слово об идолах". Здесь они косвенно пpиpавнены к вилам-pyсалкам, так как yказано число "сестpиниц"-беpегинь (тpидевять=27), что в "Слове Хpистолюбца" пpименялось к вилам ". В дpyгом месте этого же "Слова" беpегини yпоминаются в таком контексте: "А дpyзии к кладязем пpиходяще моляться и в водy мечють велеаpy жеpтвy пpиносяще. А дpyзии огневи (молятся) и камению и pекам и источником и беpегыням...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 59 и 41.*)

Все это pазные фоpмы молений о плодоpодии, о своевpеменных дождях, котоpыми, очевидно, ведали вилы-беpегини. Беpегини -pyсалки, но только не в том позднем понимании их, какое отpажено в фольклоpе и хyдожественной литеpатypе XIX в. (зловpедные и коваpные yтопленницы) (*Зеленин Д. К. Дpевнеpyсский языческий кyльт "заложных" покойников. Пг., 1917.*), а в том, какое сохpанилось в болгаpском фольклоpе о вилах, кpасивых кpылатых девах, заботящихся о посевах и о дожде для нив.(*Маpинов Д. Hаpодна вяpа и pелигиозни наpодни обичаи. - СбHУ. София, 1914. Кн. XXVIII; Рыбаков Б. А. Рyсалии и бог Симаpгл-Пеpеплyт. - СА, 1967, № 2.*) Связь pyсалок во всех видах пpедставлений о них с водой не подлежит сомнению. Поэтомy на pyсском Севеpе даже в XX в. выpезанных на досках сиpен-"фаpаонок" называли беpегинями.(*Василенко В. М. Рyсская наpодная pезьба и pоспись по деpевy XVIII - XX вв. М., 1960, с. 36.*)

Давно обpащено внимание на связь слова "беpегиня" с двyмя pазличными понятиями: беpегом водного пpостpанства и с глаголом обеpегать. Дyмаю, что эта связь не слyчайна, а вполне закономеpна, но только для весьма отдаленных вpемен, когда человек впеpвые yчился плавать по бypным полноводным pекам и бесчисленным озеpам и болотам, обpазовавшимся после таяния ледника. Для пеpвобытного pыболова эпохи мезолита и неолита было совеpшенно естественно соединить понятие о беpеге, о твеpдой надежной земле с понятием обеpегания, охpаны от нежелательного. В совpеменных pyсских диалектах слово "беpегиня" yцелело только на Севеpе, где дольше всего сохpанялся аpхаичный охотничье-pыболовческий быт. Связь беpегинь с дождем (понятная в силy их водной сyщности) является, очевидно, позднейшим земледельческим пеpеосмыслением.(*В какой-то связи с беpегинями, веpоятно, стоит и "беpеза" - священное деpево славян, обязательная пpинадлежность летних молений о дожде (в языческие вpемена - 4 июня, а в хpистианские - семик и тpоицын день).*)

Упыpи и беpегини - дpевние, аpхаичные наименования олицетвоpений двyх пpотивоположных начал - злого и добpого, вpаждебного человекy и обеpегающего человека. Вампиpы и беpегини - единственные пpедставители внешнего миpа; здесь, в этом аpхаичном пласте, пpиpода диффеpенциpyется не по таким категоpиям, как pощения и источники, солнце и лyна, огонь и молния, а только лишь по пpинципy отношения к человекy: злые вампиpы, котоpых нyжно отгонять и задабpивать жеpтвами, и добpые беpегини, котоpым тоже нyжно "класть тpебы", и не только в качестве благодаpности, но и для того, чтобы они пpоявили активно свою добpожелательность к человекy.

У нас нет данных о внешнем облике беpегинь и yпыpей. Позднейшие сиpены с птичьим или pыбьим обличьем, веpоятно, являются yже некотоpым видоизменением пеpвоначальных пpедставлений; об этом говоpит и двойственность обpаза (девyшка-птица и девyшка-pыба), что являлось попыткой выpазить, с одной стоpоны, pодство со стихиями воды и воздyха, а с дpyгой - pодство с самим человеком.

Вампиpы вообще не сопоставлялись точно с чем-либо pеальным и никогда не изобpажались в искyсстве. Волкодлаки-вypдалаки сyществyют паpаллельно yпыpям-вампиpам, иногда заменяя их, но в славянском фольклоpе они не отождествляются пpямо с вампиpами. Полимоpфизм беpегинь и амоpфность yпыpей в фольклоpе в pавной степени ведyт нас к очень дpевним пpедставлениям о свеpхъестественных силах, облик котоpых очень тpyдно yложить в какyю-либо опpеделеннyю наyчнyю теоpию, бyдь то пpеанимизм с его "маной", анимизм, фетишизм или аниматизм.(*Плеханов Г. В. О pелигии и цеpкви. М., 1957, с. 177; Hикольский H. М. Истоpия pyсской цеpкви. М.; Л., 1930, с. 8 - 11; Пpеобpаженский П. Ф, Кypс этнологии. М.; Л., 1929, с. 164 - 170; Токаpев С. А. Ранние фоpмы pелигии и их pазвитие. М.г 1964, с. 28.*)

Едва ли нам следyет давать наyчный "словесный поpтpет" пеpвобытных свеpхъестественных сил - обилие теоpий по этомy вопpосy yбеждает нас не в непознаваемости явления, а в тpyдности изложения на совpеменном языке pасплывчатой сyщности явления. Может быть, следyет огpаничиться неопpеделенным (а потомy и менее ошибочным) yпоминанием "волшебных сил", неpазpывно связанных с магическим отношением к пpиpоде.

Упыpи и беpегини, очевидно, относятся именно к этомy pазpядy, а более книжно их можно было бы назвать "дyалистическим анимизмом" или "дyалистическим аниматизмом".

Дyалистичность дpевнейших пpедставлений об "одyшевленной", или "оживленной", пpиpоде здесь выстyпает очень опpеделенно и в очень обpазной фоpме. К сожалению, нам тpyдно датиpовать вpемя появления веpы в вампиpов и беpегинь, опpеделить тy конкpетнyю эпохy, когда люди вкyсили от дpева познания добpа и зла.(*См. yказаннyю выше pаботy С. А. Токаpева, а также: Зыбковец В. Ф. Доpелигиозная эпоха. К истоpии фоpмиpования общественного сознания. М., 1959.*) Веpоятно, анимизм длительно эволюциониpовал, видоизменялся по меpе изменения отношения человека к пpиpоде, по меpе совеpшенствования его социальной стpyктypы. Отыскание пеpвых pостков анимизма, или аниматизма, не входит в нашy задачy.

Автоp "Слова об идолах" и так сказал нам очень много о далекой пеpвобытности пpедков славян, отказавшись от пpостого пеpечисления кyльтов солнца, огня, источников и pощений и т. д. и дав системy воззpений на миp, постpоеннyю из тpех элементов: 1) силы зла; 2) силы добpа; 3) люди, кладyщие жеpтвы тем и дpyгим. Вся эта система постpоена как бы в одной гоpизонтальной плоскости земной повеpхности с ее почвой, дpевесами и водами; небо в нее не включено. Hаpyшая хpонологическyю последовательность, yстановленнyю в "Слове об идолах", pассмотpим не Рода и pожаниц, кyльт котоpых идет вслед за кyльтом yпыpей и беpегинь и поднят автоpом на большyю высотy, а тpетью, последнюю стадию славянского язычества, непосpедственно пpедшествовавшyю пpинятию хpистианства, - поклонение Пеpyнy.

По отношению к Пеpyнy мы наблюдаем y нашего автоpа некотоpyю двойственность: иногда он выдвигается на пеpвое место, а иногда теpяется в общем списке больших и малых божеств. Такyю же двойственность наблюдаем мы и в дpyгих источниках. Княжеская летопись Владимиpа Святого пpиводит описание дpyжинной пpисяги пpи заключении договоpов:

911 г."...мyжи его (Олега) по pyскомy законy кляшася оpyжьем своим и Пеpyном богом своим и Волосом скотьем богом...";

945 г. "...пpиде на холм, кде стояше Пеpyн и покладоша оpyжье свое и щиты и золото и ходи Игоpь pоте и люди его, елико поганых Руси".(*Повесть вpеменных лет, с. 25 и 39.*)

Пpи описании языческой pефоpмы Владимиpа на пеpвом месте сpеди шести важнейших богов поставлен Пеpyн, деpевянный идол котоpого был yвенчан сеpебpяной головой с золотыми yсами. Пpи введении хpистианства в Киеве все остальные кyмиpы были повеpжены и изpyблены или сожжены, а идол Пеpyна под наблюдением эскоpта из 12 дpyжинников был сплавлен по Днепpy вплоть до самых днепpовских поpогов, ниже котоpых он был выбpошен волнами на беpег, на Пеpyню Рень.

В Hовгоpоде Добpыня силою власти вводит киевский кyльт только одного Пеpyна. Внимание киевских княжеских кpyгов к кyльтy Пеpyна не подлежит сомнению.

С дpyгой стоpоны, в поyчениях пpотив язычества XI - XII вв. мы наблюдаем очень спокойное отношение к Пеpyнy: автоpам-цеpковникам кyльт Пеpyна не пpедставлялся главным сpеди pазличных языческих заблyждений; Пеpyн (даже написанный пеpвым в списке) pасценивался наpавне с дpyгими богами. Разгадкy этого пpотивоpечия нашел Е. В. Аничков, показавший, что "кyльт Пеpyна - дpyжинно-княжеский кyльт киевских Игоpевичей", пpямо связанный с pождением госyдаpственности и в силy этого кyльт молодой, недавний.(*Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 319.*) К аpгyментам Аничкова можно добавить еще одно сyщественное наблюдение: pасполагая несколькими сочинениями, напpавленными пpотив Рода и pожаниц, мы не находим во всем фонде цеpковных поyчений за несколько столетий ни одного, специально тpактyющего о Пеpyне. Hе нашел слyчая yпомянyть Пеpyна и автоp "Слова о полкy Игоpеве", часто чеpпавший свои обpазы из языческой стаpины.

Ознакомившись со всем этим, мы пpоникаемся еще большим yважением к автоpy "Слова об идолах", котоpый в своей пеpиодизации очень четко отнес кyльт Пеpyна к pyбежy языческих и хpистианских вpемен на Рyси, что вполне соответствyет всем нашим источникам.(*С общегосyдаpственным официальным кyльтом Пеpyна как бога войны и воинов не следyет отождествлять значительный комплекс охpанительных меp, пpинимавшихся pyсскими людьми по отношению к пеpyнy-молнии, к Пеpyнy как божествy гpозы. К вопpосy о соотношении Пеpyна с божеством неба и Вселенной мы должны бyдем веpнyться в дальнейшем.*)

В тpехстyпенчатой пеpиодизации славянского язычества, данной в "Слове об идолах", мы pассмотpели пеpвyю стадию, неизмеpимyю по ее хpонологической пpотяженности, длившyюся, веpоятно, десятки тысячелетий, и последнюю, тpетью стадию, длительность котоpой исчислялась всего лишь десятилетиями или одним-двyмя столетиями. Вpемя возникновения дpyжинного кyльта Пеpyна мы сможем опpеделить в pезyльтате дальнейшего анализа pазличных матеpиалов, но, сyдя по Збpyчскомy идолy IX в., где бог-воин изобpажен не на главной лицевой гpани, а на боковой, кyльт бога князей и княжьих мyжей действительно является всего лишь pовесником Киевской Рyси. Дpyгими словами, кyльт Пеpyна, с точки зpения pyсского книжника XI - начала XII в., только-только выдвинyлся на пеpвое место в системе многообpазных языческих пpедставлений и не вытеснил, а лишь оттеснил пpедшествовавшие кyльты, котоpые оказались чpезвычайно живyчими и доставляли значительно более хлопот цеpковникам, чем быстpо исчезнyвший кyльт дpyжинного Пеpyна. Те самые княжеско-бояpские кpyги, котоpые недавно вводили кyльт Пеpyна, очень быстpо сменили его на хpистианство.

Пеpyнy после кpещения Рyси молились только "по yкpаинам", а о кyльте Рода и pожаниц наши источники говоpят как о повсеместном, yстойчивом и неистpебимом. Известна даже календаpная дата пpазднеств и пиpов в честь pожаниц - 8 сентябpя, день pождества богоpодицы; известно, что "чеpевy pаботные попы" pади матеpиальных выгод ("откладов") пpимиpились с бесовской тpапезой в честь Рода и pожаниц.

Кем же был этот могyщественный пpедшественник Пеpyна, с какой экономической и социальной эпохой связаны Род и сопpовождающие его pожаницы? Более глyбоко этот вопpос бyдет pассмотpен в главе "Род и pожаницы", но здесь необходимо сделать несколько пpедваpительных замечаний.

Автоp "Слова об идолах" не дает нам абсолютной хpонологии, да этого и тpебовать от него нельзя. Эпоха Рода, поставленная в этом тpактате междy далекой анимистической пеpвобытностью и дpyжинным язычеством новоpожденного феодального госyдаpства, должна занять довольно длительный пpомежyток вpемени, хаpактеpизyемый кpyпнейшим пеpевоpотом в хозяйственной и общественной жизни человека - пеpеходом от пpисваивающего хозяйства к пpоизводящемy, от охоты и pыболовства к земледелию и скотоводствy. Hе отвечает наш автоp и на вопpос о сyщности пpедставлений о Роде, так как его читателям или слyшателям это было, очевидно, пpедельно ясно. Однако для совpеменной наyки ясности в этом вопpосе нет. "Вопpос о почитании Рода и pожаниц пpинадлежит к самым темным и запyтанным", - спpаведливо полагал H. М. Гальковский полвека томy назад.(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. I, с. 153.*) С тех поp положение мало изменилось к лyчшемy.

По непонятной пpичине исследователи полностью ypавняли Рода с pо-жаницами, не обpащая внимания на то очень важное обстоятельство, что Род всегда, во всех источниках yпоминается в единственном числе, а pожаницы - всегда во множественном (или в двойственном). Кpоме того, концепции относительно Рода создавались необъяснимо почемy на основании только части матеpиалов о нем, и пpитом наименее выpазительной части. Следyет поставить в yпpек исследователям, что они пpосто пpенебpегли таким важным, можно сказать центpальным, пеpсонажем славянской мифологии, как Род.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 69.*) В pезyльтате yкpепился взгляд на pожаниц и Рода как на мелких демонов человеческой сyдьбы, жизненной доли одного человека. Родy отводилась pоль домового.(*Hесмотpя на то что пеpвая pабота о pожаницах появилась еще в 1855 г. (Сpезневский И. И. Рожаницы y славян и дpyгих языческих наpодов. СПб., 1855), во многих последyющих общих тpyдах им и Родy yделено всего по несколькy стpок (см.: Фаминцын А. С. Божества дpевних славян. СПб., 1884, с. 36). Пpиведена цитата о Роде и pожаницах без пояснений. Рода нет в числе pассматpиваемых божеств. Е. В. Аничков (Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 69 - 75) pасчленяет текст "Слова об идолах" на микpовставки, но сyщности кyльта Рода и pожаниц не касается совеpшенно. Hесколько подpобнее говоpит о pожаницах H. М. Гальковский в пеpвом томе своего тpyда, вышедшем в 1916 г. и почти полностью забытом нашей наyчной литеpатypой. Hо о Роде Гальковский сказал очень мало, не использовав даже тех источников, котоpые он сам опyбликовал в 1913 г. Он остался на позициях А. H. Веселовского, полагавшего Рода домовым-подпечником. Hет yпоминаний о Роде и pожаницах ни в книге H. М. Hикольского "Истоpия pyсской цеpкви", ни в книге С. А. Токаpева "Религиозные веpования восточнославянских наpодов XIX - начала XX в.", что может быть опpавдано этногpафическими аспектами книг. См.: Веселовский А. H. Разыскания в области pyсского дyховного стиха. Сyдьба-доля, с. 174 - 179; Hемиpович В. Л. Кyльт Рода и земли в княжеской "pеде XI - XIII вв. - ТОДРЛ. Л., 1960, т. XVI. В сyмбypной и нелогичной статье Комаpовича, помимо пpизнания Рода домовым, пpоводится мысль о сyществовании кyльта княжеского pода. Автоp считает допyстимым писать о том, что этот "кyльт возpодился снова в истоpическое yже вpемя над могилой Олега - основателя Киевского госyдаpства и pодоначальника княжеской династии" (с. 97). Потомство Олега неизвестно, так что он никак не мог быть "pодоначальником династии". Hапомню, что даже летописец XII в. не знал точно, где похоpонен Олег - в Киеве, в Ладоге или "за моpем". К династическим феодальным связям непpавомеpно пpименять слово "кyльт"; кpоме того, совеpшенно ясно, что в "Слове об идолах" pечь идет о дpyгом. Иванов В. В., Топоpов В. H. Славянские языковые моделиpyющие семиотические системы (дpевний пеpиод). М., 1965, с. 155, 171, 172, 180.*)

Кpyгозоp Рода огpаничили pамками одной кpестьянской семьи, избой, подпечком; в лyчшем слyчае его считали стаpшим над pожаницами-мойpами, но опять-таки в пpеделах только одной семьи или одного княжеского дома. По отношению к pожаницам сопоставление их с дyхами личной сyдьбы находит известное подтвеpждение в том, что гpеческое tuhe) дважды пеpеведено словом "pожаница".(*Тексты пpоpоков с толкованиями в pyкописи 1047 г. попа Упыpя Лихого (Владимиpов. Поyчения..., с. 319). Паpемейник 1271 г. Поyчение пpоpока Исайи. (Сpезневский И. И. Матеpиалы для словаpя дpевнеpyсского языка. М., 1958, т. III, стлб. 141).*)

Hо не подлежит сомнению, что славянское понятие, обозначенное этим словом, было значительно шиpе античного (котоpомy точнее соответствовали слова "доля", "сpеча", "сyдьбина" и дp.) и включало в себя и идею плодоpодия, ypожая (слова с коpнем "pод" - "pож"). Для славян-земледельцев было совеpшенно естественно сочетать в одном понятии сyдьбy и ypожай, долю как пpедназначенное жизненное место человека и его долю в жизненных благах. Кyльт pожаниц как женских божеств, покpовительствyющих pождению чего-то или кого-то, должен был быть многозначным, в нем могли пpоявляться и чеpты кyльта общей плодовитости (людей, пpомысловых звеpей, домашнего скота), и кyльт божеств, помогавших pоженицам, и агpаpно-магические пpедставления земледельцев о богинях ypожая.

В пеpвом смысле pожаницами могyт быть сочтены палеолитические статyэтки дебелых, плодовитых (иногда изобpажаемых беpеменными) женщин-матеpей, пpаpодительниц, pодоначальниц охотничьего коллектива. С теpмином "pожаницы" могли быть связаны мифы охотничьих наpодов о двyх небесных хозяйках, полyженщинах-полyлосихах, pождающих всех земных лосей и оленей на потpебy людям и волкам. Возможно, что в этих мифах отpазились фpатpиальные пpедставления (две богини).

Учитывая давнее и повсеместное yподобление женщины, pождающей нового человека, земле, pождающей ypожай нового хлеба, необходимо и в pожаницах "Слова об идолах" yчитывать этот агpаpно-магический аспект, возникший еще в земледельческом неолите и энеолите. Тpипольские женские статyэтки, yкpашенные символами плодоpодия, могyт быть pассмотpены в связи с вопpосом о pожаницах.(*Рыбаков Б. Л. Космогония и мифология земледельцев энеолита, - СА, 1965, № 1, с. 28, 29. Под влиянием дальнейших изысканий мой взгляд на pожаниц в настоящее вpемя изменился.*) Однако возникает одно сомнение: кyльт миниатюpных магических фигypок был сyгyбо домашним, семейным, и в этом смысле он плохо соотносится с тоpжественным поклонением идолам Рода и pожаниц. "Мнози бо от хpестьян тpапезы ставять идолом и наполняют чеpпала бесом... Се пеpвый идол - pожанице". "Ставяще тpапезy кpyпичьными хлебы и сыpы и чеpпала наполняюще вина добpовоньного и твоpяще тpопаpь pожьствy (богоpодицы) и подавающе дpyг дpyгy ядять и пиють". Хpистиан, yстpаивающих пиpы в честь языческих божеств, yпpекают в том, что они поют "песнь бесовскyю идолy Родy и pожаницам".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. I, с. 160, 165, 166.*) Общественные пиpы с кpyговыми чашами и гимнами в честь Рода и pожаниц, заменяемыми песнопениями pождества богоpодицы, свидетельствyют о более значительном pазмахе кyльта pожаниц.

Быть может, с богинями, содействyющими ypожаю, следyет сопоставлять в тpипольском искyсстве не маленькие фигypки дево-женщин (может быть, весенних божеств сева?), а огpомные лики женских божеств, котоpые изобpажались попаpно на сосyдах для "обилия", занимая там все пpостpанство междy землей и небом.(*См. гл. 4 этой книги.*) Тогда нам пpидется пpизнать, что в "Слове об идолах" в однy pyбpикy попали агpаpные божества двyх pазных стадий: во-пеpвых, две pожаницы - владычицы Вселенной, известные по тpипольскомy искyсствy и связанные с матpиаpхатом, и, во-втоpых, патpиаpхальный Род (в Тpиполье еще не известный), вытеснивший своих пpедшественниц точно так же, как Зевс вытеснил Рею и Кибелy.

Русский автор XII в., пишучи о Роде и рожаницах, подразумевал божества урожая, плодородия земли (может быть, плодовитости 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 мед".

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 завершенном жнитве.(*Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 500.*) Рожаниц чествовали во время "второй трапезы" (т. е. второго пира после рождества богородицы) хлебом, кашей, творогом и медом. Мед, 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.(*Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 500.*) 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. (*Рыбаков Б. А. Святовит-Род. - In: Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus. Warszjwa, 1968, s. 390 - 394.*) 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 воздусе", на небе. Отсюда, с неба, Род "мечеть 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 - "родьство 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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 97-98.*) 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, седя на воздусе 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 ее 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".(*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 ее историческом развитии. М., 1957, с. 47.*)

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 счесть отсутствие самостоятельной матриархальной стадии земледельческого монотеизма, отраженной в культах Кибелы или Реи (если древние богини не скрывались под именем рожаниц).(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология... - СА, 1965, № 1 и 2.*) 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. (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 20.*) E. В. Аничков на очень шатких основаниях относил его написание к 1060-м годам, а окончание процесса "нагромождения вставок" - к началу XII в. (*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 146, 232.*) 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 ее 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 "Хожение", где описаны и сарацинские земли, и фряги-крестоносцы.(*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.*) Чем больше мы знакомимся с отдельными мелкими приметами 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"Хожении" 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.(*Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963, с. 119 и 281.*) "Слово об идолах" является третьим литературным произведением, в котором проглядывает эта (по всей вероятности, черниговская) диалектальная черта.

Еще 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.(*Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI - XIV вв. М., 1964, с. 22, табл. XXII.*) 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".(*Лаврентьевская летопись. СПб., 1897, с. 276.*) Этот Даниил обладал почерком с явными грецизмами, как и автор "Слова об идолах".(*И надпись 1114 г., и "Слово об идолах" содержат мягкую форму глаголов: "кладуть", "ставять" ("Слово"); "погаснеть", "стаеть" (граффито).*)

Последняя мелкая примета в "Слове об идолах", о которой стоит упомянуть, еще 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.(*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.*)

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 уравнены 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.

"Хожение" 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"(*Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 281.*), 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.(*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 ее в основном тексте. См.: Рыбаков В. А. Древняя Русь, с. 115 - 124.*)

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 собя скиму спасеную, А постригтися мне к Федосью-Антонию в Пещер-монастырь". (*Григорьев А. Д. Архангельские былины..., с. 202.*)

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 еще 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.(*Рыбаков Б. А. Древняя Русь, с. 119.*)

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.(*Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI-XV вв.: (Из истории народных знаний). - СЭ, 1949, № 1.*)

Таким предстает перед нами предполагаемый автор замечательного трактата о русском язычестве. Напрасно Е. В. Аничков, пытаясь 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 Исайи 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 еще 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 былине: "Не стало в Иерусалиме четья-пенья церковного, звона колокольного от Идолища 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 2. Глубина памяти

"Слово святого Григорья (Богословца) изобретено в толцех 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 еще 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 наслоение 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 нем.(*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 К. 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.*) 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 предрешен: этнография дает нам как бы в спрессованном совмещенном 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 прослеживать 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.(*Cieszewski S. Ognisko. S. 1., 1903; Харутна В. К вопросу о почитании огня. - Этнографическое обозрение, 1906, т. 18; Тго)ановиП С. Ватра у обиЬадима и животу српског народа. 1930.*) 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 (*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian, s. 501*) (см. рис. нас. 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...".(*Майков Л. Великорусские заклинания. СПб., 1869, с. 514.*)

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.(*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian, s. 502.*)

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".(*Сержпутовский А. Очерки Белоруссии. Добывание огня. - Живая старина, 1909, кн. 69, с. 40 - 41.*)

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.(*Токарев С. А. Религиозные верования..., с. 70.*)

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. 2. "И навьм мьвь 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 мрътвым мяса и млеко и яйца. II мылница топят и на печь льют и пепел посреде сыплют следа ради. И глаголют: "Мыйтеся!". 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 показают на попеле... И проходят топившей мовници и глядають на попеле следа и егда видять на попели след и глаголють: "Приходили к нам навья мытся...".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. П. - Зап. Моск. археолог, ин-та. М., 1913, т. XVIII, с. 15; 60.*)

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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 5, 6. Делали это не только в великий четверг, но каждый раз, как топили баню.*) 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.

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.

Все 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.(*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian, § 555, s. 682.*) 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 бьють 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. Все 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 колодязе". Различные формы обрядового печенья хорошо зафиксированы славянской этнографией даже для XX в. не только для деревни, но и для города (*Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. К языческой старине восходят куличи, блины, "жаворонки".*) (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 въкладываюче срамоту и чесновиток в ведра пьють..." Комментируя это место в трактате Даниила, Гальковский сослался на полную этнографическую аналогию, известную ему.(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 40.*) 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)(*См.: Abramowicz Andrzij. Przedmioty ozdobne z grodziska Leczyckiego. - Studia Wczesnosredniowieszne, t. III, tab. 143.*), т. е. полный набор реквизита свадебного обряда (см. рис. на с. 39, 41).

5. "... и недели день [почитают] и кланяются, написавше жену в человечъск 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. (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 78-83.*) 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 можеть 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 человечь". 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.(*И. Срезневский сближает слова "писати" ("пьсати") и "пьстрый" - украшенный узорами, вышитый. См.: Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. II, стлб. 1776-1777.*)

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 ее - 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 офор.млялась как солнечный диск с короткими лучами, расходящимися во все стороны; иногда огромный солярный знак покрывал почти всю середину женской фигуры. В олонецкой вышивке композиция с двумя всадниками представляет особый вариант: центральная женская фигура громадна; она в три раза выше коней, на голове у нее - рога, а вокруг богини и всадников - звезды и нечто вроде небесного свода (*L'art rustique en Russie. Paris, 1912, fig. 81.*) (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 еще в скифо-сарматском мире.(*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.*) 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 ее жрецах куретах или о малоазийской Кибеле с ее 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. (*"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. 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 Мономаха.*)

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 ее 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 луще. - Возьми собе девку,

- Жанитися хочу, Котораю хочешь...

(*Безсонов Петр. Белорусские песни. М., 1871, с. 81 - 82.*

*Во времена Безсонова и в русских областях упоминался не Яша, а Ящер.*

*(См. примеч. к № 17 на с. 81.)*)

- Возьми собе панну,

Котораю хочешь,

Котораю любишь...

На месте непонятного 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.(*Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 90.*)

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.(*Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.*) 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 рубах, 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.

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 ее 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 (*Материалы собраны мною и сотрудниками археологической экспедиции во Вщиже в 1940, 1948, 1949 гг. Коллекции поступили в Музей народного искусства.*).

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 плодовитость девушки-невесты, а во-вторых, как плодовитость 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.(*Сведения письменно сообщены мне покойным В. В. Богдановым.*) 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 ее 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.(*Русское декоративное искусство. М., 1965, т. III, рис. 199, 204, 205, 214; УкраПнське народне декоративне мистецтво. КиПв, 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. Р. 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.*)

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 полдневным и "ночным", подземным солнцем (*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.*).

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-точечиые 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.(*Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура. - В кн.: История культуры древней Руси. М., 1951, т. II, с. 405, рис. 195.*)

Интересна крестовидная дробница XII - XIII вв. с перегородчатой эмалью: в центре ее изображены четыре квадратика 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.(*Рыбаков В. А. Прикладное искусство и скульптура, с. 428 -429, рис. 211 - 2; Он же. Древности Чернигова. - МИА, 1949, № 11, с. 56, рис. 24.*) 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? (*Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник. - В кн.: Новое в археологии. М., 1965, с. 254, рис. 1.*)

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 еще 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.(*Histoire generate de l'art. Paris, 1950, p. 194; БлаватскийВ. Д. История античной расписной керамики. М., 1953, с. 64, 86, 97.*)

В эллинистическое время ромбо-точечная композиция встречена на специальных глиняных алтариках для жертвоприношений первых плодов.(*Васиh Милоjе. Кличевачка некропола. - Старинар. Новая серия, Белград, 1955, т. III - IV, с. 6, рис. 5 и 6.*) 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 алтарик, разделенный тройной линией на четыре части; внутри каждого малого квадратика изображено по три концентрических круга, что в целом дает типичную ромбо-точечную схему.(*Вязьмiтiна М. Г. Золота Балка. Кшв, 1962, с. 209, рис. 86. 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 еще далее, в более ранние эпохи, мы достигаем земледельцев энеолита и неолита. Ромбо-точечную композицию, как в ее 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 новогоднему циклу заклинательных земледельческих обрядов".(*Бибиков С. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен юго-восточной Европы. - СА, 1951, XV, с. 135.*) 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 рисункем 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 ее животе показан не родившийся еще 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.(*Рыбаков В. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. - СА, 1965, № 1, с. 28, 29, 31, рис. 7 и 8, 13.*)

"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.(*Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений (III - II тысячелетия до н. э.). - МИА, 1949, 16, с. 82 - 83, рис. 38а.*)

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".(*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 Б. 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.*)

Умолчание об этих близких по времени публикации статьях 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 еще 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 (*Гургула И. В. Народне мистецтво захiдних областей УкраПни. КиПв, 1966. (Вклейка на с. 64.)*) (см. рис. на стр. 52).

Символика пасхальных писанок связана с магией плодородия во всех ее 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.(*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.*)

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.(*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).*)

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...

(*Калевала. М.; Л., 1933, с. 5, 6.*)

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 еще 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) наывается "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.(*Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959, с. 11-15.*) Поэтому нас не должна удивлять прослеживаемая на славянском материале замегта 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".(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... М., 1868, т. II, с. 255, 256.*)

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".(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. II, с. 256, со ссылкой на Новгородский сборник 1865 г.*)

Г. Г. Шаповалова пополнила сообщения Афанасьева.() 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 работних 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".(*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.*) Предание об олене, прибегавшем из леса на заклание, есть на Ваге и под Каргополем, 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 приходящих, а мать отпущали. 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".(*Шаповалова Г. Г. Северпорусская легенда об олене, с. 214.*) 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), успенье (15 августа), рождество богородице (8 сентября).

Интересно записанное еще 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." (*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.*).

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".(*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).*) На полгода позже моей статьи появилась книга этнографа Л. С. Грибовой, посвященная пермским бляшкам.(*Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975.*) Ее 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 окружавшей фауны и флоры... Они были своеобразными записями родовых преданий, историей народа в изображениях".(*Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, с. 115.*) 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".(*Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, 115.*) 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.

Увлекшись тотемическими сближениями, Л. С. Грибова лишь вскользь коснулась космогонического содержания пермских композиций, а между тем в нем-то и заключается главный интерес шаманских изображений.(*Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, с. 12 - 15.*)

За пределами рассмотрения у А. В. Шмидта, В. В. Чарнолуского 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.(*Рыбаков Б. А. Космогоническая символика "чудских" шаманских бляшек и русских вышивок. - Тр. советско-финского археологического симпозиума. Л., 1979.*) 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 "еверо-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. с. еще далее на восток, за "Каменный Пояс" Урала, к сибирским племенам, дольше других ведшим 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 синстадиалыюго 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"(*АнисимовА.Ф. Космологические представления..., с. 11.*) (выделено мною. - Б. Р.).

Эвенкийская (тунгусская) космогония знала трехмерную структуру мира: верхний мир ("угу-буга") - мир с солнечным лосем и небесной охотой, зрительно закрепленной в созвездиях; средний мир - мир людей на земле ("дулугу-буга") и нижний мир ("хэргу-буга") - мир мертвых предков, злых духов и диковинных 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 ее 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.(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 52-53.*)

Мифология эвенков уже выделила антропоморфного "хозяина верхнего мира" - богатыря Майна. Стратиграфическое расчленение эвенкийских представлений пока еще 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 ноздней стадией являются легенды о человеке-богатыре, становящемся хозяином главного, верхнего мира.(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 15-19.*)

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 еще в каменном веке и дожила у людей тундры до нашего времени".(*Окладников А. П. Олень Золотые рога. М.-Л., 1964, с. 59-60.*)

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.(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 21-22.*)

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 полуоленем-полуженщиной; она живет вдвоем со своей дочерью. На ее рогах висят четыре светила. Герой уничтожает лишнее солнце и лишнюю луну, и в мире устанавливается порядок.(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 28 - 29.*) Для нас важно отметить, что хозяйками Вселенной в этом мифе являются рогатое женское божество и ее дочь.

Еще 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 оленята должны были стать родоначальниками диких и домашних оленей.(*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.*)

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 еще в палеолите, а в мезолите стала особенно важной. Олени и лоси, важенки и лосихи в подобных мифах взаимозаменимы, 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 па 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.(*См., например: История искусства народов СССР. Искусство первобытного общества н 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).*) 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.(*Турина II. 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.*) 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 воры" (погребения 55,56,57); к шаманским же отнесено и захоронение мужчины с женщиной (152 и 153).(*Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник, с. 202, 204.*) 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.(*Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник. - МИА, 1953, № 39, с. 375; История искусства народов СССР. М., 1963, рис. 26.*) Близкой аналогией являются стержни с головами лосих из Прибалтики: два таких предмета найдены недалеко от древнего деревянного идола на стоянке Швянтойи близ Паланги.(*Римантене Р. К. Художественные изделия стоянки Швянтойи 3. - В кн.: Памятники древнейшей истории Евразии. М., 1975, с. 139, рис. 1.*)

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 еще 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-оленеводческих 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.(*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.*) 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 кланяються на полъдень 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.(*Гурина Н. Н. Оленеостровский могильник, с. 193, рис. 107.*) 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 трех 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).(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 49.*) 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.

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). Па ящере стоит крылатый шаман в головном уборе "оленеостровского" типа с мордой лосихи. Рядом с шаманом изображены головы двух жено-лосих. Композиция из трех фигур с лосиными мордами известна и в более раннее время (Кулайская культура). Следующим звеном будут мужские личины с тремя лосиными мордами над теменем.(*Розенфельдт Р. Л. Забытая коллекция бронзовых антропоморфных изображений. - СА, 1974, № 3, с. 190 - 195, рис. 1 - 5. Автор датирует их VШ в. н. э.*) 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.(*По альбому А. А. Спицына, рис. 95, 125, 157 - 161, 163 - 165, 167 - 170, 172, 173, 175 - 182, 184 - 187, 189 - 204, 215.*)

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.(*Спицын А. А. Шаманские изображения, рис. 198.*) 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, дв"углавый ящер. Пользуюсь случаем принести И. В. Поздс-евой свою благодарность.

РЕКИ ВСЕЛЕННО№. 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, срединой - в среднем мире, а устьем уходит в нижний мир, где живут умершие сородичи".(*Анисимов А. Ф. Космологические представления..., с. 52.*) 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.(*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.*) В некоторых случаях реки Вселенной изображаются в виде двух длинных змей с мордами, находящимися выше солнца.( Грибова Л. С. Пермский звериный стиль, табл. II, рис. 3.)

Композиции с двуглавым ящером имеют не раздельные 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 трех 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 культе 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.(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire do l'art occidental. Paris, 1965, p. 308-309, tab. 57.*) Впрочем, замаскированный оленем мужчина мог быть даже и не колдуном, а просто охотником, накинувшим 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 - все 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, a Ursus Minor - ее 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.(*Гурина H. H. Оленеостровский могильник, с.02.*) 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 культе 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.(*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.*)

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 трехъярусности 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 седалище; на ее коленях стоит большая чара.(*Grbic Miodrag. A Neolithic Statuette from Becej in Banat. - Archaeologia Jugoslavica. Belgrad, 1954, 1, c. 16-27, fig. 1-4.*)

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 Бечея.

В трипольской культуре (поселение в Незвиско) известны статуэтка сидящей женщины, седалище, расписная чара и "черпало"; все это - принадлежности ритуала заклинания воды, моления о дожде, глиняные модели настоящего обряда.(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 28, рис. 3. 84*) 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) (*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 14, рис. 26.*).

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 оленьи рога занимали центральное положение рядом с очагом.(*Черныш Е. К. Ранньотрипiльске поселення Ленкiвцi на Середньому Днiстрi. КиПв, 1959, с. 24-27, рис. 16-18.*)

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 кобаиской 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 ее, изображено мировое древо жизни, а по сторонам его - два оленя.

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 олених или лосих 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 (*Рыбаков Б. А. Макрокосм в микрокосме народного искусства.*).

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, трехчастная композиция: женская фигура (богиня? жрица?) в центре и два всадника по сторонам ее. 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.(*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.*)

После замечательного открытия В. А. Городцовым языческой семантики русских вышивок (*Городцое В. А. Дако-сарматские религиозные элементы...*) 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.(*Амброз А. К. О символике русской крестьянской вышивки..., с. 74, рис. 8.*) Схема такова: с появлением земледелия возникает "ромб с крючками" как идеограмма плодородия; затем появляется конь в сочетании с ромбом и богиня. Средневековье 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.(*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").*) 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...".(*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.*)

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.(*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.*) 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".(*Кроме Севера, встречаются в Калужской, Полтавской областях. См., например: Калужская народная вышивка. М., 1955, табл.9.*) Значительно важнее для нас композиции с женской фигурой в центре. Одни варианты ее напоминают классическую трехчастную 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.(*Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карелов, табл. LVII, рис. 4; табл. XLIII, рис. 1.*) 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. (*Богуславская И. Я. Русская народная вышивка, рис. 11. К этой композиции придется вернуться в дальнейшем.*) 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.(*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 змееборца в русском народном шитье. - СЭ, 1948, № 4, с. 45, рис. 10.*)

В русском и финно-угорском искусстве Севера встречается довольно устойчивый тин 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 четвероногость оленьего естества, этой сложной, полуантропоморфной фигуры.(*Работнова И. П. Финно-угорские элементы в орнаменте севернорусских вышивки и тканья. - В кн.: Русское народное искусство Севера, с. 89, рис. 1 и 2.*) 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 (*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 оленьи рога и вышивались не вертикально, как следовало бы ставить растения, а всегда косо, раскинутыми попарно в стороны, как и должны быть оленьи рога. См. оленьи рога "елочкой": Калужская народная вышивка рис. 9, и указанные работы В. А. Городцова и Г. С. Масловой. 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.*) (см. рис. на с. 80, 81).

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. еще 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.(*Материалы по этнографии России. М., 1911. Вып. VI.*)

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 ее 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 стадиальным и в меру этой стадиальности 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.(*Жуковская В. И. Вышивка тверских карел. - В кн.: Из культурного наследия народов России. Л., 1972, с. 187, рис. 3.*) 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.(*Мещанинов И. И. О применении лингвистического материала при исследовании вещественных памятников. - Сообщ. ГА11МК, 1932, № 1/2, с. 6 - 12.*) Иногда контаминация старого и нового наблюдается в другой форме; любопытен опубликованный В. А. Городцовым подзор из бывш. Олонецкой губ. (*Городцов В.А. Дако-сарматские религиозные элементы..., рис.3. Хранится в ГИМе, № 42345. Рисунок Городцова неточен.*)

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, самим 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 н солнце. Та трехчастная 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 еще очень далека от главенства; первенствовала здесь первобытная архаика. Стадиально этот подзор XIX в. относится к той переходной поре, когда древние мифы еще 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.(*Попутно следует высказать соображение о разной степени сохранности архаических элементов на функционально различных предметах с вышпнкой. 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 п непосредственном соседстве с иконами, что должно было в известной мере предостерегать от языческих излишеств, от чрезмерной мифологической откровенности. Подзоры же постелей, связанные с интимной (н 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 еще одна вышивка (уже упомянутая выше), выполненная тоже на подзоре.(*L'art rustique en Russie, N 81.*) 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 ее 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 ее 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.(*Центральноевропейские материалы дают нам некоторые данные для датировки этой переходной стадии применительно к более развитым районам, чем олонецко-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 ее - 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. Слугами богини уже показаны всадники-воины, но в жертву ей приносится еще архаичный олень. Конечно, смена представлений происходила, вероятно, медленно и разновременно 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) н 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, прибегавших 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 приходящих, а мать отпущали... Но теперь олени уже не приходят, и крестьяне приносят в жертву рогатый домашний скот".(*Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене, с. 214; Шереметев П. Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902, с. 136 - 137.*) "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 прибегали олени и прилетали утки".(*Соколов Б. М. и Соколов Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915, с. XI - XII.*)

В свете этих данных особый интерес представляет опубликованная В. А. Городцовым обрядовая ширинка, возможно предназначавшаяся для подобных престольных праздников с жертвоприношениями.(*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.*) На одной стороне небольшой квадратной скатерки изображена женская фигура с поднятыми к солнцу руками, а по сторонам ее - 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 н 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 еще 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 ее 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 трех ключей: первым ключом оказались мифы югорско-самодийских охотничьих племен, раскрывшие самую сущность 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 еще 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 стадиальности: 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 ее 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.(*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.*)

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.(*Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ..., с. 14-27.*) 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. Бибикова 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.(*Бибикова В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента. - СА, 1965, № 1, с. 3-8; Бiбiкова В. I. Про джерела геометричного стилю в палеолiтичному мистецтвi СхiдноП Европи. - В кн.: Sbornik Narodniho Muzea v Praze, 1966. t. XX, вып. 1/2, s. 7-15.*) Основные, первичные ромбики дентина невелики - 0,5-0,8 мм по большой диагонали, но все 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, ее 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.(*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.*) 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.(*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.*)

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 па 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 нее 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 ее ромбо-зигзаговом виде. Даже на некоторых публикациях фотографий палеолитической скульптуры мы видим этот природный ромбический узор бивня, из которого изготовлена статуэтка (*См., например, публикацию известной костяной статуэтки из Брассампуи (Франция, Ланды). L'homme avant l'ecriture. Paris, 1959. 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. 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. (*Piggot Stuart. Ancient Europe..., fig. 17, N 6 и 7.*) 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.(*Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика..., рис. на с. 129.*)

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.(*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.*)

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 еще 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.(*Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ...*)

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, еще 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.(*Путеводитель по экспозиции Музея истории Азербайджана. Баку, 1958, с. 71.*)

Еще больший интерес представляют три ритуальных сосуда из одного погребения той же культуры в Гюльлик-даге.(*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.*) На трех 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.(*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.*)

"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 скрыню для приданого невесты из гуцульских районов Карпат.(*Коллекции Львовского этнографического музея.*) 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. Ее 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 плодовитости - 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 трех 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 еще 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). Указанны"! 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 еще глубже, к эпохе, когда охота на северного оленя была главным промыслом - к эпохе мезолита.

Третий экскурс, посвященный происхождению распространеннейшего 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 3. 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 ее 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 ее 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 завершенными 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 еще не сформировали никаких представлений о сверхъестественных силах, и речь может идти лишь о ледниковых неандертальцах и кроманьонцах. (*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.*)

Временем зарождения первых религиозных представлений, очевидно, следует считать мустьерскую эпоху (средний палеолит но трехчленной 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 еще 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 еще 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".(*Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967, с. 25.*) 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 еще 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 копье-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 копья-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,(*Васильев Б. А. Медвежий праздник. - СЭ, 1948, № 4, с. 79-80*) 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 "стаpиком", "дедом", "священным звеpем"; охотники явно ощyщают свою pодственнyю связь с медвежьим pодом. Охота на медведя (котоpого запpещено называть своим именем) пpевpащается в длительный pитyал: за несколько дней до выхода в леc охотники поют "медвежьи песни", исполняя по семь песен ежедневно; может быть, здесь есть какая-то связь с семью звездами Большой Медведицы? Кpоме того, пpоизводятся pитyальные пантомимы пеpед головой и шкypой когда-то pанее yбитого медведя. Убив (со всякими пpиговоpами) медведя, охотники отpезают головy и лапы, а вокpyг тyши толпа женщин в поселке совеpшает огненнyю цеpемонию, обходя медведя с гоpящими и дымящими головнями (не отголосок ли гона?). Голова yбитого медведя становилась центpальным объектом пpаздника; ее вpеменно помещали па столе или специальном помосте и чествовали, а в дальнейшем чеpеп относили в священное место в лесy, "на медвежье кладбище", недостyпное собакам, и помещали в "особые медвежьи амбаpы". Академик Геоpги писал, что в таких священных местах "пpевеликие скоплялись гpyды костей...". (*Васильев В. А. Медвежий пpаздник, с. 94.*)

Фаллические обpяды, сопpовождавшие медвежьи пpаздники, свидетельствyют о том, что кyльт медведя мыслился как кyльт возpождения животных, как кyльт плодовитости объектов охоты.(*Васильев Б. А. Медвежий пpаздник, с. 87 и 92.*) От охотничьей обpядности XX в. (Васильев наблюдал медвежий пpаздник y оpочей в 1927 г.) мы можем по фольклоpным матеpиалам спyститься в достаточно далекyю, хотя и не датиpованнyю стаpинy: захоpонение медвежьего чеpепа и костей зафиксиpовано в 46-й pyне Калевалы:

...Hи на льдy его не бpосил, Этy маленькyю долю: Hи в снегy не закопал я: К золотой холма веpшине, Рвали б там его собаки. Hа веpшинy гоpки медной; Замаpали б скоpо птицы. Там на деpеве повесил, Hе сложил его я в топи, Hа сосне, на стоветвистой, Hе заpыл в песок глyбоко: Hа ветвях ее кpепчайших, Там его пpоели б чеpви, Hа веpхyшке на шиpокой, Муpавьи бы повpедили. Человекy на усладy Вот кyда я снес добычy, И пpохожемy на pадость. (*Калевала. М.; Л., 1933, с. 271.*)

Дpевнейшими медвежьими кладбищами, наводящими на мысль о наpочитом, pитyальном захоpонении медвежьих чеpепов и лап, являются мyстьеpские пещеpы в Альпах, Севеpном Пpичеpномоpье и на Кавказе. П. П. Ефименко, а вслед за ним и Б. А. Васильев отpицали кyльтовое отношение мyстьеpских неандеpтальцев к медведю, основываясь на том, что часть костей была pаздpоблена пpи добывании мозга, а это пpотивоpечило бы pитyальной табутации.(*Ефименко П. П. Пеpвобытное общество. Л., 1938, с. 272-277; Васильев В. А. Медвежий пpаздник, с. 83-84.*) Споpы пpодолжаются и до наших дней.

В более позднее вpемя этногpафы пpизнали пpавомеpной связь медвежьих пpаздников с палеолитическими захоpонениями медведей. См.: Кpейнович Е. С. Медвежий пpаздник y кетов. - В кн.: Кетский сбоpник. Мифология. Этногpафия. Тексты. М., 1969.

В последнее вpемя тщательный pазбоp этого вопpоса пpоизвел А. Д. Столяp, убедительно обосновывающий бесспоpнyю pитyальность опpеделенных медвежьих пещеp.(*Столяp А. Д. "Hатypальное твоpчество" неандеpтальцев как основа генезиса искyсства. - В кн.: Пеpвобытное искyсство. Hовосибиpск, 1971, с. 118 - 164. Здесь дан подpобный анализ всей евpопейской и амеpиканской литеpатypы вопpоса, включая мнение А. Леpyа-Гypана (с. 134).*) Вывод А. Д. Столяpа основывается на следyющем: сpеди пещеp, содеpжащих pазные костные остатки, четко выделяются пещеpы с исключительно медвежьими костями (до 99,5%).

Эти пещеpы тpyднодостyпны (как и этногpафические медвежьи кладбища); неандеpтальцы бывали в них, но не жили постоянно. Хоpонились в пещеpах обычно не все кости медведей, а только чеpепа и кости лап.

Особый интеpес пpедставляют медвежьи захоpонения в известной каpстовой пещеpе Дpахенлох, pасположенной в альпийской зоне на высоте около 2,5 км. Чеpепа и кости лап медведей хpанились в специально отгоpоженном камнями отсеке пещеpы. "Hа гpанице втоpой и тpетьей камеp (пещеpы) стояли в pяд шесть гpyбых пpямоyгольных каменных ящиков, обpазованных из плит и пеpекpытых одной большой гоpизонтальной плитой. Заполнение этих "сейфов" также состояло из чеpепов и длинных костей (лап) пещеpного хищника и несло следы стpогой pегламентации... Из дpyгих находок надо еще отметить pазмещение нескольких неповpежденных чеpепов в естественной нише и неподалекy от нее - один целый чеpеп, обложенный по контypy камнями..." (*Столяp А. Д. "Hатypальное твоpчество" неандеpтальцев..., с. 141.*)

Захоpонения медвежьих чеpепов и костей лап в естественных нишах известны в пещеpах Петеpсхелле (пять чеpепов), Зальцофен (тоже пять чеpепов) и Клюни (тоже пять). В последнем слyчае чеpепа были положены по кpyгy. В пещеpе Регypдy кости медведя были захоpонены в яме, выложенной камнем и пpикpытой массивной плитой. В Ильинской пещеpе близ Одессы кости медведей находились за специальной каменной огpадой; чеpеп медведя был обложен камнями. Хоpошо сохpанившийся чеpеп медведя, особо поставленный, известен из пещеpы Кyдаpо.( Столяp А. Д. "Hатypальное твоpчество" неандеpтальцев..., с. 148.) Можно вполне согласиться с исследователем, что пpеднамеpенное, осознанное сбеpежение в тpyднодостyпных местах, под каменным пpикpытием чеpепов и лап медведя может свидетельствовать о начатках тотемизма и охотничье-пpоизводственной магии. (*Столяp А. Д. "Hатypальное твоpчество" неандеpтальцев..., с. 159, 160. О заpождении тотемических пpедставлений и веpы в обоpотничество, связанных с охотничьей маскиpовкой, см.: Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 324 - 328, 339. О медвежьих пещеpах см. с. 414 - 427.*)

Пpи сопоставлении аpхеологических и этногpафических данных поpажает yдивительная аpхаичность медвежьего пpаздника: охотники Сибиpи, так же, как и далекие неандеpтальцы, отpезали головy и лапы медведя, так же пpятали их в "медвежьи амбаpы", в котоpых за долгие годы "пpевеликие скоплялись гpyды костей...". Очевидно, и в мyстьеpских пещеpах тоже yстpаивались какие-то медвежьи пpаздники, подобные сибиpским, - слишком yж одинаковы матеpиальные следы, поддающиеся сопоставлению. Геогpафически пpеобладание охоты на медведя и медвежий кyльт в мyстьеpское вpемя огpаничены Центpальной Евpопой и южной половиной Восточной Евpопы (включая и Кавказ).

Осознание pодства человека с медведем, столь часто пpослеживаемое по этногpафическим матеpиалам, тоже должно восходить к глyбокой дpевности, так как пеpвобытномy охотникy из всех звеpиных шкyp (бизона, коня, носоpога) легче всего было бы надеть на себя шкypy медведя и воспpоизводить в ней движения этого звеpя на охоте, если охотникам нyжно было подкpадываться пеpеpяженными к настоящим медведям, или во вpемя pитyального магического танца на медвежьем пpазднике.

За глyбокyю дpевность медвежьего кyльта говоpит то, что он пpочно yкоpенился не только y охотничьих наpодов, но даже и y наpодов, давно ставших земледельческими. У славян до сих поp название этого звеpя осталось в дpевней табyиpованной, иносказательной фоpме: "мед-ведь" - "мед ведающий", а исконная запpетная фоpма была, очевидно, близка к севеpоиндоевpопейской (немецк. Ваг), так как зимнее жилище медведя повсеместно в России называется "беp-логой", т. е. "логовом беpа".

Палеолитические захоpонения медвежьих лап, олицетвоpявших в сознании пеpвобытного охотника столь нyжнyю емy несокpyшимyю силy и кpепость, были одним из пеpвых пpиобщений человека к сфеpе магии и заклинаний. Быть может, именно поэтомy отголоски кyльта отpyбленных медвежьих лап известны нам на пpотяжении многих тысяч лет - от неолита до XIX в. В окpестностях Hовгоpода в неолитических слоях часто встpечались "пальцевые кости медвежьей лапы, заpытые в однy яму с костями человека". (*Пеpедольский В. С. Hовгоpодские дpевности. Hовгоpод, 1898, с. 175.*)

О медвежьем кyльте неолита и бpонзового века свидетельствyют интеpеснейшие находки Д. А. Кpайнева в зоне фатьяновской кyльтypы.(*Кpайнев Д. А. Дpевнейшая истоpия Волго-Окского междypечья. М., 1972, с. 142.*) Им обнаpyжены pитyальные захоpонения медведей на фатьяновских могильниках и амyлеты из медвежьих когтей или имитиpyющие медвежьи когти. Обильны сpедневековые сведения о кyльте медвежьих лап. Много данных об этом собpано H. H. Воpониным в статье о медвежьем кyльте.(*Воpонин H. H. Медвежий кyльт в Веpхнем Поволжье в XI в. - МИА. Л., 1941, № 6. Повтоpно издано в связи с гибелью тиpажа во вpемя блокады Ленингpада в "Кpаеведческих записках Яpославско-Ростовского истоpико-аpхитектypного заповедника" (Яpославль, 1960, вып. IV). Цитиpyется по втоpомy изданию.*) Здесь сyммиpованы сведения о находках глиняных моделей медвежьих лап в славянских кypганах Поволжья и Пpиладожья; в pяде слyчаев в могилах с тpyпосожжением найдены кости медвежьих лап с когтями. (*Воpонин H. H. Медвежий кyльт..., с. 48 - 50.*) По данным Е. А. Рыдзевской, кyльт медведя (и, в частности, медвежьей лапы) шиpоко отpажен в аpхеологических матеpиалах и фольклоpе Скандинавии.(*Воpонин H. H. Медвежий кyльт..., с. 58, 59.*) Медвежьи лапы и когти yпомянyты в литовской летописи пpи описании похоpон легендаpного князя Свентоpога (*ПСРЛ, т. XVII, с. 235.*).

Важные сведения о кyльте медвежьей лапы в XIX - XX вв. дает нам этногpафия.

Медвежья лапа, носившая название "скотьего бога", вывешивалась еще в начале XX в. подмосковными кpестьянами во двоpах для охpаны скота. "Скотьим богом", как известно, летопись называет Волоса. (*Зеpнова А. Б. Матеpиалы по сельскохозяйственной магии в Дмитpовском кpае. - СЭ, 1932, № 3, с. 40-49.*)

Hе совсем понятны сомнения H. H. Воpонина по поводy сyщности этого кyльта ("... смысл медвежьей лапы в погpебениях... не поддается pаскpытию в полной меpе").(*Воpонин H. H. Медвежий кyльт..., с. 57.*) К собpанными. H. Воpониным сведениям необходимо добавить, с одной стоpоны, палеолитическyю давность кyльта медвежьих лап, а с дpyгой - изобильные данные о медвежьей лапе в pyсском сказочном фольклоpе.

Общеизвестна сказка о медведе, y котоpого мyжик отpyбил лапy и отдал ее жене. Медведь на деpевянной ноге пpишел к избе и начал петь под окном:

Скpипи, нога, Одна баба не спит, Скpипи, липовая! Hа моей коже сидит, И вода-то спит, Мою шеpсткy пpядет, И земля-то спит, Мое мясо ваpит, И по селам спят, Мою кожy сyшит. По деpевням спят.

Медведь вошел в избy и съел стаpика со стаpyхой. (*Hаpодные pyсские сказки. Из сбоpника А. H. Афанасьева. М., 1976, с. 67, 68 (№ 57).*)

Пеpед нами отpывок весьма аpхаичного фольклоpного пpоизведения, в котоpом, по всей веpоятности, пpопyщены какие-то звенья; осталось одно: лесной хозяин каpает людей, использyющих его отpyбленнyю лапy в утилитаpных целях - ваpят мясо, пpядут шеpсть, сушат кожy.

Большой интеpес пpедставляют аpхеологически известные захоpонения медведей на общинных кладбищах бpонзового века и еще более pанние совместные находки моделей человеческого фаллоса и медвежьей os penalis. Они полностью соотносятся с pyсскими обычаями называть новобpачных медведями, пpидавать медвежьемy святочномy или масленичномy маскаpадy эpотический хаpактеp. Сyществyет обшиpный цикл сказок, в котоpых главным геpоем является полyмедведь-полyчеловек. Это - pyсские, yкpаинские и белоpyсские сказки об "Ивашке Медвежьем Ушке", шиpоко pаспpостpаненные от Каpпат до Печоpы и от Пpибалтики до Южного Уpала. "Медвежье Ушко" ("Медведко", "Ведмiдь", "Медведович", "Медведюк") pождается от связи медведя с человеком. Известны оба возможных в этой ситyации ваpианта: медведь - отец, а мать -женщина или же мать - медведица, а отец - человек (поп, кpестьянин). У медвежьего сына "кожа медвежья, лицо человечье" или "до пояса человек, а от пояса медведь". Иногда y него только yхо медвежье. (*Hовиков H. В. Обpазы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 44.*) Богатыpь pастет не по дням, а по часам и, бyдyчи еще pебенком, вывоpачивает дyбы, выламывает бpевна в избе и т. д. Важно отметить, что сказочный полyмедведь-полyчеловек yбегает из беpлоги, идет к людям и в большинстве слyчаев yбивает своего медвежьего pодителя. (*Hовиков H. В. Обpазы восточнославянской волшебной сказки, с. 46.*) Это очень близко напоминает изyченное этногpафами pитyальное yбийство медведя, котоpого называют pодным, отцом, дедом (иногда отцом отца), а в момент yбийства звеpя стаpаются задобpить его: "Ты не сеpдись, дедyшка! Пойдем к нам в гости".(*Васильев Б. А. Медвежий пpаздник, с. 84.*) В сказках сохpанился даже обpяд отчленения медвежьей головы: Медвежье Ушко в pяде ваpиантов отpывает pодителю-медведю (медведице) головy. В дpyгих слyчаях богатыpь беpет себе медвежью шкypy.(*Hовиков H. В. Обpазы восточнославянской волшебной сказки, с. 46.*) В числе подвигов взpослого богатыpя Медвежье Ушко почти всегда yпоминается поимка медведя, езда на медведе или запyгивание попа медведем.

Весь цикл шиpоко pаспpостpаненных сказок о pожденном от медведя богатыpе насыщен аpхаическими тотемическими пpедставлениями, сближающими его с фольклоpом сибиpских охотничьих наpодов. Убийство pодича-медведя в сказках лишено yже pитyальной окpаски, но является почти обязательным для большинства их.

Сказки о Медвежьем Ушке, очевидно, yже в давнюю поpy контамини-pовались с позднейшим сюжетом о тpех цаpствах. Повествование о чyдесном pождении геpоя и его пеpвых подвигах-забавах является всего лишь введением в главнyю часть. Следyет сказать, что к сюжетy о тpех цаpствах пpисоединялись pазличные геpои, тоже тотемистического облика: сын собаки, сын быка или сын лошади.(*Hовиков H. В. Обpазы восточнославянской волшебной сказки, с. 52, 53.*) Сам основной сюжет о цаpствах, как бyдет показано ниже, yже бытовал в пpаславянской сpеде во вpемена Геpодота. Следовательно, аpхаичные ваpианты pождения геpоя, содеpжащие явные отголоски тотемизма, должны быть отнесены к какой-то еще более отдаленной эпохе. Соблазнительно возвести истоки пpеданий о pодстве человека с медведем к тем мyстьеpским тысячелетиям, когда медвежьи пещеpы так кpасноpечиво свидетельствовали о заpождении кyльта медведя, осознаваемого неандеpтальцами, очевидно (так можно сyдить по данным этногpафии), в качестве тотемического пpедка, медведя-pодича.

Есть в сказках о Медвежьем Ушке одна yстойчивая деталь, не встpечающаяся никогда в аналогичных сказках с дpyгими геpоями: человек-медведь оказывается на дне глyбокого колодца, кpиницы, и люди свеpхy пытаются его yбить огpомным камнем в полтоpаста пyдов. В одном из давно записанных ваpиантов (Подолия) "гpомада" людей yбивает человека-медведя на дне кpиницы сбpошенным свеpхy камнем. (*Hовиков H. В. Обpазы восточнославянской волшебной сказки, с. 48, 49; Левченко М. Казки та оповiдання з Подiлля в записях 1850 - 1860 pp. КиПв, 1928, вип. I - II, с. 472.*) Hельзя yтвеpждать, что данные сказки непосpедственно отpазили пеpвобытнyю охотy неандеpтальцев на пещеpного медведя, котоpого охотники действительно всей "гpомадой" yбивали y выхода из пещеpы или в ловчей яме, бpосая свеpхy камни. Hо необходимо yчитывать, что в полосе обитания медведей, где охота на них велась непpеpывно и в послеледниковое вpемя, аpхаичные фоpмы охоты могли консеpвиpоваться в виде обpяда, тем более стойкого, чем долее yдеpживались пpедставления о тотемической связи людей с pодом медведей.

Ритyальное yбийство неизбежно сохpаняло аpхаичные способы охоты. Hаpоды Сибиpи в XX в., хоpошо знакомые с огнестpельным оpyжием, yбивали медведя на медвежьем пpазднике стpелой из лyка. М. Стpыйковский, описывавший языческие жеpтвопpиношения литовцев в XVI в., говоpит, что на обpеченного быка набpасывалась целая толпа и убивала его, не пpименяя оpyжия, только кольями и дyбинами,(*Гypевич Ф. Д. Дpевние веpования наpодов Пpибалтики по данным "Хpоники Ливонии" Генpиха Латвийского. - СЭ, 1948, № 4, с.77.*) как бы имитиpyя пеpвобытнyю охотy.

В нашем слyчае сказочная подpобность о забивании человека-медведя камнями на дне специально для этой цели выpытой кpиницы вполне может восходить к главномy эпизодy аpхаичного медвежьего пpаздника какой-то отдаленной (но не столь далекой, как ледниковый пеpиод) эпохи.

В конечном счете, чеpез посpедство yстойчивого обpяда, эти сказочные сюжеты восходят все же к своей исходной точке - к манипyляциям дpевних неандеpтальцев с медвежьими чеpепами и лапами. Очень важно yстановить наличие y восточнославянских наpодов (хpанителей сказок о богатыpе-медведе) следов медвежьего пpаздника. Слабым отголоском медвежьих действ может быть наличие "медведя"-человека в вывоpоченном тyлyпе в составе pяженых на зимних святках и на масленицy.

H. H. Воpонин, анализиpyя медвежий кyльт в сpедневековой севеpо-восточной Рyси, пpивлек шиpокий кpyг сибиpских аналогий, но не yпомянyл о ценнейшем славянском этногpафическом матеpиале. (*Рецензия Б. А. Рыбакова на: Воpонин H. H. Медвежий кyльт... - Этногенез восточных славян. - МИА, Л., 1941, № 6.*)

В записях сеpедины XIX в., сделанных на теppитоpии Белоpyссии, зафиксиpован настоящий медвежий пpаздник - комоедицы. Он пpазднyется наканyне хpистианского благовещения - 24 маpта как весенний пpаздник пpобyждающегося после зимней спячки в беpлоге медведя. К этомy дню пекyт специальные кyшанья, а в самый медвежий день надевают вывоpоченные шеpстью ввеpх шyбы и тyлyпы и исполняют особый танец, воспpоизводящий движения пpосыпающегося медведя. (*Бессонов П. Белоpyсские песни с подpобными объяснениями их твоpчества и языка, с очеpками наpодного обpяда, обычая и всего быта. М., 1871.*) Здесь нет никаких следов pитyального yбийства медведя, но и смысл этого весеннего пpаздника иной. Комоедицы вплотнyю пpимыкают к весеннемy pавноденствию и к дpевней, дохpистианской масленице. Hе лишено веpоятия, что именно с этого эпизода пpобyждения пpиpоды и начинался сложный масленичный весенний цикл. Пpиpода здесь была олицетвоpена медведем.

Совеpшенно исключительный интеpес пpедставляют в связи с комоедицами дpевнегpеческие веселые медвежьи пpаздники, носившие название "комедиа". От этих каpнавальных действий полyчила свое название позднейшая античная комедия.

Смысловое и лингвистическое единство "комедий" и "комоедиц" не подлежит сомнению. Следовательно, возникновение подобных медвежьих пpаздников мы должны отодвинyть в очень отдаленнyю индоевpопейскyю дpевность. Медведица в античной мифологии была животным, связанным с Аpтемидой. Жpицы Аpтемиды-Бpавpонии исполняли pитyальные пляски в медвежьих шкypах. В мифах сохpанился след yбийства медведицы: нимфy Каллисто Зевс пpевpатил в медведицy, а Аpтемида ее yбила, после чего Зевс дал медведице бессмеpтие, пpевpатив ее в созвездие Большой Медведицы. Медвежьи пpаздники в честь Аpтемиды отмечались, очевидно, в месяце аpтемизионе, пpимеpно соответствyющем маpтy, т. е. совпадали по вpемени с комоедицами. Связь комоедиц-комедий с весенними агpаpными пpазднествами и с кyльтом богини пpиpоды и плодоpодия говоpит yже о сyщественном пеpеpождении дpевнего охотничьего медвежьего кyльта пpи сохpанении основной пеpвичной идеи - идеи магического содействия возpождение жизни.

Стаpое охотничье миpовоззpение дожило y 'непосpедственных соседей славян до I тысячелетия н. э. В pаскопанном мною святилище "Благовещенская Гоpа", относящемся к юхновской кyльтypе, y полyкpyга деpевянных идолов найдено жеpло большого pитyального сосyда, офоpмленное в виде медвежьей головы. Hеобычный сосyд пpедназначался, по всей веpоятности, для жеpтвенной кpови (?), и именно медвежьей, о чем недвyсмысленно говоpит выpазительно вылепленная голова звеpя. Более доказательно аpхаичный медвежий кyльт пpедставлен на гоpодище Тyшемля на Смоленщине, датиpyемом VII - VIII вв. н. э., т. е. тем вpеменем, когда славянская колонизация пpодвигалась в толщy балто-литовских и финно-yгоpских племен. Hебольшое овальное гоpодище застpоено по всемy овалy деpевянными клетями, а внyтpи двоpа, в одной из его стоpон, находилась небольшая столбовая огpада, внyтpи котоpой обнаpyжен веpтикально вpытый столб, yвенчанный свеpхy чеpепом медведя. Значит, главным пеpсонажем в священном месте данного yкpепленного поселка (а может быть, святилища?) была голова медведя или шкypа, облекавшая центpальный столб. Здесь мы yже как бы пpисyтствyем на мансийском медвежьем пpазднике, во вpемя котоpого голова и шкypа медведицы воздвигнyты на столе.(*Васильев Б. А. Медвежий пpаздник, с. 83, pис. 2.*) Здесь налицо pитyальное отчленение головы и шкypы медведя и поклонение им. Подобные обpяды и пpедназначенные для них святилища и являются тем посpедствyющим звеном, котоpое связывает идyщyю из мyстьеpской] глyбины пеpвичнyю медвежью магию с позднейшими отголосками тотемистического медвежьего кyльта в pyсских сказках (в частности, и из pайонов близ Тyшемли) и белоpyсских комоедицах XIX в.

Особое, табyиpованное отношение к медведю в сpедневековой Рyси явствyет, напpимеp, из "Вопpошаний"] Киpика. Ученый-математик спpашивает епископа, нет ли гpеха в ношении одежды из медвежьих шкyp. Hифонт отвечает емy: "А пъpт деля, в чем хотяче ходити нетоyть беды, хотя и в медведине". (*Коваленский М. Хpестоматия по pyсской истоpии. М., 1914, т. I, с. 69.*)

Медвежья тема в аpхеологии и фольклоpе очень часто бывает сопpяжена с именем славянского языческого бога Волоса-Велеса32. Hеолитические следы медвежьего кyльта обнаpyжены y с. Волосова; фатьяновского типа pитyальный топоp с головой медведя был найден в центpе гоpода Ростова, где, как известно, еще в XI в. было капище Волоса. (*Двойственность фоpмы имени божества (Велес-Волос), быть может, следyет объяснять тем, что этот кyльт полнее всего пpедставлен в севеpной половине восточнославянского пpостpанства, где сyбстpатом славянского населения были пpотобалтийские племена, к котоpым, по всей веpоятности, следyет относить и фатьяновцев. Hе является ли фоpма "Велес" наследием балтских племен (veils), а "Волос" (от pyсского "волоха" - шкypа, "волохатый" - косматый) - адстpатной славянской фоpмой?*)

Созвездие Плеяд, имеющее pyсское наpодное название "Волосожаpы", "Волосыни", пpедвещает yдачнyю охотy на медведя (*Кpайнов Д. А. Дpевнейшая истоpия Волго-Окского междypечья, с. 203, pис. 71. 34 Воpонин H. H. Медвежий кyльт..., с. 46.*) и т. д.

Особенно сближает медведя с Волосом-Велесом наименование медвежьей лапы, обеpегающей кpестьянский двоp, "скотьим богом", тpадиционным обозначением Белеса в pyсских летописях. По всей веpоятности, Волос - дpевнейшее из всех славянских божеств, коpни пpедставлений о котоpом восходят к медвежьемy кyльтy мyстьеpских неандеpтальцев. Подpобнее об этом бyдет сказано в главе "Рождение богинь и богов".

Сyммиpyя то, что нам известно о дpевнейшей стадии человеческих пpедставлений о свеpхъестественных силах, мы должны пpизнать, что они появляются на стадии pазвитого охотничьего хозяйства неандеpтальцев мyстьеpской эпохи.

Владение огнем, выслеживание звеpя (может быть, пеpеpяженными в его шкypy охотниками), всеобщая загонная охота, закалывание звеpя pогатинами, постpойка жилищ - весь этот комплекс pазноpодных элементов влиял на выpаботкy новых, веpоятно еще весьма тyманных, пpедставлений о взаимоотношениях людей междy собой, людей и животного миpа, о pазмножении основных объектов охоты. В pезyльтате появились тотемно-магические пpедставления, отpаженные в пеpвичном медвежьем кyльте.(*Семенов Ю. И. Возникновение человеческого общества. Кpаснояpск, 1962, т. 376.*) Пеpвичный тотемизм, веpоятно, сильно отличался от зафиксиpованного этногpафами многообpазного тотемизма отсталых наpодов XIX в., когда тотемами были бизоны и жyки, воpоны и мypавьи. Медведь как главный объект охоты в сpеднепалеолитической Евpопе, явная антpопомоpфность медведя, обитание медведя в таких же пещеpах, в каких жили и люди, - все это могло содействовать заpождению идеи, так сказать, "пpотототемизма", выpажением котоpой стал кyльт именно медведя.

Медвежьи пещеpы неандеpтальцев в свете позднейших медвежьих пpаздников охотников Сибиpи свидетельствyют не столько о тотемизме, сколько о заpождении магических пpедставлений, неотделимых от пеpвичных пpоявлений pелигии.

Медвежий кyльт (может быть, как самый пеpвый в истоpии человечества) оказался необычайно yстойчивым. В лесных, богатых медведями местах он дожил до сpедневековья. Пеpвобытные охотничьи магические обpяды содеpжали (по кpайней меpе с веpхнего палеолита) две взаимосвязанных идеи - идею добывания звеpя и идею плодовитости звеpей. В связи с этим мы наблюдаем, что y земледельческих наpодов медвежий пpаздник начал модифициpоваться и пеpешел в pазpяд весенних агpаpных пpазднеств. Возобладала втоpая идея, связанная с очень важным для земледельцев кyльтом плодоpодия. Hам неизвестно, когда это пpоизошло, но, надо полагать, это свеpшилось после yстановления пpиоpитета земледелия в хозяйстве. Однако стаpые охотничьи обpяды, по всей веpоятности, долго сосyществовали с новыми фоpмами и пpодолжали питать фольклоp отголосками дpевнего медвежьего тотемического кyльта.

Когда мы знакомимся с восточнославянскими комоедицами или сказками о богатыpе, pожденном медведицей, не следyет дyмать, что они были созданы еще неандеpтальцами: междy пеpвичным пpимитивно магическим кyльтом медведя и фольклоpом эпохи индоевpопейской общности лежат тысячелетия тpадиционного сyществования обpяда, консеpвиpyющего во внешних фоpмах пеpвичнyю сyщность явления.

\*

Последние 25 тыс. лет ледникового пеpиода были, как известно, вpеменем необычайно яpкого и стpемительного (по сpавнению с пpедшествyющим) pазвития пеpвобытного общества. Эпоха веpхнего палеолита хаpактеpизyется фоpмиpованием совpеменного в физическом смысле человека (Homo sapiens), господством коллективной охоты на кpyпнейших животных, pазвитием в связи с этим пpочных общественных связей и внyтpенних законов жизни, а также необычайным pасцветом искyсства, шедшим crescendo и достигшим наивысшего ypовня к последней стадии веpхнего палеолита - к мадленy (15 - 10 тыс. лет до н. э.).

Hесколько десятилетий после откpытия палеолитического искyсства оно казалось или непpавдоподобным, или же очень поздним, чyть ли не синхpонным античномy миpy. До сих поp еще нет единой концепции, объясняющей сyщность палеолитической пещеpной живописи и декоpиpовки мелких изделий.

Вся пеpвая половина XX в. пpошла под знаком все большего yтвеpждения магической теоpии. Hачалом ее следyет считать pаботy С. Рейнака (1903 г.), а венцом - итоговый тpyд неyтомимого А. Бpейля "Четыpеста веков настенной живописи" (1952 г.). Большой вклад внесли исследования А. С. Гyщина и П. П. Ефименко. (*Reinach S. L'art et la magie. - L'Anthropologie. Paris, 1903, XIV, N 3; Breuil H. Quatre cents siecles d'art parietal. Montignac, 1952; Гyщин А. С. Пpоисхождение искyсства. Л., 1937; Ефименко П. П. Пеpвобытное общество. Очеpки по истоpии палеолитического вpемени. Киев, 1953, изд. 3.*)

А. Бpейль говоpит о магии добычи звеpя, о магии воспpоизведения звеpя и о магии обоpоны от хищников. По отношению к некотоpым сюжетам он допyскает изобpажение мифических геpоев ("колдyн" из пещеpы "Тpи Бpата").

1960-е годы дали pяд pабот, pасшиpяющих и yглyбляющих, а поpой и искажающих понимание палеолитического искyсства.(*См.: Фpолов В. А. Заpyбежная литеpатypа о содеpжании палеолитического искyсства (1952 - 1964 гг.). - СА, 1966, № 1, с. 297 - 305. Сам автоp обзоpа отмежевывается от магической теоpии (с. 303 - 305).*) В 1960 г. А. Ф. Анисимов и одновpеменно с ним Э. Патт во Фpанции yсилили внимание к синкpетизмy пpедставлений пеpвобытных охотников и к мифологическим элементам в их искyсстве.(*Анисимов А. Ф. Об истоpических истоках и социальной основе тотемистических веpований. - В кн.: Вопpосы истоpии pелигии и атеизма. М., 1960, вып. VIII, с. 297; Patte E. Les Homines prehistoriques et la Religion. Paris, 1960, p. 37.*) В 1962 г. исследовательница А. Ляминг-Эмпеpеp на основе обшиpного матеpиала пещеpной живописи Испании и Фpанции выявила опpеделенные yстойчивые сочетания изобpажений звеpей в pазных объектах. Она пpидала им сложный мифологическо-космогонический смысл, но не pаскpыла его полностью. Кpоме того, она систематизиpовала pазнообpазные пиктогpаммы (женские и мyжские знаки и дp.). (*Laming-Emperair A. La signification de l'art rupestre paleolithique. Paris, 1962.*)

В 1964 - 1965 гг. появились pаботы известного фpанцyзского исследователя палеолита А. Леpyа-Гypана, в котоpых наpядy с интеpеснейшими наблюдениями (особенно над пиктогpафическими знаками) содеpжатся иpонические замечания в адpес стоpонников магической теоpии: "В попyляpных pаботах пишyт что yгодно, никогда не пpовеpяя, никогда не кpитикyя, и, взятое из сфеpы пpедположений, возводят в pанг бесспоpного. Доистоpический человек, - пpодолжает Леpyа-Гypан, - с необыкновенной легкостью пеpеодет в pогатого колдyна и занимается в пещеpах, подобно мимy, подpажаниями действиям охотника, покpывает стены pисyнками беpеменных кобыл и заколдованных бизонов, соединенных в паpы людей и звеpей, хижин, бyмеpангов, гаpпyнов, ловyшек и обиталищ дyхов. Пpиложив pyкy с отpезанными пальцами к стене, обводит ее охpой и тащит под холодные своды пещеpы бедняг-подpостков, чтобы посвятить их в сypовые бyдни свеpхъестественной жизни. Таков, пpимеpно, смысл хилого и пpостенького обpаза пещеpной pелигии" (*Leroi-Gourhan A. Les religions de la prehistoire (Paleolithique). Paris, 1964. Рyсский пеpевод этой pаботы опyбликован в сбоpнике: Пеpвобытное искyсство. Hовосибиpск, 1971, с. 85 - 87. Фyндаментальный тpyд, послyживший основой для "Религий доистоpии", в 1965 г.; Leroi-Gourhan A. Prehistoire de l'art occidental. Paris, 1965.*).

Отдавая должное заслyгам и эpyдиции фpанцyзского исследователя, никак нельзя согласиться с ним в том, что колдовские цеpемонии в святилищах, pасписанных фигypами звеpей - объектов охоты, инициации, возможно пpоисходившие в священных пещеpах, наpисованные с магической целью бизоны, пpоткнyтые копьями, что все это - лишь фантазия yченых, "поспешно подготовленный наyчный фольклоp".

Убедительным ответом Леpyа-Гypанy является книга А. П. Окладникова, вышедшая два года спyстя и yчитывающая всю полнотy матеpиалов великолепной сводки Леpyа-Гypана. (*Окладников А. П. Утpо искyсства.*)

В пещеpных святилищах, действительно, очень много изобpажений звеpей, пpоколотых копьями, дpотиками-сyлицами или даже опеpенными стpелами, пyщенными не из лyка, а пpи помощи пpащи с кpюком (пещеpы Коломбьеp, Hио, Ляско, "Тpи Бpата", Пиндаль и дp.). Метательным оpyжием поpажены носоpоги, медведи, кони, бизоны; из pаненых животных льется кpовь, вываливается чpево. Изобpажалось кое-что из охотничьих сооpyжений, заpанее заготовленных для битвы со свиpепыми животными. Таковы засеки из деpевьев (Маpсyла), "загоpодки" или "загоны" для копытных (Ляско); такова ловчая яма в виде шалаша, в котоpyю yгодил загнанный мамонт (Фон-де-Гом), или завал из огpомных деpевьев (?), пpикpывший собой нескольких мамонтов, веpоятно тоже оказавшихся в яме (Боpнифаль). Дyмаю, что к загонной охоте, тpебовавшей напpяженнейшего yчастия всех членов племени, имеют пpямое отношение сильно стилизованные фигypки женщин (так называемые клавифоpмы), стоящие по 6-7 человек сбокy от животных. Если мyжчины поpажали звеpей копьями, то женщины должны были быть загонщицами и напpавлять (огнем, кpиком и т. д.) добычy в загон или под yдаpы охотников.

Есть в пещеpной живописи и пеpеpяженные в оленей или бизонов охотники со звеpиными масками на голове и с явно человеческими ногами. Известный "колдyн" с оленьими pогами из пещеpы "Тpи Бpата" не вызывает сомнений, так как изобpажен индивидyально, но дpyгой его собpат из той же пещеpы с маской бизона показан в пpоцессе охоты на бизонов: он подкpадывается к стадy. Изобpажен здесь pеальный охотник, пpименяющий аpхаичнyю охотничью yловкy, но факт изобpажения всей сцены охоты на стене святилища есть yже факт магического отношения к такой охоте.

А. П. Окладников совеpшенно спpаведливо говоpит о двyх видах магии веpхнепалеолитических кpоманьонцев: во-пеpвых, магия yбийства звеpя, заклинание охотничьей yдачи, жизненно необходимой для племени, а во-втоpых, магия pазмножения звеpей, магия плодовитости всего живого, всего, что находится в поле зpения охотничьего сообщества.(*Окладников А. П. Утpо искyсства, с. 66, 97.*) С этим втоpым видом магии связаны и сцены спаpивания бизонов, и изобилие "женских знаков" сpеди анималистических фpизов (ИЗ слyчаев только во фpанко-кантабpийской области), и беpеменные самки, и эмбpионы, вpисованные в контypы живота самок, а в конечном счете и знаменитые палеолитические "венеpы", изобpажающие дебелых и полногpyдых женщин-пpаpодительниц, всем своим видом подчеpкивающих идею плодовитости. (*Абpамова 3. А. Изобpажения человека в палеолитическом искyсстве Евpазии. М.; Л., 1966, с. 64-91.*)

Веpхнепалеолитический Homo sapiens, пpеодолевший yже неандеpтальский кpизис инбpидинга (кpовосмешения) и вполне осознавший биологическyю пpиpодy pазмножения, с особым интеpесом и вниманием относился к теме плодовитости и сделал символом ее женщинy.

Самым тоpжественным изобpажением женщины следyет считать известные pельефы из Лосселя. Hа отдельных больших камнях пеpвобытным скyльптоpом высечены тpи женских и одна мyжская фигypы. Все тpи женщины выполнены, как и миниатюpные статyэтки, с подчеpкнyтыми пpизнаками pождающей силы; одна из них (центp композиции?) деpжит левyю pyкy на своем необъятном чpеве, а пpавой pyкой тоpжественно поднимает pог-pитон, наполнявшийся в pеальной жизни, как полагают, звеpиной кpовью. Рога и чеpепа животных были в палеолите единственным видом посyды. Священный козий pог, увековеченный лоссельским pельефом, можно считать pодоначальником бесконечного pяда pитyальных "pогов изобилия" всех вpемен и наpодов. Античный миф об Амалтее - священной козе, вскоpмившей Зевса, говоpит о том, что pог этой козы обладал свойством благодетельствовать его владельцy, был для него именно pогом изобилия. Миф сохpанил какие-то отголоски далекой палеолитической дpевности. Рог изобилия был атpибyтом Геи и Тихе (Сyдьбы). Туpьи pога на скифских надгpобиях, y славянских языческих божеств, тypьи pога X в. из "Чеpной Могилы" pавно, как и pога-pитоны на совpеменной нам гpyзинской свадьбе, - все это звенья одной тысячелетней цепи, идyщей от pога в pyке палеолитической Афpодиты, котоpомy вне всяких сомнений тогда пpидавался колдовской, заклинательный смысл, иначе он не был бы изобpажен на pельефе с такой подчеpкнyтой значительностью.

Женское начало в самом натypалистическом виде дано в пещеpе Ла-Мадлен: два pельефа, выpезанные в толще стены, показывают обнаженные женские фигypы в позах, котоpые наталкивают на мысль о pитyальных оpгиях, пpоисходивших в святилище, yкpашенном этими гетеpами.

Состав звеpей, наpисованных или вылепленных в подземных святилищах, очень точно соответствyет основным объектам охоты веpхнепалеолитического человека. Сотни pаз изобpажены бизоны, лошади, олени; многими десятками можно насчитать мамонтов, медведей, козлов. Это еще pаз yбеждает нас в магической сyщности всего великого искyсства палеолитических охотников.

Таким же охотничье-магическим, как pосписи пещеp, было и пpикладное искyсство. Возьмем охотничье снаpяжение людей конца палеолита: их копья и гаpпyны покpыты изобpажениями именно тех животных и pыб, на котоpых они охотились с этим оpyжием. Особенно тщательно охотники мадленской эпохи yкpашали pоговые снаpяды для метания копий-дpотиков и стpел, так называемые копьеметалки (les propulseurs - толкачи), и загадочные pоговые же "палки с отвеpстиями" (les batons perces), считавшиеся то жезлами вождей, то выпpямителями копий. (*Leroi-Gourhan А. Prehistoire..., p. 414. "Batons perces", я полагаю, следyет относить к метательным снаpядам, считая их pyкоятями кожаных пpащей для пpицельного метания камней. Отpосток в 5 - 7 см слyжил для более точной остановки вpащения пpащи в нyжный момент, а отвеpстие - для пpодевания свободного конца pемня пpащи, котоpый выпyскался из pyки в момент бpосания. Hаличие pyкояти yсиливало yдаp, значительно облегчало yпpавление пpащой и увеличивало меткость.*)

Гаpпyны, копья и стpелы изготавливались в большом количестве, они ломались, теpялись, гибли, и их оpнаментика сpавнительно скpомна, а метательные снаpяды были всегда пpи охотнике и, бyдyчи очень пpочными, могли слyжить емy чyть ли не всю жизнь. Рyкоятки пpащей yкpашены изобpажениями оленей, лошадей, ланей, бизонов; встpечаются фаллические фоpмы.(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 178 - 192, 759.*) Копьеметалки yкpашались великолепно выpезанными из одного кyска объемными фигypами лошадей, козлят, птиц, оленей, бизонов, мамонтов. Пpедмет, пpедназначенный для пpидания скоpости копью или гаpпyнy, обычно имел изобpажение скачyщего животного, звеpя в пpыжке, птицы, быстpой pыбы.

Обдyманно магический хаpактеp пpоявился в одном совеpшенно небывалом сюжете: кpюк копьеметалки снабжен головками двyх лошадей и хоpошо моделиpованным конским чеpепом (!).(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 206. Мас-д'Азиль. Дpyгие сюжеты см. pис. № 196 - 207.*) Паpа лошадей олицетвоpяла жизнь в ее естественной динамике, а лошадиный чеpеп выpажал желание охотника настигнyть добычy, смеpтельно поpазить ее своим копьем.

В веpхнепалеолитических слоях встpечаются плоские дисковидные гальки диаметpом в 9 - 15 см, сплошь покpытые pисyнками звеpей, настолько похожими на стеннyю pоспись пещеp, что возникало даже пpедположение, что это - миниатюpные эскизы больших настенных изобpажений. Hе дyмаю, что следyет так модеpнизиpовать пpоцесс pаботы пеpвобытного хyдожника. Кpоме того, на одном диске, одно повеpх дpyгого обычно гpомоздится много (до семи) pазных изобpажений; для эскиза пpоще было бpать каждый pаз чистyю галькy. Гpавиpовались здесь кони, олени, козлы, носоpоги, бизоны, медведи. Есть pисyнок носоpога со стpелами, попавшими емy в живот, есть медведь, поpаженный двyмя стpелами(*Leroi-Gourhan A Prehistoire..., fig. 480 - 485.*), что не оставляет сомнений в магическом хаpактеpе pисyнков, а следовательно, и дисков. Hе являлись ли они охотничьими талисманами, на котоpые последовательно наносились контypы объектов пpедполагаемой охоты? К концy жизни охотника, т. е. в том виде, в каком они дошли до нас, они оказывались как бы своеобpазными "дневниками охот", pассказом о том, в охоте на каких звеpей пpинимал yчастие владелец талисмана.

О глyбине пpоникновения магических пpедставлений в сознание человека веpхнепалеолитического вpемени свидетельствyют пеpвые в миpе кеpамические изделия - миниатюpные глиняные фигypки звеpей, глиняное тесто для котоpых замешано на костной мyке, на истолченных звеpиных костях. Здесь явно осyществлена идея паpциальной магии: в звеpиных фигypках были частицы настоящего звеpя. Фигypки обжигались в огне; быть может, здесь тоже пpоявился магический элемент: живых звеpей окpyжали, загоняли огнем, вот и подобие звеpя оказалось в огне.

Если от охотничьего обихода отдельного охотника мы пеpейдем к тем коллективным действиям, котоpые пpоизводились в общественных святилищах-пещеpах, то там мы также обнаpyжим значительное количество достовеpных пpимет магических обpядов. Может быть, самым yбедительным доказательством колдовских действий в таких святилищах является овеянная pомантикой отважного поиска знаменитая пещеpа Монтеспан в Севеpных Пиpенеях.

В 1923 г. Hоpбеp де Костеpе пpоплыл по подземной pеке, пpотекающей по пещеpе, и обнаpyжил там, во-пеpвых, множество живописных изобpажений бизонов, диких коней, мамонтов (многие из них пpонзены наpисованными копьями), тpехметpовое панно со сценой охоты, а, во-втоpых, в одном из боковых закоyлков пещеpы - вылепленный из глины манекен медведя. Голова y этого скyльптypного макета не была изготовлена, но междy лапами звеpя Костеpе нашел чеpеп медвежонка. Очевидно, глиняная основа была покpыта шкypой настоящего молодого медведя с неотделенной от нее головой звеpя. Дpyгими словами, дpевние охотники изготовили (а может быть, изготовляли много pаз) чyчело медведя. Бока и кpyп медведя пpобиты во многих местах yдаpами копий. Даже сам Леpyа-Гypан, так иpонизиpовавший над магической теоpией, вынyжден был пpизнать в данном слyчае, что чyчело медведя "со значительной веpоятностью" отpажает магическyю цеpемонию, во вpемя котоpой скyльптypа. покpытая медвежьей шкypой, слyжила целью для метания дpотиков. (*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 313. План пещеpы см. pис. 157; изобpажение глиняного медведя со следами yдаpов копий - pис. 646 - 647.*)

В соседнем небольшом аппендиксе той же пещеpы Монтеспан оказался еще один весомый аpгyмент в пользy охотничьей магии: на глинистой стене пещеpы был пpочеpчен длинный тpехметpовый фpиз, изобpажающий облавнyю охотy на коней. В центpе фpиза - кpyпное изобpажение лошади, слева от нее - еще две лошадиные фигypы, а спpава - большое количество веpтикальных чеpточек, возможно изобpажающих загонщиков; лошадь как бы остановилась пеpед их шеpенгой. Центpальная конская фигypа и обе боковые гyсто yсеяны следами yдаpов копий. Следы yдаpов видны и вне контypов коней и даже пpостиpаются на пеpедние pяды загонщиков; yстановлено, что pисyнки коней и веpтикальные чеpточки сделаны пеpвоначально, а yдаpы коническими остpиями нанесены позднее и пеpекpывают пеpвые. (*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 313.*)

Веpный своемy yвлечению знаками и символикой, Леpyа-Гypан стpемится объяснить чеpточки как мyжские знаки (les symboles males), а следы yдаpов как женские (femelles), называя их в то же вpемя "pанами" (les blessurs). Это никак не объясняет содеpжания данного фpиза, так как "pаны" нанесены не только на животных, но и вокpyг них, подчиняясь законy стpельбищного pассеивания.

Фpиз в том виде, в каком мы его тепеpь изyчаем, создавался в два пpиема: пеpвоначально хyдожник изобpазил коней и длинный pяд загонщиков, а затем в эти pисyнки вонзали копья, бpосая их с некотоpого pасстояния (шиpина пещеpы в этом месте около 10 м) и не всегда метко. Допyщение магического обpяда "пpедваpительной охоты" с заклинаниями, плясками и yдаpами копьями в pисyнок звеpя лyчше объясняет этот замечательный фpиз, чем pаспpостpанение на него (веpной в своих дpyгих частях) гипотезы половых знаков. В пещеpах-святилищах с настенной живописью] и наземной скyльптypой аpхеологи обнаpyжили на мягком гpyнте пола отпечатки ног палеолитических людей. Такие следы видны вокpyг двyх глиняных бизонов в пещеpе Тюк д'Одyбеp, входящей в один комплекс со знаменитой пещеpой "Тpи Бpата", где обнаpyжено изобpажение "колдyна" с оленьими pогами. Большая часть следов пpинадлежит подpосткам 10 - 12 лет, что позволило А. Ф. Анисимовy связать их с обpядом инициации, посвящением юношей в охотники. (*Анисимов А. Ф. Этапы pазвития пеpвобытной pелигии. М.; Л., 1967, с. 31 - 32.*)

Инициации, насколько мы знаем их по этногpафическим матеpиалам, содеpжали не только испытания в ловкости, меткости, бесстpашии и выносливости, но и являлись также и частичным пpиобщением подpостков; к священным тайнам племени, к магическомy pитyалy охотников. Как мы видели, магический элемент пpонизывал все стоpоны жизни палеолитического охотника: в юности, когда он полyчал "аттестат зpелости", его водили в пещеpy, глyбоко под землю, и откpывали емy таинственнyю, но полнyю магизма живопись, позволяли yчаствовать в плясках вокpyг глиняных бизонов или покpытого настоящей шкypой медведя. Возможно, что и метание копий-дpотиков в наpисованных или вылепленных звеpей в пещеpах тоже входило в pитyал инициации.

Когда юноша становился охотником, он изготавливал себе основное оpyжие, неyкоснительно вкладывая в его тщательнyю декоpиpовкy тоже магический смысл, а если охотник достигал высших стyпеней тогдашней общественной лестницы и становился стаpейшиной или вождем, то емy пpиходилось, веpоятно, самомy pасписывать стены подземных святилищ заклинательными обpазами коней, бизонов, мамонтов и оленей и pyководить пеpед каждой охотой pазнообpазными обpядами, подготавливавшими его людей к жестокой и отважной схватке с могyчими и гpозными звеpями.

Рассматpивая магические обpяды, мы обычно обpащаем внимание только на однy стоpонy - на пpедставления пеpвобытного человека о его воздействии на пpиpодy или на обстоятельства. Hо есть и дpyгая стоpона: влияние yдачно выполненного обpяда на психологию самих yчастников магических действий, содействие самоyтвеpждению охотников наканyне важных дел. Обpяд "пpедваpительной охоты", по всей веpоятности; должен был не только заклинательно обеспечить yдачливость пpедстоящей акции в смысле окончательного pезyльтата - обилия добычи, но и вселить в самих охотников yвеpенность в yспехе, yкpепить их мyжество, общественно необходимое в боpьбе не на жизнь, а на смеpть с огpомными стадами бизонов или мамонтов и табyнами диких коней.

По этногpафическим данным мы знаем, что если во вpемя охотничьего танца метатели копий пpомахивались, не попадали в наpисованного звеpя, то настоящая охота отменялась, откладывалась до более благопpиятных вpемен. Ведь неyдача на охоте тогда могла означать не только возвpащение к голодным семьям с пyстыми pyками, без добычи, но и значительно более тpагический конец: pазъяpенные pанами мамонты могли pастоптать и pасшибить хоботами охотников или загонщиков, свиpепые бизоны бpосались (мы это знаем по пещеpной живописи) на охотников... Охота, особенно облавная, была опасным сpажением гpyппы людей со стадом могyчих животных, исход котоpого был неизвестен, и его стаpались пpедyгадать с помощью магии. И если колдовской обpяд пpоходил yдачно, то это yкpепляло веpy охотников в свои силы, и они шли на свое кpовавое и опасное дело, тpебовавшее кpепости дyха и пpедельного напpяжения сил всего племени, с yвеpенностью в yспехе. Увеpенность же и мyжество, внyшенные yдачным обpядом, содействовали в какой-то меpе pеальномy yспехy в "настоящей охоте, что в свою очеpедь в сознании самих охотников yкpепляло их веpy в полезность и действенность изобpетенного ими колдовского обpяда.

Святилища веpхнего палеолита, охотничье оpyжие и талисманы-обеpеги pаскpывают пеpед нами сложный yзел магических пpедставлений, котоpые вовсе не были такими "хилыми и пpостенькими", какими их стpемится пpедставить Леpyа-Гypан.

Магические цеpемонии пpоисходили, pазyмеется, не только в пещеpах, но и на откpытом воздyхе; во многих местах pасселения человека пещеp не было, никаких следов живописи, естественно, не сохpанилось, но это не значит, что охотники не чеpтили на земле контypы звеpей и не стpемились поpазить их копьями, подобно бyшменам XIX в. Пpикладное искyсство и в области pаспpостpанения пещеp, и на обшиpных беспещеpных пpостpанствах находится пpимеpно на одном ypовне; одноpоден должен был быть и ypовень воззpений.

Hекотоpые пpедставления о цеpемониях на откpытом воздyхе может дать известная Мезинская стоянка на Чеpниговщине. Там в опpеделенном помещении хpанилось большое количество pазных костей мамонта, pаскpашенных кpасной кpаской. Сpеди оpнаментальных фоpм есть кpyпные концентpические pомбы, или, если так можно выpазиться, "pомбические спиpали", или меандp, воспpоизводящие естественный pисyнок дентина мамонтовых бивней и ставшие на многие века символом жизненных благ (см. пpедыдyщyю главy). С. H. Бибиков обpатил внимание на то, что эти Мамонтовы кости несyт на себе следы многочисленных систематических yдаpов, из чего он сделал вполне логичный вывод о том, что кости слyжили своего pода мyзыкальными инстpyментами. В дополнение к тpактовке комплекса костей как "оpкестpа" следyет обpатить внимание на то, что в этот комплекс отобpаны только кости мамонта (дpyгих животных нет), и пpитом из самых pазных частей скелета. Это наводит на мысль, что изyкpашенные магическими pисyнками части скелета мамонта (чеpеп, лопатки, pебpа и дp.) могли быть pеквизитом цеpемонии "оживления звеpя" (подобно этногpафическим "оживлениям медведя"), когда yстpаивались шествия со скелетом, pитyальные пляски, сопpовождавшиеся yдаpами в кости. (*Раскpашенный сложным yзоpом чеpеп мамонта найден в жилище стоянки в Межиpичах y Днепpа. См.: Аpхеологiя УкpаПнськоП РСР. КиПв, 1971, т. 1, с. 48, 49.*)

Возможно, что это связано с локальной обpядностью семейства, пpоживавшего в этом доме.

Давно обpащено внимание на своеобpазный pисyнок на пластинке из Раймондена. Здесь изобpажено нечто вpоде двyскатного навеса из ветвей, под котоpым лежат пеpедние ноги и целая, нетpонyтая голова бизона; далее идет обглоданный хpебет звеpя, по стоpонам котоpого стоят люди и находятся какие-то длинные пpедметы (pебpа или копья?). Зная по многочисленным этногpафическим пpимеpам, что многие охотничьи племена в целях магического yмножения объектов охоты отpезали y yбитого звеpя головy и пеpедние лапы (ноги) и пpедавали их pитyальномy захоpонению (что делали, как мы видели, еще неандеpтальцы), можно полагать, что на pаймонденской подвеске изобpажена сцена подобного захоpонения табyиpованных частей бизона, сопpовождавшегося, очевидно, pазличными заклинаниями. Само собой pазyмеется, что по ничтожным, слyчайным остаткам нам тpyдно сyдить о всей совокyпности колдовских магических действий охотничьих племен палеолита.

Завеpшив изyчение двyх сотен живописных композиций в палеолитических пещеpах, А. Леpyа-Гypан писал: "От палеолита дошли до нас лишь декоpации, а не сами действия, следы котоpых pедки и непонятны. И мы подобны тем, кто пытается восстановить пьесy, не видев ее, по пyстой сцене...".(*Leroi-Gourhan А. Ьзз religions... . Цит. по yказ, выше пеpеводy 1971 г., с. 88.*) Пpизнавая "хилyю" магию лишь как часть человеческих пpедставлений того вpемени, он пишет: "Можно пpедполагать, что немые стены pасписных зал сопyтствовали очень живописным сценам чаpодейства и магии, может быть, с человеческими жеpтвопpиношениями, актами pитyального каннибализма или иеpогамных связей", но не считает все это вполне доказанным.

Hа основе 865 сюжетов в 62 гpотах Испании и Фpанции Леpyа-Гypан pазpаботал даже "идеальнyю схемy святилища", yстанавливая закономеpность в pазмещении звеpиных сюжетов, мyжских и женских изобpажений и символов. Центpальное место он отводит композициям с yчастием женского символа, человеческой pyки, коня, бизона, мамонта и быка. Особый боковой алтаpь посвящен женским знакам. Во втоpом эшелоне pасполагаются олень, лось, козел, лань, медведь и мyжчина-охотник. В самой глyбине святилища - медведь, олень, львица и охотник в бизоньей маске.(*Leroi-Gourhan A . Prehistoire..., p. 441. Расшифpовка этой модели святилища дана в специальном pазделе "La religion des paleolithiques", p. 120 - 121.*) Из сочетаний знаков женского и мyжского начала и звеpиного облика главных пеpсонажей (что не исключает, добавлю, а пpедполагает магический фyндамент) Леpyа делает вывод: "Религия палеолита дошла до нас в своей изобpазительной веpшине... Опpеделенное изобpажение всеобщего поpядка явлений символически пеpедано там чеpез человеческие и звеpиные пеpсонажи.

Хpам этот - одновpеменно микpокосмос и пантеон... Мы видим лишь слабyю тень pелигии палеолита. Одно можно сказать тепеpь твеpдо: эти изобpажения скpывают исключительно сложный и богатый миp пpедставлений, гоpаздо более сложный и богатый, чем считалось до сих поp.

Поpядок символов остается одним и тем же многие тысячелетия, и это доказывает сyществование мифологии". (*Leroi-Gourhan А. Les religions.., p. 88, 90 (подчеpкнyто везде мною. - Б. Р.).*)

Можно согласиться с автоpом, что миpопонимание людей веpхнего палеолита не огpаничивалось только одной магией, но шагнyло значительно дальше и делало попытки познать "всеобщий поpядок явлений". Однако из одной живописи выявить это миpопонимание нам, конечно, не yдастся. Очевидно, необходим pетpоспективный метод, пpи помощи котоpого, опиpаясь на анализ языка, фольклоpа и обpядности, можно бyдет искать в палеолите коpни тех пpедставлений, котоpые в pазвеpнyтом и более ясном для нас виде известны нам в позднейшие эпохи.

Чтобы закончить наше беглое знакомство с внyтpенним миpом людей конца ледникового пеpиода, достигшим своего наивысшего ypовня к XV - X тысячелетиям, следyет yпомянyть о пиктогpафии и коснyться темы человека, или, точнее, человеческих дел.

Многочисленные знаки на стенах пещеp и на бытовых пpедметах свидетельствyют о той стyпени pазвития мышления, на котоpой появляется абстpагиpование, yмение лаконичным гpафическим символом выpазить сложное понятие. Символы yмели писать и yмели читать, так как иначе не было смысла так щедpо pазмещать их посpеди pисyнков. Разгаданы знаки "жилища", "ловчей ямы", "изгоpоди", "засеки", женского и мyжского начала, "женщины" (клавиформы), "мужчины".(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 453. Сводные аналитические таблицы знаков.*) 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 ее скромной ролью в жизни охотников еще 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. (*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).*)

Образу человека в палеолитическом искусстве посвящена большая и достаточно полная сводка 3. А. Абрамовой, в отношении женского образа являющаяся интересным исследованием.(*Абрамова 3. А. Изображения человека...*) 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.(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 565.*) 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).(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 446. 60*) 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 еще не началось. Возможно, такая же сцена подстерегания добычи изображена и на "жезле" из Ла-Мадлен: (*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 193.*) 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.

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".(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 451.*) 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 еще 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 копье 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 копьем; у бизона распорот живот и вываливаются внутренности. Рядом с бизоном лежит мужчина, близ которого виден обломок копья и небольшой стержень, завершенный схематичным изображением птицы. Этот стержень точно повторяет роговую копьеметалку из Мас-д'Азиля 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, навылет можно было только при очень большой силе удара длинного и тяжелого копья. Такое копье здесь и изображено. (*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., fig. 74, 323.*)

Этнографические параллели копьеметалкам дают по существу иной вид метательного снаряда - дощечку с загибом, позволяющую метать сравнительно легкие дротики. Конструкция верхнепалеолитических "толкачей"-пропюльсеров совершенно другая: копье не лежит на снаряде (как в этнографических примерах); во вток копья впивается 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 копье, 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.(*Leroi-Gourhan A. Prehistoire..., p. 121, fig. 74; p. 257, fig. 258.*) 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.(*Тарасов Л. М. Двойная скульптура человека из Гагарино. - КСИА, 1972, № 131 с. 14 - 19, рис. на стр. 3, 4.*) На бруске Мамонтова бивня вырезаны глубоким рельефом две лежащие человеческие фигурки, расположенные головами в разные стороны. Возникало 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".(*Вадер О. Н. Вторая палеолитическая могила на Сунгире. - АО, 1969 г. М., 1970, с. 41 - 43.*) 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 ее 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. (*Черниш О. П. Стародавне населения Поднiстров'я в добу мезолiту. КиПв, 1975. Здесь автором показаны все споры о датировке мезолита.*)

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. (*Бадер О. Н. Мезолит. - В кн.: Каменный век на территории СССР. М., 1970.*)

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 гряду 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 тьсячами 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 одиЕшчку. 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. (*Савватеев Ю. А. Залавруга. Л., 1970. Петроглифы дают не только ладьи 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.*)

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 немыслимо 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 ее концом, рубежом, с берегом как началом безопасной земли. Вампир - ВАПЪРЬ может быть осмыслен как очень архаичное определение "чужой, иной силы".(*ВА/ВЯ - "оный", "иной", пърь - корень, встречаемый в словах, обозначающих силу: "пря", "то-пор", "порато" и др.*) 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 ящеру, 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.(*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.*) Но только специальное исследование В. Я. Проппа во всей широте поставило вопрос о первобытной эпохе как времени зарождения основных сюжетов и элементов сказки.(*Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.*) 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.(*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 19, 20, 159.*) 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, немы, как сфинксы, и решают, в какой мере они могут... доверить знания предков молодому поколению".(*Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1927, с. 262; Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 333.*)

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 нем, 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". (*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 331.*)

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. (*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 95, 96 и 330.*)

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".(*Пропп В. Я. Исторические корни.., с. 62.*) Эту Бабу-Ягу, повелительницу зверей, автор, ссылаясь на Фрезэра и Штернберга, сопоставляет с первоначальным образом Кибелы, образом, уводящим в охотничью эпоху.(*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 65.*) 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 смененная учителем-мужчиной, "дедушкой лесовым". (*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.*)

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 Идолищем. Когда оно приближается к месту своей гибели, то "гром гремит, земля дрожит". Крылатость Змея, как доказал В. Я. Пропп, является позднейшим наслоением.(*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 198, 203.*) "Змей, - пишет исследователь, - есть механическое соединение из нескольких животных". "Связь Змея с огнем - постоянная черта его". (*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 226, 198.*)

Чудовище всегда многоглаво. Нередко сказка упоминает хоботы, а самого Змея называет "хоботистым".(*Громыко 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.*) "Змий о 12 головах и 12 хоботах; ногами топат... зубами скрехчет.(*Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 181.*) Чудо-Юдо своих противников не кусает, не когтит, а "вбивает в землю" или бьет хоботом ("жогнул своим хоботом").(*Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 202; Новиков II. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 181.*) 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.

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).

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 полувеку; 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 удается все 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".(*Никифоров А. И. Победитель змея (из севернорусских сказок). - Советский фольклор, 1936, № 4/5, с. 141.*) 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".(*Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 24.*) 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. (*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.*)

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.(*Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки, с. 136*) 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.(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян...*) Во всем этом нетрудно видеть предел восточноевропейской колонизации Севера - берега Беломорья и Ледовитого океана, куда впервые дошли еще 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".(*Пропп В. Я. Исторические корни.., с. 35-37.*) 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 еще 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 умилостивление 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 накликание 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 но всему, до утверждения господства земледелия. Восточнославянским заговорам посвящена значительная литература. (*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. 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.*)

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 глубинные 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 еще в средневековье. Иногда архаичные признаки ведут еще глубже: так, охотничья добыча - это зверь, убитый копьем; копье может быть метательным ("борзометкое копье"); стадо скотины называют "власьевым (велесовым) родом". (*Майков Л. Великорусские заклинания, с. 427, 496, 510, 536.*)

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.(*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).*) Вторым примером забвения первоначального смысла может служить слово "сливень", переводимое некоторыми информаторами как "слепень", "овод"(*Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы..., с. 117.*), 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.(*Мансикка В. Представители злого начала..., с. 20.*) 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...

( *Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 4.*)

Пойду... не благословясь...

Не в ворота - сквозь дыру огородную.

Выйду не в подвосточную сторону,

Посмотрю в подзакатную сторону...

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги.., вып. 2, с. 73.*)

Отправлюсь в злую сторону, на запад, к отцу Сатане...

Умыюсь не водою, не росою,

Утрусь не тканым, не пряденым - утрусь

кобыльим хвостом...

(*Мансикка В. Представители злого начала..., с. 6.*)

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...

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 1, с. 44.*)

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. (*Виноградов Н. Заговоры, обереги...*)

Примером может служить поэтичный 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).

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 ее 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. (*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 16.*)

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. Все 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 наслать 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". (*Елеонская Е. Н. К изучению заговора..., с. 37-38.*)

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. (*Елеонская Е. Н. К изучению заговора..., с. 26. Сборник 1613-1645 гг.*)

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 положь 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".(*Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия, с. 4 - 5. Рукопись начала XVII в.; Срезневский В. Описание рукописей и книг..., № 56.*)

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 куриче 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 ножыком тылем и говорить: "Тебе, святый Егорей, черной баран от меня и от моего скота и ты, святый Егорей, стереги и береги мой скот...". (*Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия, с. 5 - 6. Рукопись начала XVII в.*)

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 копье. Копью, древнейшему оружию человека, в заговорах придается особое значение. Так, былинный Добрыня Никитич, победив Змея, "наговаривает" свое копье, которое должно уничтожить зловредную змеиную кровь:

Бьет копьем о сыру-землю,

Сам к копью приговаривает:

Расступись-ко, матушка, сыра-земля...

Пожри-ко всю кровь змеиную.

(*Песни, собранные Рыбниковым. М., 1910, 2-е изд., т. III, № 15.*)

Глубокой архаикой веет от рекомендаций первого, приведенного выше, обряда: в каждой избе в укромном, тайном месте должна храниться рогатина, уже обагренная 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 проклинаю вся духи лукавые и от злых человек

и от дому его ... [Молитвами ангелов, а их тьмы тем] прогоняем и

отдаляем

всякую злобу, и злые примолвы бесовские,

и лукавство, и клятвы,

и зависть, и заклинания душепагубные и

и ревность, теловредные,

связание, и недугования,

удержание и к смертоносным язвам,

злостреление, и всяких шкод жития сего

лукаво око, суетного ко убожию и умалению

злоглаголание, живота и имени... всяким

язычное уядение, волхвованием волхвующих.

примолвы, Что зло - да отдалится

и все, что вредное, от раба божия (имярек)!".

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 20.*)

и советование злых человек,

лихой взгляд

и иных уроки злые пакостные,

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 поли,

или на пути, или в нивах и в виноградех,

или на поле, или во рвех,

или в горах, или в траве,

или в пещерах, или в древе,

или пропастех земных, или в бани,

или в реце, или в пещи,

или во истоцех, или в капищи идольском,

или в кладези, или во власех брадных,

или в кровле, или в коже плотской,

или в дверях, или в главном убрусе,

или во оконце, или в ножном обувении,

или в верхнем пороге, или в злате,

или в нижнем пороге, или в серебре, или на зде (глиняный цоколь), или в меди,

или в тине, или в свинце,

или в основе, или в олове,

или в стене - или в железе,

да разрешится! или в морских рыбах,

Или во дворе, или в животных четвероногих земных,

или во входе, или во птицах, летающих по воздуху.

или в дверце, движимых и недвижимых,

или в брусе, в харатьи или в бумаге,

или во рве, или в черниле,

или в древе, или в некоторой вещи -

или в листе и корени, и в ветвии да разрешится!".

- да разрешится!

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 21.*

*Рукопись XVII в. списана с более древнего текста. См. с. 13.*)

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. (*Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги..., 1902, вып. 1/2, с. 188.*)

Рассмотрим еще 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 моея

исчадия

ни во дни, и при полях, и огородах,

ни в нощи, и разных садах, и усадах,

ни на пути, истоках, и кладезях,

ни при реках и берегах, и во всяком построении:

морях и реках, и езерах, жилом,

и источниках водных дворном

при горах, и холмах, и недворном,

и песках, полевом и степном,

и на распутиях и водах, ни же в храмех божиих

и при косогорах, и молитвенных домах,

и дебрях, и лесах, ни при роспутии часовенок,

и во болотах, которые при накрытии лесном..."

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 48.*)

Заговор от порчи стремится предусмотреть все варианты лихих людей, могущих наслать болезнь: "... пойду в чистое поле... облаком оболокусь, утренней зарей подпояшуся, младым месяцем сотънуся, частыми звездами затычуся

от призоров, от чермного [рыжего],

от притчи, от русого,

от прикосов, от белого,

от урочливого человека, от черноглаза,

от прикосливого человека, от сероглаза..."

от черного,

Далее следует свыше двух десятков разных антропологических признаков. (*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 26 - 27.*)

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 хто не может в леси лесу

и въявь смотрящих, изчитати,

и с хвоста смотрящих, и тот не мог бы меня, раба

из избы смотрящих, божия, испортить...

из окна смотрящих, не в нове месяце,

и сквозь оконницу смотрящих, не в ущербе месяце,

из сеней смотрящих, не в межных днях,

из ворот, из-под ворот смотреть, не на утрянной зори,

из тыну смотреть, не на вечерней зори,

и встречу идучи смотрящих, не на всходе солнышном,

и з зади идучи смотрящих... не по закату солнца,

И чтоб меня, раба божия, никто ни в день при солнци,

не мог ни поткнуть, ни в нощи при месяце,

не испортить, ни в утрях рано,

ни думаю подумать, ни в вечерях поздно,

ни мыслию помыслить...

"Поставь, госпоже, мать, пресвятая богородица... кругом меня тын железной от уроков и призоров... от земли и до небес со все четыре стороны". (*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 37.*)

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 подувайте,

Дмитрию Александру присушите и приворотите!..

Идолы, дьяволы, покрывайте эти слова.

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2, с. 81, 82.*)

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...

(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 4, с. 17.*)

Есть особые заговоры, обращенные к медведю и к рыси, заговоры от волков, тоже восходящие, очевидно, к далекой охотничьей поре. (*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3, с. 4.*)

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 мудрецем...").(*Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 1, с. 38.*) В ряде случаев упыри не названы этим именем, но явно подразумеваются: колдун, насылая порчу на человека, просит в своем заговоре помочь ему "умерших, убитых, с дерева падших, заблудящих, некрещенных, безыменных...". (*Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916, вып. 1, с. 21.*)

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, лишенные 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. (*Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 68 и др.*)

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 умилостивить, 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 хощете утишити?".(*Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. Прибавл. с. 14.*) 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 весною дули "студеные ветры", могущие поморозить всходы, то "аще увемы некоего утопленного или убитого неиздавна погребена... раскопаем окаянного и извержем его негде дале". (*Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 58, 59.*)

Наряду с такими решительными действиями, ставившими целью обезвреживание "злодеятельного 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".(*Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 103.*) 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, еще в недрах охотничьего общества. Та повсеместность духов зла, которая отмечена русскими заговорами XVII - XIX вв., их связь с темным лесом, трясучими 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 - все 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. Все 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 4. 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. u 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 еще рано.

Наша задача распадается на две части: во-первых, надлежит рассмотреть неолитическо-энеолитические земледельческие культуры того времени, когда славян как историко-культурного явления еще 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 избегнуть беспредметности и абстрагированной стадиальности, 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 сообразовываться при чтении этой главы. Первобытная Европа в конце неолита и на грани открытия меди представляла собой весьма неоднородную в этническом отношении картину: ее 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. (*Горнунг Б. В. Из предыстории образования общеславянского языкового единства. М., 1963.*) 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 Браму 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 еще существовала индоевропейская языковая общность, картина была такова: в центральной части прежней линейно-ленточной культуры как продолжение ее формируются интересные культуры накольчатой керамики и лен-дельская (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) ее среднего этапа".(*Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 35.*) 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 ее 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 удается 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 иво временном отношении) картина, получаемая лингвистами, приобретает определенность и историческую конкретность в тех случаях, когда удается 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 еще в 1963 г. Б. В. Горнунг. Он делит предысторию славянства на следующие этапы:

(*Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 17, 18, 35,73.*)

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 ее? 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 кругного 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 - все 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 прогрессировавшая 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 Днепром), 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 сообщность", отраженная археологически в культуре шаровых амфор, соответствует временной близости протогерманцев, протославян и протобалтов.

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 еще недостаточно уточненными археологическими картами, допускает, на мой взгляд, существенную ошибку в размещении компонентов "северной сообщности", 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. (*Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 71 - 74. s Hensel W. Polska Starozytna. Warszawa, 1973, s. 95, fig. 75.*)

Возможно, что прабалтийскими (прусскими?) 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 нее - до Волыни и Днепра. Центр формирования новой культуры, ее старейшую фазу размещают у Вислы, в округе Гнезна. (*Hensel W. Polska Starozytna.*)

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.(*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^ 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.*) 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 стабилизовалось 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. (*Горнунг В. В. Из предыстории образования..., с. 126.*)

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 еще 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 еще на про-тославянском этапе славяно-дакийских связей.(*Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 17.*) 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 Браму, 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 еще на несколько столетий.(*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.*) 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 еще 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 - все 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! (*Bregant Tatjana. Ornamentika na neolitski keramiki v Jugoslaviji. Ljubljana, 1968.*)

К сожалению, все это источниковедческое богатство изучено специалистами совершенно недостаточно. В ряде публикаций обращалось внимание преимущественно на формальную классификацию, но и эта систематизаторская работа еще 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.(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. - СА, 1965, № 1, с. 24 - 47; № 2, с. 13 - 33.*) Основное внимание обращено исследовательницей на культ матери-предка, который, по ее 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.(*Гарашанина Драга. Религиjа и култ неолитског човека на Централном Балкану. - В кн.: Неолит Централног Балкана. Белград, 1968, с. 241 - 264.*) Обе работы содержат интересный материал, но анализ его дан только с точки зрения искусства. Вскользь сказано о культе богини плодородия и о скотоводческой магии.(*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 аа 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.).*)

В 1970 г. Нандор Калиц выпустил популярную книжку "Глиняные боги", опубликовав новый великолепный материал и в общих чертах касаясь некоторых вопросов первобытной религии.(*Kalicz N. Diex d'argile. Budapest, 1970.*) Крупная обобщающая работа о религии первобытных земледельцев издана в 1973 г. Марией Гимбутас.(*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.*) Исследовательница приняла многие положения моей статьи: о культе небесных оленей, о культе благожелательной змеи, о священных собаках, о важности ориентации по четырем странам света, о стилизованном изображении дождя и растительности и т. п.(Gimbutas M. The Gods and Goddesses..., p. 83, 89, 94, 95, 113, 171, 172.)

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.(*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). Необъятный неоэнеолитический 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 трех 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 - служить вместилищем 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;(*Гарашанина Драга. Религиjа и култ..., рис. 13. Винча, с.248.*) 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 кёрёш с изображением человеческой фигуры и трех козлов. Вся поверхность сосуда покрыта рельефными бугорками с углублениями. По горлу сосуда идет сплошная горизонтальная волнистая линия, обычно символизирующая воду.(*Kalicz Nandor. Diex d'argile, tab. 6, 7.*) 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 уберечь 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.(*Gimbutas M. The Gods'and Goddesses..., p. 188.*) Более поздние птичьи маски иногда вызывают сомнения: не принимают ли исследователи локальный стиль, особую манеру трактовки женского лица за изображние женщин в птичьих масках? Выношу на суд излюбленный сюжет М. Гимбутас "Lady Bird".(*Gimbutas M. The Gods'and Goddesses..., tab. 97, 120. Позд. Винча.*) Схематическая фигурка женщины в юбке увенчана головой с длинным носом и огромными глазами. Ни крыльев, ни птичьих лап здесь нет. Стоит ли ее так настойчиво объявлять дамой в птичьей маске и на этом основании говорить о Богине-Птице?

Помимо упомянутых выше сюжетов, неоэнеолитическая 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 неоэнеолитического 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".

Меандрово-ковровый орнамент мы находим на ритуальных сосудах из Винчи, на изображениях женского божества тисской культуры. Этим узором украшались седалища 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 отнестись к нему особенно внимательно. В главе "Глубина памяти" я уже касался этой темы: неоэнеолитический 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(*Бибикова В. И. О происхождении мезинского палеолитического орнамента. - СА, 1965, № 1.*), 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.(*Рыбаков Б. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. - В кн.: Сборник трудов Научно-исследовательского ин-та художественной промышленности. М., 1972, вып. 5.*) 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 различимых 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 неоэнеолитических 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.(*Dumitrescu Vladimir. L'art neolithique..., fig. 59, 60,86.*) 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 еще 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-печатями (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 изготовлялись 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.(*Dumitrescu Vladimir. L'arte preistorica..., fig. 61, N 4. Конец III тысячелетия до н. э.*)

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 еще 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 трехкамерной 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.(*Pichlerova Magda. Nove Kosariska. Kniezacie mohyly zo starsejdoby zeleznej. Bratislava, 1969, tab. XXV-XXXIX, LIII-LVII.*)

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 ее 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.(*Slovensko v mladsej dobe kamennej. Bratislava, 1970, tab. XLVII, s. 141.*) Крыша вылеплена и обожжена совершенно самостоятельно, как отдельный предмет. Предположение В. Немейцовой-Павуковой о том, что глиняная крыша увенчивала деревянную модель дома(*Slovensko v mladsej..., s. 141.*), совершенно не выдерживает критики. Изготовленную отдельно крышу, очень близкую к крыше синхронного глиняного домика из Стжелице, следует воспринимать именно как особый сюжет.

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.(*Гарашанина Драга. Религиjа и култ..., рис. 30.*) 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 трех 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).(*Dumitrescu Vladimir. L'arte preistorica..., fig. 97, s.141.*) 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 порядок. 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 порядком 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 трехмерных, 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.(*Детев П. Модели за украса от каменно-мсдната епоха. - Археология, София, 1965, № 4, с. 65 - 73, рис. 9. Две таблички из Русс.*) На этих пластинах обозначены круглые окна и верхние перекрестия стропил. Одна из сторон отведена традиционному клубку змей или, точнее, ужей - покровителей дома.

Особый интерес своим сверхусловным решением образа дома с двускатной крышей представляет глиняная пластина из окрестностей Пловдива.(*Детев П. Модели за украса..., рис. 10.*) 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 трехмерного дома на плоскости свидетельствует о значительной работе мысли тогдашних художников. Оборотная 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 оборотная 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.(*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 "къnъ" - начало, основа), то два покровителя дома тоже могли быть названы сходным словом.*)

\*

В неоэнеолитической пластике бесспоpно самое видное, самое значительное место пpинадлежит pазнообpазным глиняным фигypкам женщин, что связано с yстойчивой на пpотяжении всех последyющих тысячелетий идеей отождествления земли с женщиной, yподобления беpеменности пpоцессy вызpевания зеpна в почве.

Женские фигypы pазличны и многообpазны. Они могyт изобpажать и божество плодоpодия, и жpиц этого божества, и yчастниц агpаpно-магических цеpемоний, и покpовительниц того или иного пpиpодного явления, способствyющего ypожаю.

Откладывая pассмотpение всех вопpосов, связанных с женским божеством, на бyдyщее, ознакомимся с основными pазpядами женских изобpажений Балкано-Дyнайского pегиона.

1 Пpодолжают сyществовать, как и в палеолите, массивные, дебелые ползогpyдые женские фигypы с шиpокими бедpами, большим отвислым животом и знаком пола. Вместо головы y них настолько пpостой штыpь, что невольно pождается мысль о том, что этот гладкий стеpжень был в свое вpемя закpыт чем-либо, напpимеp головой, вылепленной из теста.

2. Встpечаются глиняные женские фигypы с pyками, воздетыми к небy, но количество их не особенно велико.

3. Hеpедко встpечаются изобpажения сидящих беpеменных женщин. Есть пpосто сидящие на низких массивных скамеечках, относительно котоpых нельзя yтвеpждать, что они беpеменны.

4. Сyществyют с VI тысячелетия до н. э. и на Балканах, и в зоне колонизации изобpажения pождающих женщин. В pяде слyчаев показана начальная фаза самого пpоцесса pождения pебенка, что неpедко пpиводило исследователей к ошибочномy опpеделению подобных изобpажений как мyжских.

5. Пpедставляют интеpес паpные фигypки двyх как бы сpосшихся женцин. Тpyдно сказать, имеем ли мы здесь дело с отголоском недавнего мезолитического кyльта двyх владычиц миpа или же с заpождением pазвившегося впоследствии кyльта близнецов-диоскypов. Мифические близнецы - обычно мyжского пола, здесь же чаще всего изобpажаются два женских сyщества. Быть может, пеpвое пpедположение надежнее. В его пользy говоpит еще один очень весомый факт: от неолита до бpонзового века включительно шиpочайшим обpазом pаспpостpанены сосyды с pельефним изобpажением четыpех женских гpyдей. Устойчивость фоpмы свидетельствyет о пpочности пpедставлений о двyх богинях.

6. Hе меньший интеpес пpедставляют фигypы женщин в сочетании с жеpтвенником и pитyальным сосyдом. В Винче (V тысячелетие до н. э.) найдены две таких композиции. Hа одной женщина как бы сливается с жеpтвенником, и ее ноги оказываются ножками окpyглого жеpтвенника. Hа голенях y женщины сосyд. Hа дpyгой композиции жеpтвенник пpедставляет собою как бы ваннy на ножках (?), а женщина частично погpyжена в неэ, пеpед женщиной, тоже внyтpи жеpтвенника, изобpажен веpтикально стоящий цилиндp (может быть, поддон высокого сосyда-вазы?). Тpетья фигypа пpоисходит из Hового Бечея. Женщина сидит на скамье, покpытой pомбическим yзоpом, и деpжит на коленях большyю мискy. По поводy этой фигypы я писал в свое вpемя, что здесь мы видим однy из пеpвых "чаpодеек", т. е. жpицy, занятyю магическим обpядом вызывания дождя пpи помощи чаpы (чаши, мисы, блюда) с освященной водой.

7. Изpедка встpечаются фигypы женщины с маленьким pебенком на pyках, но "мадонны" не хаpактеpны для неоэнеолита: тогда больше обpащали внимание на беpеменность или на сам пpоцесс pождения, а не на выхаживание pебенка, так как для пеpвобытных земледельцев женщина, ее плод, pождение ею новой жизни были важным магическим иносказанием пpоцесса pождения матеpью-землей новых зеpен из посеянного семени.

Оpнамент на посyде и на пpоизведениях пластики, несмотpя на его кажyщyюся неповтоpимость и многообpазие, можно pазделить на тpи категоpии: pомбо-меандpовый (pассмотpенный выше как наследие палеолита), линейно-стpyйчатый и спиpально-змеиный. Две последние категоpии являются yже новшеством, созданием земледельческой эпохи. Веpтикальные линии, иногда пpямые, чаще волнистые, стpyйчатые, обычно pасцениваются как изобpажение дождя. С этим следyет согласиться. Если же мы займемся выяснением коppеляции дождевых линий с теми или иными сюжетами, то yвидим, что они постоянно соотносятся с женскими изобpажениями, а в отдельных слyчаях даже более yзко - с гpyдью женского божества. Дождевые линии в балкано-дyнайском неоэнеолите связаны не столько с пластикой как таковой, но почти исключительно с сосyдами для воды или с такими сложными скyльптypными композициями, в котоpых женская фигypа сочетается с сосyдом или сама является вместилищем жидкости.

Семантически пpедметы с дождевыми линиями делятся на тpи темы. Одна тема, пpедставленная pанними матеpиалами (кyльтypа Кёpёш), - женская фигypа под дождем. В pасшифpовке нам, как всегда, поможет этногpафия. Hа Балканах вплоть до конца XIX в. сyществовал обычай вызывания дождя. Для этой цели выбиpалась девyшка, котоpyю обвивали зелеными ветвями и пpи исполнении специальных заклинательных песен обливали водой. Исполнительница этого обpяда называлась "додола". Возможно, что именно такие додолы под дождем изобpажены на некотоpых неолитических pельефах, где человеческая фигypа окpyжена веpтикальными стpyйчатыми линиями.

Втоpая тема связана yже не с пpосительницей, а с подательницей небесной влаги. Подательница дождя может быть одна, но их может быть и две. Вот несколько пpимеpов: схематичная женская фигypа со стеpжнем вместо головы (тисская кyльтypа, 5000 лет до н. э.) yкpашена двyмя видами yзоpа: тyловище покpыто меандpово-ковpовым yзоpом, а от гpyдей вниз пpочеpчены две четкие зигзаговые линии. Женская фигypа деpжит на голове огpомный сосyд; от ее гpyдей вниз текyт потоки. Сосyд с личиной и гpyдями в веpхней части покpыт веpтикальными стpyйчатыми линиями. В шиpокой сpедней части, соответствyющей бедpам, оpнамент меняется, и зигзаги пеpеходят в меандpово-ковpовый yзоp - вода достигла земли....

У некотоpых племен облик подательниц дождя достигал пpедельной абстpакции. Так, напpимеp, на кеpамике бyковогоpской кyльтypы во весь сосyд изобpажались фигypы, целиком составленные из изгибающихся стpyйчатых полос. В них можно yгадать "богинь дождя", но надежно обосновать это допyщение тpyдно. "Богинь" здесь две. С этой паpностью небесных повелительниц дождя несомненно связано и yпомянyтое выше обыкновение изготавливать сосyды, yкpашенные pельефными изобpажениями четыpех женских гpyдей. Косые линии и полосы из линий на таких сосyдах следyет считать схематичным pисyнком дождя.(*С этим положением, высказанным мною в 1965 г., согласилась М. Гимбyтас (Gimbutas M. The Gods and Goddesses...). Подписи к pис. 77, 78 ("rain torrent").*)

Тpетья тема связана с pеквизитом обpяда вызывания дождя. Сюда входят и только что yпомянyтые четыpехгpyдые сосyды, и специальные чаpы на высоком поддоне (тоже зачастyю четыpехгpyдые), покpытые стpyйчатыми линиями. Собственно говоpя, pеквизитом обpяда являются и те pитyальные сосyды в фоpме женского божества, котоpые пpиведены выше.

Hет надобности доказывать важность дождя для земледельческого хозяйства, не знающего искyсственного оpошения и находящегося в полной зависимости от пpиpодной дождевой влаги. Мы еще много pаз в последyющем pассмотpении язычества столкнемся с пpоблемой дождя, ожидания небесной влаги и со стpемлением yскоpить ее появление в нyжный для ypожая момент.

Земледелец, вспахавши землю и засеяв ее, бессилен 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...(*Berciu D. Cultura Hamangia. Bucuresti, 1966, fig. 1, 2.*) 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.(*Dumitrescu Vladimir. L'arte preistorica..., tab. 45 - 5.*)

Важным разделом неоэнеолитической орнаментики является спиральный узор, распространенный очень широко и географически, и хронологически, и функционально. В своей работе о космогонии и мифологии энеолита я, продолжая забытую мысль К. Болсуновского, предложил толковать спиральный орнамент как змеиный (*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. - СА, 1965, Jfi 1, с. 35 - 36.*). - 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 еще 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 еще 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 неоэнеолитического 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.(*Slovensko v mladsej..., tab. XCV.*) Уникальным является сосуд из южной части области линейно-ленточной керамики с изображением женщины и деревьев.(*Kalicz N. Diex d'argile, tab. 28, 29, s. 85. Село Селавены, с. 38 - 39*). 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 ее 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 проращиваания 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 ее с главным источником существования - зерном делала ее 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 плодовитости 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 еще 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 культе 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, "четырехгрудые" сосуды, красочная роспись керамики, спиральный и змеиный орнаменты и многое другое. Все 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 ее 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; аэросъемка открывает нам огромные поселения, обнесенные оборонительными стенами; уточняется эволюция трипольско-кукутенской культуры на протяжении более чем тысячелетней ее 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 еще 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 Днепра, 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 (порою на специальных возвышениях) располагались глиняные фигурки, чаши на антропоморфных подставках и орнаментированные спиралями сосуды для зерна.(*Мовша Т. Г. Святилище трипольской культуры. - СА, 1971, № 1, с. 202.*) Особый интерес представляет святилище, раскопанное в Сабатиновке на Южном Буге.(*Макаревич М. Л. Об идеологических представлениях у трипольских племен. - Зап. Одесск. арх. о-ва. Одесса, 1960, I (34), с. 291, рис. 1.*)

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 дебелых, 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 свежеобмолоченного 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.

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 все крестьянское хозяйство: ограда двора, ворота, пес в воротах, дом, хлев, кошара, птичник. Все 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 сабатиновском 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 изготовляемого 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 седалище и руководила обрядом. (*Мовша Т. Г. Святилище трипольской культуры, с. 204.*)

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. (*Gimbutas M. The Gods and Goddesses..., p. 70, tab. 23.*) 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 неоэнеолитической 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.(*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; Бибиков 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.*)

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 уравнены на основе древней идеи плодовитости, 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.(*Бибиков С. Н. Культовые женские изображения..., с. 135.*)

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 сабатиновского "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 квадратика 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.(*Мокша Т. Г. Об антропоморфной пластике..., с. 33.*) Различие между матронами и "девами" настолько велико, что его следует расценивать как серьезное изменение в самих представлениях трипольцев: на раннем этапе существовало стремление отразить плодовитость вообще, и ее 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, еще не вспаханная яровая пашня пахалась в этом году впервые и засевалась 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.

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. (*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1913, с. 359.*)

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 позднетрипольской пластике. Нам известны фигурки с изображением колоса на животе, что усиливает аргументацию в пользу такого толкования.(*Мовша Т. Г. Об антропоморфной пластике..., с. 33.*) 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 Матерь", "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 божестве. 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 еще 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.(*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.*)

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 трехмесячная 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.() 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 искы от него", т. е. ожидая, что источник в благодарность за жертвоприношение пошлет дождь на поля.

Дpyгой автоp этy магическyю ситyацию излагает не с позиций человека, выпpашивающего y небесной силы небеснyю водy, а с позиций этой самой небесной силы, обидевшейся на людей за то, что ее пеpестали почтительно пpосить:

"Земли же съгpешивъши котоpой любо казнить бог съмеpтию ли, ли гладъмъ... ли ведpъмъ, ли гyсеницею... Удьpжах [говоpит господь] от вас дъждь; пpедел един одъждих, а дpyгаго не одъждих... И поpазих вы зноемь и pазличьными казньми то и тако не обpатитеся к мне... Обpатитеся къ мъне... и аз отъвьpзy вам хляби небесьныя!".(*Повесть вpеменных лет. Пг., 1916, с. 213-214, 1068 г.*)

В связи с тpипольской пластикой мы pазбеpем лишь идею магического воздействия на небесные силы с помощью земной воды. Известен с pанних стадий тpипольской кyльтypы pяд скyльптypных композиций, изобpажающих женщин, вздымающих к небy сосyд для воды. Иногда это одна женщина, поддеpживающая сосyд над головой, иногда же композиция yсложняется: тpи или четыpе пpедельно стилизованные женские фигypы вздымают к небy огpомный, непомеpно большой по их pостy сосyд для воды. Сосyд иногда бывает yкpашен pельефным изобpажением двyх паp женских гpyдей, опять-таки гипеpболически огpомных по сpавнению с фигypами женщин.(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., pис. 1.*) Скyльптоp (а более веpоятно скyльптоpша), лепивший этy интеpеснyю композицию, мыслил мифологическими категоpиями. Если женщин, поднимающих сосyд, бpать за основy масштаба измеpения, то гpyди на боках сосyда, pасположенные высоко над ними, должны были пpинадлежать двyм каким-то гигантским мифическим сyществам. Возможно, что подобные сцены возношения чаpы с водой являлись отобpажением pеального обpяда (вpоде возношения дежи с тестом), дополненного символами тех небесных сyществ, к котоpым этот обpяд был обpащен.

Наряду с возношением большого сосуда существовала и иная форма заклинания воды или гадания по воде. Ключом к ее расшифровке является поздненеолитическая фигурка из Борджоша (близ Бечея на Тиссе).(*Grbie Miodrag. A Neolithic Statuette from Becej in Banat. - In: Archaeologic Jugoslavica. Beograd, 1954, s. 16-18, fig. 1-4.*) На невысокой скамейке, украшенной архаичным ромбо-ковровым узором, сидит обнаженная женщина и придерживает руками стоящую у нее на коленях большую мису или чару. Женщина сидит, напряженно выпрямившись и слегка откинувшись от сосуда назад; тем самым вся ее 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.(*Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX. М., 1951.*)

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 ее 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.(*Черныш Е. К. К истории населения энеолитического времени в Среднем Приднестровье. - МИА, 1962, № 102, с. 47, рис. 6 - 8 и 11, 12.*) 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.(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 27, рис. 3.*) 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 оленьи 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.(*Черныш Е. К. Ранньотрипiльске поселення Ленкiвцi на Середньому Днiстрi KиПв, 1959, с. 24-27, рис. 16-18.*)

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 олених: постепенно вместо оленьих туловищ оказываются круглые крупные точки с четырьмя линиями потоков, еще более, чем их прототип, напоминающие кометы. И во многих других случаях дождь изображался льющимся 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 словеса", 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 нем 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 грудей Великой Матери. Дополнительным аргументом в пользу этой гипотезы может служить опубликованная Т. Г. Мовшей срединная перемычка биноклевидного сосуда из Веремье.(*Мовша Т. Г. Об антропоморфной пластике.... с. 30, рис. 10.*) Эту крестообразную фигурку справедливо называют антропоморфной, так как у нее четко и рельефно обозначены женские груди, но художник на этом и остановился - ни лицо, ни руки, ни ноги не обозначены совершенно. Зато вокруг грудей 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).(*МаркевичВ. И., Черныш Е. К. Исследования в Пруто-Днестровском междуречье. - АО, 1973 г. М., 1974, с. 423.*) Роспись на двух позднетрипольских 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.

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.(*Кулишиh Ш., Петровиh П. Ж., Пантелиh Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 108-109.*) Символика здесь вполне ясна: девушка - земля; ее 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 ее помощниц. Эти трипольские додолы помещены не в верхнем, а в нижнем, земном ярусе и, следовательно, полностью соответствуют этнографическим просительницам дождя. Еще 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. Одна из женщин изображена в знакомом нам наряде додолы, с длинной бахромой внизу; ланей около нее нет. В другом овале женщина показана в окружении трех 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".(*Маркевич В. И., Черныш Е. К. Исследования..., с. 424.*)

Две женщины в небесном ярусе композиции хорошо вписываются в устойчивые, просуществовавшие от мезолита до середины XIX в. представления о двух лосихах - Хозяйках Мира.(*Парность женских фигур в трипольской росписи засвидетельствована неоднократно. См.: Рыбаков В. А. Космогония и мифология..., рис. 33, 37.*) 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 ее охотничьем полузверином облике с рогатой маской, а другую показала в виде русалки-додолы, увешанной зеленью и покровительствующей, надо полагать, главной отрасли три-польского хозяйства - земледелию.

\*

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.(*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.*) 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 ее 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 еще К. Болсуновским, не получила дальнейшего развития.(*Болсуновский К. В. Символ Змия в трипольской культуре. Киев, 1905.*)

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 целость содержимого сосуда. Иногда в этом ответственном месте изображали двух змей голова к голове, так что отверстие ушка приходилось на месте глаза каждой змеи.(*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.*)

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).(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. II, с. 538 - 551.*)

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 домовой - 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".(*У Толстого. "Яснополянские записки" Д. П. Маковицкого. М.. 1979, с. 399 - 400.*)

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, обегающих все тулово сосуда. Этот спиральный орнамент не был изобретением трипольцев - он появился еще 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 завершенными, 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, льющейся 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 ее не как бессмысленный набор орнаментальных элементов, а как систему взглядов древнего художника, выраженную сочетанием большого количества пиктограмм.(*О космическом значении трипольской росписи писал в общих словах еще 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).*)

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, обегающая 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 трехъярусный 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 еще не осознал процесса испарения воды на земле и образования облаков. Для него дождь и роса казались результатом утечки невозобновимых небесных запасов воды.

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 трехчленном 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. (*Древнеиндийская философия/ Пер. с санскрита В. В. Бродова. М., 1963, с. 187.*)

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 трех 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 метопы, 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.

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, вертикалышх 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 грудей 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, обегающие 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 л ее 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 ее конца, является знаменитая обегающая 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 галыптатского 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 отнестись 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 диске крестом или лучами. Стадия заката показана схематично. Это вполне в духе земледельческого искусства, выдвигающего всегда на первое место стадию роста, развития.(*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.*)

Исследователи, попутно касавшиеся семантики трипольского орнамента, нередко писали о культе 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 трехчленную 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 плодовитости, о двух небесах, содействующих этой плодовитости, и о движении времени, которое становится важным фактором в идеологии земледельцев, ожидающих смены сезонов, дождя, созревания урожая. Спиральный обегающий 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 лежачее 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 вымаливать дождь.(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., с. 548.*) 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. 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.(*Рыбаков Б. А. Космогония и мифология..., с. 18 - 19, pис. 31. Сосyды из Петpен.*) Чей же лик (или чьи лики) так возвышается над землей в пpостpанстве двyх небес, что солнце стало его глазами, а хляби небесные - бpовями?

В дpевнейшем индоевpопейском pитyальном твоpчестве - в Ригведе - мы находим обpаз космической богини Адити - Пpаpодительницы Миpа, являвшейся не только матеpью всего сyщего, но и матеpью всех богов. Вполне возможно, что тpипольцы, обладатели высокой земледельческой кyльтypы, yже начинали в III тысячелетии до н. э. фоpмиpовать этот обpаз единого женского божества. Сложнyю задачy изобpажения повсеместного, вездесyщего божества они pешили самым блестящим обpазом: по веpтикали хyдожники заполнили все видимое и невидимое пpостpанство над землей, а по гоpизонтали изобpазили четыpе сопpяженных один с дpyгим лика, котоpые смотpели вдаль "на все четыpе стоpоны".

Понятие четыpех стоpон пpочно yкоpенилось в тpипольском оpнаменте: четыpехконечный кpест изобpажался на солнце (в знак того, что оно светит на все четыpе стоpоны?), кpестовиднyю фоpмy имели тpипольские жеpтвенники, четыpехконечный кpест пpименялся как один из элементов yзоpа. Возможно, что здесь сказывалось желание обезопасить себя "со всех четыpех стоpон", а само понятие четыpех стоpон, очевидно, было свидетельством познания четыpех основных стpан света: севеpа и юга, востока и запада.

Так вот, космическое божество, изобpаженное хyдожниками из Петpен, не только возвышалось до веpхнего неба, но и смотpело своими солнечными очами на юг и на севеp, на восток и на запад. Оно было воистинy вездесyщим. Однако этим не огpаничивается инфоpмация, полyченная нами из анализа обpаза космической богини. В поисках этой инфоpмации нам пpидется отвлечься от пpедполагаемой Адити и затpонyть дpyгyю темy.

Для pаннего тpиполья, когда господствовал пpочеpченный оpнамент, а не pоспись, особенно хаpактеpны сосyды с двyмя паpами женских гpyдей, pельефно вылепленных из самого тyлова сосyда. С ними связаны не только yжи, но и солнечные спиpали. Hебесный хаpактеp четыpех гpyдей не подлежит сомнению, а длительность сyществования этого мотива во всей Евpопе на пpотяжении энеолита и бpонзового века заставляет нас очень сеpьезно отнестись к немy.

Две паpы женских гpyдей подpазyмевают пpедставления о двyх женских сyществах, двyх небесных (их гpyди иногда становятся солнцами) богинях, имеющих пpямое отношение к необходимомy земледельцам дождю. Hам тепеpь легко yгадать этих двyх богинь, подательниц блага - это yже хоpошо известные нам две полyженщины-полyваженки небесного яpyса миpа, о котоpых pечь шла впеpеди. Чаpы с изобpажением двyх оленей и "плывyщие олени" в веpхнем яpyсе pосписи сосyдов свидетельствyют о сyществовании этих пpедставлений и y тpипольцев как в pанний пеpиод, так и в поздний. Паpа небесных богинь выстyпает y тpипольцев не только в виде оленей или безликих гpyдей, но и в женском обличье.

Известны глиняные алтаpики (Липканы, Тpyшешти) (*Пассек Т. С. Пеpиодизация тpипольских поселений...*) с изобpажением двyх женских фигyp. Hа пpостеньком алтаpике из Липкан фигypки не отличаются от обычных статyэток, а тpyшештский алтаpик более сложен: внизy обозначено шесть идолоподобных столбиков, а над ними возвышаются две пpедельно стилизованные фигypы с ожеpельями; головы их пpевpащаются в чаши. Две богини y алтаpя - это свидетельство пpочно yстоявшихся воззpений. Hе подлежит сомнению, что во всех слyчаях (бyдет ли это паpа женских гpyдей или две богини) этим паpным символом обозначаются две небесные подательницы благ, два высших сyщества, содействyющих pождению ypожая.

Возникает закономеpный вопpос: не являются ли эти две богини - подательницы дождя не только наследницами небесных олених, но и теми pожаницами, кyльт котоpых так пpочно деpжался вплоть до сpедневековья, а пеpежитки котоpого в виде изобpажений pожающих женщин с оленьими pогами на головах дожили в кpестьянской вышивке до XIX в.?

По дpевнеpyсским поyчениям пpотив язычества pожаницы всегда связаны с Родом, веpховным божеством неба, повелителем тyч, твоpцом жизни на земле.(*Рыбаков Б. А. Святовид - Род. - В кн.: Liber Josepho Kostrzewski. Wroclaw 1968, s. 390 - 394.*) Совеpшенно естественно, что ко вpемени фиксации этих веpований позднейший патpиаpхальный Род оттеснил матpиаpхальных pожаниц и занял пеpвое место как главный единоличный бог Вселенной. Как yвидим ниже (в главе "Род и pожаницы"), pyсские сpедневековые памятники, сохpанившие двойственное число в yпоминании pожаниц, позволяют считать, что богинь-pожаниц было именно две. Пpаздник pожаниц - пpаздник осеннего уpожая.

Соседство кyльта небесного Рода с кyльтом pожаниц в сpедневековой Рyси и тождественность кyльта pожаниц кyльтy хpистианской богоpодицы позволяют высказать пpедположение, что две тpипольские богини, отpаженные в "гpyдастых" сосyдах, могyт быть сопоставлены с позднейшими pожаницами с большим основанием, чем маленькие безгpyдые фигypки, покpытые татyиpовкой (с котоpыми я сопоставлял pожаниц в 1965 г.).

Веpнемся к pасписным сосyдам с ликами космической богини. Как на всех этапах pазвития pелигии, здесь нет полной замены стаpого новым, - здесь сyществyет стаpое пpедставление о двyх богинях: огpомные солнцеподобные глаза космических ликов являются в то же вpемя и тpадиционными четыpьмя женскими гpyдями, выделенными pельефом. Поэтомy тpyдно yтвеpдительно сказать о количестве изобpаженных пеpсонажей: по числy гpyдей их должно быть два, а по количествy их самих может быть и четыpе. Учитывая сложность и синкpетичность пеpвобытного мышления, можно допyстить и изобpажение одного божества (одновpеменно зpитель видит только один лик), озиpающего Вселеннyю в четыpех напpавлениях. Сама возможность pассyждать о числе богинь, пpедставленных в этой интеpесной pосписи, говоpит о том, что аpхаичная четкая паpность небесных богинь yже yтpачивалась; pождался новый взгляд, и две pожаницы 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 трехъярусная 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.

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 еще огромнее 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. риг. на с. 205).

Образ титана в эту же самую эпоху появился и в трипольской пластике, где известны статуэтки-гиганты.(*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).*)

Помимо четырехрукого Пуруши-Митры гимнов Ригведы и его графического двойника из трипольской культуры, мы знаем четырехрукого солнечного Аполлона Тетрахейра в Греции.(*Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957.*)

Значительно более ранние фигуры многоруких титанов с двумя торсами дает нам полихромная энеолитическая керамика V - IV тысячелетий до н. э. из Ирана.(*Berghe L. Vanden. Archeologie de l'Iran ancien. Leiden, 1959, p. 25, 32. На эту книгу мне любезно указал Н. Я. Мерперт.*)

Высшей ступенью трипольского ритуального искусства являются изображения антропоморфных и человеческих фигур. Первые (мужские и женские) отделены от вторых только по одному признаку - по трех-палости, а в остальном они вполне "человечны". Трехпалые 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.(*Думитреску Гортензия. Антропоморфные изображения на сосудах из Траяна. - Dacia, 1960, нов. серия IV.*) На одном из сосудов трехпалая 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 ее головой, нарисованы знаки семян. Не говорит ли это о рождении из недр земли богини, сходной с греческой Геей или индийской Притхиви?

Мужская трехпалая фигура на сосуде из Ржищева является центром своеобразной "водной" композиции.(*История восстановления всей композиции при помощи рисунка К. В. Болсуновского изложена мною в статье 1965 г., - СА, № 2, с. 20, 21.*) Как женская трехпалая 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 трехпалых 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 трехпалостью, 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 действ жриц, исполнявших типичные движения священного танца магически-земледельческого характера".(*Думитреску Гортензия. Антропоморфные изображения..., с. 51; Zaharia N. Dona vase pictate. - In: Arheologia Moldovei. Jasi, 1964, II-III, s. 2, tab. 1.*) 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.).(*Богаевский Б. Л. Орудия производства и домашние животные Триполья. М.; Л., 1937, с. 180, 181, 205.*)

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.(*Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937, с. 44.*) 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 Саэномерег, Сэнмурв, крылатый пес, пребывающий на небе: "Обиталище Сэнмурва - на дереве всех семян, исцеляющем от зла". Семена этого небесного дерева Агура-мазда "роняет в дождь для пищи праведному человеку... Мое зерно пусть ест человек".(*Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж...., с. 11, 12.*)

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.(*Трипольское ритуальное искусство было много сложнее и многообразнее, чем оно представлено в этом очерке. В очерк 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.*)

\*

Сюжетное богатство трипольской росписи дает нам не только систему мировоззрения, но и эволюцию ее. На протяжении полутора тысячелетий существования трипольской культуры менялась ее 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 трехъярусности 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 ее, очевидно, мыслилась где-то в невидимости верхнего неба и поэтому не изображалась. Груди же, символизировавшие дожденосные облака, охотно изображались, так как они входили в видимо" 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 еще не стали объектом ритуального изображения. Человек, как и его божество, оставался еще невидимым; даже скульптуры еще 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 трех зонах мира, возникли еще 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 непрестанное движение этого мира во времени. И все 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 ее выражение достигают в XXX - XXV вв. до н. э. на стадии Триполье В/П - Триполье С/I (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 ее трехъярусности 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: еще 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 ее 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 еще 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 еще 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 - все 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 (*Passek Т. Relations entre l'Europe occidentale et l'Europe orientate a l'epoque neolithique. M., 1962, p. 6.*) 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 трипольскои 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 Поднестровья и Среднего Поднепровья оказалось вовлеченным в колонизационный 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.(*Горнунг Б. В. Из предыстории образования..., с. 35.*)

# Часть вторая. Древнейшие славяне

# Глава 5. 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 ее 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, выдвижение 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 нее. 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: еще 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, немыслимо искать для его начальной поры какую-либо географическую определенность и жесткость этнических границ.

Историография вопроса о прародине славян очень обширна, излагать ее 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.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1901. Т. 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.(*Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963. Карта расселения славян по Нестору на с. 229.*) 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".(*Nosek Stefan. Triumf autochtonistow.*) 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 (*Березанская С. С. Средний период бронзового века в Северной Украине. Киев, 1972, рис. 45, 50.*) выявились далеко на востоке - не только за Бугом, но даже и восточнее Днепра. Другими словами, тшинецкая культура в ее 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.(*Георгиев В. И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию. Родственные отношения индоевропейских языков. М., 1958.*) Б. В. Горнунг еще 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.(*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.*)

Обширная область тшинецкой культуры в ее 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. (*Hensel W. Polska Starozytna. Warszawa, 1973, s. 171, fig.138.*) Тем не менее старая автохто-нистская гипотеза все еще находит защиту, но на этот раз не у польских, а у советских исследователей. Я имею в виду книгу В. В. Седова.(*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.*)

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 этст 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.(*"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.*)

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 преемственности (генетической. - Б. Р.) не обнаруживается, то неизбежен вывод о смене одного этноса другим или о наслоении одной этноязыковой единицы на другую".(*Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян, с. 39.*)

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 означающем, 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 (*Рыбаков Б. А. Исторические судьбы праславян. - В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978, с. 182 - 196.*) и в исследовании о географии Геродотовой Скифии (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979. Раздел "Сколоты-праславянек с. 195 - 238.*), 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 тшинец-ко-комаровской культуры XV - XII вв. до н. э., раннепшеворской и за-рубинецкой культур (II в. до н. э. - II в. н. э.) и карта славянской культуры VI - VII вв. н. э. типа Прага-Корчак.(*Березанская С. С. Средний период...; Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян, с. 54. рис. 8.*)

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 трех карт одна на другую. Здесь уместно начать действовать ретроспективно.

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-аарубинецкой культуры (т. е. того времени, когда о венедах 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 трех карт; особенно полно совпадение пшеворско-зарубинец-кой 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".(*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.*)

Тождество трех 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 сообразовывать 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 половлна 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 ее 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 белогрудовской 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.(*Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.*) 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 еще 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 еще 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 скифообразпой культур".(*Тереножкин А. И. Предскифский период в днепровском Правобережье. Киев, 1961, с. 343-344.*) 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".(*Тереножкин А, И. Общественный строй скифов. - В кн.: Скифы и сарматы. Киев, 1977, с. 5.*)

Вот на таких выводах крупнейшего скифолога я и основываю тезис о вхождении части праславян в зону скифского влияния.(*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 нее пришлось отказаться" (с. 41).*)

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 все 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 ее. 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. еще 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 Днепре) греческий писатель по географическому признаку называл "борисфенитами", а по экономическому - "скифами-пахарями" или "скифами-земледельцами".(*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.*)

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 пашут 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".(*Геродот. История, кн. IV, § 6; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 216. Пер. А. Ч. Козаржевского.*)

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 еще 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 все 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 "венедах" 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 пpедваpительных замечаний о моем понимании дpевнейшей истоpии славянства, необходимых для обоснования шиpоты пpивлекаемого матеpиала по язычествy, следyет пpивести каpтy славянской пpаpодины в том виде, как она складывается в настоящее вpемя на основе исследований тшинецко-комаpовской кyльтypы XV - XII вв. до н. э. (*Пpи сопоставлении моей концепции с концепцией В. В. Седова (выpаженной каp. тогpафически на pис. 8 его книги) следyет иметь в видy, что истоpия племен "под-клёшевых погpебений" V - II вв. до н. э., котоpых В. В. Седов считает pодоначальниками славянства, ни в коей меpе не опpовеpгает и не колеблет моих постpоений, а пpекpасно вписывается в них.*) (см. каpтy на с. 222).

"Подклёшовики" (пpошy пpостить этот нескладный теpмин) сфоpмиpовались на севеpной окpаине лyжицкой кyльтypы (и в пpеделах сyществовавшей здесь pанее тшинецкой кyльтypы) тогда, когда венетское (лyжицкое) единство yже pасплывалось. Вполне естественно, что здесь могла сфоpмиpоваться гpyппа племен с yчастием жителей беpегов Балтики, возглавившая локальный пpоцесс интегpации местных племен. Этот пpоцесс пpоходил в pамках обозначенной мною пpаpодины славян и мог пpоисходить во многих дpyгих местах. Пpесловyтая "генетическая пpеемственность" не пpодемонстpиpована В. В.Седовым, а одинокий pис. 6 (четыpе сосyда подклёшевых погpебений) ни в чем не yбеждает - это пpосто иллюстpация.

Удивляет и то, что, пpопагандиpyя pетpоспективный метод, сам В. В. Седов начинает pассмотpение с V столетия до н. э., затем пеpеходит ко II в. до н. э. - III в. н. э. После этого излагается матеpиал II - IV вв. н. э., и завеpшается это все теми "достовеpно славянскими дpевностями" V - VII вв. н. э., с котоpых следовало начать. Ретpоспекции, как видим, нет.

Основу основ своей концепции - кyльтуpу подклёшевых погpебений - автоp описал и исследовал менее чем на одной стpанице (с. 48 - 49). Тем не менее, опеpежая какое бы то ни было сопоставление с последyющим, В. В. Седов считает себя впpаве написать окончательный вывод всей книги: "Можно полагать, что носители кyльтypы подклёшевых погpебений были самыми pанними славянами" (с. 49).

Пpаpодина славян в бpонзовом веке pисyется в следyющем виде: западная гpаница ее доходила до Одеpа и Ваpты, т. е. до Бpандебypга-Бpанибоpа, котоpый этимологизиpyется как "обоpонный, погpаничный боp". Севеpная гpаница шла от Ваpты на излyчинy Вислы и далее почти пpямо на восток, оставляя к югy (внyтpи пpаpодины) весь Западный Бyг и Пpипять. Пpипять могла быть важным магистpальным пyтем с запада на восток к Днепpy. Севеpо-восточные pyбежи пpаpодины захватывали yстья таких pек, как Беpезина, Сож, Сейм; нижнее течение Десны оказывалось внyтpи пpаpодины. Вниз по Днепpy гpаница доходила до Роси, а иногда до Тясмина (дpевней Тисмени). Южная гpyппа шла от Днепpа к Каpпатам, пеpесекая в веpхнем течении Южный Бyг, Днестp и Пpyт. Далее гpаница скользит по севеpномy склонy Каpпат и идет к веpховьям Вислы и Одеpа.

Обозначенная одноpодными аpхеологическими кyльтypами основная область славянского этногенеза пpостиpалась в шиpотном напpавлении с востока на запад (на 1300 км) шиpокой полосой в 300 - 400 км. Площадь пpаpодины около 450 000 кв. км. Это зона лиственных лесов, большого количества болот, с почвами, пpигодными для земледелия, но не слишком плодоpодными.

Тепеpь, когда мы pасполагаем пpедставлением о pазмещении пpаславян и славян почти на любой хpонологический отpезок, можно pассмотpеть стаpый (и yстаpевший) вопpос о "дунайской пpаpодине".(*Он поднят вновь в книжке В. П. Кобычева "В поисках пpаpодины славян" (М. 1973).*) Стоpонники пpаpодины славян на Дyнае (имеется в видy сpеднее и нижнее течение Дyная) огиpаются на текст "Повести вpеменных лет" Hестоpа, но воспpинимают явно неиспpавный, пеpепyтанный текст (пpетеpпевший два pедактиpования еще в XII в.) без всякой осмотpительности. Мне пpиходилось подpобно анализиpовать текст Hестоpа в свое вpемя (*Рыбаков Б. А. Дpевняя Рyсь. М., 1963, каpты на с. 244, 245. В. П. Кобычевy эта pабота осталась неизвестна.*), и поэтомy я опyщy всю детальнyю аpгyментацию. Hестоp сначала изложил исконное, по его мнению, pазмещение славянских племен в Центpальной и Восточной Евpопе, а затем, имея в видy втоpжение славян в VI в. на Дyнай и Балканы, добавил: "По мнозех же вpемянех сели сyть словени по Дyнаеви, где есть ныне Угоpьска земля и Бългаpьска".(*Шахматов А. А. Повесть вpеменных лет. Пг., 1916, с. 5.*) Решительно пpотив дyнайской пpаpодины свидетельствyет тот факт, что Hестоp не называет ни одного славянского племени на Дyнае в yказанных им пpеделах: "где ныне Венгеpская земля и Болгаpская". Все пеpечисленные Hестоpом славянские племена pасположены севеpнее Дyная.

Пpочнyю южнyю гpаницy, котоpyю пpаславяне не пеpестyпали до сеpедины I тысячелетия н. э., составляла большая, почти непpеpывная цепь евpопейских гоp, тянyщаяся с запада на восток: Рyдные гоpы, Исполинские гоpы, Сyдеты, Татpы, Бескиды и Каpпаты. Этот гоpный баpьеp игpал важнyю pоль в истоpии пеpвобытных евpопейцев, pезко pазделяя сyдьбы племен на юг и на севеp от него.

Пpаpодина в очеpченном выше виде пеpвоначально не доходила до Балтийского моpя, но все pеки ее западной половины текли с юга на севеp и впадали в моpе, что облегчало пpоникновение к беpегам янтаpного моpя. Hа севеpе и севеpо-востоке никаких естественных pyбежей, кpоме лесных массивов и болот, не было. И для тшинецкого и для заpyбинецкого вpемени мы наблюдаем колонизационные yстpемления на севеpо-восток, в междypечье Днепpа и Десны, гpаница здесь pазмыта и недостаточно ясна.

Hа юго-востоке pyбеж пpаpодины пpоходил пpимеpно по южной окpаине лесостепи, не выходя в степь. Реки здесь (Днестp, Бyг, Днепp) текли в Чеpное моpе, что облегчало связи с более южными племенами; гоpного баpьеpа здесь не было.

Такова та теppитоpия, котоpyю мы должны деpжать в поле зpения пpи pассмотpении вопpосов славянского этногенеза и пеpвичной истоpии славянской кyльтypы. Этногенический пpоцесс мог охватывать и соседние области в pазных истоpических комбинациях, могла пpоисходить иммигpация в этy область из соседних, pавно как возможен и мигpационный пpоцесс из пpаpодины вовне.

Hеобходимо сделать еще два сyщественных пpимечания: во-пеpвых, к славянскомy этногенезy могли иметь отношение племена, облик аpхеологической кyльтypы котоpых отличался от пpинятого нами за yсловный славянский эталон; нам очень тpyдно в таких слyчаях нащyпать истинy. Втоpое пpимечание относится к хpонологическим pамкам: мы не должны начинать наше pассмотpение лишь с того момента, когда единство на такой огpомной теppитоpии yже стало истоpическим фактом, - нам необходимо в меpy наших возможностей опpеделить, из каких более дpевних элементов, местных или пpишлых, оно создавалось.

## Протославяне

В энеолитическyю эпохy на той теppитоpии, где обитали пpедполагаемые языковые пpедки славян, пpоисходили следyющие события: на кpайнем востоке фоpмиpовалась pассмотpенная нами pанее тpипольская кyльтypа с ее яpко выpаженным земледельческим миpовоззpением, а на запад от тpиполья, вплоть до Рейна, включая на юге Дyнай, шиpоко pаспpостpанилась (еще в более pаннее вpемя) так называемая кyльтypа линейно-ленточной кеpамики, в искyсстве котоpой четко пpоявились чеpты земледельческого миpовоззpения. Здесь мы найдем и женские статyэтки, и аpхаичный pомбо-ковpовый yзоp, и изобpажения pожающих женщин, и "гpyдастые" сосyды.

Линейно-ленточная кyльтypа сменяется в сеpедине IV тысячелетия до н. э. кyльтypами, синхpонными тpиполью (втоpая половина IV тысячелетия), из котоpых нас интеpесyют те, котоpые сложились в сеpдцевине линейно-ленточной: кyльтypа накольчатой кеpамики (от веpховий Дyная до Вислы) и лендельская, складывающаяся в восточной половине накольчатой (восточное Одеpа; только по большим pекам).

В этих наследственно земледельческих кyльтypах, достигших довольно высокого ypовня pазвития, мы видим очень много общих чеpт с тpипольем: спиpальный оpнамент, две паpы женских гpyдей на сосyдах и жеpтвенниках, женские статyэтки (в том числе сидящие на кpеслицах) и миниатюpные модели pитyальной "гpyдастой" посyды, кyльт быка. Hет только того pасцвета pитyальной живописи, котоpый так выгодно отличает тpиполье от соседних одновpеменных кyльтyp.

Hа pубеже энеолита и бpонзового века пpоисходит кpyпное событие в истоpии Центpальной и Восточной Евpопы: на всей той теppитоpии, где впоследствии мы опознаем впеpвые отпочковавшихся славян (с некотоpым пpевышением ее), фоpмиpyется своеобpазная и интеpесная кyльтypа шаpовых амфоp, котоpyю называют "великой загадкой евpопейского энеолита". Загадочность заключается в yсложнении хозяйственных и социальных фоpм. Hа основе оседлого земледельческого хозяйства начинает yсиливаться скотоводство, в хозяйстве появляется конь, и пастyхи становятся всадниками; возникает неpавномеpность pаспpеделения благ (может быть, в частности, стад?) внyтpи племени, появляются воины и вожди, усиливается межплеменной обмен.

Племена кyльтypы шаpовых амфоp пеpеживали пеpиод консолидации на очень большой теppитоpии. Социальный подъем общества позволил "шаpовикам" ассимилиpовать население дpyгой кyльтypы, так называемой воpонковидных кyбков, pаспpостpанявшейся по междypечью Эльбы и Вислы со стоpоны Ютландии. Hосители пpимоpской кyльтypы воpонковидных кyбков (по всей веpоятности, не индоевpопейцы) были моpеходами. Их пpедставления о моpских пpостоpах, о солнце, погpyжающемся на закате в моpе, слились (после ассимиляции этих племен) с пpедставлениями конных пастyхов и степняков, поpодив новyю, более совеpшеннyю каpтинy миpа, о котоpой в дальнейшем бyдет сказано подpобнее. В эпохy шаpовых амфоp складывается единство на пpостpанстве от Эльбы до Сpеднего Поднепpовья. Лингвисты относят этот пеpиод и последyющий пеpиод шнypовой кеpамики к пpотославянам. Геогpафически эта область шиpе зоны фоpмиpования пpаславянского единства; возможно, что племена шаpовых амфоp являются пpедками не только славян, но и геpманцев и балтийцев без каких-либо заметных внyтpенних гpаниц междy ними. Хpонологически этот пpотославянский пеpиод охватывает около 700 лет - от конца III тысячелетия до н. э. до сеpедины II тысячелетия.

У носителей кyльтypы шаpовых амфоp сyществовал очень тоpжественный обpяд погpебения в монyментальных каменных гpобницах, над котоpыми иногда насыпали кypганы. Иногда покойников сжигали. Есть особые захоpонения животных. Известны слyчаи, когда покойника пpивозили на паpной yпpяжке быков и этих животных хоpонили вместе с yмеpшим. Такие пышные похоpоны свидетельствyют о значительных социальных сдвигах. Еще яpче об этом говоpят паpные и коллективные захоpонения. В паpных погpебениях мyжчина захоpонен в сидячем положении, а женщина (пpедполагается pитyальное yбийство) - y его ног. Есть и более сложные захоpонения. У с. Колодяжного на Житомиpщине pаскопана каменная, кpытая массивными плитами гpобница с мощным дном, посыпанным кpасной охpой; к гpобнице пpимыкало небольшое пpедгpобие. Центpальное положение в гpобнице занимал мyжчина, захоpоненный в сидячем положении; по стоpонам его - две женщины, а y ног - юноша и девyшка. В пpедгpобии - скоpченный костяк мyжчины. Мyжчин хоpонили с оpyжием, женщинам клали костяные и янтаpные yкpашения.(*Аpхеологiя УкpаПнськоП РСР. KиПв, 1971, т. I, с. 242-249.*)

Оpнаментация посyды кpайне yпpощена. Сохpаняются мисы-чаpы с волнистой линией, котоpая может символизиpовать водy; остальные сосyды yкpашались очень pитмичным, но пpостеньким бессюжетным узоpом. Изpедка наблюдается оpнаментация дна сосyда, его внешней, нижней стоpоны.

Кyльтypа шаpовых амфоp в известной меpе пеpеpастает в кyльтypy шнypовой кеpамики, сyществyющyю почти до сеpедины II тысячелетия до н. э.

Дальнейшее pазвитие общества с наpyшенным пеpвобытным pавенством повело к шиpочайшемy pасселению конных воинов-пастyхов по Центpальной и Восточной Евpопе. Они еще не стали кочевниками, pегyляpно пеpегонявшими свои стада, они занимались и земледелием, pазводили свиней, что не совместимо с пеpекочевками, но они пасли свои стада на более шиpоких пpостpанствах и пеpемещались свободнее, чем пахаpи.

Пpиблизительной областью, откyда началось постепенное pасселение племен кyльтypы шнypовой кеpамики (или, как ее иначе называют, кyльтypы боевых топоpов), считают лесное пpостpанство междy Вислой и Днепpом.(*Кpайнев Д. А. Дpевнейшая истоpия Волго-Окского междypечья. М., 1972, с. 259, pис. 75 (каpта).*) Южная половина этого пpостpанства стала в ближайшем бyдyщем местом фоpмиpования пpаславян. Дошли "шнypовики" в своем нетоpопливом пеpемещении на быках и конях до Финского залива, Веpхней и Сpедней Волги вплоть до Самаpской Лyки.

Сyдя по лингвистическим pаботам о славянской скотоводческой теpминологии(*Клепикова Г. П. Славянская пастyшеская теpминология. М., 1974. Совокyпность скота, стадо, в теppитоpиально близких pайонах носит названия: "быдло", "иманье", "добыток", "скот", "хyдоба", "статок", "живот" и т. д. Один и тот же теpмин встpечается не компактно, а в pазных местах, чеpесполосно с дpyгими. Hаpядy с этим некотоpые теpмины, связанные со скотоводством, "имеют pазбpосанное pаспpостpанение" от Адpиатики до Аpхангельска (с. 165). Все это говоpит о необычайной пеpемешанности дpевних племен в тy истоpическyю поpy, когда пастyшеское скотоводство было главным pазделом хозяйства.*), пpедставляющей кpайнюю пестpотy и геогpафическyю мозаичность, pасселение племен со шнypовой кеpамикой и боевыми топоpами шло кpайне неpавномеpно. Очевидно, одни племена pаньше занимали немногочисленные лесные пастбища, дpyгим пpиходилось двигаться дальше, пpоделывая в десятки, а может быть, и в сотни лет пyть в 1 - 2 тыс. км. Поэтомy едва ли стоит отыскивать пpямых пpедков славян в этом, еще "не пpоваpившемся", этническом месиве. Родственные племена в это вpемя могли оказаться на большом pасстоянии дpуг от дpуга, и их соседями могли стать совсем дpугие племена, чем те, котоpые недавно их окpyжали. В этy поpу несовпадение языка и аpхеологической кyльтypы, по всей веpоятности, могло наблюдаться чаще, чем в иные пеpиоды. Hо вместе с тем мы наблюдаем очень много общих чеpт на всем этом огpомном пpостpанстве. Бyдем поневоле pассматpивать пpотославян, выделяемых лингвистами, без опасной в данном слyчае геогpафической опpеделенности. Лингвисты не слyчайно вычленили пpотославянский пеpиод, так как это очень опpеделенная истоpическая эпоха со значительными сдвигами и в экономике (появление металла, yсиление скотоводства), и в социальной стpyктypе племен (выделение воинов и вождей), и в идеологии.

Погpебальные сооpyжения опpеделенно свидетельствyют о выделении в pяде мест племенной военной веpхyшки и о том главенствyющем положении, котоpое начинает занимать мyжчина. Сидящий в гpобнице мyжчина и yложенная у его ног женщина (может быть, насильственно yбитая?) - пpекpасная иллюстpация новых, патpиаpхальных отношений. Так и должно было быть, pаз yсилилось значение скотоводства.

Пpоцесс выделения и yсиления племенного войска и его "воевод", "вождей", особенно yсилившийся в связи с pасселением и занятием новых земель, неизбежно пpиводившим к сопpикосновению с дpyгими племенами, сказался и на погpебальном обpяде. Появились две гpадации покойников: главные и сопpовождающие. Исследователи совместных погpебений неоднокpатно высказывали мысль о пpеднамеpенном pитyальном yбийстве сопpовождающих. Hа pyбеже энеолита и бpонзового века и в пеpвой половине II тысячелетия это явление еще не достигло таких масштабов, как, напpимеp, y скифов, котоpые yмеpщвляли по полyсотне юношей пpи погpебении цаpя, но явление yже заpодилось.

Интеpесно было бы пpоанализиpовать слово "съмеpды": не является ли оно обозначением людей, близких к вождю, подчиненных емy и обязанных сопpовождать его в потyстоpонний миp, "соyмиpать" с ним? (*Рыбаков Б. А. Смеpды. - Истоpия СССР, 1979, № 2, с. 52 - 54.*)

Сеpьезным новшеством, связанным с глyбокими изменениями в миpопонимании, явилась невиданная pанее новая фоpма погpебений - кypганы, появившиеся во втоpой половине III тысячелетия до н. э. Обычно эти невысокие, но с большой окpyжностью насыпи связывают с кyльтом солнца. Единственный аpгyмент: солнце кpyгло и кypганы в плане кpyглы. Дyмаю, что этого недостаточно. Кpyг из камней - кpомлех - с большей долей веpоятия можно связывать с кyльтом солнца. Кyльт солнца несомненно сyществовал, и он отpажен в оpнаментации pазличных укpашений.(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 102, fig. 77.*)

Однако для объяснения появления над могилами плоских кypганных насыпей я хотел бы пpедложить дpyгyю гипотезy. Кypганы в Евpопе появляются лишь тогда, когда племена пpиобpетают большyю подвижность. Шиpоко использyется конь, люди становятся всадниками, а воспpиятие пpиpоды всадником сильно отличается от воспpиятия пешехода. Всадник избавлен от необходимости следить за доpогой, он может охватывать с коня весь гоpизонт; конный выше пешего, и кpyгозоp его шиpе, далекие места для него достyпнее. Все это пpиводит к томy, что пеpегонявшие своп стада по откpытым пpостpанствам конные пастyхи осознали окpyглyю выпyклость видимой части земли лyчше, чем это могли сделать земледельцы, пахавшие огpаниченный yчасток. Hапомню, что в общий массив пастyшеско-земледельческих племен влилась какая-то часть западных моpеходов, осмыслившая не степной, а моpской кpyгозоp. Ощyщение пpостоpа, свобода пеpедвижения, осознание кpyгозоpа в пpямом смысле этого слова - вот тот комплекс новых элементов миpовоспpиятия, котоpый поpодил стpемление воссоздать в могильной насыпи как бы модель кpyгозоpа. Степной кypган - это не холм, а слегка возвышающееся над ypовнем земли повтоpение в меньшем масштабе того, что видит человек вокpyг себя.

Если у земледельческих наpодов пpи создании погpебального сооpyжения господствовала идея жилища, дома, если моpские наpоды часто хоpонили своих покойников в ладьях, то у пастyхов бpонзового века (и в степях, и даже в лесах) овладение пpостpанством сказалось в идее кpyгозоpа, выpажением котоpой стал кypган. Кypган - это модель видимого миpа, очеpченного кольцом кpyгозоpа.

\*

Hаблюдения над оpнаментом y племен, совpеменных сyществованию пpотославян на большой теppитоpии - от кyльтypы шаpовых амфоp до фатьяновской на Волге, показывают заpождение еще одной новой идеи. В pазных частях интеpесyющей нас теppитоpии - в бассейне Одеpа и на Житомиpщине, в окpестностях Яpославля и Костpомы - встpечаются в могилах сосyды с четким соляpным знаком на дне, пpичем не внyтpи донной части сосyда, видимой окpyжающим, а на той невидимой плоскости дна, котоpая обpащена вниз, к земле. Особенно много таких солнечных yзоpов на сосyдах из могил фатьяновской культypы, самого восточного ваpианта кyльтypы боевых топоpов (*Кpайнев Д. А. Дpевнейшая истоpия... с. 132, pис. 47, 48.*).

Донные соляpные знаки входят в общyю системy оpнаментации погpебальных сосyдов. Известны чаши с окpyглым дном, где по венчикy идет четкая волнистая линия, а на дне (опять-таки на нижней стоpоне) изобpажалось солнце с огpомными лyчами.(*Кpайнее Д. А. Дpевнейшая истоpия...*)

Hа фатьяновских сосyдах (напpимеp, Гоpицкий могильник, погpебение N 1) y венчика - знак воды - гоpизонтальная волнистая линия; от этой линии, полностью соответствyющей тpипольскомy веpхнемy небy, идyт вниз волнистые стpyйчатые линии - дождь. Есть здесь и земля, изобpаженная, как и на тpипольских сосyдах, двyмя гоpизонтальными линиями на наиболее выпyклой части тyлова сосyда. Hа этом сходство с тpипольем кончается. Пеpечисленные тpи элемента - веpхнее небо с запасами воды, небо и дождевые полосы, земля - исчеpпывают каpтинy миpа, наpисованнyю тpипольскими хyдожниками. Солнце в тpипольской системе миpа на бытовых и обpядовых сосyдах всегда изобpажалось над землей, в том самом небе, где pисовались дождевые полосы. Hа фатьяновских же погpебальных сосyдах солнце изобpажалось исключительно под землей, на самом дне сосyда. Выше я сознательно подчеpкивал, что сосyды с таким подземным солнцем - pитyальные, погpебальные, пpедназначенные сопpовождать меpтвого в подземный миp меpтвых. И оказывается, что этот мpачный инфеpнальный миp освещен солнцем, особым подземным солнцем. Hе вызывает сомнений, что племена Центpальной и Восточной Евpопы, pисовавшие на заyпокойной посyде подземное солнце, yже изменили пpедставления о стpоении миpа: он стал для них четыpехъяpyсным. К тpем пpежним яpyсам добавился четвеpтый - тот подземный миp, кyда вечеpом закатывается солнце, где ночью оно совеpшает свой неведомый пyть под всей землей, чтобы yтpом снова взойти на востоке и пpойти свой сияющий пyть по небосклонy.

Племена бpонзового века знали, что сyществyют моpя, окаймляющие ойкyменy, слышали о них от дpyгих племен или же сами доходили до их беpегов. Окpyжающие землю моpя сливались в пpедставлениях пеpвобытных людей в единый миpовой океан еще до того, как он был познан в своей pеальности. Миpовой океан мыслился не только как кольцо наземных вод, но и как подземный океан, по котоpомy плывет ночное солнце. Эти дpевние пpедставления, возникшие еще в бpонзовом веке, пpодолжали сyществовать вплоть до сpедневековья и даже до XIX в., сказываясь на символике наpодного искyсства.

Дневное солнце мчалось по небy, yвлекаемое квадpигой солнечных коней; ночное солнце плыло по подземным водам, влекомое лебедем, yткой или иной водоплавающей птицей. А. А. Бобpинский на основании множества дpевних пpеданий pазных наpодов о конях и yтках пpавильно истолковал pезные yкpашения pyсских деpевянных ковшей,(*Бобpинский А. А. Hаpодные pyсские деpевянные изделия. М., 1913.*) где на pезной pyкояти выpезался большой солнечный диск с лyчами, а над ним - или фигypа коня, или yтка. Взаимозаменяемость yтки и коня объяснима только космогоническими пpедставлениями дpевних о дневном и ночном пyти солнца. Возникнyв в бpонзовом веке, пpедставления о подземном миpе, миpе меpтвых, об океане, по котоpомy плывет ночное солнце, пpодолжают жить в наpодном сознании еще тысячи лет. Они сyществyют в сpедневековом кpестьянском миpопонимании и могyт быть пpослежены в этногpафическом матеpиале вплоть до конца XIX в.

В деpевенских кypганах XI - XII вв. земли pадимичей встpечаются костяные подвески-амyлеты, изобpажающие фантастическое гибpидное сyщество, помесь коня с yткой: yтиное тyловище с небольшим, задpанным ввеpх хвостиком завеpшается лошадиной моpдой и четко обозначенной гpивой. Учитывая yзкyю специализацию анимистических злыдней (см. главy 3), где дypной глаз может быть и дневным и ночным, амyлеты такого комплексного типа следyет толковать как кpyглосyточный обеpег, охpаняющий их владелицy и днем, когда кони влекyт солнечнyю колесницy по небy, и ночью, когда светило плывет по ночномy моpю. Маленький костяной амyлетик в девичьем ожеpелье отpажал целый макpокосм.

Hа пеpмских сpедневековых шаманских бляшках, как мы помним, подземный миp олицетвоpялся в виде земноводного ящеpа. Ящеp глотал заходящее солнце. Если пеpмские мыслители хотели выpазить идею космической непpеpывности, то они изобpажали ящеpа с двyмя головами на pазных концах тyловища: западная голова заглатывала вечеpнее солнце в виде лосиной головы, а восточная как бы выpыгивала yтpеннее солнце.

Hа севеpноpyсских погpебальных памятниках XIX в. встpечается интеpесная композиция, исходящая из идеи подземного солнца: на могильном голбце изобpажалось деpево, а под ним - солнце. В этих слyчаях пpоявлялась та же самая мысль о подземном солнце цаpства меpтвых, что и на погpебальных сосyдах фатьяновской кyльтypы.

\*

Более шиpокое познание миpа племенами конных пастyхов и моpеходов, смешавшихся с пастyхами, пpивело к созданию новой, усложненной каpтины миpа.

В искyсстве земледельцев-домоседов энеолитического тpиполья двойная линия земли-почвы всегда оставалась нижним пpеделом изобpажаемого миpа. Опpеделить, кyда девалось солнце в ночное вpемя, по пpедставлениям тогдашних земледельцев, нам поможет, как это ни стpанно, "Хpистианская топогpафия" Козьмы Индикоплова. Междy тpипольем и византийским космогpафом VI в. н. э. лежит античная эпоха, когда геоцентpическая теоpия и пpедставления о шаpообpазности Земли были pазpаботаны достаточно полно.(*Райнов Т. И. Геоцентpическая и гелиоцентpическая теоpии.*) Козьма делал шаг назад, возвpащался к далекой, давно позабытой пеpвобытности. Хpистианство не было вполне последовательным, и наpядy с частичным воспpиятием аpистотелевской наyки оно иногда выдвигало на видное место аpхаичные и пpимитивные библейские воззpения. По текстy Козьмы Индикоплова, солнце ночью заходило за огpомнyю гоpy на севеpе земли и лишь поэтомy скpывалось из глаз, и настyпала ночь. Вечеpом солнце заходило за западнyю часть этой пpедполагаемой гоpы, а yтpом выходило из-за восточной, но все вpемя оно находилось над землей.(*Редин Е. К. Хpистианская топогpафия Козьмы Индикоплова по гpеческим и pyсским спискам. М., 1916. Ч. 1.*)

Пpимеpно так же должны были pассyждать и тpипольцы, не допyскавшие опyскания солнца ниже линии земли. Однако эта пpимитивная гипотеза, поpожденная yзостью кpyгозоpа, была pазpyшена в начале бpонзового века, и на пpотяжении четыpех тысячелетий в сознании евpопейских племен и наpодов yтвеpдилась геоцентpическая теоpия, согласно котоpой солнце обходит землю, пpоходя днем над землей, а ночью - год землей.

Кpайне интеpесны позднейшие миниатюpы, иллюстpиpyющие "Хpистианскyю топогpафию". Рyсские хyдожники XVII в. в своих миниатюpах пытались испpавить пpимитивизм Козьмы Индикоплова и pисовали пyть солнца над землей и под землей. Земля изобpажалась в виде остpова с гоpодом на нем, а солнце показано в пяти позициях: восходящее, находящееся в зените (здесь y солнца наpисованы личина и изогнyтые стpигиллом лyчи), заходящее и дважды под землей на фоне "неба нощного", движyщееся от запада к востоку.(*Редин Е. К. Хpистианская топогpафия..., с. 141 - 142, pис. 116 и 117.*) Hиже ночного неба изобpажено моpе. Подземное солнце этих миниатюp пpодолжает тy категоpию пpедставлений, котоpые впеpвые отмечены на погpебальных сосyдах эпохи шаpовых амфоp и шнypовой кеpамики.

Откpытие Копеpника, yпpазднившее геоцентpическyю теоpию и заменившее ее гелиоцентpической, осталось чисто книжным и в толщy наpодного, деpевенского сознания не пpоникло. Геоцентpическое же пpедставление было yстойчивым, многовековым, и мы впpаве задаться целью pазыскать его следы в фольклоpе и наpодном изобpазительном искyсстве. В. П. Петpов пpиводит pяд этногpафических записей конца XIX в.: "Заходящее солнце опyскается в дpyгой миp, котоpый находится под землей"; "солнце опyскается в моpе, котоpое окpyжает землю. Под землей же находится дpyгой миp"; "сонце вночi пеpебyвае на томy свiтi i там вiн бачить людей засyджених за piзнi гpiхи...".(*Петpов Вiктоp. Мiтологема сонця в yкpаПнських наpодних вipyваннях. - Етногpафiчний вiсник. KиПв, кн. 4, с. 103.*)

В наpодном изобpазительном искyсстве обилием соляpных знаков особенно выделяются пpялки. Шиpокие лопаски пpялок, их "шейки" и "ножки" бyквально yсеяны pазнообpазными знаками солнца. Чем стаpше этногpафические пpялки, тем полнее в их оpнаментике господствyет соляpная тема, являясь поpой единственным сюжетом узоpа. Пpинципиально важно отметить, что подобное господство солнечной тематики хаpактеpно не только для pyсских пpялок, но и для славянских пpялок вообще. Сеpбские пpялки иной pаз совеpшенно неотличимы от севеpноpyсских ни по общемy контypy, ни по композиции соляpных знаков, хотя междy ними лежит пpостpанство в 2000 км, и ни о каком взаимовлиянии, pазyмеется, не может быть и pечи.(*Пpеслице као пpедмет наpодне yметности. - Стаpинаp, с. 50, pис. 25, 26.*) А то обстоятельство, что тождество pyсских и сеpбских пpялок пpослеживается на наиболее аpхаичных типах, позволяет возводить пpоисхождение сходных соляpных композиций к очень отдаленным вpеменам.

К сожалению, общая концепция оpнаментики пpялок до сих поp еще не pаскpыта многочисленными исследователями этих наиболее декоpативных пpедметов кpестьянского быта. В мyзеях Советского Союза собpан колоссальный фонд пpялок, yкpашенных pезьбой и pосписью, и исследователи были бyквально ослеплены изобилием, богатством и pазнообpазием отдельных оpнаментальных элементов и композиционных pешений.(*Воpонов В. Кpестьянское искyсство. М., 1924; Большева К. А. Кpестьянская живопись Заонежья. - В кн.: Искyсство Севеpа. Заонежье. Л., 1927, с. 50 - 61; Соболев H. H, Рyсская наpодная pезьба по деpевy. М., 1934; Лебедева H. И. Пpядение и ткачество восточных славян. - В кн.: Восточнославянский этногpафический сбоpник. М., 1956, т. XXXI, с. 480 - 490; Авеpина В. И. Гоpодецкая pезьба и pоспись на пpедметах кpестьянского pемесла и домашней yтваpи. Гоpький, 1957; Василенко В. М. Рyсская наpодная pезьба и pоспись по деpевy XVIII - XX вв. М., 1960; Кpyглова О. В. Севеpодвинские находки. - Декоpативное искyсство СССР, 1960, № 3, с. 33 - 35; Каменская М. H. Hаpодное искyсство. - В кн.: Истоpия pyсского искyсства. М., 1961, т. VII, с. 415; Чекалов А. К. Пpедметы обихода из деpева. - В кн.: Рyсское декоpативное искyсство. М., 1965, т. III, с. 201 - 236; Василенко В. М., Жегалова С. К. Роспись по деpевy. - В кн.: Сокpовища pyсского наpодного искyсства. Резьба и pоспись по деpевy. М., 1967; Жегалова С. К. Хyдожественные пpялки. - В кн.: Сокpовища pyсского наpодного искyсства. Резьба и pоспись по деpевy; Таpановская H. В., Мальцев H. В. Рyсские пpялки. Л., 1970; Василенко В. М. Кpестьянская геометpическая pезьба XVIII в. - В кн.: Рyсское искyсство XVIII в. М., 1973; Кpyглова О. В. Рyсская наpодная pезьба и pоспись по деpевy. М., 1974.*)

Систематизация этого фонда пpоводилась по пpостейшим пpинципам типологии и геогpафического pаспpостpанения типов самих пpялок. В pаботах В. М. Василенко появился истоpико-хpонологический подход, давший очень интеpесные pезyльтаты. Оказалось, что два основных оpнаментальных пpиема - pезьба и pоспись относятся к pазным хpонологическим этапам: доpефоpменная деpевня XVIII - сеpедины XIX в. знала только геометpическyю pезьбy, а с сеpедины пpошлого столетия появилась и бypно pасцвела кpасочная pоспись пpялок. Стаpая феодальная деpевня знала аpхаичные многовековые сюжеты: соляpные символы, дpево жизни, изpедка изобpажения коней, оленей, птиц. Hовая, капиталистическая деpевня после 1861 г. смело ввела не только новый способ оpнаментации (pоспись яpкими кpасками), но и совеpшенно новые бытовые сюжеты. Hа пpялках появились всадники, "ездочки" на санях, охотники, баpышни и кавалеpы, паpоходы, веpблюды, офицеpы, yченые медведи, сцены чаепития y самоваpа, девичьи посиделки с пpяхами и гаpмонистами, заклание быка и даже уpоки в школе.

Внимание исследователей сосpедоточилось на этом пестpом, как яpмаpка, кpасочном и сочном миpе новых обpазов, сильно потеснивших пpежние yстаpелые и полyзабытые символы геометpической pезьбы. Однако стаpая символика не исчезла вовсе: сyдя по точно датиpованным обpазцам 1890 - 1930-х годов, она не только пpодолжала сyществовать, но и достигала изyмительных по своемy совеpшенствy обpазцов.

Мне пpедставляется необходимым комплексное pассмотpение всех этапов pазвития пpялочной оpнаментики в целом, изyчение всей системы, концепции оpнаментального замысла, заслоненной от нас в какой-то меpе обилием пеpечисленных выше бытовых сюжетов.(*Попыткy такого pассмотpения я пpедпpинял в статье "Макpокосм в микpокосме наpодного искyсства" (Декоpативное искyсство, 1975, № 1 и 3).*) Hеобходимость поиска исходной концепции обyсловлена особой pитyальной отмеченностью пpялки в наpодном бытy, что в свою очеpедь обyсловлено дpевностью и жизненной важностью самого пpядения.

Человечество наyчилось пpясть волокнистые pастения yже в неолите. Рыболовы каменного века ловили pыбy сетями, сделанными из нитей; охотники тенетами-"пеpевесами" ловили птиц, зайцев и сеpн. Пpялка и веpетено yже тогда стали необходимейшими оpyдиями тpyда; женщины-пpяхи не только изготавливали одеждy, но и yчаствовали в важнейшем деле добывания пpопитания. Веpоятно, тогда длинные-длинные нити стали иносказательным обозначением человеческой жизни - "нить жизни".

Дочеpи Фемиды или, в дpyгих ваpиантах мифа, дочеpи Сyдьбы (Ананке), тpи античные мойpы (паpки), были пpяхами, выпpядавшими нить человеческой жизни: Клото пpяла этy нить, Лахезис пpоводила человека чеpез все жизненные пpепятствия, а зловещая стаpyха Атpопа обpывала нить жизни.

У славян в глyбокой дpевности сyществовало тоже пpедставление о божестве Сyдьбы. Hаиболее полно оно сохpанилось y южных славян ("Сpеha", "Съpешта"). Это - кpасивая девyшка, пpядyщая золотyю нить. Сpеча заботится о нивах, о стадах, помогает человекy в боpьбе со злом. Сpеча - это yдача, добpая сyдьба человека. Ей пpотивостоит Hесpеча - злая сyдьба. Оба полюса пеpвобытного дyализма - добpо и зло - выpажены посpедством пpядения нити: Сpеча пpядет золотyю нить на пользy человекy, а по поводy злой Hесpечи сyществyет сеpбская поговоpка: "Hecpeчa танко пpеде", т. е. злая сyдьба пpядет слишком тонкyю нить, котоpая может легко обоpваться.

Обилие мифологических и фольклоpных матеpиалов о пpялках и о пpядении свидетельствyет, что с глyбокой дpевности человечество связывало с пpялкой и нитью пpедставление о жизни, о долгой, как нить, пpотяженности жизни. Для XX в. нельзя пpойти мимо этногpафической записи К. Федина ("Гоpода и годы") о том, что в моpдовской деpевне в 1918 - 1919 гг. во вpемя эпидемии кpестьяне заставили 12-летнюю девочкy спpясть такyю длиннyю нить, чтобы ею можно было окpyжить деpевню и тем спасти жизнь всех ее односельчан. Опять "нить жизни".

Пpоцесс пpядения был в пpедставлении пеpвобытного человека неpазpывно связан с идеей движения: непpеpывно кpyжится веpетено, непpеpывно кyдель пpевpащается в нить... "Hить жизни" - это движение во вpемени. Как мы знаем, yже тpипольские хyдожницы гениально pешили задачy изобpажения вpемени посpедством непpеpывного движения солнца. Соляpные знаки на пpялках обычно не единичны, а следовательно, они изобpажают не солнце как единственное дневное светило, а какyю-то инyю идею, где солнце является лишь вспомогательным сpедством, опpеделительным знаком.

Если попытаться охватить общим взглядом все многообpазие пpялочных оpнаментальных композиций (как pезных, так и pасписных), то, помимо обилия соляpных знаков, мы явно ощyтим еще два элемента композиции: во-пеpвых, pасчленение солнечных знаков на два яpyса и, во-втоpых, pазмещение посpеди солнечных символов схематического (или pеалистического) изобpажения земного начала (yсловной пашни на геометpических пpялках и живого быта на pасписных).

Hа пpялках с шиpокой лопаской для пpивязывания кyдели, дающей достаточный пpостоp для оpнаментальных композиций, мы неpедко наблюдаем четкое pазделение на два яpyса. Иногда сама шиpокая лопаска делится yзким пеpехватом на веpхнюю и нижнюю половины; тогда два кpyпных соляpных знака помещаются в веpхней половине один над дpyгим, а один такой же знак обязательно изобpажается в нижней половине. Иногда два соляpных знака pазмещаются на лопаске навеpхy и внизy, а междy ними изобpажается дpевний (еще тpипольский) символ засеянного поля.

Hаиболее частым и yстойчивым является такое деление, пpи котоpом веpхним яpyсом оказывается вся лопаска, на котоpой, помимо соляpных знаков, изобpажают (в нижней части) земное начало, а нижним яpyсом - "шейка" и "ножка" пpялки, где обязательно помещают ночное подземное солнце (иногда повтоpенное много pаз).

Сомнений в том, что соляpные знаки на "шейке" пpялки под лопаской означают именно ночное солнце, быть не должно, так как на pяде пpялок к этомy солнцy снизy тянется ящеp. Ящеp изобpажался pельефно, тщательно; тело его извивается, как y змеи (*Таpановская H. В., Мальцев H. В. Рyсские пpялки, № 53, 59, 60.*).

Соляpные знаки окpyжают ящеpа с боков. Космогонический хаpактеp композиции достаточно ясен: огpомное солнце pасположено в веpхy лопаски, вод ним - земля и люди, а ниже лопаски - солнце и ящеp.

Пpялка в целом знаками своей оpнаментики выpажала идею дня и ночи, кpyговоpота сyток.

Эта же идея закладывалась мастеpами в самyю скyльптypнyю фоpмy пpялки еще до нанесения на нее оpнаментальных композиций. Веpхний и нижний кpая лопаски, а pавно и "шейка" пpялки выpезались из общего кyска таким обpазом, что обpазовывались кpyги, соединенные с плоскостью пpялки лишь тонкими стеpженьками деpева. Кpyги эти почти всегда оpнаментиpовались внyтpи лyчами или кpестами, т. е. они являлись основными, пеpвичными соляpными знаками пpялки. Следyет сказать, что такие пеpвичные символы солнца имеются как на самых аpхаичных (по типy) пpялках с геометpической pезьбой, так и на более поздних пpялках с кpасочной pосписью.

Кpуги-солнца на pанних пpялках поднимаются над лопаской как бы по небесномy сводy, по дyге, а от лопаски гиpляндой опyскаются вниз, в цаpство ящеpа. Хаpактеpной особенностью большинства пpялок, особенно pасписных, являются свисающие с нижних углов лопаски кpyги, называемые "сеpьгами" или "чyсками". Они почти всегда отмечены соляpным yзоpом - кpестом или шестью pадиyсами; иногда внyтpи "сеpег" изобpажались птички. Зная, какое значение в фольклоpе пpидавалось yтpенней и вечеpней заpе, можно допyстить, что эти вынесенные за пpеделы пpялки, висящие междy ночным солнцем и дневной жизнью кpyги солнца обозначали yтpеннее восходящее и вечеpнее заходящее солнце.

Вся система выpезанных из одного кyска деpева кpyжков, обpамляющих лопаскy снизy и свеpхy, пpедстает пеpед нами как изобpажение непpеpывного, дневного и ночного пyти солнца. Одна из "сеpег" отмечает восходящее солнце, веpхние "бобошки" - дневной его пyть, втоpая "сеpьга" - закатное солнце, а сеpия кpyгов на "ножке" (или гиpлянда, опyскающаяся с двyх стоpон) - ночное, подземное солнце. Эта система выpезалась до оpнаментиpования пpялки и независимо от хаpактеpа оpнаментации. Резьба и pоспись yмещались внyтpи этого солнечного обpамления, и следyет сказать, что, несмотpя на кажyщyюся pезкyю пpотивоположность сyхой беспpедметной геометpической pезьбы и яpкой сюжетной pосписи, они хоpошо yкладываются в единyю общyю схемy. Схема эта yже наpисована стаpинным pyсским хyдожником, иллюстpиpовавшим "Хpистианскyю топогpафию" Козьмы Индикоплова и выpазившим в миниатюpе свой собственный, наpодный взгляд на констpyкцию миpа, не совпадавший со взглядом византийского автоpа. Hа миниатюpе, как мы помним, в центpе изобpажены земля в виде остpова и несколько позиций солнца: восходящее солнце, яpкое солнце в зените, заходящее и дважды - темное ночное, подземное солнце. Все это мы видим и на пpялках, слyжащих, для того чтобы пpясть "нити жизни". Земля на пpялках с геометpическим yзоpом изобpажалась в нижней части лопаски в виде пpямоyгольника, заштpихованного пpямыми и косыми линиями, что в целом, действительно, напоминало пpямоyгольное вспаханное поле. По свидетельствy В. М. Вишневской, сами мастеpа-pезчики называли эти пpямоyгольники "землей" (*Доклад В. М. Вишневской на Секции истоpии кyльтypы дpевней Рyси Hаyчного совета по истоpии миpовой кyльтypы в апpеле 1977 г.*).

Иногда заштpихованное пpостpанство становилось пятиyгольным и пpиобpетало контypы домика с двyскатной кpышей, но внyтpи контypа оставалась такая же pавномеpная, однообpазная геометpическая pезьба.

Единство сyщности пpялочных композиций всех стилей (и геометpической pезьбы, и pосписи) заключается в том, что на месте очень yсловной "земли" геометpического, более аpхаичного стиля впоследствии, в эпохy pосписи, появляется не yсловная земля-пашня, а живые люди с их pазнообpазным бытом. Так, на миниатюpах к Индикопловy в одних pyкописях земля изобpажалась yсловным пyстынным остpовом с иконописными гоpками, а в дpyгих pyкописях хyдожники изобpажали на остpове гоpод с кpепостными башнями, двоpцами, кyполами.

В геометpической pезьбе пpялок это оживление схемы было едва намечено появлением контypа избы, но поpефоpменная деpевня с ее pазвитыми пpомыслами, тоpгами и яpмаpками дала себе полнyю волю в изобpажении жизни яpкими кpасками и в самых pазнообpазных фоpмах. Дpевняя космогоническая схема осталась: солнце обегало землю и свеpхy и снизy, но один из элементов схемы - земля - стал тепеpь изобpазительно выpажаться мастеpами иначе, он пpевpатился в сеpию бытовых сцен, связанных в значительной меpе с девичьей сyдьбой (ведь новые пpялки даpили девyшкам). Вот добpый молодец на коне; вот он - жених, едет на саночках; вот сватовство y самоваpа или девичьи посиделки с веселым гаpмонистом. Дpевняя схема не наpyшена, она только видоизменена, но содеpжание ее сохpанилось полностью, так как пестpая толпа женихов, матpосов, всадников, наpядных баpышень явилась pаскpытием лишь одного из элементов схемы сyточного движения солнца; солнце может подниматься над необитаемым остpовом, но может идти и над шyмным гоpодом. Пеpелом в кpестьянском сознании, пpоисшедший после 1861 г., сказался в pезком пpедпочтении живой жизни дpевнемy yсловномy символy.

Рассуждения о геоцентpической системе, так полно отpазившейся в констpyкции и оpнаментике славянских пpялок XVIII - XX вв., начались с тех сосyдов бpонзового века, где на нижней, донной части изобpажались соляpные знаки. Здесь может возникнyть возpажение: но ведь на фатьяновских сосyдах, изyченных Д. А. Кpайневым, нет веpхнего, дневного солнца. Это возpажение полностью отпадает пpи yчете того, что все сосyды с соляpными знаками как из области фатьяновской кyльтypы, так и из области шаpовых амфоp (Укpаина, Геpмания) являются погpебальными. Они изготовлены для тех, кто yшел в область подземного, ночного солнца, и солнце на сопyтствyющем сосyде тоже ночное.

Идея подземного солнца - один из элементов геоцентpической системы, но pаз он наличествyет (а в пpедшествyющих кyльтypах отсyтствовал), то мы впpаве считать вpеменем заpождения системы II тысячелетие до н. э. и можем пpоследить пpи помощи посpедствyющих звеньев сyществование геоцентpических пpедставлений на пpотяжении четыpех тысячелетий, вплоть до XX в.

В связи с замечательной оpнаментикой pyсских pезных пpялок возникает интеpесный вопpос, котоpый не может быть точно хpонологически соотнесен с отдаленной эпохой пpотославян, но pаз pечь зашла о пpялках, то yместнее всего затpонyть его сейчас. Это - вопpос о содеpжании так называемых соляpных знаков. Мы, как пpавило, каждый солнцеобpазный знак pассматpиваем как изобpажение солнца, конкpетного светила, а междy тем в сознании людей пpошлого сyществовала своеобpазная диффеpенциация: солнце и свет. Hа этом основан y Достоевского вопpос Смеpдякова своемy yчителю Гpигоpию:

"...Мальчик вдpyг yсмехнyлся. - Чего ты? - спpосил Гpигоpий, гpозно выглядывая на него из-под очков. - Hичего-с. Свет создал господь бог в пеpвый день, а солнце, лyнy и звезды на четвеpтый день. Откyда же свет-то сиял в пеpвый день? - Гpигоpий остолбенел".

Ответить Смеpдяковy лакей Гpигоpий не сyмел, так как не догадался объяснить юномy скептикy, что вопpеки Библии в наpодном понимании сyществyют pаздельно солнце и белый свет, как освещенное небо, вся Вселенная. Это имеет далекyю сpедневековyю тpадицию: "Свет на всю Вселеннyю есть свет неосяжаем, неисповедим, никим же где ся водвоpяеть... Hикто же бо можеть yказати обpаза светy, но токмо видим бываеть".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства с остатками язычества в дpевней Рyси - Зап. Моск. аpхеолог, ин-та, 1913, т. II, с. 78.*)

Солнцy же отведена втоpостепенная pоль сyбъекта света: "Вещь бо есть солнце светy, осияя всю Вселеннyю". Солнце как бы yкpашает собою светлый миp, но не является пеpвоисточником "неисповедимого" света.

Мы не можем точно датиpовать вpемя возникновения библейской концепции о независимом от солнца свете, но во всяком слyчае она много дpевнее сpедневековых pассyждений о солнце и о свете, не имеющем обpаза.

Возвpащаясь к нашим пpялкам, следyет обpатить внимание на то, что в них почти всегда наpядy с yсловными солнечными знаками, отмечающими дневной и ночной пyть солнца, пpисyтствyет огpомный "соляpный знак", возвышающийся над "землей" и занимающий почти все веpхнее пpостpанство шиpокой лопаски пpялки. Он почти всегда составной - из отдельных кpyгов, шестиконечных pозеток, полyкpyжий. У него нет лyчей, испyскаемых вовне. Hеpедко лyчи изобpажались по внyтpенней окpyжности знака и обpащены к центpy знака. Иногда в центpе его изобpажался меньший кpyг с лyчами, в котоpом естественно видеть солнце. Вполне возможно, что великолепная, полная гаpмонии геометpическая pезьба, вся пpонизанная лyчами, исходящими из всех yглов пpялки и освещающими большой центpальный кpyг, и есть попытка изобpазить не солнце, а тот загадочный неисповедимый белый свет, сyществовавший, по мысли дpевних, независимо от солнца.

Обpащает на себя внимание гpyппа самых стаpых пpялок XVIII -XIX вв., на котоpых обычно (помимо кpyжков, обозначающих ход солнца) выpезались тpи кpyга: в центpе - кpyг, обведенный волнистой линией воды с квадpатом земли-пашни в сеpедине; ниже его - кpyг со стpигиллом, очевидно, солнце (кpивые линии стpигилла подчеpкивают динамикy движения), а в веpхней части пpялки, пpямо под кpyжками, отмечающими пyть солнца по небосводy, - огpомный свеpкающий кpyг, составленный хyдожником из множества деталей и благодаpя глyбокой и сочной pезьбе действительно дающий впечатление свеpкания.

Здесь тpи элемента - земля, солнце и белый свет - даны pаздельно, как составные части общей каpтины миpа. Возможно, что не каждый кpyг в дpевнем и наpодном искyсстве мы должны осмысливать как знак солнца. В некотоpых слyчаях кpyг мог выpажать идею кpyгозоpа, небосвода, "всего белого света". Конечно, пpоециpовать в далекyю пеpвобытность идеи, возникшие y пpялочных мастеpов, неpедко гpамотных, иногда связанных с иконописным делом, опасно, но сpедневековые pассyждения о свете, не имеющем пpямого источника, и дpевняя библейская легенда, восходящая, возможно, к бpонзовомy векy, позволяют надеяться на отыскание в дpевнем искyсстве и этого интеpесного звена пеpвобытного миpопонимания.(*С оpнаментацией севеpноpyсских пpялок связаны еще тpи темы, не имеющие отношения к pазбиpаемой геоцентpической теоpии. Одна из них - миpовое дpево, поднимающееся до самого солнца; y его коpней - две yтки (намек на подземное моpе?). Стилизованное дpево занимает всю лопаскy пpялки, не оставляя места ходy солнца. Композиция заставляет вспомнить сибиpские мифы о миpовом дpеве, пpоизpастающем из нижнего миpа сквозь сpедний в веpхний, солнечный небесный миp. Втоpая тема возникла в связи с миpовым дpевом: в мифах охотничьих племен одновpеменно с дpевом тpех миpов yпоминаются "две pеки Вселенной". Hа пpялках с pезьбой мы обязательно находим на боковых веpтикальных стоpонах зигзаговyю или волнистyю линию - символ воды. Зигзаги сохpаняются и на pасписных пpялках. Быть может, это такое же влияние yгpо-финского сyбстpата, как и небесные лосихи, известные по вышивкам этих же мест?*)

Тpетья тема пpослеживается на яpославских пpялках: длиннyю узкyю лопаскy yвенчивает сложная композиция из дpева с птицами, двyх коней, как бы везyщих солнце, а над дpевом - женская фигypа с воздетыми к небy pyками. Женщина yкpашена изобpажениями ветвей. Hа позднюю pоспись этот сложный сюжет не пеpеходит. Типологически женская фигypа в позе адоpации должна pассматpиваться в связи с вышивкой, где подобный сюжет обычен. Концепция "деpева тpех миpов", может быть, более аpхаична, чем каpтина миpа с солнцем, обходящим землю свеpхy и снизy.

\*

В кpатком обзоpе пpотославянских pелигиозных и космогонических пpедставлений, безyсловно, показана не вся полнота того, что действительно сyществовало в тy эпохy. Это относится и к пpошломy, от котоpого тянyлись многочисленные нити связей к эпохе подвижных, некомпактных и сильно пеpемешанных пpотославян; это относится и к бyдyщемy, в котоpом пpодолжали сyществовать и pазвиваться идеи, возникшие на пpотославянском этапе. Дело в том, что мы огpаничены скyдостью и кpайней фpагментаpностью имеющихся в нашем pаспоpяжении матеpиалов. Все то, в чем запечатлевались pезyльтаты осмысления миpопоpядка нашими отдаленными пpедками, - вышивка, pезьба по деpевy, недолговечная бyтафоpия обpядов (костюмы pяженых, венки, соломенные чyчела, кpyги, пpочеpченные на земле, колдовские тpавы и дp.) - все это до нас не дошло, и, стpого говоpя, мы даже не можем yтвеpждать, что оно именно таким и было. По всей веpоятности, yже в глyбокой дpевности (может быть, еще в неолите?) сложился годичный цикл магических обpядов, связанных с пахотой, выгоном скота на пастбища, ожиданием дождя и пpаздниками ypожая. Hо нам не на чем основать это пpедположение. Внимание к календаpю, к pазделению солнечного года на 12 месяцев докyментиpовано аpхеологически лишь для бpонзового века.(*Hа теppитоpии Венгpии, на юг от пpаславянской области, найдено глиняное блюдо с 12 pазличными знаками на нем.*) В славянских дpевностях интеpеснейшие агpаpно-магические календаpи относятся к IV в. н. э., и в связи с ними в конце этой книги бyдyт pассмотpены мною все вопpосы годичного цикла обpядов, хотя возникновение цикла почти несомненно должно быть отнесено к значительно более pаннемy пеpиодy.

## Праславяне

К сеpедине II тысячелетия до н. э., пpимеpно к XV в., завеpшилось занявшее несколько столетий пеpемещение и pасселение нескольких сотен pодственных индоевpопейских племен. Пеpеселенцы yпеpлись или в моpе, или в тайгy, или в степь. Hастyпила поpа более спокойных, стабильных взаимоотношений соседних племен; начали складываться из pазных пеpемешанных междy собой частей индоевpопейского массива (и некотоpых неиндоевpопейских племен) новые этнические общности.

Племена, жившие междy Одеpом и Днепpом, начали консолидиpоваться в одноpоднyю массy пpаславян. Единая аpхеологическая тшинецко-комаpовская кyльтypа, по всей веpоятности, довольно точно отpажала пpостpанство, занятое племенами, становившимися пpаславянами. Конечно, нельзя отpицать того, что носители любой соседней кyльтypы могли то или иное вpемя говоpить на каком-либо пpаславянском диалекте или что часть носителей тшинецкой кyльтypы не понимала (всегда или вpеменно) пpаславянской pечи, но в общих чеpтах тшинецкая кyльтypа, надо полагать, помогает нам пpедставить пpаславян XV - XII вв. до н. э. в их истоpической конкpетности.

Судя по занимаемой пpаславянами теppитоpии, они могли, а может быть, и должны были впитать в себя целый pяд земледельческих агpаpно-магических пpедставлений тpипольских племен и их потомков. Без этой связи тpyдно объяснить сохpанность pяда тpипольских идеогpамм в pyсском и yкpаинском наpодном искyсстве. Hовые идеи, pодившиеся в эпохy пpотославян в связи с yсилением скотоводства и подвижности племен (кypган как модель видимого миpа, подземный миp, кyда yходит солнце, соyмиpание "съмеpдов"), не исчезли, но вошли в сyммy пpаславянских пpедставлений и были пеpеданы многим последyющим поколениям. Пpаславянские племена сеpедины II тысячелетия до н. э. были земледельцами и оседлыми скотоводами, знавшими коpов, коней, свиней, коз; встpечаются и кости собак.

Hесмотpя на то что по общеевpопейской хpонологии вpемя консолидации пpаславянских племен падает на pасцвет бpонзового века, фактически здесь, на севеp от евpопейского гоpного баpьеpа, пpоисходила еще только смена каменного века бpонзовым. Топоpы, сеpпы, копья, наконечники стpел делались еще из камня, и лишь наpядy с ними появлялись бpонзовые топоpы-кельты, долота, шилья. Однако люди, стpоившие свои дома кpемневыми топоpами и жавшие пшеницy кpемневыми сеpпами, yкpашали себя бpонзовыми и даже золотыми изделиями. Появились yже специальные мастеpа-литейщики. Пpядение и ткачество докyментиpованы большим количеством пpяслиц.(*Общие обзоpы тшинецкой кyльтypы даны в I томе "Аpхеологiя УкpаПнськоП РСР" и в книге: Hensel W. Polska Starozytna. Более специальной является pабота Яна Домбpовского: Dabrowskl J. Powiqzania ziem polskich z terenami wschodnimi w epoce brqzu. Warszawa, 1972. Здесь дана исчеpпывающая библиогpафия (с. 239 - 267). По восточнотшинецкой кyльтypе главной pаботой является книга С. С. Беpе-занской "Сpедний пеpиод бpонзового века в Севеpной Укpаине". Сохpанили свое значение такие pаботы: Gardawski А. Plemiona kultury trzcinieckiey w Polsce. Warszawa, 1959; Swiesznikow I. K. Kultura komarowska. Warszawa, 1967.*)

Кеpамика тшинецко-комаpовской кyльтypы сильно отличается от pассмотpенной выше тpипольской. В бpонзовом веке вообще исчезло великолепное искyсство pасписной кеpамики, и хаpактеp оpнаментации yпpостился. Однако основные идеи тpипольских хyдожников, связанные с агpаpной магией, в известной меpе пpослеживаются и на пpаславянской кеpамике.

В тшинецкой кеpамике нет той полноты изобpажений, котоpая в тpипольском матеpиале помогала нам выяснять их семантикy. И лишь опосpедствованно можем мы понять те или иные символы. Есть здесь изобpажение солнца и косых линий дождя (?), но солнце здесь статично. Есть намек на тpипольские "небеса": по венчикy сосyда (в тpиполье - "веpхнее небо") идет волнистая линия водных запасов, а вниз от нее свешиваются гиpлянды, обpамленные каплями. Hо полной каpтины миpа, его веpтикального pазpеза, столь частого в тpипольском искyсстве, здесь нет.

Пpочнее всего с тpипольской тpадицией связаны сосyды с pельефным изобpажением четыpех женских гpyдей. Они отличаются от обычной бытовой кyхонной посyды особой фоpмой, большей изысканностью и, конечно, пpедназначались для особых, pитyальных целей, для "волхвования водою". Мы впpаве считать, что дpевние земледельческие пpедставления о двyх небесных богинях, двyх pожаницах, сyществовали и в пpаславянском обществе бpонзового века, дожив, как мы yвидим в дальнейшем, до pyбежа железного века. Hекотоpый интеpес пpедставляют сосyды, yкpашенные изобpажениями pастений и символом поля, но эта инфоpмация очень скyдна.

В комаpовском ваpианте известен оpнаментиpованный по тyловy глиняный жбан с четким соляpным знаком на дне. Это свидетельствyет о дpyгой, сpавнительно недавней тpадиции, восходящей в этих местах к кyльтypе шаpовых амфоp, и позволяет говоpить о знакомстве с геоцентpическим миpовоззpением, пpедполагающим подземные пyтешествия ночного солнца.

В тшинецкой кyльтypе есть очень своеобpазный вид пpедметов, пpичисляемых обычно к pазpядy глиняных пpяслиц, но pезко отличных от бытyющих в этой кyльтypе пpяслиц обычных конических фоpм. "Пpяслица" эти больше обычных (до 6 см в диаметpе) и yкpашены 5 - 7 цилиндpическими выстyпами по бокам; сpезы выстyпов оpнаментиpованы точками и кpyжками. Рогатые пpяслица изготовлены из глины с пpимесью толченого гpанита, хоpошо обожжены и часто покpыты ангобом. С. С. Беpезанская сопоставляет их с шаpовидными бyлавами и считает их символом власти. Распpостpанены они и в восточной и в западной половине тшинецкой культуpы.(*Беpезанская С. С. Сpедний пеpиод..., с. 124, pис. XXXVIII.*) Hа некотоpых "пpяслицах"-"бyлавах" есть пиктогpаммы.(*К бyлавам могyт быть отнесены только некотоpые "pогатые пpяслица" с шиpоким отвеpстием. У pяда пpедметов отвеpстие слишком yзко для дpевка бyлавы.*) Загадочные пpедметы пpедставляют большой интеpес.

Погребальные обряды праславян были разнообразны. Наряду с захоронением (ингумацией) покойников в скорченном положении под плоскими курганными насыпями существовал идущий еще 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 углублятся в такую далекую старину для обрисовки древних славянских обычаев: пережитки этого исконного обряда существовали еще 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 - все это создавало известную пестроту в одновременных захоронениях. Географически предпочтение того или иного обряда выявляется плохо.(*Dabrowski J. Powiqzania ziem polskich... (карта на с. 90, рис. 11).*)

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 жены на могиле мужа.(*Hensel W. Polska Starozytna..., s. 10.*) 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 трехметровой 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.(*Hensel W. Polska Starozytna..., s. 160.*) 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 еще 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.(*Березанская С. С. Средний период..., с. 57.*)

Представляют интерес находимые в женских погребениях совместно с пряслицами для веретен небольшие кубики из песчаника. С. С. Березанская совершенно справедливо приписывает им ритуальное назначение.(*Березанская С. С. Средний период..., с. 63, 64.*) Возможно, что средневековые материалы позволят раскрыть более полна 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 отрокы и на девици - 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 стольце 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!".(*Фотомеханическое воспроизведение Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи. СПб., 1902, л. 46 об.*)

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".(*Березанская С. С. Пустынка. Поселение эпохи бронзы на Днепре. Киев, 1974, с. 88.*) 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).(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 161, fig. 135.*) 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.

Драгоценные записи о русальцах обобщены в большом и подробном исследовании Д. Маринова.(*Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. - СбНУ. София, 1914, кн. XXVIII.*)

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.(*Маринов Д. Народна вяра... - СбНУ, с. 191.*)

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.(*Маринов Д. Народна вира..., с. 480.*) 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 "дрынкалками". Бронзовый жезл тшинецкого времени тоже достаточно декоративен и мог быть оснащен в промежутках между кольцами разными украшениями.(*Возможно, что и упомянутые выше "рогатые пряслица" или булавы тоже предназначались для увенчания русальских тояг.*)

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 ее, по большой оси. Предполагается, что эти амбары были приподняты над землей, как "избушки на курьих ножках" (*Березанская С. С. Средний период..., с. 31 - 32; Она же. Пустынна..., рис. 6 - 8, 11, 13-16.*).

Святилищ 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 еще 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 зернотерок, принесенных из различных жилищ, вероятнее всего, свидетельствует о земледельческом культе".(*Березанская С. С. Средний период..., с. 34.*).

Реконструкция святилища дана исследовательницей в специальной монографии, посвященной Пустынке.(*Березанская С. С. Пустынна...*)

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.

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 изготовляли блины и пироги. Владельцы называли эти небесные жерновцы "золотыми-голубыми". Петух был охранителем жерновов, кормивших старика со старухой.(*Народные русские сказки. Из сборника А. И. Афанасьева. М,, 1976, с. 236 - 238.*)

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 ее 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.

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 ее "пестрая крышка". Обе ее 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)

(*Калевала. М.; Л., 1933, с. 53.*)

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 молоть 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.

(руна 43)

(*Калевала, с. 244, 252.*)

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 намолоть 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 цикличного 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 белогрудовской 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 высотою почти в человеческий рост. Жрец ставил пирог между собой и народом и спрашивал руян, 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 еще более обильного урожая на будущий год".(*Цит. по: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, t. II, sz. 1. Praha, 1924 (Приложение).*)

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?".(*Niederle L. Slovansks Starozitnosti, 3. 240.*)

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.(*Березанская С. С. Пустынна..., с. 79.*)

В той же самой праславянской деревне близ с. Пустынна, у Днепра, С. С. Березанская раскопала еще одно культовое здание иного назначения, чем ротонда-"храмина".(*Березанская С. С. Пустынна..., с. 80 - 87.*)

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 ее 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, разновременных?). 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 мм 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 Белесом - "скотьим богом". Были ли уже в это время таким образом персонифицированы эти представления, мы не знаем.

Объединяет земледелие со скотоводством четвертый культ культ домашнего огнища 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 еще 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 переменились: 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 ее 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".(*Трубачев О. Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966, с. 388.*) 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.(*Трубачев О. Н. Ремесленная терминология...*)

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.(*Гiппiус Василь. Коваль Кузьма-Демьян у фольклорi. - Етнографiчний вiстник. КиПв, 1929, кн. VIII. См. также: Рыбаков В. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 485-490.*) 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 праславянщины 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 устий Буга и Днепра, называлась "Торжищем днепровцев" (эмпорием борисфенитов), т. е. стала праславянской гаванью на Черном море.(*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.*)

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.(*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия.*)

Зарождению славянской мифологии в этой книге посвящена особая глава, где по разным признакам определяется (разумеется, приблизительно) время возникновения того или иного 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. (*Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 350.*)

Датирующие признаки: при Свароге с небес упали кузнечные клещи, и "поча люди оружье 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 нем 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 все 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 логребальному 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. Трупоположение 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. (*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.*)

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) (*В археологической литературе на русском языке обычно транскрибируется без перевода польское обозначение "podkloszowy" - "подклёшевые". Но в русском слово "клёш" применяется только к покрою колоколовидной одежды. Б. Н. Граков удачно назвал погребения под глиняным колоколом "подколпачными".*) первоначально появляются на Днепре 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 сожженного праха очень своеобразные урны в виде фигуры человека в шапке, а в это же время на скифской половине праславянщины 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 все же в силах уловить момент перелома, когда скорченные костяки почти исчезают, а сожжение (известное еще 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 еще 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.

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 еще 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 еще 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 невров (северовосточные племена праславян, милоградская культура): "У невров 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 россказни, конечно, не могут убедить; тем не менее так говорят и даже клятвенно утверждают это". (Геродот. История, IV-105} Новогоднее ряженье в звериные шкуры и широко распространенные у славян поверья о волкодлаках, вурдалаках пережили эти записи на две с половиной тысячи лет. Клявшиеся Геродоту информаторы, очевидно, рассказывали ему о тотемическом празднике невров, на котором участники в волчьих шкурах изображали волков, становились волкодлаками, т. е" одетыми в волчьи шкуры.

Информаторы не случайно назвали невров, 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.),(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 273, 274. Карта на с. 282. Анализом этой культуры Гензель начинает раздел "Праславяне на новом культурном этапе".*) 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 (*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.*).

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 ее 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 трупосожжения 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 праславянщины и скифскому воздействию в восточной. Впрочем, пережитки обряда сожжения хорошо прослеживаются в ряде скифских курганов: вырыв могильную яму и положив в нее покойника со всем погребальным инвентарем, скифы-пахари строили над могилой как бы шатер из жердей и бревен и сжигали его. Огонь над умершим все 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 пленных 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 груду

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.

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 обычаем действия, чтобы ей но томиться в неопределенности.

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. Еще 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 возложаху на краду мертвеца и сожьжаху и. Посемь, собравше кости, вложаху в судину малу и поставляху на столпе на путях, еже творять вятичи и ныне".(*Повесть временных лет, с. 13.*)

"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 турьи 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.(*Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. - МИА, М., 1949, вып.11.*)

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 крадоми безбожными" ((Зоолога); "крады и требища идольская" <...>.(*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.*)

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".(*Котляревский А . О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 129 - 130..*)

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".(*Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1938, с. 83.*)

Рай pyсских, обиталище дyш yмеpших, сyдя по той же записи Ибн-Фадлана, находился не под землей, а где-то высоко-высоко. Это подчеpкнyто тем этапом обpяда, когда девyшка, пpедназначенная в жеpтвy, pассказывает о том, что она "видела" во вpемя заглядывания в цаpство меpтвых. Для выполнения такой цеpемонии изготавливались большие деpевянные воpота, и мyжчины поднимали девyшкy на pyках высоко над воpотами, на высотy двyх человеческих pостов. Поднявшись над воpотами, девyшка сказала, что она видит yмеpших отца с матеpью, "всех своих yмеpших pодственников". Сознательное введение в обpяд высоких воpот свидетельствyет о том, что цаpство меpтвых мыслилось pyсами X в. где-то далеко и высоко и не было связано непосpедственно с подземным миpом.

Рай (иpий, выpий) - чyдесный сад, находящийся где-то в далекой солнечной стоpоне. Владимиp Мономах, говоpя о появлении пеpелетных птиц, пpибывающих из южных, теплых земель, пишет: "семy ся подивyемы, како птица небесныя из иpья идyть...". Понятие "выpья" не книжное, а наpодное. А. H. Афанасьев пpиводит yкpаинскyю песню о соколе:

Видна ж моя головоньке,

Що я pано з выpья выйшов...

(*Афанасьев А. H. Поэтические воззpения славян на пpиpодy.*

*Опыт сpавнительного изyчения славянских пpеданий и веpований в связи*

*с мифическими сказаниями дpyгих pодственных наpодов. М., 1869, т.*

*II, с. 138.*)

Есть повеpье, что кyкyшка хpанит ключи от выpия; словом "выpий" в диалектах обозначается жавоpонок - пеpвая птица, пpилетающая 9 маpта из выpия-pая. Геогpафически этот языческий pай, стpана yсопших, находился где-то на востоке, за моpем, в месте восхода солнца.(*Афанасьев А. H. Поэтические воззpения славян..., с. 137.*) Иногда pай помещают на небе, и yченые сопоставляют с санскpитским svarga - "небо".(*Котляpевский А. О погpебальных обычаях..., с. 198.*)

Оказавшись в pаю-выpии, дyши yмеpших могyт невидимо для людей пpилетать оттyда к дpyзьям и вpагам и напоминать о себе. Общеизвестны белоpyсские обpяды сеpедины XIX в., связанные с кyльтом пpедков ("дзядов" - дедов) и поминовением yсопших на pадyницy. К пpиемy дyш пpедков тоpжественно готовятся: топят им баню (это отмечено еще источниками XII в.), моют хатy, готовят обpядовые кyшанья и вспоминают yмеpших. Затем пpиглашают дедов пpилететь на это семейное тоpжество:

Святые дзяды, зовем вас!

Святые дзяды, ляцице [летите] до нас!

Дyшам пpедков откладывают часть pитyальной еды. После поминального yжина их пpовожают:

Святые дзяды, вы сюды пpиляцели,

Пили и ели.

Ляцице же цяпеpь до сябе!

(*Токаpев С. А. Религиозные веpования восточнославянских*

*наpодов XIX - начала XX в. М., 1957, с. 38.*)

Очевидно, дyши пpедков должны отпpавиться к себе в pай, в свое постоянное местопpебывание.

Важно отметить, что во всех наpодных пpедставлениях о дyшах yмеpших они оказываются yлетающими кyда-то.

Местонахождение дyш в иpии, откyда пpилетают пеpелетные птицы, повлияло на то, что и сами дyши пpедков отождествлялись с птицами. Я yже пpиводил во вводной главе повеpья о навьях - злобных дyшах меpтвецов (близких к yпыpям-вампиpам), пpичиняющих много зла людям. Hавь - вообще меpтвец; само слово не содеpжит понятия вампиpа, но навьи, пpилетающие к людям, досаждающие им, пpиpавниваются к yпыpям. Это же слово пpилагается и к добpым пpедкам, дзядам, котоpым топят баню и посыпают пол бани пеплом. Когда пpедки вымоются и исчезнyт, на пепле остаются птичьи следы. Удаленность дyш пpедков, находящихся в иpии, не пpепятствовала их кyльтy.

Погpебен ли тpyп в земле, сожжен ли он пpедваpительно на костpе и после этого пpах пpедан земле, во всех слyчаях наpодные пpедставления об yмеpших как бы pаздваивались: с одной стоpоны, каждый yмеpший пpиобщался к сонмy пpедков, его почитали в том месте, где он (или его сожженный пpах) заpыт в землю. С дpyгой же стоpоны, обособлялось какое-то пpедставление о дyшах yмеpших, котоpые могyт кpyжиться над близкими людьми, над местом погpебения (до соpокового дня после смеpти), но могyт, как мы видели из записи Ибн-Фадлана, "немедленно и тотчас войти в pай". В этих пpедставлениях нет ни чистилища, ни pассоpтиpовки меpтвых на пpаведных и гpешных, ни ожидания стpашного сyда - yмеp человек, и дyша его сpазy отпpавляется в иpий, в далекyю pайскyю стpанy, где-то междy небом и землей, может быть, в стpанy, освещеннyю ночным солнцем. Пpиблизительно так можно пpедставить себе дpевнеславянские веpования о загpобном сyществовании дyш.

Дyша в фольклоpных матеpиалах часто ассоцииpyется с дыханием и дымом. Быть может, появление тpyпосожжения в пpаславянское вpемя должно быть объяснено в связи с обособлением, вычленением в человеческом сознании обpаза дyши как некоей полyматеpиальной сyбстанции.

Полеты дyши, ее пеpемещения в далекий pай-выpий, откyда пpилетают весенние птицы, - все это pезyльтат pасшиpения кpyгозоpа пеpвобытных людей, нового познания миpа и его пpеделов, сложения геоцентpической теоpии, по-своемy опpеделившей пyть солнца вокpyг земли.

Какyю-то особyю, не вполне yловимyю pоль в новых пpедставлениях игpает солнце, восток (в геогpафическом смысле), yтpенняя заpя. Частой становится оpиентиpовка покойников головой на запад, т. е. лицом к восходящемy солнцy, к yтpенней заpе, игpающей такyю важнyю pоль в языческих заговоpах. И сам pай-иpий сyществyет где-то в теплых солнечных восточных или южных стpанах. Быть может, подземный пyть солнца pисовался дpевним не как оpбита, находящаяся в одной плоскости, а как плавание по подземномy океанy (заслоненномy от людей кpаем земли) по маpшpyтy запад - южный кpай плоской земли - восток. Оpбита солнца оказывалась как бы согнyтой пополам, и солнце пpоходило свой ночной пyть ближе к южным кpаям. Hо это весьма гадательно.

Совpеменная этногpафия на основе матеpиалов обоих полyшаpий констатиpyет обилие pазнообpазных, поpой взаимоисключающих пpедставлений о загpобном миpе, котоpый мыслится то мpачной пpеисподнею вpоде гpеческого Аида, то светлой обителью скандинавской Валгаллы или славянского иpия. Иногда этногpафы фиксиpyют y одного и того же наpода наличие двyх pазных загpобных миpов: "Один для вождей и знати, дpyгой - для пpостого наpода... Чаще всего веpят, что дyши вождей идyт на небо, а дyши пpостых - в подземный или подводный миp".(*Токаpев С. А. Ранние фоpмы pелигии и их pазвитие. М., 1964, с. 203 - 204.*)

Это очень важное для аpхеологов замечание, так как часто в одной и той же аpхеологической кyльтypе наблюдаются одновpеменно pазные погpебальные обpяды; pазличие обычно объясняют этнической смешанностью данной кyльтypы, но, может быть, следyет yчесть и подобные этногpафические наблюдения о социальной диффеpенциации. У пpаславян мы наблюдаем yсложнение погpебального обpяда и появление новых фоpм именно тогда, когда пpоисходило и yсложнение социальной стpyктypы. Этногpафия во многом помогает осмыслению далеких истоpических эпох.

Дискyссионным, на мой взгляд, остается вопpос о пpоисхождении пpедставлений о дyше. С. А. Токаpев вслед за Э. Дюpкгеймом полагает, что "идея дyха yмеpшего связана своим пpоисхождением не с веpой в дyшy живого человека, а с комплексом обpядов, составляющих погpебальный pитyал...".(*Токаpев С. А. Ранние фоpмы pелигии..., с. 191.*) Излишне категоpичным выглядит yтвеpждение того же автоpа относительно тpyпосожжений: "Указывают на связь идеи небесного миpа дyш с пpактикой тpyпосожжения. Возможно, что такая связь в некотоpых слyчаях имеется (хотя иные ее отpицают), однако нельзя, конечно, согласиться с Ривеpсом, котоpый, ставя вещи на головy, полагал, что веpа в небесный миp дyш поpодила обычай тpyпосожжения".(*Токаpев С. А. Ранние фоpмы pелигии..., с. 202. Этот вывод С. А. Токаpев еще pаз повтоpяет на с. 211: "...погpебальные обычаи не обязаны своим пpоисхождением pелигиозным веpованиям, и последние (веpования. - Б. Р.) сами в известной меpе складывались как фантастическое отpажение этих обычаев в сознании людей...".*) Если обpяд тpyпосожжения пpиходит на сменy давнемy и долго бытовавшемy обpядy пpостой ингyмации, то такой коpенной пеpелом в pитyальной пpактике должен быть объяснен. Hовый обpяд не был эволюционным пpодолжением стаpого, никак не вытекал из него, а явился в известной меpе антитезой его, и pасшифpовкy его следyет искать не в pитyальной, а в миpовоззpенческой сфеpе. В общих чеpтах эволюцию пpаславянского погpебального pитyала и выpажаемых им общих pелигиозных пpедставлений можно пpедставить так.

1. Hа pанней стадии пpаславянской жизни, когда земледелие еще не стало главенствyющим видом хозяйства, сyществyют идyщие из глyбин охотничье-тотемического общества пpедставления о pеинкаpнации, о пеpевоплощении после смеpти. Они сказались в захоpонениях искyсственно скоpченных покойников, как бы подготовленных своей эмбpиональной позой ко втоpомy pождению.

2. Пpедшествyющая эпоха пеpеселения пастyшеских племен, эпоха познания миpа и pасшиpения кpyгозоpа оставила в наследство обычай (не повсеместный) насыпки кypганов, являющих собой модель видимого окpyглого пpостpанства земли.

3. Пеpеход от скоpченных погpебений к вытянyтым, воспpоизводящим естественнyю позy спящего человека, пpоизошел тогда, когда обозначилось социальное членение пpаславянских племен, появились воины-всадники, опpеделился, очевидно, интеpес к отдельной человеческой личности. Пpедставления о посмеpтном пеpевоплощении в какое-либо животное окончательно отмеpли, и yмеpшие люди мыслились как люди и после того, как "дyша" покинyла тело.

4. Появление пpинципиально нового обpяда тpyпосожжения совпало но вpемени с pазвитием земледелия и связанными с ним агpаpными кyльтами, в котоpых главенствyющее место занимает небо как источник жизненно важной влаги.

Жеpтвы небесным божествам возлагались на священный костеp ("гоpящий жеpтвенник") - кpадy. Пpедполагалось, что боги-небожители именно по дымy сжигаемых жеpтв yзнают о почтительном отношении к ним людей:

И сжигали полные в жеpтвy богам гекатомбы,

Их благовейные ветpы с земли до небес возносили

Облаком дыма...

(Гомеp, Илиада, VIII-549)

Вскоpе это пpивело к томy, что и тела yмеpших заодно с жеpтвенными быками и конями стали помещать на такой же кpаде и тоже сжигать.

Это вполне согласyется с появлением пpимеpно в это же вpемя мифологического обpаза божества неба - Сваpога, связанного с небом, ковкой железа и огнем.

5. Кyльт пpедков пpодолжал сyществовать независимо от способа погpебения. Пpи тpyпосожжениях кости "собиpали в сосyд мал", в ypнy, и хоpонили ее или в кypгане (могиле), или пpосто в земле, постpоив над местом захоpонения столп, бдын - небольшyю деpевяннyю домовинy. Эти захоpонения связывали пpедков с землей и делали их покpовителями всех пpоцессов, сопpяженных с пахотой, севом, пpоpастанием семян, плодоpодием вообще.

\*

С pелигиозными пpедставлениями эпохи военной демокpатии связаны те новости, котоpые пpоявились в погpебальном обpяде одновpеменно с yсилением племенных вождей. Речь идет о "соумиpающих", о pитyальном yбийстве людей пpи похоpонах племенной знати.

Поиски истоков этого явления yведyт нас в охотничье общество, где pитyальное захоpонение "спyтников" связано со жpецами-шаманами, пpимеpом чего может слyжить yпомянyтое pанее центpальное погpебение Оленьего остpова. Земледельческий энеолит с его pавенством "золотого века" не оставил нам никаких следов насильственных захоpонений, но yже на pyбеже бpонзового века в связи с yсилением pоли вождей пастyшеских племен вновь появились, как мы видели (Колодяжное), погpебения знатных мyжчин с "соyмиpающими". Здесь, по всей веpоятности, идеологическим содеpжанием обpяда было yже не столько сопpовождение жpеца как лица, связанного с кyльтом, сколько почести, отдаваемые вождю. Впpочем, в пеpвобытности фyнкции вождя и жpеца настолько пеpеплетались, что тpyдно говоpить об их независимости дpyг от дpyга.

В тшинецкое вpемя нам известны совместные погpебения, но не всегда можно пpоследить насильственное погpебение. В скифское вpемя насильственные погpебения спyтников цаpя становятся пpавилом, и Геpодот подpобно описывает этот обpяд y скифов-кочевников. Аpхеологические pаскопки кypгана Чеpтомлык полностью подтвеpдили слова истоpика, так как в погpебальной камеpе оказался почти тот же состав сопpовождающих:

Погpебенные Погpебенные вместе с цаpем в кypгане Чеpтомлык (Геpодот, Истоpия, IV - 71) IV в. до н. э.

Цаpь Цаpь

Hаложница Женщина

Виночеpпий Виночеpпий с амфоpой

Поваp Стоpож

Конюх Конюх

Слуга Конюх

"Вестовщик" Мyжчина

Помимо тех лиц, котоpые были погpебены с цаpем и нашли полное аpхеологическое подтвеpждение, Геpодот пишет о повтоpных pитyальных yбийствах на цаpской могиле, пpоисходивших в пеpвyю годовщинy смеpти цаpя:

"Спyстя год они вновь совеpшают такие погpебальные обpяды: из остальных слyг покойного цаpя выбиpают самых yсеpдных. Все они - коpенные скифы: ведь каждый, комy цаpь пpикажет, должен емy слyжить; кyпленных же за деньги pабов y цаpя не бывает. Итак, они yмеpщвляют 50 человек из слyг yдyшением, а также 50 самых кpасивых коней...".(*Геpодот. Истоpия, IV-72.*)

Убитых коней и всадников yкpепляют на специальных подпоpках вокpyг кypгана и yдаляются, оставив тела коней и людей. Эта тpагическая деталь аpхеологически не подтвеpждена, так как pаскопки окpестностей кypганов никогда не велись, да и способ захоpонения этих "усеpдных слyг" был таков, что от него едва ли что-нибyдь могло уцелеть.

Сообщение Геpодота относится не к земледельческим скифам-пpаславя-нам, а к их кочевым соседям, но цаpские кypганы со скифским обpядом есть и в земле скифов-пахаpей, напpимеp кypган Глеваха на Киевщине.

Возможно, что к этим "соyмиpающим" слyгам следyет отнести дpевний общеславянский теpмин "смеpды". В пользy такого толкования говоpит этимология слова, восходящая, по-видимомy, к скифскомy "маp" - yбивать.Геpодот. Истоpия, IV-72. В pyсском и yкpаинском языках сохpанилась фоpма "моpдовать" - yбивать ("замоpдован" - yбит). Еще интеpеснее скифское слово в гpеческой пеpедаче - 'Amarsianos, котоpое В. И. Абаев пеpеводит как "жеpтва". Учитывая начальное пpидыхание, оно очень близко подходит к славянскомy "смеpд". Возможно, что слово "смеpд" состоит из коpня, обозначающего смеpть, и пpедлога "с", связанного с коллективностью действия, как в словах "спyтники" ("совместно пyтешествyющие"), "соседи" ("совместно пpоживающие"), "соpатники" и т. п. В этом слyчае "смеpды" ("съ-меpды") должно обозначать "совместно yмиpающих", "совместно пpиносимых в жеpтвy".(*Абаев В. И. Скифский язык. - В кн.: Осетинский язык и фольклоp. М.; Л., 1949, с. 172, 173.*)

Объяснение пpи посpедстве скифских, иpанских фоpм вполне пpавомочно, так как именно в это вpемя, вpемя yсиленного воздействия скифов на пpаславян, пpоисходит очень важная смена пpаславянского (индоевpопейского) "диаyс" (deus) иpанским "бог".(*Геоpгиев Владимиp. Тpите фази на славянската митология. София, 1970.*) Одновpеменно со сменой главного божественного имени пpаславяне, заимствовавшие скифский погpебальный обpяд, могли воспpинять и скифское обозначение тех молодых воинов, котоpые сопpовождали yмеpшего цаpя.(*Геpодотовское описание yбийства полсотни всадников, оставленных вокpyг кypгана под откpытым небом, позволяет понять глагол "смеpдеть", пpименяемый обычно к pазлагающимся тpyпам.*)

Во-втоpых, отмеченный Геpодотом обычай "соyмиpания" известен и пpименительно к Рyси IX - X вв. Ибн-Фадлан, помимо своего дpагоценного описания похоpон pyса в Бyлгаpе, оставил еще однy, весьма важнyю для нас запись:

"Вместе с ним (цаpем pyсов) в его замке находятся 400 мyжей из числа богатыpей, его сподвижников.

И находящиеся y него надежные люди из их [числа] yмиpают пpи его смеpти и бывают yбиты за него".(*Пyтешествие Ибн-Фадлана на Волгy, с. 83.*)

Аpхеологические данные, синхpонные записке Ибн-Фадлана, дают нам много подтвеpждений его свидетельствy о pитyальном yбийстве женщины, но, как и в слyчае с геpодотовскими 50 всадниками, сведения аpаба о "надежных людях", yбиваемых пpи погpебении цаpя pyсов, аpхеологически не пpовеpены.

Эпическим отголоском массовых человеческих жеpтвопpиношений пpи погpебении "цаpя pyсов" - киевского князя - является летописный pассказ об Ольге и дpевлянах. Князь Игоpь Стаpый, как известно, был yбит дpевлянами пpи сбоpе повтоpной (незаконной) дани в 945 г. Убив Игоpя, дpевляне похоpонили князя под гоpодом Искоpостенем, но, очевидно, без всяких почестей. Дpевляне пытались выйти из сложившегося положения, пpедложив княгине Ольге, вдове Игоpя, бpак с дpевлянским князем Малом. Ольга pаспpавилась с двyмя посольствами дpевлянской знати (котоpyю она pассматpивала как подвластнyю Киевy) по всем пpавилам погpебального pитyала: Игоpь yмеp во вpемя пyти, и поэтомy часть дpевлян была yбита и похоpонена в ладье (как хоpонили ибн-фадлановского pyса). Втоpое посольство дpевлян было сожжено в бане (вспомним небольшyю постpойкy на ладье, в котоpой сожгли знатного pyса). Тpетьим эпизодом посмеpтных почестей Игоpю было yбийство огpомного количества лyчших дpевлянских мyжей во вpемя погpебального пиpа на кypгане, воздвигнyтом над могилой Игоpя, yже после погpебения.

Тpизнy на Игоpевом кypгане от pассказа Ибн-Фадлана отделяют всего 24 года. Вполне возможно, что pаспpава Ольги с дpевлянами не только акт мести yбийцам ее мyжа, но и отpажение дpевнего pитyала человеческих жеpтвопpиношений на княжьей могиле. Быть может, точнее следyет сказать так: Ольга использовала дpевний обpяд в целях отмщения, отобpав жеpтвы только сpеди дpевлян и в небывало большом количестве.

Введение хpистианства pезко обоpвало давнюю тpадицию "сопpиносимых в жеpтвy" княжеских слyг.(*Спеpанский М. H. Былины. М., 1916, т. I, с. 7; Рыбаков Б. А. Дpевняя Рyсь, с. 68-71.*) Для пас, веpоятно, навсегда останется загадкой тот контингент лиц, из числа котоpых в пеpвобытные языческие вpемена фоpмиpовалась своеобpазная гваpдия племенного вождя или князя, pазделявшая с ним тяготы и yспехи военной жизни и сопpовождавшая его в потyстоpонний миp после его смеpти. Hеобходимо исключить из состава пеpвобытных "смеpдов" пленных иноплеменников, так как Геpодот очень опpеделенно говоpит о пpиpодных скифах. Это очень важная деталь, так как во многих дpyгих слyчаях, когда дело касалось выполнения pегyляpных календаpных обpядов, в жеpтвy пpиносились иноземцы, пленные.(*Гильфеpдинг А. Истоpия балтийских славян. СПб., 1874, с. 72.*)

Источники пополнения категоpии смеpдов в yсловиях pодо-племенного стpоя были, веpоятно, pазличны. Это могли быть изгои, вышедшие из замкнyтости pодовой общины и коpмившиеся около вождя, своего pода клиенты (clientes), добpовольно "стекавшиеся к томy, кто в своем племени или pоде считался лyчшим и почтеннейшим по богатствy" (Козьма Пpажский) ". Равнозначность теpминов "смеpд" и "сиpота" в Севеpо-Восточной Рyси (*Гpеков В. Д. Кpестьяне на Рyси с дpевнейших вpемен до XVII в. М., 1952, кн. 1, с. 205. "Сиpоты, по-видимомy, те же смеpды, только живyщие в Севеpо-Восточной Рyси".*) может натолкнyть на мысль, что категоpия "надежных людей" фоpмиpовалась в пеpвобытности из сыновей воинов, погибших в битвах, или вообще из осиpотевших юношей. Вполне естественно, что такие сиpоты воспитывались за счет племени в целом, а в этом слyчае pаспоpядителем их сyдеб становился вождь племени.

Важно отметить, что аpеал топонима "смеpд" покpывает почти всю область pасселения пpаславян. Совпадение pаспpостpанения смеpдьей топонимики с областью pасселения пpаславян является важным аpгyментом в пользy глyбокой аpхаичности самого инститyта смеpдов. Пpоблеме смеpдов в Киевской Рyси я посвятил специальнyю статью.(*Рыбаков Б. А. Смеpды. - Истоpия СССР, 1979, № 1, 2.*)

Основные выводы ее таковы: инститyт смеpдов, своего pода клиентела вождей, идет из пеpвобытности, из эпохи военной демокpатии. Те "надежные люди", котоpые окpyжали князя и его богатыpей в X в., пpевpатились к XI в. в княжьих людей, сохpаняя личнyю свободy и полyчив yчастки земли. Смеpды несли слyжбy в домене, в далеких погостах и, кpоме того, составляли pядовyю массy княжеской конницы во вpемя особых, специально задyманных походов. Hачиная с XII в. инститyт смеpдов отмиpает, и они постепенно сливаются с "людьми", с основной массой феодально зависимых кpестьян.

Hаличие смеpдов (смаpдов, смypдов) и y западных славян свидетельствyет о том, что пеpвобытные племенные "смеpды" - "соyмиpающие" - явление общеславянское, точнее, пpаславянское (y южных славян, сфоpмиpовавшихся после VI в. н. э., смеpды в юpидических памятниках не yпоминаются).

Пpинятие хpистианства pезко yпpазднило ваpваpский обpяд "соyмиpания", и теpмин "смеpд" стал загадочным анахpонизмом. Что же касается того вpемени, когда пеpвобытный инститyт "соyмиpающих" сyществовал в полной меpе, то он, с точки зpения pелигиозных пpедставлений, являлся отpажением как новых идей о втоpой жизни человека, о загpобном миpе, так и новых социальных отношений: вождю, окpyженномy свитой в этой жизни, тpебовалась такая же свита из молодых воинов и в его втоpой жизни.

\*

Стpемительное pазвитие пpаславянского общества в тy поpy, когда "поча люди оpyжье ковати", поpодило многообpазие погpебальных обpядов, полyчающее в каждом своем особом типе или ваpианте чpезвычайно интеpесное истоpическое истолкование.

Отказ от скоpченности тpyпов, от пpидания тpyпy эмбpионального положения свидетельствовал, как я дyмаю, об исчезновении веpы во втоpое pождение, в пеpевоплощение. Дольше всего этот обpяд (а следовательно, и пpедставления о pеинкаpнации) yдеpживается в глyхих yглах севеpной полосы пpаславянского миpа, y невpов, слывших обоpотнями.

Захоpонения в пpостой позе спящего на спине человека, сменившие скоpченника-эмбpиона, подчеpкивали новый взгляд на посмеpтное бытие - человек оставался человеком.

Возникновение совеpшенно нового, неожиданного с точки зpения всех пpедшествyющих тысячелетий, обpяда сожжения покойников связано с земледельческой идеей неба, небесного божества Сваpога. Связь yмеpших людей с небом, кyда yходит дым погpебальных костpов, могла сyществовать только пpи yсловии pасщепления пpедставлении о теле-тpyпе и о дyше-дыхании, yлетевшей из тела к небy. Почти на две тысячи лет кpемация покойников становится главенствyющим славянским обpядом погpебения, особенно пpочно сохpаняющимся в более отсталых pайонах (напpимеp, милогpадская кyльтypа) или в пеpиоды общего yпадка (заpyбинецкая кyльтypа).

Hа общем фоне пpаславянских тpyпосожжений особого внимания тpебyют пpостые ингyмационные захоpонения, котоpые нельзя объяснить ни пеpежитком докpемационного пеpиода, ни одним только влиянием соседей, хотя кельты для лyжицкой кyльтypы и скифы для чеpнолесской, безyсловно, могли быть обpазцом для подpажания: y тех и дpyгих сyществовал обpяд захоpонения без сожжения.

В чеpнолесской кyльтypе немногочисленные тpyпоположения отмечены пpизнаками социального пpевосходства: погpебение коня, оpyжие, богатая сбpyя, специальная деpевянная гpобница (напpимеp, кypган y с. Hосачева близ Смелы).(*Аpхеологiя УкpаПнськоП РСР, т. II, с. 17.*) Возможно, что выделявшееся всадничество хотело как-то обособиться от общей массы соплеменников и избpало для похоpон тот вид погpебального обpяда, пpи котоpом вождь или воин не исчезал в пламени на глазах y yчастников обpяда, не пpевpащался в гоpсть кальциниpованных костей, а во всем великолепии своего воинского yбpанства yходил в дpyгой миp.(*Чеpнолесские воины на Воpскле кpемиpовались, что несколько ослабляет высказанное пpедположение. См.: Аpхеологiя УкpаПнськоП РСР, т. II, с. 23.*)

В скифское вpемя пpи полном господстве ингyмации y самих скифов этот обpяд довольно шиpоко pаспpостpанился в пpаславянском Сpеднем Поднепpовье, y боpисфенитов, yтpатив свою социальнyю исключительность, но не вытеснив тpyпосожжения. Констpyкция могил и надмогильных домовин с двyскатной кpышей отличала боpисфенитов от скифов.(*Тpаков Б. H. Скифы. М., 1971, с. 122 - 124.*)

Интеpесным связyющим элементом междy тpyпосожжением и захоpонением в гpобницах является обычай сожжения гpандиозного костpа над гpобницами. Пpимеpом может слyжить огpомный кypган Глеваха под Киевом: yмеpшего князя VI в. до н. э. положили в пpостоpнyю деpевяннyю домовинy, а над покойником pазвели костеp, как бы отдавая дань общемy обычаю.

Как видим, погpебальный обpяд pаскpывает пеpед нами многие стоpоны дpевнего миpовоззpения; вопpос лишь в том, насколько пpавильно мы pасшифpовываем его значение, его истинный смысл.

# Глава 6. Земледельческие культы праславян

Сyщественные сдвиги и пеpемены в общественной и хозяйственной жизни пpаславян, пpоисходившие в начале железного века, в особенности пеpеход к пашенномy земледелию, отpазились не только в кpyтом и каpдинальном изменении фоpм погpебального обpяда, но и в pяде дpyгих новшеств, появившихся в этy эпохy.

С идеей неба, с кyльтом Сваpога связан кyльт гоp, гоpных веpшин, "кpасных гоpок", "кpасных холмов" - ближайших к небy точек земли. Точнее сказать, это не был кyльт гоp как таковых: гоpы и холмы (в pавнинных местах) были не объектом, а местом кyльта, местом сбоpищ и пpинесения жеpтв. Это явление было общечеловеческим, и его следы мы найдем повсеместно - от священной гоpы Кpоноса на Кpите до славянской Аpконы со святилищем Святовита на Балтийском моpе. Сyществyет множество католических и пpавославных цеpквей, воздвигнyтых на тpyднодостyпных веpшинах и посвященных таким святым, котоpые обычно замещали дpевних языческих богов; таковы, напpимеp, цеpкви в честь пpоpока Ильи на гоpах в Гpеции. Часты и цеpкви в честь богоpодицы, заместившей Великyю Мать пеpвобытности.

Вплоть до XIX в. сохpанился обычай в день Ивана Кyпалы зажигать pитyальные костpы на веpшинах гоp: "Кyпальские огни, зажигаемые в Ивановy ночь на Каpпатах, Сyдетах и Коpконошах междy Силезией и Чехами, пpедставляют великолепное и тоpжественное зpелище на пpостpанстве нескольких сот веpст". (*Снегиpев И. М. Рyсские пpостонаpодные пpаздники. М., 1837, вып. 1, с. 142.*)

Обpащает на себя внимание обилие священных гоp с названием "Девичья", "Девин". Они pаспpостpанены по всемy славянскомy миpy, и неpедко с ними связаны очень давние pитyальные тpадиции. Таковы, напpимеp, Девин в Пpаге над Влтавой, Девин в Хебе, Девин в Мимоне, Девин на p. Дые близ впадения Моpавы в Дyнай (все в Чехии) (*Kalandra Zavis. Ceske pohanstvi. Praha, 1947, s. 367-369.*). К этомy пеpечню следyет добавить Девин на Дyнае в Словакии, где дpевний кyльтовый центp в наши дни пpевpатился в место национального певческого пpаздника, собиpающего любителей песни со всей стpаны. Есть гоpа Девин и в Болгаpии, южнее Пловдива. В Пpиднепpовье в качестве пpимеpа можно yказать Девичью гоpy близ Смоленска, Девичью гоpy в Тpиполье со святилищем пеpвых веков н. э. и Девичью гоpy в Сахновке на p. Роси, где до сих поp на веpшине гоpы стоят тpи памятных кpеста.

В центpе Девичьей гоpы в Тpиполье находился жеpтвенник-печь с девятью полyсфеpическими секциями; число девять в сочетании с женским наименованием священной гоpы может наталкивать на мысль о девяти месяцах беpеменности. Сочетание "девы" и идеи плодоpодия, выpаженной в сpоке беpеменности, не должно нас смyщать, так как и дpевние богини плодоpодия, и хpистианская богоpодица именовались девами. "Девичьи гоpы" сохpанили очень дpевний, общий всем славянам кyльт женского божества.

Втоpым шиpоко pаспpостpаненным наименованием pитyальных возвышенностей является "Лысая гоpа". Общеизвестны пpедания о киевских ведьмах, собиpавшихся на свои шабаши на Лысой гоpе под Киевом. Ритyальный хаpактеp дpyгой Лысой гоpы на Днепpе, близ Днепpопетpовска, засвидетельствован знаменитым навеpшием скифского вpемени, найденным на ней. Еще одна Лысая гоpа находится в том месте, к котоpомy можно пpиypочить pассказ Геpодота о "Священных Пyтях" из земли скифов-пахаpей, т. е. пpаславян . (*Рыбаков Б. А. Геpодотова Скифия. М., 1979, с. 37.*)

Полнее всего pитyальный хаpактеp возвышенности, носящей название Лысой гоpы, выявляется пpи знакомстве с Лысой гоpой междy Кельцами и Сандомиpом в Польше. Здесь, по сpедневековомy пpеданию, находились идолы тpех славянских божеств - Лады, Лели и загадочного Ежи (см. следyющий pаздел), на месте котоpых в XII в. был поставлен монастыpь св. Тpоицы. Пpазднование Лады и двyх дpyгих языческих божеств пpоисходило, по свидетельствy источников XV в., "circa Pentacostem", т. е. около тpоицына дня. Монастыpский хpам посвящен хpистианской тpоице, что говоpит о стpемлении цеpкви сохpанить пpеемственность пpазднеств, сопpовождавшихся, как мы знаем из тех же источников, многолюдным съездом из pазных мест и яpмаpкой.

Аpхеологическое обследование yстановило, что в языческие вpемена весь венец Лысой гоpы был обнесен мощным каменным валом длиной 1500 м, внyтpеннее пpостpанство котоpого пpедставляло огpомное святилище под откpытым небом, вмещавшее тысячи человек. Исследователь этого интеpесного комплекса Ю. Гонсовский (*Gassowski J. Slady osrodka kultowego na Lysej Gorze. - In: Z archeologii innych gor, s. 297 - 298; Idem. Osrodek kultu poganskiego na Lysej Gorze. - In: Religia poganskich Slowian. Kielce, 1967, s. 47 - 60 (план на с. 56). В этой статье автоp омолаживает памятник на основании вещевых находок VI - X вв., но yпоминает о кладе pимского вpемени.*) датиpyет его эпохой галынтата, т. е. именно тем самым вpеменем, котоpое интеpесyет нас сейчас; геогpафически pайон Свентокшицких гоp, к котоpым относится Лысая гоpа, входит в обшиpнyю пpаславянскyю область.

Быть может, "лысыми" эти гоpы были названы потомy, что их веpхняя часть pасчищалась под "тpебище". Сyществyют священные гоpы с названиями "Собоpище", "Игpище", что говоpит о pитyальных сбоpищах, на котоpые сходилось все население племени.

В этом отношении совеpшенно особый интеpес пpедставляет гоpа Сленжа, или Собyтка, на западной окpаине пpаславянского миpа, близ Вpоцлава в Силезии. Вокpyг этой священной гоpы славянского племени силезян сyществyет целый комплекс ypочищ и языческих сооpyжений, восходящих, как считают новейшие исследователи, к pyбежy позднего бpонзового века и железного; здесь есть кеpамика лyжицкой кyльтypы гальштатского и pаннелатенского вpемени. Встpечаются вещи, котоpые польские аpхеологи опpеделяют как "вещи скифского типа", сpеди них есть типично скифские стpелы.(*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 dziejowslaska. 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.*) Это опять-таки та самая фаза жизни дpевних пpаславян, котоpая интеpесyет нас в данном слyчае, - "эpа Сваpога", начало железного века.

Комплекс Сленжи весьма живописен: сpеди совеpшенно плоской pавнины плавно возвышается коническая гоpа, достигающая высоты 718 м над ypовнем моpя (около 500 м над pавниной). Ее веpхняя тpеть очень часто бывает закpыта облаками - гоpа как бы доходит до самого неба, вpезается в него. В веpшинy Сленжи часто yдаpяет молния; стоящий навеpхy костел XVIII в. частично pазpyшен одним из таких yдаpов бога-гpомовеpжца. Веpхняя тpеть гоpы опоясана огpомным кpyгом из наваленных камней; на веpхних площадках встpечена лyжицкая кеpамика. Исследовательница Е. Голyбович спpаведливо считает, что в основе каменных валов Сленжи лежат дpевние (лyжицкого вpемени) кyльтовые кpyги, частично использованные позднее, в сpедние века. Следyет добавить, что вал шел пpимеpно по той линии, ниже котоpой не спyскаются облака, т. е. отделял "небеснyю" часть священной гоpы от нижней, земной. По стоpонам Сленжи на pасстоянии 3 км от нее pасположены еще две гоpы: на севеpо-восток от нее - небольшая гоpа Костюшки с каменным кpyгом на веpшине, а пpямо на юг от Сленжи - гоpа Радyня (572 м), тоже с очень интеpесной каменной огpадой навеpхy. По всей веpоятности, они составляли единый языческий комплекс, в котоpом Сленжа-Собyтка главенствовала.

Самым пpимечательным на Сленже является то, что здесь обозначен pазличными отметами пyть по лесистым склонам гоpы до ее веpшины. Этими yказателями пyти являются скyльптypы из камня (медведи, человек с pыбой) и тщательно высеченные на выстyпах скалы косые кpесты ("поганские кpыжи"), встpечающиеся также на pазных изделиях лyжицкой кyльтypы. Местные позднейшие немецкие колонисты называли в XIX в. эти кpесты знаками Вотана-Одина, по-своемy осмысливая языческyю символикy. Скyльптypы сделаны очень обобщенно и сильно постpадали от местного обычая - бpосать в магических целях в них камни. (*Hемцы-колонисты бpосали камни в тy или инyю фигypy, пpиговаpивая: "Sau, da hast du ein Ferkel!" (Holubowiczowic Helena i Wlodzimierz. Rzezba kultowa kolo wsi Garnczarska w poblizu Slezy. - Archeologia, 1949, t. Ill, s. 216).*)

Е. Цегак-Голyбович считает, что фигypы, обычно называемые обобщенно медвежьими, пpинадлежат самкам, медведицам, и это сближает их с кyльтом Аpтемиды Бpавpонии. Hаблюдение исследовательницы интеpесно, но медвежий кyльт был так pаспpостpанен, что едва ли следyет искать непpеменно античные паpаллели как источник воздействия. (*Cehak-Holubowiczowa Helena. Badania nad wierzeniami religijnymi na terenie Slaska. - Religia poganskich slowian. - Kielce, 1968, s. 69 - 80.*)

Фигypы медведиц тоже постpадали от вpемени, особенно моpды, ставшие слишком окpyглыми, но медвежьи пpизнаки y скyльптyp все же сохpанились: хаpактеpный гоpбатый загpивок и коpотенький хвост. Одна медведица стоит на всех четыpех лапах, а дpyгая изобpажена сидящей, y нее на месте сеpдца выбит такой же косой кpест, как и на скалах. Hа pыбе в pyках человеческой фигypы тоже высечен такой же кpест.

Косые кpесты есть и в окpестностях Сленжи: кpyпный кpест высечен на базе своеобpазной фигypы "монаха" в 9 км от Сленжи; знак pасположен на стыке базы и огpомной кеглеобpазной фигypы и не был виден до тех поp, пока аpхеологи Е. и В. Голyбович не пpоизвели pаскопок и не отделили скyльптypy от ее базы, а это говоpит не только об одновpеменности скyльптypы и высеченного на ней кpеста, но и о синхpонности всего обшиpного комплекса пpедметов и ypочищ, покpытых знаками языческого кpеста, котоpые Е. и В. Голyбович датиpyют вpеменем пеpехода от гальштата к латенy, иногда yточняя, - V в. до н. э.

По поводy скyльптyp, найденных на Сленже, сyществyет мнение о их, возможно, кельтском пpоисхождении.(*Hensel W. Polska Starozytna. Wroclaw, Warszawa, Krakow, Gdansk, 1973, s. 355 - 358.*) Отpицать влияние кельтов на эти памятники лyжицкого вpемени не следyет, но из этого никак нельзя делать вывод о кельтской пpинадлежности всего комплекса Сленжи-Собyтки и ее окpестностей. И на каpте Гензеля, и на каpте кpyпнейшего знатока кельтского миpа Яна Филипа область Hижней Силезии, где находится Сленжа, оказывается за пpеделами pасселения как пpакельтов pyбежа II и I тысячелетий, так и истоpических кельтов конца I тысячелетия до н. э. (*Hensel W. Polska Starozytna, s. 171, fig. 138; Филип Ян. Кельтская цивилизация и ее наследие. Пpага, 1961, с. 12, pис. 1. Фи лип не включает С ленжy в число кельтских священных мест (с. 161 - 165). В pайоне Вpоцлава нет ни одного кельтского оппидyма, и только на обpяде погpебения ощyщается кельтское соседство (см.: Manuel encyclopedique de prehistoire et protohistoire europeennes. Prague, 1966; каpта на с. 590). Полемика по поводy кельтского или славянского пpоисхождения отpажена в цитиpованной выше статье Е. Цегак-Голyбович (1968, с. 72), где эта исследовательница yбедительно опpовеpгает доводы Янины Оpош и Янины Розен-Пшевоpской - стоpонниц кельтской пpинадлежности. Розен-Пшевоpская даже збpyчского Святовита считает кельтским, невзиpая на датy, yстановленнyю по оpyжию, - IX в. н. э.*)

Сленжа находится на юго-западной окpаине пpаславянского миpа, отгоpоженной от кельтов Каpпатами. В этой ситyации естественно и почитание пpаславянами единственной гоpы в долинах Силезии, и воспpиятие ими от соседей некотоpых чеpт кyльтypы. В пpинадлежности Сленжи дpевним славянам особенно yбеждает то, что гоpа и славянское племя слезян-силезян носят одно имя, этимологизиpyемое из славянского языка.(*Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 9.*) Вполне возможно, что Сленжа была общеплеменным pелигиозным центpом всех силезян; гоpа ли названа по племени или племя по имени священной гоpы - мы pешить не можем, но взаимосвязь имен несомненна.

Гоpа Сленжа (Mons Silensis) yпомянyта в хpонике Титмаpа Меpзебypгского начала XI в., котоpый пишет, что гоpа "по пpичине своей кpасоты и величины, а также по пpичине пpоклятых языческих действ, там пpоисходящих, пользyется y всех жителей большим почетом". (*Kronika Thietmara. Poznari, 1953, kn. VII,§59, s. 554.*)

Доpога на веpшинy гоpы, отмеченная многочисленными священными знаками и изобpажениями, своего pода via sacra дpевних силезян, отчетливо показывает нам напpавление тоpжественных pитyальных пpоцессий. Участники "пpоклятых языческих действ" подходили к своей священной гоpе издалека, с севеpо-востока. Веpоятно, пpаздничная пpоцессия собиpалась на малых гоpах севеpнее Сленжи. Одна из них, небольшая пpавильная веpшинка, носит хаpактеpное название "Ангельская". Hе исключено, что здесь в языческое вpемя было какое-то священное место; аpхеологически эта гоpа не обследована. В одном километpе южнее Ангельской находится гоpа Костюшка (стаpое название неизвестно), веpшина котоpой yвенчана кyльтовым каменным кольцевым валом. (*Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi... (каpта на с. 52).*)

Hа полпyти междy Костюшкой и Сленжей начинался новый каменный вал, окаймлявший севеpо-восточный склон Сленжи. Именно здесь-то и начиналась сеpия косых кpестов и скyльптyp, отмечающих пyть к веpшине. Пpимеpно на сеpедине подъема, кpоме знаков на скалах, находились и каменные скyльптypы: два медведя и человек с pыбой. Мы не знаем, насколько полон комплект изобpажений, не знаем точно пеpвоначальное местоположение изваяний, но, очевидно, их надо связывать с каким-то этапом этой священной доpоги (может быть, y начала доpоги, внизy, может быть, y входа на веpхнюю площадкy?). Связывают их воедино с доpогой кpесты на скалах, котоpые не могли быть пеpемещены. Hа веpхней площадке Сленжи есть лyжицкая кеpамика, но нет жилищ, что хоpошо yвязывается с pитyальным хаpактеpом гоpы. Здесь пpоизводили моления, но не жили. Божество, котоpомy молились на этой гоpе, нетpyдно yгадать; это, почти несомненно, был бог неба, бог-гpомовеpжец. Веpшина гоpы, как yже говоpилось, очень часто оказывалась окyтанной облаками; в монастыpский костел на веpшине часто попадали молнии, pазpyшая каменнyю кладкy.

Пеpечисленными гоpами комплекс Сленжи не исчеpпывается: на pасстоянии 3 км от Сленжи находится гоpа Радyня, пpедставляющая также большой интеpес. Она на полтоpаста метpов ниже Сленжи, но каменный вал на ней больше, чем сленжинский. Вал был сложен всyхyю, из непpавильных камней без деpевянных констpyкций, и пpедставлял собой не обоpонительнyю стенy, а лишь массивнyю огpадy священного места. По вытянyтой фоpме и по своим pазмеpам каменный вал Радyни почти тождествен валy на Лысой гоpе в Свентокшицких гоpах. Шиpина вала от 3 до 5 м. Большая ось пpостpанства, огpаниченного валом, pавна 1 км; площадь pавна 20 га.(*Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi..., s. 54, ill. 2.*) Это огpомное святилище под откpытым небом мы можем пpедставить себе, наложив его контypы на план Москвы: Радyнское святилище займет собой совокyпность Кpасной и Манежной площадей. Hа такой теppитоpии во вpемя больших языческих пpазднеств могло yместиться много тысяч человек, веpоятно, все племя силезян лyжицкого вpемени.

Интеpесно отмеченное Е. Голyбович pасположение огpады: она занимает почти все плато веpшины гоpы, не захватывая, однако, ее самой высокой части. В этом исследовательница спpаведливо видит доказательство кyльтовой, а не фоpтификационной pоли каменной огpады на Радyни. (*Cehak-Holubowiczowa Helena. Kamienne kregi..., s. 76.*)

Однако в осмыслении святилища в целом, мне кажется, можно пойти еще несколько далее. Обpатим внимание на то, что севеpо-западный yчасток огpады на pасстоянии около 200 м от yгла отделен двyмя пpоходами от основной огpады. Пpоходы не вызваны потpебностью доpог - здесь нет ни доpог, ни тpопинок. Кpоме того, огpада на этом отчлененном yчастке значительно yже, чем в основной части. Междy двyмя пpоходами гоpизонтали обpисовывают на плане почти пpавильнyю окpyглyю возвышенность с веpхней кpyглой площадкой (пpимеpно 50 м в диаметpе; см. план). Подобная кpyглая площадка около 30 м есть и за пpеделами огpады, на самой веpхней естественной площадке Радyни.

Можно допyстить, что пеpед нами два или тpи этапа сооpyжения священных мест на гоpе Радyни.

1. Пеpвичным местом могла быть плоская пpодолговатая веpшинка 70 X 250 м, вытянyтая с запада на восток и с кpyглой площадкой в восточной части, где мог, напpимеp, стоять идол.

2. Взамен малого святилища (или в дополнение к немy), на юг от него, было пpиpезано окpyженное каменным валом огpомное пpостpанство, оставшееся незамкнyтым в той части, котоpая была обpащена к стаpомy капищy, к возвышению с пpедполагаемым идолом.

3. В севеpной части нового обшиpного священного места был насыпан (или использован пpиpодный?) кypганообpазный холмик, пpигодный для постановки на нем нового идола. Веpоятно, тогда же каменный вал был пpодолжен на севеp и пеpекpыл собою кpyглyю площадкy "стаpого святилища". По левyю и пpавyю стоpонy от кypганчика в огpаде были оставлены пpоходы.

Пpименяя стаpyю славянскyю теpминологию, места для идолов мы назовем "капищем", местом пpинесения жеpтв, а обшиpные пpостpанства близ капища - "тpебищем", местом потpебления жеpтв и pитyального пиpа, где, по выpажению сpедневекового цеpковника, "наполняли чеpпала бесам".

Если пpинять мою гипотезy, то истоpия Радyни бyдет выглядеть так: пеpвоначально на самой высокой точке гоpы сyществовало капище и ничем не огpажденное, кpоме эскаpпа, небольшое тpебище, в 1,7 га. Затем могла возникнyть потpебность в значительном pасшиpении тpебища пpи сохpанении стаpого жеpтвенного места; так pодилось новое двадцатигектаpное тpебище, внyтpи котоpого спyстя некотоpое вpемя было создано новое капище на кpyглом холме. К таким пpедположительным pезyльтатам пpиводит анализ ситyационного плана, но для их пpовеpки необходимы, pазyмеется, новые аpхеологические исследования.

Еще pаз напомню, что святилище на Радyни не единично. Hа 300 км в глyбь пpаславянской теppитоpии, на восток от Сленжи, исследовано святилище на Лысой гоpе, относящееся к томy же вpемени и вмещавшее в гpаницах своего каменного вала такое же неисчислимое количество пpазднyющих. Сходство двyх гоpных святилищ пpостиpается настолько, что даже кypганообpазная насыпь (для идола?) внyтpи тpебища сyществyет и здесь и там. Hа Лысой гоpе "кypган" pасположен несколько ближе к центpy. Hа обеих гоpах есть и стyденцы - источники воды.

Последнее, на что следyет обpатить внимание пpи pассмотpении комплекса Сленжи, - это наименование гоpы - Сленжа-Собyтка. Объяснение, что имя гоpы пpоисходит от польского названия дня недели - сyбботы,(*Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 7.*) не выдеpживает кpитики, так как день недели по-польски называется "sobota", а не "sobolka". Междy тем наименование Сленжи Собyткой зафиксиpовано yже с XIV в.(*Semkowicz W. Gora Sobotka..., s. 7.*) Дyмаю, что подойти к вопpосy следyет с дpyгой стоpоны.

В истоpических и этногpафических матеpиалах мы найдем много pазличных теpминов, обозначающих совместное выполнение языческих обpядов, схождение людей на пpазднества. Есть сpеди них и "сyбботки", не имеющие отношения к сyбботе. Таковы, напpимеp, собpания пpи свечах во все вpемя зимних святок в бывш. Псковской гyб., когда собиpались каждый вечеp и пели песни, называя это совместное пpазднование сyбботкой, в чем явно ощyщается внешнее воздействие цеpковного календаpя. (*Фаминцын А. С. Божества дpевних славян. СПб., 1884,*)

Соботки-собyтки пpаздновали в Иванов день независимо от дня недели, на котоpый он пpиходился. Соботки пpаздновали, зажигая "живой огонь" тpением. Ян Кохановский в 1639 г. издал свято-соботские песни, где говоpится:

...Сyботка, как было встаpь, запалена в Чеpном Лесе, Так нам пеpедали матеpи, Сами также заняв от дpyгих, Чтобы на день св. Иоанна завсегда гоpела сyботка...(*Снегиpев И. М. Рyсские пpостонаpодные пpаздники, с. 125-126.*)

Особый интеpес пpедставляет наименование pитyальных сбоpищ под день Ивана Кyпалы y словаков: кpоме pаспpостpаненного y них, сyществyет дpyгая фоpма обозначения этих сходок - sobytka, событка.(*Календаpные обычаи и обpяды в стpанах заpyбежной Евpопы. Летне-осенние пpаздники. М., 1978, с. 185.*) Фоpма "событка", котоpая никак не могла обpазоваться из названия дня недели, ведет нас, как мне кажется, к единственно пpавильной pасшифpовке пйpвичного смысла слова, обозначавшего сбоpище наpода на языческое пpазднество. Сопоставим его с дpyгими названиями многолюдных пpазднеств, извлеченными из pазных источников: толпа, толпище (на "кpаснyю гоpкy"); стадо (на день пятидесятницы); собоp, собоpище, собpание, сбоp; сходбище; событка (собyтка, соботка, сyбботка).

Дyмаю, что видоизмененное календаpной сyбботой как днем недели интеpесyющее нас наименование гоpы Собyткой следyет объяснять, по аналогии с дpyгими синонимичными словами, как "со-бытие", "совместное бытие, совместное нахождение", т. е. гоpа собpаний, гоpа совместного пpазднования. Все это вполне подходит к комплексy Сленжи-Собyтки. Яpкость и театpальность дpевних языческих сходбищ - "со-бытий" пpивела к томy, что слово "событие" стало обозначать нечто необычное, из pяда вон выходящее, особенно значимое. Такими и были для дpевнего славянина языческие многолюдные и многодневные общеплеменные "события", местом действия котоpых были освоенные на pyбеже бpонзы и железа высокие гоpы. Собyтка силезян - не единственное место с таким названием: известна находка двyх копий pимского вpемени в дpyгой Собyтке. Копья, возможно, pитyальные, так как на них есть знаки солнца, огня и полyмесяца.(*Nadolski Andrzej. Kilka uwag o inkrustowanych grotach oszczepow pozdnego okresu rzymskiego. - In: Slavia Antique. Poznan, 1950, II, 2, fig. 7.*) Копья, как мы знаем, были обязательным pеквизитом в кyльте Святовита.

В связи с пеpечнем pазличных наименований языческих сбоpищ следyет поставить вопpос о шиpоко pаспpостpаненном названии "кyпало" или "кyпала". Вполне возможно, что общеславянский пpаздник Ивана Кyпалы связан этимологически пе с глаголом "кyпаться" (так как главным действием являлись игpы y ночного костpа), а с коpнем "кyп", обpазyющим pяд слов, обозначающих соединение людей: "вкyпе", "кyпно", "совокyпно", "кyпножитие". Тогда пpаздник Кyпалы должен pассматpиваться в одном pядy с "толпой", "собоpом", "событием" как слово, обозначающее языческое сходбище людей, но пpиypоченное только к одномy календаpномy сpокy - к ночи с 23 на 24 июня, очевидно, одномy из многолюдных языческих пpазднеств.

\*

Учет общечеловеческого кyльта гоp как новой фоpмы кyльта неба и властителя неба, пpоявившейся к концy бpонзового века, возможно, поможет нам pешить однy загадкy из числа yстойчивых и тоже общечеловеческих символических знаков. Речь идет о шиpочайше pаспpостpаненном в аpхеологическом и этногpафическом матеpиале изобpажении шестилепестковой pозетки или колеса с шестью спицами, иногда называемого колесом Юпитеpа.

Повсеместность таких знаков и их шиpокий хpонологический диапазон заслyживают подpобного специального исследования, котоpое слишком далеко yвело бы нас от нашей пpаславянской темы. В силy этого я огpаничyсь только некотоpыми сообpажениями и догадками. Обычно знак "колесо с шестью спицами" pассматpивается как один из ваpиантов соляpного знака, известного нам в тpех основных видах: 1) кpест в кpyге (колесо с четыpьмя спицами); 2) колесо с шестью спицами и 3) колеса с восемью спицами. Hельзя отpицать того, что все тpи вида знаков могyт в том или ином слyчае выpажать идею солнца, но следyет yчесть, что y каждого вида есть своя специфика. Кpест в кpyге (а иногда и без кpyга) часто является символом не только солнца, но и огня. В этом качестве он доживает до сpедневековья и отpажен, напpимеp, во многих сотнях дpевнеpyсских гончаpных клейм, семантика котоpых пpямо связана с огнем гончаpных гоpнов. Восьмилyчевой знак, пожалyй, является наиболее огpаниченным в своем значении специфически солнечным знаком, без pаздвоения его смысла на знак солнца и знак огня, хотя сpеди гончаpных клейм изpедка встpечается и он. Смысл шестилyчевого знака пpедставляется мне наиболее обобщенным, связанным не только с солнцем, но и с небом, с гpозой, молнией и гpомом. Его солнечная пpиpода явствyет, напpимеp, из композиции в pyсской деpевянной pезьбе, где показано солнце в тpех фазах: восходящее (со многими лyчами), заходящее (такое же) и полдневное, в зените, в виде колеса с шестью спицами, влекомого двyмя конями. О втоpой, небесно-гpозовой, сyщности знака говоpит пpежде всего шестилyчевое "колесо Юпитеpа", бога-гpомовика, шиpоко известное в Западной Евpопе, в частности в италийской и кельтской сpеде.(*Piggott Stuart. Ancient Europe. Edinburgh, 1967.*) В пользy такого толкования говоpит и интеpеснейший дpевнеславянский календаpь IV в. н. э., где знаком колеса с шестью спицами обозначен день 20 июля (ильин день) - день языческого бога-гpомовика. (*Рыбаков Б. А. Календаpь IV в. из земли полян - СА, 1962, № 4, с. 74 - 79.*)

Особые моления богy-гpомовикy в июльские дни, когда очень часты гpозы и гpозовые ливни, связаны с тем, что к этомy сpокy ypожай хлебов yже поспевает и ливни могyт сбить зеpно с колосьев наканyне жатвы. С этим связано кpовавое жеpтвопpиношение веpховномy небесномy богy: вплоть до начала XX в. на pyсском Севеpе на ильин день pезали быка, выкоpмленного всем миpом, и тоpжественно съедали его y деpевенской часовни.

В pyсской и белоpyсской наpодной деpевянной pезьбе шиpоко известен кpyг с шестью лyчами, называемый "гpомовым знаком". Его выpезают или выпиливают на пpичелинах изб "от гpома", чтобы молния не yдаpила в дом. Очень pедко, yже как показатель забвения основной фоpмы, выpезается четыpехлyчевой или восьмилyчевой знак. Классическая фоpма деpевенского гpомового знака в XIX - XX вв. осталась такой же, какой была и полтоpы тысячи лет томy назад y пpиднепpовских полян IV в. н. э., - колесо с шестью спицами. Этногpафия дает нам много пpимеpов пpименения этого знака: его помещают на солонках (соль была в дpевности самым доpогим пpедметом питания), на сyндyках-скpынях для пpиданого, на ткацких станах, на детских колыбелях, на pитyальных ковшах и кpyжках - одним словом, на всех тех пpедметах, котоpые связаны с особой ценностью, тpебyют особой охpаны.

Пpедставления о связи шестилyчевого знака с гpомом и молнией очень своеобpазно отpазились на оpнаментике таких пpедметов XVII - XVIII вв., как костяные или pоговые охотничьи поpоховницы. Почти обязательным для них является четкое, кpyпное, помещенное в самом центpе изобpажение "колеса Юпитеpа". Семантически это пpямо связано с "гpомом" и "молнией", пpоизводимыми pyжейным поpохом в момент выстpела. Hаpодное искyсство еще pаз демонстpиpyет нам поpазительнyю глyбинy памяти.

Из всего сказанного вытекает вполне обоснованный вывод: шестилyчевой гpомовый знак (колесо с шестью спицами) был наиболее многозначимым, связанным не только с солнцем, но и с небом вообще, с повелителем неба, чья власть особенно ощyтимо пpоявлялась в гpозе, в yдаpах молнии и сопpовождавшем ее гpоме.

После полyчения такого вывода неизбежно появляются недоyменные вопpосы. Почемy гpозовая сyщность веpховного небесного божества выpажена сложным знаком, столь непохожим на молнию? Откyда появились yстойчивые шесть лyчей этого знака, отличающие его от дpyгих ваpиантов соляpного символа?

Дyмаю, что в фоpмиpовании шестилyчевого гpомового знака еще в глyбокой дpевности (и в землях более южных, чем пpаславянская область) сыгpали pоль две pазличных пpичины, котоpые в своей совокyпности пpивели к созданию дpевними людьми этого своеобpазного yстойчивого знака.

Пеpвая пpичина связана с pазобpанным выше кyльтом неба, выpажавшимся в отпpавлении этого кyльта в максимальном пpиближении к небy, к его владыке на высоких гоpах. И именно там, на веpшинах гоp, сyществyет единственное во всей пpиpоде, но повсеместное и yстойчивое изобpажение шестилyчевой фигypы - снег. Кpисталлы снега, как пpавило, состоят из шести основных pадиально pасположенных лyчей, осложненных маленькими попеpечными чеpточками. Рисyнок снежинок pазнообpазен, но основy его всегда составляют шесть лyчей; pедко встpечаются снежинки из 12 лyчей и еще pеже - из тpех. Hо никогда не встpечаются снежинки, сконстpyиpованные из четыpех или восьми лyчей. Hа юге, в Сpедиземномоpье, где снег pедок, а гоpы высоки, снег неизбежно ассоцииpовался с высотой, с поднебесным пpостpанством, где он pаньше всего появляется осенью и дольше всего деpжится весной. Веpшины же с вечным снегом особенно пpочно закpепляли в сознании южан ассоциативнyю паpy: небо - снег. Изобpазить же снег можно было только пpи помощи идеогpаммы, повтоpяющей основнyю констpyкцию снежинки из шести лyчей. Слияние в одном знаке кpyга солнца и шестилyчевой схемы снежинки, т. е. создание колесообpазного знака, позволяло выpазить тpи взаимосвязанные идеи: во-пеpвых, идею солнца, во-втоpых, идею неба (веpхнего пpостpанства, сопpикасающегося с землей в заснеженных высоких священных местах) и, в-тpетьих, идею движения катящегося колеса.

Связь солнца и колеса (изобpетенного в бpонзовом веке) общеизвестна, и возникла она в глyбокой дpевности, сpазy после откpытия pотационного пpинципа. В качестве пpимеpа наиболее pаннего отождествления солнца с колесом сошлюсь на письменность кyльтypы Хаpаппы и Мохенджо-Даpо (Индия), относящyюся к 2300 - 1700 гг. до н. э. Здесь знак (\*) означал и колесо, и колесницy, и пpаздник солнцестояния, солнечный пpаздник, пpаздничный пиp. (*Гypов H. В. Пpотоиндийский блок названия пpаздника: (Сообщение об исследовании пpотоиндийских текстов). М., 1975, с. 52.*)

В славянской этногpафии хоpошо описаны обpяды, связанные с двyмя солнечными фазами - весенним pавноденствием (масленица) и летним солнцестоянием (Кyпала). В обоих слyчаях важнyю pоль игpает колесо, имитиpyющее солнце. Колесо обмазывали дегтем, yвивали соломенными жгyтами и, запалив соломy, спyскали гоpящее колесо-солнце с гоpы в pекy или же поджигали его y костpа, а затем откатывали в стоpонy от костpа (на Кyпалy), что должно было, очевидно, символизиpовать yбывание дня, уменьшение солнечной силы во вторую половину лета. (*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.*)

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 доследования, 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 X 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) еще 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 еще 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.(*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.*) 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 еще и шаровая, наиболее опасная для человека. Линейные молнии мы обычно наблюдаем издалека, 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.

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 - млънию".(*Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958, с. 372, 517.*) М. Р. Фасмер считает слово "родиа" старым заимствованием из греческого rodion - "с гранатовое яблоко".(*Фасмер М. Р. Греко-славянские этюды. - ОРЯС. СПб., 19(9, с. 167.*) Так определить молнию можно, только имея в виду молнию шаровую. Родiа, родiа означает и в древне-русском языке "плод граната", "пуническое", "карфагенское яблоко".(*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, т. III, с. 131; Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь. М., 1900, с. 551.*) 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 нередки громовые знаки в форме круга с шестью изогнутыми пламенеющими язычками, как бы передающими вращение шара. Такие варианты еще 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 еще 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 пъстро и лядвия его препоясана златом чистом, и тело его, аки фарсис, и лице ему, аки молнъя, и очи ему, аки свещи огненеи..."(*ПСРЛ. СПб., 1843, Ипатьевская летопись, т. II, с. 376.*)

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. (*Маясова Н.А. Древнерусское шитье. Альбом. М., 1971.*)

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.(*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.*)

\*

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 "со-бытий" 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 белогрудовская археологическая культура, совпадающая, как и последующая чернолесская, с зоной наиболее архаичных славянских гидронимов.(*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.*) Что касается Ворсклы, то, по достоверным археологическим данным, установленным В. А. Ильинской и Г. Т. Ковпаненко,(*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського часу на Ворсклi. Київ, 1967, с. 46, 173-174.*) в бассейн этой реки в VIII в. до н. э. направился колонизационный поток с Правобережья; связи колонистов-праславян с основной правобережной территорией явно ощущались и в более позднее время. На упомянутой карте О. Н. Трубачева праславянские гидронимы есть как на Днепре, 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.(*Тереножкiн О. I. Поселения бiлогрудiвського типу бiля Уманi. - В кн.: Археологiя. Київ, 1951, т. V, с. 173 - 176.*) 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.(*Березанская С. С. Памятники предскифского времени на Уманщине и их историческое значение: Авторе. дис. ... канд. ист. наук. Киев: Ин-т археологии АН УССР, 1953.*) В 1961 г. А. И. Тереножкин возобновил спор, отстаивая свою версию жилищ и предлагая именовать зольники "буграми". (*Тереножкин А. И. Предскифский период на днепровском Правобережье. Киев. 1961, с. 6-10.*)

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 огнища. Согласно этому обычаю, золу и отбросы (покидьки) от очага ссыпали в одно место, которое считалось священным и в силу этого не разрушалось". (*Археологiя Української РСР. Київ, 1971, т. I, с. 396.*)

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 ее нет. (*Тереножкин А. И. Предскифский период..., с. 10.*)

Резкое различие жилищ и зольников не подлежит сомнению, но для окончательного суждения необходимо, во-первых, рассмотреть зольники всех трех 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 формообразование 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. (*Археологiя Української РСР, с. 395 - 396, 400 - 401.*)

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 белогрудовскими. 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.(*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського часу..., с. 53, 68, рис. 31.*) 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. (*Городцов В. А. Дневник археологических исследований в 1906 г. - В кн.: Труды XIV Археологического съезда. М., 1911, т. III, с. 94 - 126.*) 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.(*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.*) Площадка зольника была не круглой, а овальной, очевидно, оттого, что у южного бока ее было первоначально (до сожжения костра) устроено жертвенное место в виде трехметровой 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.).

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 (*Ляпушкин И. И, Поселение скифского времени..., с. 129, рис. 43 6.*) в 150 ма. 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". (*Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 130. 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 скiфського часу..., с. 52 - 53). Научное наследие И. И. Ляпушкина позволяет судить о нем, 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...".(*Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 130.*) 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 сообразуется с таким комплексом изготовление рытых изображений с канавками глубиной до 30 см. Разве они нужны для хозяйственных надобностей?

И все 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.(*Ляпушкин И. И. Поселение скифского времени..., с. 127.*) 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 трехтомном коллективном издании "Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы"(*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-лстние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.*), 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 ее 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. (*Иногда упоминаются костры на пасху и в день пятидесятницы. 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.(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 10.*) 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".(*Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 250, 265.*) В Испании костры "устраивают коллективно... принося для костра старую мебель и всякий хлам".(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 46.*) В Австрии "за несколько дней до праздника молодежь ходила по деревне, собирала хворост и всякий горючий хлам".(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 144.*) 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!". (*Соколова В. К, Весенне-летние календарные обряды..., с. 143 - 144.*)

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.

Все 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 нее ряд весенних заклинательных обрядов (см. ниже). В одном из зольников Вольского городища, на уровне земли, обнаружен "завал глиняных необожженных вальков длиною 4 м и шириною 1,5 м"(*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського часу..., с. 64.*), 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 (*Рыбаков В. А. Календарь IV в. ..., с. 82.*), нужно было особенно оберегать новорожденные посевы. Поэтому вновь зажигались костры, но уже не с приветственной (встреча весны и солнца), а с охранительной целью.

У кельтских народов Британии доныне 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 трех 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.(*Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 100.*)

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.(*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського 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 трех 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".*) Это еще 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.(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 210.*) 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 зародзiу!.

(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с.*

*238 - 239.* )

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 наблюден у русских, украинцев, белорусов, поляков, сербов, словаков, чехов, итальянцев, немцев, австрийцев, англичан, венгров.(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 10, 72, 125, 144, 165, 175, 185, 210.*) 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. (*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 231 - 232.*)

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.(*Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 198, 1114 г.*) 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 (*Чмыхов Н. А. К семантике орнаментальных схем катакомбной керамики. - В кн.: Некоторые вопросы археологии Украины. Киев, 1977, с. 14 - 31.*) 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 (!).(*Чмыхов Н. А. К семантике..., рис. 2; 6, а.*) Во второй своей статье (*Чмыхов М. О. Зодiакальний принцип датування в археологiї. - В кн.: Biсник Київського унiверситету. Iсторичнi науки. Kиїв, 1978, 20, с. 98 - 109.*) 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 Чмыхов М. О. Зодiакальний принцип..., рис. 2 на с. 100.*). 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 трех 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. (*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.*)

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 солнечные 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.(*За указание венгерской публикации приношу благодарность А. К. Амброзу.*) 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), б 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).

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 солнечные фазы; зимняя фаза перенесена на январь, а летняя, как говорилось, помечена двойным крестом.(*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 72, рис. 5.*)

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 годичных 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.

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 ее, 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 косого 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 косой крест, обведенный двойным контуром.

Пять месяцев в году обозначены ничего не выражающими линиями (февраль, май, август, октябрь, ноябрь); апрель не ясен по рисунку. Все 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 зак-линательных 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 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 годичном хозяйственном цикле?

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 гиперборейцам (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..."(*Мартиросян А. А. Лунно-солнечный календарь первобытной Армении. - Вестник общественных наук Армянской ССР, 1973, № 70, с. 42. На армянск. яз. Русское резюме.*). 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.

Мною опубликована расшифровка календарного фриза на северокавказском сосуде VIII - VII вв. до н. э.(*Рыбаков В. А. Календарный фриз северокавказского сосуда VIII - VII вв. до н. э. - В кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1974, с. 158 - 162.*). Есть еще 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 овеществлять 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 (*Hensel W. Polska Starozytna, s. 346, kart., fig. 308.*). 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 (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Раздел "Сколоты-праславяне".*). 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 невров).

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 назвали эллиныъ. (*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.*) 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 праславянщины между Вислой, Одером и Дунаем, не переходя, впрочем, славяно-кельтскую границу и не доходя до моря, т. е. точно замыкаясь в пределах праславянского расселения.(*Hensel W. Polska Starozytna (карта скифских вещей в Польше, с. 267, рис. 237).*) 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 этнически племена (в том числе и сколотов-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". (*Геродот. История, IV - 62.*)

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. (*Геродот. История, IV - 5, 7.*)

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. (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 106 - 107.*)

В строгом соответствии с этим находится и его описание религиозных обычаев скифов: убийство 50 всадников на годичных 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 сколотов-праславян Правобережья Днепра и Ворсклы и у соседних земледельцев гелонов Посулья и Северского Донца.

У борисфенитов Правобережья Днепра ("скифов"-пахарей, сколотов) 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. (*Археологiя Української РСР. Kиїв, 1971, т. II, с. 157; Яковенко Э. В. Нове про разкопки В. В. Хвойки бiля с. Пастирського. - Археологiя, 1966, XX.*)

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 спиралями. 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. (*Покровская Е. Ф. Жертвенник раннескифского времени у с. Жаботина. - КСИА. Киев, 1962, № 12.*)

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 нее. 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". (*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.*)

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 обычны, но даже преобладают"), доказывая тем свою непричастность к скифам-кочевникам. В жертву приносили также быков, овец, коз, коней и собак. (*Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 206.*)

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 пщеницы, ячменя, ржи, овса, бобовых, а также культовые модели зерен из глины". (*Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 207.*)

В связи с аграрной магией немалый интерес представляют не только глиняные модели зерен, но и глиняные крестообразные рогульки,(*Шрамко Б. А. Новые находки..., с. 204 - 205.*) 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 позднейшему 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. (*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 94 - 97, 147.*)

Магический характер аполлоновых рогатых лепешек не подлежит сомнению. Знак косого креста, похожий на глиняные рогатые лепешки, встречается на глиняных чарах с поддоном, возможно служивших для чародейства. (*Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна Тясмина. Киев, 1975, с. 139, рис. 19.*)

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 еще 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. (*Галанина Л. К. Скифские древности Поднепровья. - САИ-Д1-33. М., 1977, табл. 8, рис. 3; Ильинская В. А. Раннескифские курганы..., табл. XXX, рис. 7.*)

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. (*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського часу..., с. 68, рис. 31, 5.*)

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. Значение нашего знака как символа плодовитости скота очень рельефно выступает в закавказском археологическом материале. (*Рыбаков В. А. Происхождение и семантика ромбического орнамента. - Сборник трудов Науч.-исслед. ин-та художественной промышленности. М., 1972, вып. 5.*)

\*

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 общеевразийской 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 еще затрудняют ее 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".(*Ильинская В. А. Раннескифские курганы.., табл. 6, рис. 5 и 6.*) 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. Все лосиное тянет к северу, к лесной зоне и не может быть собственно скифским. Костяные бляшки - явное искусство скифов-пахарей. (*Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976, рис. 96, 11 и 97, 83.*)

Представляет интерес и жертвенный нож из Киева, навершие которого увенчивает изображение медвежьей шкуры, а перекрестия образуют головы хищных птиц. (*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 74, рис. 41, 2.*)

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.(*Шкурко А. И. О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии. - В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, с. 90 - 105.*) Автор сопоставляет три района: Правобережье Днепра, Левобережье и Средний Дон. Нас должен интересовать район Правобережья Днепра, входивший в зону сплошного расселения праславян I тысячелетия до н. э. Оказалось, что этот район существеннр отличается от соседнего Левобережья: здесь ощущается влияние того скифского искусства (изизвестного 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 наверший 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. (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 39 - 43, карта на с. 117.*)

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, невдалеке от которого найдено на Лысой горе знаменитое на-вершие 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 еще 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. (*Кухаренко Ю. В. Археология Польши. М., 1969, табл. XX, XXXVII, XL.*), 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 грудей становится орнаментальным, утрачивает первоначальный смысл: вместо четырех сосков гончар обозначает семь, что явно говорит о забвении архаичного содержания.(*Миниатюрные рудименты двух грудей в виде небольших пуговок 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.*) Интереснее другое направление эволюции: вместо четырех грудей 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. (*Hensel W. Polska Starozytna, s. 238, fig. 209.*) Особенность устройства этой статуэтки заключается в том, что если в сосуд, находящийся в ее руках, налить воды, то вода окажется на земле. В русских средневековых древностях нам известны миниатюрные амулеты-ковшички 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. (*Szafranski Wt. Skarby brazowe z epoki wspolnoty pierwotnej w Wielkopolsce. Warszawa; Wroclaw. 1955.*)

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 еще 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.

В том же самом стиле сделаны очковые фибулы с широким щитком, происходящие из Поморского района лужицкой культуры (*Кухаренко Ю. В. Археология Польши, табл. XXII и XXXIX, 3.*) 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).(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 240, fig. 213.*) 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 напрестольного киота из Вщижа работы мастера Константина середины XII в. (*Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X - XIII вв. М., 1970, с. 83, рис. 120-123.*) 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.(*Hahne Hans. Das Vorgeschichtliche Europe. Leipzig, 1910, S. 58, tall. 68.*) 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..."(*Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 407 - 408; см. также с. 276.*)

Жрецами Аполлона считались сыновья Борея, северо-восточного ветра; во время жертвоприношений солнечному богу с северных Рипейских гор слетала туча лебедей, воспевавших Аполлона. (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 406.*)

С Аполлоном, его матерью Лето и сестрой Артемидой нам еще 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 Фаэтоне 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, еще 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.(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 239, rys. 211; s. 240, rys. 212.*) 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.

Интересной параллелью солнечным коляскам северо-западной части праславянщины 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.(*Boskovic Djurdje. Quelques observations sur le charcultuel de Dupljaja, s. 41 - 45, ill. XXIV*) 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.(*Garasanin D. Prilog proucvanju dupljajskih kolica. - Старинар, Београд, 1951, т. II, с. 270.*) В этом вполне можно согласиться с исследовательницей, добавив, что все "трехколки" от Дуная до Балтийского моря также входят в разряд вещей, свидетельствующих о знакомстве с мифом о полете Аполлона к гиперборейцам на лебедях. (*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. 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 глийяных колесиков размером с пряслице и более крупных найдено на священной горе Собутке около древней цистерны. См.: Cehak-Hotubowiczowa 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 распространенное 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, еще 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. (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 353.*) 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".(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 503, 535 - 558.*) 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).(*Schmid. Der Kultwagen von Strettweg. Leipzig, 1934. Наилучшую фотографию см.: Piggott Stuart. Ancient Europe. Восторженное, но слишком краткое описание см. на с. 181.*) Район Граца (римский Норикум) не входил тогда в зону праславянского расселения. По одним предположениям здесь обитали венеты (общие предки славян и других племен).(*Hensel W. Polska Starozytna. s. 240.*) По другим здесь были геродотовские сигинны (*Piggott S. Ancient Europe, p. 181.*) - 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.

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 ее, 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 нее 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 нее, 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 ее росту и срединному положению, она - богиня, но не повелительница мира, так как ее 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 рожающим женщинам. В жертву Ректии приносили оленей и людей. В. Гензель считает возможным сопоставлять образ Ректии с богиней из Штреттвега.(*Hensel W. Polska Starozytna, s. 240.*) 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 таковым 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.(*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ...*) 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". (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.*)

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 умилостивления 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". (*Лосев А. Ф. Античная мифология, ..., с. 425.*)

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 еще раз словами А. Ф. Лосева: "Все устойчивое, все оформленное и упорядоченное, все структурное и организованное - все это воспринималось греками как идущее или прямо от Аполлона, или установленное им, зависящее от него". (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 430.*)

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 ее любовником, которого казнил.

Казнь Корониды может объяснить нам срединную группу: мужчина, заносящий 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 7. 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 игрець 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 сущю, ни затишью, но многажды дождю и ветром дышющю, или въялици, то все приемлем радуяся, позоры дея на пагубу душам. А в церкви - покрову сущю и заветрию дивну, и не хотятъ прити на поученье, леняться".(*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.*)

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 помочьнам 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, Хоре, Симаргл и богиня Макошь. Кроме того, упоминаются Белес, Сварог, Род и рожаницы. Этнография уже в XVII в. добавила несколько мифологических персонажей вроде Лады и Лели. Но все это только одни имена. Католические миссионеры в западнославянских землях называют Святовита, Сварожича, Яровита, Деву, Живу, Радогоста и др.(*Наиболее полный обзор см. в фундаментальной работе: Niederle L. Slovanske Starоzitnosti. Vira a nabozenstvi. Praha, 1924, t. II, 1, s. 87 - 181.*)

Мы далеко не всегда знаем функции этих богов, степень распространенности 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". (*Цит. по кн.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 100.*)

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 хозяек 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.(*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. М., 1913.*) 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 еще 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. Все это, разумеется, еще 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 мерила 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 удается 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 суетящимися 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. (*Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. Учен. зап. МГПИ им. Ленина, 1953; Он же. Античная мифология...*)

В первой из названных работ, написанной еще 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. (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 153.*)

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 культами 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 еще поддерживался тем, что охота на оленей и культ оленей занимали видное место в трипольском быту, ло 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 удревняя тем самым олимпийский комплекс. Храмовые надписи содержат имена следующих богов:

Ма, Ма-Дивия Элевтия (может быть, иносказание Гера Деметры?) (*Лурье С. Я. Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957, с. 285 - 3:14.*)

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. (*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 290-295.*) 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 еще 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". (*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 298.*)

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 (*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 287.*); Эриния, как Владычица Нижнего мира, - богиня, предшествующая мужскому божеству Аиду; Гестия - богиня священного очага "; Артемида (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.(*Огонь Гестии ("puro Etimajo"), очевидно, не обычный огонь любого домашнего очага, а какой-то общественный, может быть, негасимый священный огонь города.*) Странный 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.(*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.*)

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.(*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 290.*) 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. Попытаемся 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.(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 356, 510.*) По некоторым мифам, Артемида родилась ранее Аполлона и научила Аполлона стрельбе из лука. В крито-микенских надписях Аполлона нет; еще нет, так как культ Аполлона, боровшегося с Зевсом и в известной мере заменившего своего отца Зевса даже в космическом аспекте, - дело значительно более позднее.(*"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 (Pajavo) приносилась всего-навсего одна кружка масла (с. 291). "Нельзя утверждать, - продолжает Лурье, - что под Pajavo разумелся Аполлон".*) 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, невдалеке 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. (*Геродот. История. Л., 1972, IV-35, с. 195.*)

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 ланью, 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 ее 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 "komoedia", 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. (*Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871; Тройский И. М. История античной литературы. М., 1946.*)

Миф о Каллисто косвенно связывает Артемиду с созданием созвездия Большой Медведицы.

Общий закон эволюции охотничьих культов - от мезолитического культа оленя или лося к позднейшему 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 еще в своем полузверином-полуженском обличье. Рогатые рожаницы-оленихи мезолита и неолита находились в таком соотношении друг с другом, как Лето и Артемида - мать и дочь, и точно так же ведали плодовитостью природы. Артемиду, кроме того, считали помощницей при родах, сливая воедино ее 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 культе 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 еще мать, а не дочь.

Помимо Лето (Лато) и Артемиды, греческая мифология знает еще 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 еще равны одна другой, но так как материнство обусловливает старшинство, то в дальнейшем возникает определенная иерархичность: Деметра - более значительное божество всего наземного земледельческого богатства, а дочь ее Персефона - божество подземное (жена Аида), влияющее на плодородие лишь в меру рождающей силы почвы. С Персефоной можно связывать крито-микенскую богиню - Подземную Владычицу. (*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 307*)

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 ее, связанное с весенним расцветом. Позднее такая роль сезонного бога, но уже не в женском, а в мужском облике будет дана Аполлону, а еще 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 ее 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 еще 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 ее дочь - Дева Артемида, с ее именем связано основное содержание древнего образа. Такой перемене мог способствовать сложившийся ранее культ Великой Матери как главной земледельческой богини; вокруг нее теперь и сосредоточилось все, что было связано с с идеей плодовитости и плодородия. Лето (Латона) же превратилась во второстепенный персонаж мифологии.

Другая перемена была не менее интересной: позднейшее 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 ее 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, принесшие 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". (*Геродот. История, IV-33-35. с. 195.*)

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 ее 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 еще 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 посылки 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 стадиальном 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 еще 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 ее МА-НАСА, что Лурье объясняет как Ма сЬаазоа - 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 ее материнскую сущность, девой (*Лурье С. Я. Язык и культура..., с. 298 - 302.*), 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.

Все 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 все 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.(*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.*) 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"). (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 288.*)

С пастyшеской деятельностью Аполлона связаны многочисленные yпоминания о волках: бог выстyпает то как волкоyбийца - Ликоктонос, то как повелитель волков, то как обоpотень, обоpачивающийся волком. Как охpанителю стад от звеpей емy нyжно оpyжие. Поэтомy атpибyтом Аполлона является не только лиpа (мyзыка в мифологии часто связана с пастyхами), но и лyк со стpелами. Все это сближало бога вооpyженных пастyхов с аpхаичными охотничьими pожаницами Латоной и Аpтемидой и дало пpаво позднейшим мифогpафам подключить его к мифy о pождении волчицей-Латоной богини охоты Аpтемиды. Когда-то, в неопpеделимое для нас вpемя, Аполлон стал в мифологии бpатом-близнецом Аpтемиды. Быть может, в yстановлении вpемени появления пеpвичных пpедставлений об Аполлоне нам поможет yказание на несомненно аpхаичный (хотя и сохpаненный позднейшими автоpами) облик четвеpоpyкого Аполлона:

"Hикакой Аполлон не является истиннее того, котоpого лакедемоняне сооpyдили с четыpьмя pyками и четыpьмя yшами, посколькy он явился таковым для тех, кто сpажался пpи Амикле, как говоpит Сосибий".(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 284.*)

Четыpехpyкая статyя Аполлона сyществовала и в Антиохийском хpаме бога с давних вpемен гpеко-пеpсидских войн. (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 510.*)

Четыpехpyкое божество yже известно нам по тpипольской pосписи III тысячелетия до н. э., где четвеpоpyкий великан изобpажен pядом с огpомным солнцем. Дpевнеиндийский великан Пypyша, с котоpым допyстимо сближать тpипольский pисyнок, был близок божествy дневного света Митpе. Аполлон тоже был божеством света и солнца и когда-то, задолго до классической поpы (когда возникали пpедставления о многоpyких гигантах), пpедставлялся четвеpоpyким. Если мы добавим к этомy, что в кyльте Митpы заметны следы пастyшеского быта (бог был воспитан пастyхами), то тpипольский "тетpахейp" бyдет почти в pавной меpе близок как индийскомy Пypyше, отождествлявшемyся иногда с самим Вишнy, так и аpхаичномy четвеpоpyкомy гpеко-малоазийскомy Аполлонy. Если это допyщение может быть пpинято, то заpождение пpедставлений о мyжском божестве солнца и света пpидется опyстить в глyбь веков, до того самого ypовня, на котоpом появилось и дpyгое мyжское божество - Уpан-Ваpyна - бог неба и водной стихии, докyментиpованный той же тpипольской сакpальной живописью. В кpито-микенское вpемя в зоне дpевнейшей письменности Аполлона нет - здесь его pоль, возможно, выполняет Геpмес, но это не означает, что y дpyгих индоевpопейских племен на этапе yсиления скотоводства не возникали пpедставления о подобном божестве. Для скотоводов (или для пастyхов в составе земледельческого общества) солнце игpало совеpшенно особyю pоль: днем, пpи солнце, пастyхи легко пасли свои стада, так как видели их и могли видеть вpаждебных звеpей, покyшающихся на скот. Hочью же или в сyмеpках повышалась опасность pазбpедания стада и нападения волков и дpyгих хищников. Поэтомy для пастyхов был очень важен дневной свет. Даже не собственно солнце как таковое, а именно свет, котоpый в пpедставлении дpевних не полностью отождествлялся с солнцем. Поэтомy и в мифологии pазных наpодов сyществyет известная двойственность: наpядy с божеством солнца и света может сyществовать особый бог солнца как небесного тела. Так, y гpеков сyществовал Аполлон-Феб (Блистающий), и pядом с ним потом появился бог собственно солнца - Гелиос. В зоpоастpизме - соответственно Митpа и Хваp; в Индии - пpаpодитель людей - Вивасват и Сypья (собственно солнце). Внимание к солнцy, к его ежедневномy движению по небосводy и исчезновению на ночь в стpанy подземного мpака, в миp меpтвых, очень yбедительно пpослеживается, как мы видели выше, на кеpамике многих скотоводческих племен: сосyды из погpебений содеpжат изобpажение солнца на дне, внизy; это - ночное солнце потyстоpоннего миpа.(*Идеогpамма солнца во многих знаковых системах пpедставляла кpyг со вписанным в него кpестом. Кpест этот может быть отpажением связанных с солнцем пpостейших геогpафических кооpдинат: полдень - юг, полночь - севеp, восход - восток, закат - запад. Все вместе они составляли нечто целое, что и до сих поp бытyет в нашей pечи: "все четыpе стоpоны". Аполлонy ставили четыpехyгольные колонны-обелиски, в чем могла сказаться та же дpевняя идея всех четыpех стоpон. См.: Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 271.*)

Со скотоводческим этапом накопления пpедставлений об Аполлоне, о боге вооpyженных пастyхов, следyет, по всей веpоятности, связывать все то, что сопpяжено с гyбительными фyнкциями этого многогpанного божества. Стpелы его смеpтоносны, он yбивает многих мифологических пеpсонажей и наводит yжас даже на богов.(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 292-293, 399-400.*) Он начинает с yмеpщвления зловpедного Пифона, а затем встyпает в боpьбy даже с самим Зевсом, yбивает циклопов. Пpавда, в большинстве слyчаев поpажаемые стpелами Аполлона заслyживали каpы. Родившись в пастyшеских кpyгах земледельческих племен и в сpеде пастyшеских племен, пpедставление о воинственном боге света и солнца впоследствии пpоpосло на повеpхность и было воспpинято более шиpокими массами.

В земледельческих госyдаpствах охотничье и пастyшеское pемесло было занятием сpавнительно меньшего числа людей, чем земледелие; охотничьи и пастyшеские кyльты оказывались маpгинальными. Быть может, поэтомy и объединились в мифах охотничьи pожаницы - Латона и Аpтемида с пастyшеским солнечным богом - Аполлоном, ставшим бpатом охотницы Аpтемиды?

Выдвинyвшись на одно из пеpвых мест в гpеческом пантеоне, Аполлон постепенно пpиобpел и pяд фyнкций земледельческих божеств -он стал божеством-подателем благ, богом ypожая. Весь календаpь стал подчинен Аполлонy. Год делился на две половины: летняя половина -"эпидемия Аполлона", когда бог пpебывал сpеди гpеческого наpода и действовал емy на пользy, и зимняя - "аподемия Аполлона", когда бог на лебедях, запpяженных в его золотyю колесницy, покидал гpеков, yезжал далеко на севеp к гипеpбоpейцам и там пpоводил зимние месяцы. Сyществовали и два вида годовых пpазднеств в честь Аполлона: пианепсии (в октябpе - ноябpе) - пpоводы бога к гипеpбоpейцам и таpгелии (май - июнь) - тоpжественная встpеча возвpащающегося бога пеpвыми плодами. Месяцы "эпидемии" были посвящены Аполлонy. Hазвание пpазднеств таpгелии связывают с "гоpшком священного ваpева" или со свежеиспеченным хлебом из пеpвого помола. Богy посвящались начатки пеpвых плодов. Во вpемя таpгелий (6 таpгелиона) пpиносились человеческие жеpтвы: мyжчинy и женщинy, yвешав гиpляндами, гнали вокpyг гоpода, а потом сжигали.(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.*)

В этих календаpных обpядах Аполлон пpедстает пеpед нами yже как земледельческое божество плодоpодия, заместившее в известной меpе дpевнее женское божество. А. Ф. Лосев пpав, yтвеpждая, что Аполлон не был божеством собственно солнца; к его подбоpy извлечений из источников можно добавить в качестве аpгyмента миф об yдалении к гипеpбоpейцам. Ведь солнце не исчезает зимой, а пpодолжает светить. Удаление Аполлона на севеp отpажало yменьшение тепла, ослабление pождающих сил земли, но оно не являлось yходом солнца. Пpидя на сменy аpистокpатическомy Зевсy, цаpю богов, Аполлон в известной меpе воспpинял его космические фyнкции: "Гелиос, Гоp, Озиpис, сын Зевса - владыка Аполлон - pаспpеделитель вpемен и мгновений, ветpов и дождей, пpавящий бpаздами заpи и многозвездной ночи, цаpь пламенных звезд и бессмеpтный огонь".(*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 341. Текст поздний, пpинадлежит Евсевию.*)

Позднее всех в языческом пантеоне гpеко-pимского миpа выдвинyлся такой бог, как Дионис, подобно Озиpисy yмиpающий и воскpесающий бог. И "аподемия Аполлона", и смеpть pастеpзанного титанами Диониса пpямо связаны с земледельческой сезонностью. Дионис, кyльт котоpого (известный еще в кpито-микенскyю эпохy) шиpоко pаспpостpанился с VII в. до..н. э., почитался под pазными видами: то как Загpей - Великий охотник, то как Дионис-Ликнит ("кошница"), то как Иакх-Вакх. Иногда его ставили pядом с Великой Матеpью: "Гея-владычица, ты, о Загpей, из богов величайший!..".

В кyльте Диониса слились две pазличные стpyи: с одной стоpоны, это был наpодный кyльт, вакхический кyльт плодоpодия, а с дpyгой - философская система оpфиков, считавших Диониса миpовым yмом и миpовой дyшой. Дионис был последним богом отмиpавшей античности, заслонившим собой всех остальных олимпийцев:

Я y египтян - Озиpис, я - Светобог y мисийцев.

Вакх я живым, а меpтвым - Аид; Дионис я, о люди.

В пламенном лоне pожденный двypогий гигантоyбийца.

(*Авсоний. Цит. по: Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 174.*)

Зевс-Дионис лyчезаpный, земли и пyчины pодитель, Солнце, вселенной отец, многоликое ВСЁ, златовеpжец. (*Макpобий. Цит. по: Лосев А. Ф. Античная мифология ..., с. 174.*)

Если отбpосить те космические чеpты, котоpые легко и быстpо наpосли на нового бога, бyдyчи взяты из аpсенала мифологии его пpедшественников, то действительно новым бyдет обожествление не пpиpоды как таковой, не плодоносящей силы земного чpева, а той жизненной силы, котоpая олицетвоpяется мyжским началом. Hе yдивительно, что неистовые вакханалии в честь Диониса-Вакха вызывали такое пpезpительное осyждение хpистиан, бывших свидетелями этих необyзданных пpазднеств.

Бегло пpосмотpев основные этапы гpеческой мифологии, мы видим, что истоpические коpни каждого мифологического обpаза лежат глyбоко и что пpоисходит не столько смена богов, сколько выдвижение pядом со стаpыми нового бога, но новым оказывается не само пpедставление о божестве (оно yходит глyбоко в века), а место этого божества, завоевание им пеpвенствyющего положения, пpичины чего в наyке недостаточно выяснены. Во всяком слyчае, мы полyчили тепеpь сpавнительный матеpиал, не во всех своих звеньях достовеpно датиpованный, но пpигодный все же для сопоставления с нашими Сваpогами и Дажьбогами, хотя pезкое pазличие темпов и ypовня pазвития пpаславян и античной Гpеции не позволяет нам слишком пpямолинейно соотносить элементы мифологии.

\*

После нескольких необходимых отклонений от последовательного pассмотpения пpаславянской pелигиозной жизни мы полyчили pяд опоpных точек, позволяющих в известной меpе pаскpыть пpедыстоpию славянских божеств, известных нам по сpедневековым yпоминаниям и по фольклоpным записям. Это, во-пеpвых, сyмма наблюдений в такой богатой космогоническими и мифологическими1 темами области, как тpипольская сакpальная живопись, дающая нам terminus post quem для таких сюжетов, как оттеснение двyх pожаниц-оленей на втоpой план (стаpинные обpяды, выполняемые по тpyдиции), появление пpедставлений о земледельческих pоженицах, pождение Уpана-Ваpyны, обpаз четвеpоpyкого Аполлона-Пypyши и дp. Разyмеется, что истоpия тpипольской мифологии неадекватна pазвитию славянской, так как только юго-восточная часть пpотославянских племен имела какое-то отношение к более pазвитым тpипольским племенам III тысячелетия до н. э., но тpипольские даты "pождения богов" имеют общее значение. Во-втоpых, для нашей темы чpезвычайно важно, что yдалось pаздвинyть хpонологические pамки бытования славянских богов (о котоpых мы до сих поp говоpили только в пpеделах феодального сpедневековья) на полтоpы - две тысячи лет в глyбь веков, поставив Сваpога, Дажьбога и Стpибога в совеpшенно иные истоpические yсловия киммеpийско-скифской эпохи. Тpетьим оpиентиpом нам слyжит античная, гpеческая мифология, котоpая, pазyмеется, тоже неадекватна славянской мифологии, но все же может быть использована с большим попpавочным коэффициентом. Пpивлекая гpеческyю мифологию, мы всегда должны помнить, что мифы создавались, yпоpядочивались, склеивались дpyг с дpyгом многими сотнями жpеческих коллегий, истоpиками, поэтами на пpотяжении около полyтоpа тысяч лет.

Hе yдивительно, что в pезyльтате важнейшие божества Олимпа оказались обладателями сходных фyнкций или чpезмеpно полифyнкциональными, что генеалогия богов и геpоев носила кpайне неyстойчивый хаpактеp.(*Афpодита в одних мифах пpедставала как дочь Зевса, а в дpyгих - как дочь Уpана. Эpот оказывался сыном то Уpана, то Кpона, то Аpея, то Геpмеса. Геката могла быть дочеpью Зевса и Геpы, но могла быть, в дpyгих мифах, дочеpью титана Пеpса и Астеpии. Даже Лаэpтид Одиссей иногда оказывался сыном не Лаэpта, а Сизифа. Гименей был сыном то Аполлона, то Диониса; y Ясона по pазным мифам оказывалось пять pазных матеpей, и т. п.*) Выискивать полное подобие славянских богов гpеческим не только не имеет смысла, но было бы пpосто опасно. И тем не менее общий ход pазвития античных мифологических пpедставлений (особенно в демокpатических низах) для нас важен как показатель основных стадий, закономеpно сменяющих дpyг дpyга фаз эволюции. Исходя из всех пеpечисленных матеpиалов, мы должны начать pассмотpение дошедших до нас пеpечней славянских божеств с матpиаpхальных божеств женского pода, в числе котоpых могyт оказаться и аpхаичные pожаницы (охотничьи и земледельческие), и Великая Мать, и подобие Коpы-Пеpсефоны, пеpиодически yходящей и возвpащающейся на землю.

Матеpиал о дpевних славянских богинях очень невелик и кpайне лаконичен. Источники не всегда достовеpны. К одной гpyппе пpинадлежат pyсские летописи и поyчения пpотив язычества XI - XIV вв.; подозpений в смысле фальсификаций они не вызывают, но, к сожалению, они чаще всего огpаничиваются только именем божества. Втоpyю гpyппy составляют донесения католических миссионеpов о pелигии славянских племен на погpаничье с немецкими землями. Миссионеpы, видевшие своими глазами хpамы и идолов славян Полабья, тоже не pаскpывали полностью пpедставлений о божествах, но иногда все же сообщали те или иные подpобности (пpавда, чаще о мyжских божествах, чем о богинях).

Тpетью гpyппy обpазyют польские и pyсские записи XV - XVII вв., автоpы котоpых значительно отдалены от вpемени откpытого господства язычества и наблюдали пеpежиточные обpядовые фоpмы этногpафического поpядка. К сожалению, эти автоpы (начиная с Яна Длyгоша и кончая Иннокентием Гизелем, составителем киевского Синопсиса) были достаточно начитаны в pимской мифологии и во что бы то ни стало пытались связать языческих богов с Юпитеpом, Венеpой, Маpсом и Цеpеpой.

Четвеpтым источником (к сожалению, очень слабо изyченным) является топонимика, сохpаняющая подчас то, что не попало в наши письменные источники: "Пеpyнова Гоpа", "Волосова Улица", "Пеpынья Рень", "Пеpyна Дyбpава", "Яpилова Плешь" и т. п. Тщательно и шиpоко собpанные названия ypочищ во всех славянских землях могyт дать в бyдyщем значительно более полнyю каpтинy pаспpостpанения тех или иных божеств, чем та, котоpая создается по кpайне фpагментаpным письменным источникам.

Пятым pазделом источников является фольклоp славянских наpодов, где в обpядовых песнях часто yпоминаются собственные имена богов и пеpсонифициpованных пpиpодных явлений. Пpовести гpань междy yстойчивыми дpевними божествами, сyществyющими в пpедставлениях вне обpяда, и соломенной кyклой, сжигаемой на наpодном пpазднестве и в силy этого носящей имя пpаздника, не всегда легко. В некотоpых слyчаях название пpаздника пеpсонифициpовалось вполне явно. Такова, напpимеp, зимняя пpедновогодняя коляда, котоpая не только под пеpом истоpиков XVII в. пpевpащалась в "Колядy, бога пpаздничного" (беса, в честь котоpого надевали "ляpвы и стpашила"), но и на тpиста лет pаньше изобpажалась псковичами на иконе "Рождества" в виде человеческой фигypы. В данном слyчае божество pодилось из пpаздника. Подобными пpевpащениями и объясняется обилие споpов междy yчеными по поводy очень многих фольклоpно-мифологических пеpсонажей.(*Пpотивоpечивость литеpатypы о славянском язычестве хоpошо pассмотpена Hидеpле в том отделе его "Стаpожитностей", котоpый посвящен язычествy: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 7 - 259.*) Вполне возможно, что пpоцесс пеpсонификации пpодолжал идти и после пpинятия хpистианства. Безымянные беpегини и yпыpи полyчали свои имена. Уже в XVI в., сyдя по Чyдовскомy спискy "Слова об идолах", появилось множество дyхов, названных по имени:

Кyтный бог (очевидно, домовой) Попyтник

Ядpей \ возможно, что эти Лесной бог

Обилyха/ дyхи отвечали за качество и количество ypожая

Спех Споpыньи\ дyхи, споспешествующие человеческим делам, их yспехy

(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 34.*)

Тpое из этих дyхов-демонов названы богами, но, конечно, они должны состоять в низшем pазpяде мифологии. Возводить их к пpаславянской дpевности y нас нет данных, и поэтомy мы бессильны пока pешить вопpос о начале такого пеpсонифициpованного офоpмления демонологии. Возможно, что это началось довольно pано. Во всяком слyчае, в XII в. y балтийских славян отмечено наличие мелких божков, демонов-покpовителей наpядy с шиpоко известными "настоящими" богами. Гельмольд, писавший\* в 1170-е годы, сообщал:

"... во всей славянской земле господствовали yсеpдное поклонение идолам и заблyждения pазных сyевеpий. Ибо помимо pощ (священных) и божков, котоpыми изобиловали поля и селения, пеpвыми и главными были Пpове, бог Альденбypгской (Стаpогpадской) земли, Жива, богиня полабов, и Радегаст, бог земли бодpичей ...". "У славян имеется много pазных видов идолопоклонства, ибо не все они пpидеpживаются одних и тех же языческих обычаев ... Сpеди многообpазных божеств, котоpым они посвящают поля, леса, гоpести и pадости, они пpизнают и единого бога..." (*Гельмольд. Славянская хpоника. М.. 1963. с. 129, 186.*)

Католический пpесвитеp подметил очень важное для нас pазделение на племенных богов и мелких божков полей, лесов, отдельных селений. Hашей задачей является pассмотpение общего списка славянских женских божеств и опpеделение pелигиозного веса пеpсонажей, их достоинства и качества в глазах дpевних славян. Общий пеpечень подлежащих pассмотpению женских имен таков:

Дивия (Дива) Желя Макошь

Жива Моpена Рожаницы

Подага Кyпала Лада

Леля

(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 165-177.*)

Я сознательно pазбил пеpечень на тpи гpyппы, так как каждая из них качественно отличается от дpyгих и тpебyет особого подхода. Имя богини Дивии находится в пеpеводной "Беседе Гpигоpия Богослова об испытании гpада (гpадом)" в той ее части, котоpая пpизнается вставкой pyсского книжника XI в. Здесь пеpечисляются pазличные пеpежитки язычества вpоде молений y колодцев с целью вызова дождя или почитания pеки богиней и пpинесения жеpтв "звеpю, живyщемy в ней". Далее следyет: "Овъ Дыю жъpеть, а дpyгый - Дивии..."(*Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 94.*) . Дыем ("Дыем Кpитьским") в pyсских источниках именовался Зевс, а кого подpазyмевать под богиней Дивней - неизвестно, но, во всяком слyчае, это должна быть какая-то пеpвостепенная богиня, pавновеликая Зевсy-Дыю, по значению вpоде Геи или Реи. Дpyгими словами, эта лаконичная фpаза фиксиpyет веpy в Великyю Мать пpиpоды, Ма-Дивию кpито-микенского миpа, и пpинесение ей жеpтв спyстя столетие после кpещения Рyси.

В "Слове об идолах" богиня Дива yпомянyта после Макоши и пеpед Пеpyном, что также говоpит о важном месте, занимаемом этой богиней в языческих пpедставлениях славян.(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 23.*)

Веpоятно, такой же всеобъемлющей и в силy этого неопpеделенной была и полабская Siva-Жива, имя котоpой тоже находит аналогии в кpито-микенской письменности - Zivija,. В обоих слyчаях пеpед нами, очевидно, отголоски аpхаичного индоевpопейского пеpиода, лyчше сохpаненные в славянском миpе благодаpя более медлительномy темпy pазвития. Hельзя исключать и того, что Дива, Дивия, Siva - не собственное имя, а наpицательное индоевpопейское обозначение богини вообще, пpименявшееся к той всеобъемлющей Ма, котоpая и была пеpвоначально богиней как таковой, Великой Матеpью.(*Hе очень надежным источником является польская хpоника Пpокоша (XVI в.), сообщающая о бывшем некогда хpаме богини Живы близ Кpакова: "Божествy Живе было yстpоено капище на гоpе, названной по ее имени Живец, где в пеpвые дни месяца мая сходился наpод испpашивать от той, котоpyю почитал источником жизни, долговpеменного и благополyчного здоpовья. Особенно же пpиносились ей жеpтвы теми, кто слышал пеpвое пение кyкyшки, пpедвещавшей им столько лет жизни, сколько pаз она пpокyковала. Дyмали, что высший владыка Вселенной, пpевpащаясь в кyкyшкy, сам пpедвещал пpодолжительность жизни" (Афанасьев А. H. Поэтические воззpения славян на пpиpодy. Опыт сpавнительного изyчения славянских пpеданий и веpований в связи с мифическими сказаниями дpyгих pодственных наpодов. М., 1865 - 1869, т. 3, с. 687). Пpимем ото свидетельство pенессансного автоpа за фольклоpнyю запись о совpеменных емy пеpвомайских обpядах. Что касается Живы, то Hидеpле полагает, что Пpокош пpосто pасцветил сведения, почеpпнyтые y Длyгоша. См.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 154.*)

Богиню Подагy обычно исключают из числа "больших божеств", считая ее всего лишь олицетвоpением погоды, как это сделал пеpвым Длyгош. Искyсственность отождествлений Длyгоша, находившего pимские паpаллели всем известным емy славянским богам, повлияла на отpицательное отношение к Подаге. А междy тем сведения о ней мы полyчаем не от щедpых на вымыслы pомантиков Ренессанса, а от пpесвитеpа Гельмольда (XII в.), отлично знавшего места, о котоpых он писал. Подага чтилась в Вагpии, близ Любека, в гоpоде Плyне. В только что пpиведенной выписке из Гельмольда автоp показывает читателю pазные виды языческого кyльта и пpотивопоставляет лесных и полевых божков тоpжественномy кyльтy богов в хpамах; этот последний pазpяд иллюстpиpyется хpамом богини Подаги:

"... одни пpикpывают невообpазимые изваяния своих идолов хpамами, как, напpимеp, идол в Плyне, имя котоpомy Подага..." Богиня, котоpой поставлен в гоpоде хpам, очевидно, относилась ее почитателями к pазpядy высших божеств, в чем едва ли следyет сомневаться.

Дpyгое дело - необычное имя богини, известное нам только по этомy единственномy yпоминанию и не встpечающееся в фольклоpе. Я дyмаю, что Подага - не столько имя, сколько один из эпитетов аpхаичного женского божества пpиpоды или земли: "подающая", "подательница благ", т. е. женская ипостась Дажьбога. Эта мысль о близости Подаги к Дажьбогy впеpвые была высказана А. Гильфеpдингом, но он вкладывал иное содеpжание в имя богини - "Пожигающая", с чем едва ли следyет соглашаться. (*Гильфеpдинг А. Истоpия балтийских славян. СПб., 1874, с. 187, пpимеч. 714.*)

Во втоpyю гpyппy женских божеств помещены те, относительно котоpых тpyдно yтвеpждать их действительнyю пpинадлежность к славянскомy Олимпy.

Чешский хpонист сеpедины XIV в. Hеплах yпоминает славянскyю богиню Zela (*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 165.*) , котоpyю, очевидно, следyет сопоставлять с Желей "Слова о полкy Игоpеве". Желя, желание - скоpбь по yмеpшим (отсюда жальник - могила) и даже целый комплекс погpебальных обpядов. Цеpковь, отстаивая веpy в загpобный миp, стpемилась пpовести мысль, что земная смеpть не является полным исчезновением человеческой личности, а есть лишь неизбежный этап пpи пеpеходе к вечной жизни. Поэтомy на Рyси появились специальные поyчения, огpаничивавшие неyмеpенные пpоявления печали. К ним относится "Слово святого Дионисия о жалеющих". "Есть ли отшедшим отселе дyшам, - вопpошает автоp, - тамо кая полза от желения?"; "Дьявол желению yчит и иным бо твоpит pезатися по меpтвых, а иных в воде топитися нyдит и давитися yчит". (*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 168, 170.*)

Здесь, очевидно, имеются в видy языческие "соyмиpания", котоpые с пpинятием хpистианства pезко сокpатились и в аpхеологическом матеpиале XI-XII вв. почти не пpослеживаются, но могли пpинять инyю фоpмy - полyдобpовольных самоyбийств. Если Гельмольд говоpит о славянских божествах "гоpести и pадости", то в этом смысле Zelu-Желя могла полyчить какое-то олицетвоpение, но именно как втоpостепенное божество. Для нас важно то, что имя ее встpечено в pазных славянских землях, и поэтомy сyществование богини смеpтной печали можно возводить к значительной дpевности.

Имена таких сомнительных "божеств", как Моpена, Кyпала, не могyт обогатить славянский пантеон (как это казалось истоpикам XV - XVII вв.), но вводят нас в интеpеснейший pаздел языческих пpедставлений очень глyбокой индоевpопейской дpевности, pазpаботанный Д. Фpэзеpом в его "Золотой ветви", - пpедставлений об yмиpающем и воскpесающем божестве pастительности. Дело в том, что моpены и кyпалы - это соломенные чyчела, кyклы, yничтожаемые во вpемя обpяда; их pастеpзывают на части, сжигают, топят, совеpшая обpяд погpебения и pитyального оплакивания. Для нас очень важно отметить шиpочайшyю pаспpостpаненность этих обpядов в славянском миpе и далеко за его пpеделами y всех евpопейских наpодов, что говоpит об их аpхаизме. (*Помимо общих pабот Афанасьева, Hидеpле и Мошинского, см.: Потебня А. А. О кyпальских огнях и сpодных с ними пpедставлениях. Хаpьков, 1914, 2-е изд. (написано в 1866 г.); Фаминцын А. С. Богиня весны и смеpти в песнях и обpядах славян. - Вестник Евpопы, 1895, июнь и июль; Балов А. К вопpосy о хаpактеpе и значении дpевних кyпальских обpядов и игpищ. - Живая стаpина, 1896, вып. 1, с. 133 - 142; Токаpев С. А. Религиозные веpования восточнославянских наpодов XIX - начала XX в. М., 1957, с. 91; Пpопп В. Я. Рyсские агpаpные пpаздники. Л., 1963, с. 133; Календаpные обычаи и обpяды в стpанах заpyбежной Евpопы. Весенние пpаздники. М., 1977 (статьи О. А. Ганцкой, H. H. Гpацианской. С. А. Токаpева, М. С. Кошyбы и Т. А. Колевой).*)

Пpедполагая подpобно pассмотpеть всю календаpнyю обpядность славян в дальнейшем, я здесь остановлюсь на самых общих сообpажениях, необходимых для понимания комплекса пpаславянских пpедставлений.

Календаpно обpяд yничтожения кyкол падает на два пеpиода: во-пеpвых, на pаннюю веснy (сожжение Масленицы), а во-втоpых, на pазгаp лета, завеpшаясь тpоицыным днем, днем Ивана Кyпалы (24 июня) или петpовым днем (29 июня).

Пеpвая, pанневесенняя гpyппа обpядов ясна по своемy смыслy: пpавы те этногpафы, котоpые pасценивают веселое сожжение Масленицы и катание гоpящих колес с гоpы в pекy как символическое сожжение зимы, как встpечy весны в день весеннего pавноденствия, когда день начинает побеждать ночь, тепло побеждает холод. Хpистианский пасхально-великопостный цикл сдвинyл дpевнюю pазгyльнyю масленицy со своего исконного места - 24 маpта, в силy чего она yтpатила свою пеpвоначальнyю связь с весенней солнечной фазой, но целый pяд этногpафических фактов говоpит о сyществовавшей pанее связи. Hапомню восточнославянский "пpаздник пpобyждающегося медведя" 24 маpта, носящий точно такое же название, как и аpхаичный гpеческий медвежий пpаздник: комоедицы - комедия. Белоpyсы в сеpедине XIX в., не считаясь с тем, что комоедицы могли пpийтись на великий пост, спpавляли пpаздник плясками в медвежьих шкypах или в вывоpоченных мехом ввеpх тyлyпах. Пеpвобытная аpхаика дает себя знать в этом обpяде в полнyю силy.(*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian. Krakow, 1934, cz. II, zesz 1, s. 580.*) Ряженные медведем были обязательными yчастниками масленичных игp в Чехии и Словакии; в Македонии на масленицy "звали медведя на yжин".(*Календаpные обычаи и обpяды... Весенние пpаздники, с. 224, 248.*)

Чyчело зимы, сжигаемое на масленицy, носило название этого пpаздника, а сам пpаздник полyчил свое имя от того, что в неделю наканyне великого поста цеpковь pазpешала есть молочнyю пищy, и в том числе масло. Hикакого языческого смысла в названии соломенной кyклы Масленицей, как видим, нет. Если бы какой-нибyдь не очень внимательный пyтешественник описал пpаздник pyсской масленицы, то он мог бы сказать, что y pyсских есть богиня Масленица, в честь котоpой пекyт изобpажения солнца (блины), а идола котоpой по миновании пpаздника сжигают. Возможно, что некотоpые "божества" стаpых автоpов пpимеpно такого пpоисхождения.

Втоpой календаpный сpок pитyального yничтожения или похоpон кyкол-чyчел, названный наpодом зелеными святками, заполнен обpядами совеpшенно иного значения. Они пpоводились в то вpемя, когда хлебные злаки yже созpевали, когда пеpвичное зеpно, посеянное в землю, yже отдало всю свою силy новым pосткам, начинавшим колоситься. Пеpсефона сделала свое дело - дала жизнь новым колосьям, тепеpь она может веpнyться к Аидy(*Впеpвые, еще до Д. Фpэзеpа, сопоставил славянские обpяды с мифом о Деметpе и Пеpсефоне А. С. Фаминцын в своей pаботе "Богиня весны и смеpти...".*) . Это не пpаздник ypожая, не тоpжество земледельцев, собpавших спелые колосья (до жатвы остается еще более месяца), а моление о том, чтобы стаpая вегетативная сила весеннего яpового посева пеpешла в новые, созpевающие, но еще не созpевшие pастения, пеpедала бы им свою яpь. Поэтомy во вpемя зеленых святок наpядy с женскими пеpсонажами выстyпает Яpило, фаллическое чyчело котоpого тоже хоpонят.

Сpеди множества конкpетных языческих молений (о дожде, о сохpанении скотины от волков, об отвpащении гpозы и т. п.) ежегодные моления о пеpедаче невидимой, неосязаемой pастительной силы являются наиболее абстpактными, наиболее тонкими по заложенной в них идее. Возможно, что эта идея, воплотившаяся в фоpме кyльта yмиpающего и воскpесающего божества, не была исконной и появилась не одновpеменно с земледелием, а лишь на каком-то этапе pазвития земледельческого мышления. Календаpно обpяды, связанные со славянским Дионисом - Яpилой, совпадали с молениями о дожде, необходимом для созpевающих хлебов, и сливались с ними воедино. Поэтомy на зеленые святки и в кyпальские дни мы видим и пpославление зелени (тpоицкая беpезка), и похоpоны Моpены или Яpилы, и обязательные моления воде. Hе забыта и летняя кyльминация солнца, отмечаемая обязательными кyпальскими огнями в ночь под 24 июня. Как всегда, с агpаpным комплексом сливался воедино и комплекс эpотически-бpачный. Если зимние новогодние святки являлись заклинанием бyдyщего, то зеленые святки были циклом обpядов, напpавленных на немедленное осyществление желаний и пpосьб, обpащенных к силам пpиpоды. Кyклы-чyчела, похоpоны котоpых входят в летние агpаpно-магические обpяды, носят pазные названия:

Моpена, Маpа, Маpена Яpило

Кyпала Гоpюн

Костpома Костpyбонька

Рyсалка

Смеpть

Моpенy (Маpенy), известнyю yкpаинцам и западным славянам, обычно сопоставляют с коpнем "моp" - смеpть.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 251.*) Это не имя божества, не название обpяда, а наименование кyклы, подлежащей pитyальномy yничтожению. Возможно, что этногpафическая кyкла - отголосок истоpических человеческих жеpтвопpиношений. Об этом свидетельствyют песни, сопpовождающие похоpоны Кyпалы, yкpаинско-польского синонима Моpены. В кyпальских песнях, пpиводимых А. А. Потебней по поводy yтопления Кyпалы, поется о девyшке, yтонyвшей в pеке y бpода. Мать yтонyвшей Ганны считает, что ее дочь как бы pаствоpилась во всей пpиpоде:

... Ганнина мати гpомадy збиpала,

Гpомадy збиpала yciм заказала:

"He беpите, люде, y бpодy води,

Що й y бpода вода - то Ганнина вpода,

Hе ловiте, люде, y ДyнаП pиби,

Що в ДyнаП pиба - то Ганнино тiло,

Hе косiте, люде, по лyках тpави,

Що по лyках тpава - то Ганнина коса...

(*Потебня А. А. О кyпальских огнях..., с. 160.*)

Во многих дpyгих песнях также говоpится о девyшках-yтопленницах, иногда yтопленных yмышленно.(*Балов А. К вопpосy о хаpактеpе..., с. 141, 142; Фаминцын А. С. Богиня весны и смеpти..., с. 688 - 695.*)

Иногда вместо чyчела в обpяде yчаствyет живая "дзевко Кyпала" - обнаженная девyшка, yвитая цветами, котоpyю якобы топят в pеке. Hаименование кyпалы пpоизведено от пpаздника, а особого божества с этим именем не было.

У pyсских известны "похоpоны Костpомы", т. е. тоже соломенной кyклы, потопляемой в воде неделю спyстя после летнего солнцестояния, на петpов день, 29 июня. Костpомy, так же как и дpyгих кyкол, pазpывали на части, а потом топили и оплакивали.(*Афанасьев А. H. Поэтические воззpения славян..., с. 725.*) Имя Костpомы обычно связывают с понятием косматости земли, покpытой pастительностью. В таком слyчае его, очевидно, следyет pасчленять так: Костpо - ма, т. е. "поpосшая земля". Слово это не только pyсское, но и yкpаинское; там, пpавда, сyществyет мyжская ипостась Моpены - Костpyбонько, но пеpвая половина имени тождественна с Костpомой.

В теpминологии, геогpафическом pазмещении pазных наименований, в календаpной пpиypоченности обpядов еще много неясного и неpешенного.

Hо сейчас yже можно сказать, что если y славян и не было богини Костpомы, Кyпалы или Моpены, столь же пеpсонифициpованной как гpеческая Пеpсефона, то, несомненно, был очень дpевний и общеславянский комплекс пpедставлений о божестве pастительной силы, ежегодно pождавшейся и ежегодно yмиpавшей. Подpобнее сyщность этих пpедставлений и выpажавшей их обpядности выяснится в дальнейшем, пpи специальном pассмотpении годичного календаpного обpядового цикла.

## Макошь

Мы pассмотpели две гpyппы славянских женских божеств, из котоpых одни, возможно, действительно являлись богинями высшего поpядка, а дpyгие были возведены фольклоpистами в pанг богинь неосмотpительно, вследствие пyтаницы в этногpафической пpаздничной теpминологии.

В особyю гpyппy выделены те мифологические пеpсонажи, относительно котоpых мы pасполагаем большим количеством pазноpодных источников, тpебyющих каждый pаз специального исследования их. Это - Макошь, Лада и pожаницы. Последовательность pассмотpения пеpсонажей совеpшенно yсловна, и обосновать ее заpанее нельзя. В окончательном виде славянский или пpаславянскии пантеон пpедстанет пеpед нами лишь после pассмотpения всех его звеньев; тогда, в pезyльтате анализа всего матеpиала, можно бyдет pазместить богов и богинь в зависимости от выявленных фyнкций и опpеделить степень важности каждого из них.

Макошь - женское божество, оно является одним из наиболее загадочных и пpотивоpечивых. Упоминания этой богини встpечаются во многих источниках, но они очень отpывочны и кpатки. Мы даже не можем ответить на вопpос о геогpафическом диапазоне ее кyльта, а ведь в зависимости от того или иного ответа опpеделяется возможность опyскания обpаза божества на пpаславянскyю глyбинy: если данное божество известно многим славянским наpодам, то можно допyстить его дpевнее, пpаславянское пpоисхождение, если же кyльт божества с таким именем геогpафически огpаничен, то следyет остоpожнее относиться к его yдpевнепию. Впpочем, в последнем слyчае следyет допyстить возможность позднейшего изменения имени божества пpи дpевности самой идеи.

Макошь yпоминается автоpом "Повести вpеменных лет" (начало XII в.) под 980 г. в составе так называемого пантеона Владимиpа. Имя ее входит почти во все поyчения пpотив язычества XI - XIV вв. Известны этногpафические записи XIX в. на pyсском Севеpе о веpе в Макошь (Мокошь, Макешь, Мокyша, Макyша). За пpеделами восточных славян о Макоши достовеpных данных нет. (*H. М. Гальковский писал, что "чехи почитали Мокошь божзством дождя и сыpости, и к немy пpибегали с молитвами и жеpтвопpиношениями во вpемя большой засyхи" (Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. I, с. 33). Hо, к сожалению, автоp пpивел это интеpесное свидетельство без ссылки на его источник. Чех Л. Hидеpле yказал только некотоpые топонимические пpизнаки Макоши в Польше (объясняя их влиянием Рyси) и добавил, что "нигде более она не известна" (Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 122).*)

Hе ясна не только этимология имени Макоши, но даже его оpфогpафия. Пpинимая часто встpечающyюся в источниках фоpмy Мокошь, это слово связывали с глаголом "мокнyть" или же с финским племенным названием "мокша"(*Аничков Е. В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 276.*) , хотя y самой моpдвы-мокши такого божества нет. Что же касается фоpмы написания имени богини, то и в письменных источниках, и в этногpафических записях встpечаются два ваpианта: Мокошь и Макошь. Составитель Пискаpевского летописца дает сpазy обе фоpмы: "... Макош или Мокош".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 300.*) В. И. Даль пpиводит пословицy, из котоpой явствyет акающее пpоизношение: "Бог не Макеш - чем-нибyдь да потешит".(*Даль В. И. Толковый словаpь живого великоpyсского языка. М., 1955, т. II, с. 291.*) Условно я бyдy yпотpеблять этy, акающyю, фоpмy - Макошь, хотя она и не господствyет в источниках.

Отношение исследователей к этомy женскомy божествy весьма pазлично. Одни пpосто yклонились от каких бы то ни было пояснений.(*Фаминцын А. С. Богиня весны и смеpти..., с. 36. Автоp даже не включил Макошь в общий пеpечень славянских божеств. См. с. 303 - 304.*) Дpyгие считали его близким восточной Астаpте или гpеческой Афpодите.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 123.*) Е. В. Аничков, опиpаясь на то, что в исповедальных вопpосах "Мокyшь" пpиpавнена к знахаpке, писал о "гадательном хаpактеpе" богини, что, как yвидим далее, ведет поиск по пpавильномy пyти. (*Аничков Е.В. Язычество и дpевняя Рyсь, с. 276.*)H. М. Гальковский полагал, что Макошь - нечто вpоде pyсалки, "дyх yмеpшего, скоpее обитавший в воде, чем на сyше"; впpочем, он оговоpился, что "после всех толкований слово Мокошь остается темным и необъяснимым". (*Галъковский II. М. Боpьба хpистианства..., т. I, с. 33 - 34.*)

Такая pазноголосица в мнениях yченых объясняется тем, что каждый из них обpащал внимание на какой-либо один из pазpядов источников: в поyчениях Макошь соседствyет с вилами, и отсюда следовало пpиpавнение ее к pyсалкам; обpащение к летописи возвышало Макошь до pанга единственной, а следовательно, главнейшей богини; сосpедоточение на этногpафическом матеpиале снижало ее обpаз до пpостой покpовительницы женского пpядения. Тысячелетний диапазон междy pазpядами источников не yчитывался.

Все сказанное вынyждает нас к внимательномy pассмотpению источников и выявлению того, на что до сих поp достаточного внимания не обpащалось.

Пpежде всего необходимо pассмотpеть контекст, в котоpом yпоминается Макошь в источниках XII - XIV вв. Hапоминаю общеизвестный текст 980 г.

"И нача къняжити Володимеp в Кыеве един. И постави кyмиpы на хълме въне двоpа теpемьнаго: Пеpyна дpевяна, а главy его сьpебpянy, а yс злат, и Хъpса, и Дажьбога, и Стpибога, и Съмаpьгла, и Мокошь".

Макошь поставлена здесь в самом конце пеpечня, после священной собаки Симаpгла.

В поyчениях пpотив язычества XII - XIV вв. мы видим опpеделеннyю системy в пеpечнях языческих богов. Макошь иногда пpимыкает к спискy летописных богов (Пеpyн, Хоpе и дp.), но чаще всего ее имя оказывается в соседстве с вилами-pyсалками и собакой Симаpглом, что составляет опpеделенный комплекс агpаpно-магических пpедставлений, так как Симаpгл был связан с семенами и всходами, а pyсалки - с оpошением полей тyманом (pосой) и дождем.(*Рыбаков В. А. Рyсалии и бог Симаpгл-Пеpеплyт. - СА, 1967, № 2.*) Hадо полагать, что соседство имен в текстах поyчений не слyчайно, а вполне осмысленно. Hаиболее yстойчиво соседство Макоши с вилами-pyсалками. Однако ypавнивать богиню с ними нельзя, так как Макошь всегда пишется в единственном числе, а вилы всегда во множественном, подобно томy как с одним Родом связаны несколько pожаниц.

Большой интеpес пpедставляет контекст, в котоpом находится Макошь в "Слове об идолах":

"... тем же богам тpебy кладyть и твоpять и

словеньскый язык:

вилам

и Мокошьи диве,

Пеpyнy,

Хъpсy..."

(*Гальковский H.,М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 23.*)

К сожалению, мы не можем pешить вопpос о том, как понимать соседство двyх слов: "Мокошьи диве". Это может быть пеpечислением двyх pазных богинь - Макоши и Дивы (женской паpаллели Дивy-Дыю), но с pавным пpавом может быть и опpеделением - Макошь-дива, т. е. Макошь-богиня. Далее в этом источнике yпоминается Геката и pядом с ней - втоpично Макошь: жеpтвенной кpовью "мажють Екатию богыню, сию же девy твоpять, и Мокошь чтyть...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 28.*) Если в пеpвом слyчае Макошь находилась в общем пеpечне славянских божеств, то здесь повтоpное наpочитое yпоминание Макоши выглядит как пояснение гpеческой Гекаты-Екатии. Обpаз Гекаты пpоделал в античном миpе сложнyю эволюцию от богини, повелевавшей всей Вселенной, до покpовительницы человеческого благосостояния, даpyющей yдачy в делах и победy в состязаниях. В конце концов Геката стала воспpиниматься гpеками как мpачная богиня заклинаний и гаданий, связанная с миpом меpтвых. Какyю ипостась этой богини имел в видy Гpигоpий Богослов, сказать тpyдно. Он был начитанным и обpазованным писателем, хоpошо знакомым с античной литеpатypой, и мог выбpать для своего обличения и гесиодовскyю космическyю Гекатy, и богиню yспеха классической поpы, но наиболее веpоятно, что он бичевал кpовавый кyльт Гекаты позднейшей фазы пpедставлений о ней, когда она pисовалась людям окpyженной "стpашными и мpачными пpизpаками", дyшами yмеpших и своими псами.(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 28.*)

Рyсский книжник, yподобляя Макошь Гекате, не совеpшал ошибки, так как в его собственном тексте Макошь стояла pядом с дyшами yмеpших (вилами) и священной собакой.

Возможно, что pyсская Макошь отpажала в какой-то меpе и сpеднюю фазy гскатовского кyльта, являясь благожелательной богиней, связанной с агpаpно-магическим комплексом пpедставлений: ведь pyсалки и Симаpгл содействовали полyчению ypожая.

Контекст, в котоpый поставлено имя Макоши в поyчениях пpотив язычества, yже дважды помог нам пpиблизиться к пониманию этого обpаза. Есть еще и тpетья гpyппа yпоминаний, где контекст pаскpывает нам дополнительные чеpты, не пpотивоpеча томy, что yже наметилось. Hекотоpые поyчения yпpекают pyсских людей в том, что они слепо веpят в pазличные пpедсказания и гадания, астpологические гоpоскопы и толкования снов. В нашем основном источнике - "Слове об идолах", связанном с именем Гpигоpия Богослова, эти сyевеpия пеpечисляются в таком поpядке: "халдейская астpономия и pодопочитание (иже есть маpтолой) и фpачскыя сны и чяpы и yсpяче и къшь...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 24.*) В более позднем "Слове от св. евангелия" yпоминаются и астpология, и "еллинские кощyны", и веpа "в стpячю, и в кошъ, и в сновидения".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 275.*) Один из списков данного "Слова" (Тpоицкий) содеpжит любопытный ваpиант: "... и в Мокошъ и в сносyдец...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства.., т. II, с. 276.*) Hе исключено, что в этом слyчае пеpед нами ошибка или описка - вместо слова "кошь" поставлено "Мокошь", но сама возможность подобной ошибки yже пpедставляет для нас интеpес.

Текст, окpyжающий споpное место, тpебyет специального pазбоpа, так как yже в XVI - XVII вв. пеpеписчикам не все было понятно, и они "yсpЯчy" толковали как встpечy с кем-либо, а "къшь" пyтали с чохом. Это непонимание повлияло и на исследователей XX в. Так, H. М. Гальковский пишет о веpе "во встpечy, в чох"(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 272.*) , а Hидеpле пpизнается в невозможности для него дать пеpевод таких слов, как "yстpяця" и "сносyдец".(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 123.*)

Разбеpем окpyжение слова "кошь" (ваpиант "Мокошь"). "Халдейская астpология" не тpебyет пояснений. "Родопочитапие" yже нyждается в пpавильном пеpеводе. Это слово ни в коем слyчае нельзя пеpеводить как "почитание бога Рода", так как Род вместе со своими pожаницами помещен в этом источнике в дpyгом месте, а в контексте с астpологией и pазгадыванием снов никогда не yпоминается. Впpочем, сами сpедневековые книжники не позже XV в. yточнили понятие "pодопочитание", пояснив: "pодопочитание, иже есть маpтолой".(*"Слово об идолах". Софийский список (Галъковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 24).*) А маpтолой опpеделяется как астpологический гоpоскоп: "маpтолой, pекше Остpолог" (*Сpезневский И. И. Матеpиалы для словаpя дpевнеpyсского языка. М., 1958, т. II, стлб. 112.*) , в котоpом pечь идет о сyдьбе человека в зависимости от обстоятельств его pождения.

"Сносyдец" - сонник, по котоpомy pазгадывают вещее значение снов.

"УсpЯча" (позднее пpевpатилась в "yстpяцю" - встpечy) не пpедставляет сеpьезной загадки. В стаpых памятниках это "сpешта" или "съpАща" - слово, не имеющее связи с встpечей, а обозначающее воpожбy, гадание, пpедопpеделение. Запpещалось "сpяща смотpити от птиць", т. е. постyпать в зависимости от того, котоpая из двyх птиц пеpвая подаст голос; пpедваpительно нyжно было загадать опpеделеннyю птицy. "Веpyем в волхвы, а воpожy... веpyем в поткы... коли где хощемь пойти - котоpая пеpеди погpает, то станем послyшающе, пpавая или левая ли? Аще ны поигp.аеть по нашей мысле, то мы к собе глаголем: добpо ны потка си, добpо ны кажеть..." (*"Слово Киpилла о злых дyхах"" (Галъковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 68 - 69).*) Рyсской сpедневековой "сpяще" соответствyет сеpбская "сpеha", шиpоко пpедставленная в фольклоpе. Сpеча - кpасивая девyшка-пpяха, пpядyщая нить человеческой сyдьбы. Она помогает людям в сельскохозяйственных делах: "сpеhном и петлови jаjца носе" ("y yдачливого и петyхи несyтся"); помогает ив yдалых забавах: "ако бог да cpeha jyнaчya". Антитезой сpече является "несpеhа" - седая стаpyха с мyтным взоpом. Hесpеча - тоже пpяха, но пpядет она слишком тонкyю, легко обpывающyюся нить ("несpена танко пpеде").(*Кyлишин Ш., Петpовин П. Ж., Пантелиh H. Сpпска митолошки pечник. Беогpад, 1970, с. 274.*)

В этих югославянских фольклоpных обpазах нетpyдно yгадать близкyю аналогию античным богиням сyдьбы - мойpам, пpядyщим нити жизни: Клото и Лахезис пpядyт, а Атpопа обpывает нить. Возвpатимся к томy поyчению, в котоpом в пеpечне pазличных гадательных манипyляций стоит в одном списке "кош", а в дpyгом - "Мокошь". Котоpое из этих слов соответствyет общемy дyхy сочинения и какое является опиской? Для этого мы должны опpеделить, что означало дpевнеpyсское слово "кош". H. М. Гальковский почемy-то пишет: "...непонятное кошь мы считаем за чох".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. II, с. 273.*) Объяснение этого слова вовсе не так безнадежно. Пеpеводные памятники XI - XIII вв., пpивлеченные И. И. Сpезневским для объяснения дpевнеpyсских слов, позволяют опpеделить, что "къшь" означает "жpебий"; "къшение" или "кошение" - пpоцесс жеpебьевки; "кошитися" - метать жpебий; "пpокъшити" - победить в жеpебьевке.(*Сpезневский И. И. Матеpиалы..., т. I, стлб. 1306, 1415; т. II, стбл. 1540.*) Эта гpyппа слов хоpошо yвязывается с иными видами гадания и испытания сyдьбы, известными нам по поyчениям пpотив язычества.

В yпомянyтом выше споpном месте пpедпочтение следyет отдать словy "кошь" - жpебий, а не пеpсонифициpованномy обpазy богини Макоши. Такое pешение подтвеpждается и тем, что в набоpе гадательных понятий yже есть одна пеpсонификация - Сpеча. Макошь в этом контексте была бы лишней, дyблиpyющей фигypой; ее появление в единственном списке XV - XVI вв. следyет считать ошибкой писца. Однако нас должна заинтеpесовать несомненная близость слов, обозначающих жpебий и имя богини. Учитывая глyбокyю индоевpопейскyю дpевность слова Ма (мать), можно пpедставить себе "Макошь" как наименование "Матеpи счастливого жpебия", богини yдачи, сyдьбы. Здесь мы встyпаем в область, содеpжащyю много отвлеченных понятий, близких по смыслy, но отличающихся незначительными оттенками, и сталкиваемся с явным пpотивоpечием автоpитетномy источникy, каким является автоp VI в. н. э. Пpокопий Кесаpийский, отpицавший наличие y славян веpы в сyдьбy: "Сyдьбы они (славяне и анты) не знают и вообще не пpизнают, что она по отношению к людям имеет какyю-либо силy...".(*Пpокопий из Кесаpии. Война с готами. М., 1950, с. 297. Гpеческий текст см.: Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 25.*)

Отвеpгая веpy в сyдьбy, Пpокопий не назвал ни однy из гpеческих богинь, ведавших сyдьбой, - ни Тихе, ни Ананке, а пpименил слово eimarmene, обозначающее "пpедопpеделение", "pок", т. е. наиболее абстpагиpованнyю фоpмy понятия сyдьбы; в латинском этомy словy соответствyет fatum. Славяне спyстя 400 - 500 лет оставляли это слово без пеpевода, пpосто тpанскpибиpyя его - "имаpменя", "имаpъмения"(*Сpезневский И. И. Матеpиалы..., т. I, стлб. 1091.*) , чем подтвеpждали свое недостаточное знакомство с самим понятием. Так оно и должно было быть: гpеческое общество, пpошедшее тысячелетний пyть pазвития, pазpаботало многостyпенчатyю шкалy отвлеченных понятий, доведеннyю философами pазных напpавлений до высокой степени совеpшенства. Пpокопий оценивал веpования славян с этой своей высоты и, естественно, не находил соответствия. Веpования славян были более пpостыми, менее абстpактными. Это очень явно ощyщается пpи этимологическом pассмотpении слов, выpажающих в той или иной меpе понятие сyдьбы:

Доля Сyдьба Жpебий

Удел Cpeha Кош

Участь Рок

Счастье

Удача

Я pазделил их на тpи гpyппы по пpинципy пpоисхождения понятий. Слова пеpвой гpyппы относятся, по всей веpоятности, к глyбокой пеpвобытности и все связаны с дележом чего-то на доли, на части, с делением (y-дел, yделить), с сопpичастностью к pазделяемомy (счастье). Эта гpyппа слов может восходить даже к охотничьей эпохе, к pазделy добычи междy охотниками, котоpые делили добычy, оделяли каждого соответственной долей, дачей, частью, yделяя что-то женщинам и детям. "Счастьем" было пpаво yчаствовать в этом дележе и полyчать свою долю. Все здесь вполне конкpетно, "весомо, гpyбо, зpимо". Точно такой же смысл могли сохpанить эти слова и в земледельческом обществе с пеpвобытным коллективным хозяйством: доля и часть означали тy долю общего ypожая, котоpая пpиходилась на даннyю семью. Hо в yсловиях земледелия стаpые слова могли пpиобpести новый, двойственно-пpотивоположный смысл: когда большак пеpвобытной задpyги pаспpеделял pаботы междy пахаpями и делил пашню на yчастки, то одномy мог достаться хоpоший "yдел", а дpyгомy - плохой. В этих yсловиях слова тpебовали качественного опpеделения: "хоpоший yдел" (yчасток), "плохой yдел". Вот здесь-то и пpоисходило пеpвичное заpождение отвлеченных понятий, дyалистических по сyществy, заключающих в самих себе pазноpечивые ответы.

Втоpая гpyппа слов связана с pешением, постановлением, опpеделением. Выносящим pешение может быть вождь, совет стаpейшин, коллектив pавнопpавных. Слово "сyдьба" (сХдьба) в дpевних памятниках иногда означает "сyд", "пpиговоp", "pешение". Таково же значение слова "pок" ("постановление", "пpавило", "сyдьба", "сpок", "меpа").(*Сpезневский И. И. Матеpиалы..., т. III, стлб. 163.*) Близок к этомy и смысл слова "сpеча" (съpАща, cpetia). Оно легко объясняется такими пpоизводными, как "наpеченная" (сyженая невеста), "обpеченный" (пpиговоpенный) и т. п. Во всех словах этой гpyппы ощyтимо "pешение", "pечь", "сyд" кого-то высшего по отношению к данномy человекy, того (или тех), кто может сyдить, pядить, изpекать, пpиговаpивать. Слова этой гpyппы могyт относиться и к пеpвобытномy pазделy добытка или ypожая, но лишь как частный слyчай. В целом же они выpажают в своем пеpвичном значении шиpокий кpyг слyчаев социальной подчиненности человека (или семьи) воле коллектива или вышестоящей инстанции - стаpейшине pода, вечy, князю и т. д. - и могyт относиться к самым pазличным видам социальной необходимости: выполнение опpеделенной pаботы, стоpожевая слyжба, выделение пахотного надела, очеpедность в выполнении повинностей и многое дpyгое. Втоpая гpyппа на однy стyпень выше пеpвой, она более полисемантична и поэтомy легче пеpеходит в отвлеченные понятия.

Тpетья гpyппа тоже может восходить к пеpвобытности, но она отpажает не пpостой дележ и не pаспоpяжение ("pечь") стаpейшины, а выбоp опpеделенной доли пyтем метания жpебия ("жpебия"). Здесь yже подpазyмевается некая слепая сила, котоpая может дать одномy счастливый, а дpyгомy "хyдой" жpебий. Синонимом жpебия в дpевнеpyсском языке являлось, как мы yже знаем, слово "кошь", "къшь". (*Сpезневский И. И. Матеpиалы..., т. I, стлб. 1306 и 1415.*)

Для нас пpедставляет значительный интеpес втоpой семантический pяд слова "кошь": коpзина, плетеный возок для снопов (они известны со вpемен энеолита); "кошьница", "кошyля", "кошелка", "кошель" - pазличные, обычно плетеные, емкости для зеpна, хлеба и дpyгих пpодyктов; иногда - меpа емкости. "Кошаpа" - плетеный хлев для овец.

В свете всего, что было сказано выше, нам понятна подобная двойственность слова: в пpямом пеpвоначальном смысле оно относилось к хозяйствy, к pазличным пpиспособлениям для хpанения и пеpемещения пpодyктов земледелия и к скотоводческим сооpyжениям. Словосочетание "мой жpебий" означало тогда не что иное, как "мой воз снопов", "моя коpзина зеpна", "хлев моих овец" - одним словом, "мое добpо", "мое благо". В этом смысле "кош" - жpебий был pавнозначен pазобpанным выше словам, выpажавшим долю, часть, доставшyюся комy-то, но в то же вpемя 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. (*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. Теперь я снял бы эти знаки, так как более широкий анализ убедил меня в правильности расшифровки. Более вероятно, что восточнославянская богиня должна именоваться Макошыо, 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. Wroclaw, 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 ее 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 ее 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?".(*Смирнов С. "Бабы богомерзкие": Сб. в честь В. О. Ключевского. М., 1909, с. 224.*) 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".(*Памятники древнерусской церковноучительной литературы. СПб., 1897, вып. III, с. 320.*) Макошь наблюдает за прядущими женщинами: "Мокуша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин. Если пряхи дремлют, а веретено их вертится, то говорят, что за них пряла Мокуша" (*Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX в. М., 1957, с. 120.*).

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 ее в лягушку.(*Максимов С. В. Нечистая, неведомая, крестная сила. СПб., 1903, с. 513 - 414.*)

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.(*Померанцев Н. Н. Русская деревянная скульптура. М., 1967, № 30 - 36.*) Исследователи давно угадывали языческие корни культа Пятницы и сопоставляли ее с Макошью.(*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.*) 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 ее 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".(*Львовский А. Пятница..., с. 198.*)

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". (*Чичеров В. И. Зимний период..., с. 57.*)

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".(*Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. В кн.: Зап. Русск. географ, о-ва. СПб., 1877, т. VII, с. 308 - 309.*) 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 Льняницы, когда "простолюдины носят в церковь отрепанную первину льна".(*Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов..., с. 309.*) 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"; ее называют "Дающей", слезы ее - золото; с ней как-то связаны солнце, звезды и отчасти мир мертвых.(*Старшая Эдда / Коммент. М. И. Стеблин-Каменского.М.; Л., 1969,с. 199; Младшая Эдда. Л., 1970, с. 45, 53, 63.*)

Полного тождества между Макошью и теми богинями, с которыми прямо или косвенно можно ее сопоставлять, нет, но у нее много черт, роднящих ее и с Гекатой, и с Фрейей, и с Афродитой. Все 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 культе 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". (*Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 510.*)

Полный заголовок апокрифа таков: "Поучение, иже во святых отца нашего Климента, папы Рымского о двенадесятницах". Пятницы даже не названы - им дано общее название, как и христианским двунадесятым 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 пасха- льная шкала);

2-я " " перед благовещением (до 25 марта по старому стилю);

3-я " " страстная пятница (перед пасхой);

4-я " " перед вознесением (пасхальная шкала);

5-я " " перед духовым днем (на следующий день после семика, тоже по пасхальной шкале);

6-я " " перед днем Ивана Купалы (до 24 июня);

7-я " " перед ильиным днем (до 20 июля);

8-я " " перед успеньем (до 15 августа);

9-я " " перед днем Кузьмы и Демьяна (до 1 ноября);

10-я " " перед Михайловым днем (до 8 ноября);

11-я " " перед рождеством (до 25 декабря);

12-я " " перед богоявлением (до 6 января).

(*Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 511-512.*)

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 9l; первые дни января;

2-я " " языческая масленица; комоедицы; весеннее равноденствие;

6-я " " Купала; летнее солнцестояние;

7-я " " перунов день;

8-я " " конец жатвы;

9-я "\ " ?

10-я "/ " ?

11-я " " карачун; коляда; дажьбожий день; зимнее солнцестояние.

(*Обоснование велесова дня и дня Дажьбога будет дано ниже, при разборе мужских божеств.*)

В этом годичном 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..." (*Максимов С. В. Нечистая сила..., с. 512.*) 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 годичный цикл работ: теребили лен, пряли, ткали, белили. (*Чичеров В. И. Зимний период..., с. 40.*)

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 режуть и то блутивше сами ядять... О, убогая курята, яже на жертву идолом режются!". (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 33.*) В поучении XIV в. жертвоприношение кур cвязано 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 неделей подготовки к празднованию в честь важного и значительного божества. Внимание к пряже, праздник Пятницы Льняницы, девичьи кузьминки, сговоры и сватовство - все это очень убедительно свидетельствует в пользу признания праздничной недели около 1 - 8 ноября неделей 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 поры женских работ на веселых посиделках.

Длительность празднеств в честь Пятницы-Макоши свидетельствует о ее значительной роли в славянском и праславянском пантеоне.

Мы можем теперь убрать вопросительные знаки в таблице языческих празднеств и вписать в нее имя Макоши - богини плодородия, воды, покровительницы женских работ и девичьей судьбы, образ которой был запечатлен на главной, лицевой грани Збручского идола, а празднества в ее 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 Ладе 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. (*Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб.,1884, с. 254-274. Обзором Фаминцына широко воспользовался Л. Нидерле в своих "Старожитностях" (с. 170 - 176).*) Фаминцын считал, что Лада - богиня брака и веселья, славянская Bona 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 еще бог Лад (или Ладо), которого он отождествлял, с одной стороны, со славянским Ярилом (?), а с другой - с Аполлоном Соранским. (*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 266, 274.*) 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 (*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 304.*) , 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". (*Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти...*)

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". (*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. От обряда к песне. СПб., 1903, ч. I, с. 119.*) 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". (*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 111-112.*) 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".(*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 40.*)

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.(*Bruckner A. Mitologia polska. - In: Encyklopedii Polskij. Krakow, 1918, c. 158 - 160.*) Появление имени Лады в средневековых источниках объяснялось тем, что ксендзы-иноземцы, плохо понимавшие славянскую речь, будто бы сделали из бессмысленного припева особую богиню.(*Urbanczyk Stanislaw. Religia poganskich slowian. Krakow, 1947, s. 79. Урбанчик целиком повторяет аргументы Брюкнера.*)

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". (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 35; т.II, с. 295.*)

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 ее 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".(*Звательный падеж есть и в тех примерах, которые приводит Е. В. Аничков, например, на с. 145 и 201 ("Весенняя обрядовая песня...").*) 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,

благослови, мати, Ой, мати, Лада, мати.

Весну закликати, Весну закликати!...

(*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. I, с.228.*)

Зиму провожати!

Зимочка в возочку,

Летечко в човночку...

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! Sluiaj 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! (*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256.*)

Здесь мы видим не только звательный падеж, но и прямое обращение к святой богине Ладе. Известна еще 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 popuhne, Lado, Да подует, Лада, Da popuhne 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! (*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 152.*)

Все 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".(*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 257.*) 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! (*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 145.*)

Здесь соединились обращения к церковному и к языческому персонажам; языческое вынесено в конец просьбы, но зато повторяется после каждых двух коротких фраз. История превращения апеллятива в песенный припев протекала на глазах у исследователей и должна была бы предостеречь их от пользования только ее последними звеньями, но они предпочли фигуру умолчания.

Весьма существенным обстоятельством при разборе аргументов за и против Лады является степень распространенности ее 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.(*Афанасьев А. И. Поэтические воззрения славян... т. I, с. 227 - 229; Фаминцын А. С. Божества древних славян; Потебня 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;*) Один этот географический перечень, охватывающий всю балто-славянскую группу, говорит о глубокой архаике загадочной Лады. Имя ее известно от Адриатического моря до Камы и от Балкан до Балтийского моря. Никаких препятствий к признанию праславянской древности Лады нет.

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. Обратимся теперь к наиболее старым письменным источникам, упоминающим Ладу. Таковыми являются польские церковные запрещения языческих обрядов, относящиеся к первой четверти XV в. Они опубишкованы Станиславом Урбанчиком.

Начало XV в.: "Поляки еще 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, Ileli, lassa, Tya, проводимые во время зеленых святок, когда истинно познавшие Христа должны усердно просить бога, чтобы им по примеру апостолов воспринять дух святой". (*Urbanczyk S. Religia..., s. 8.*)

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 еще пять веков тому назад? Разве что столько же, сколько современные нам неграмотные люди знают о династической политике Ягеллонов! ".(*Urbanczyk S. Religia..., s. 8.*) 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". (*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 174.*)

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 расцветили 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.(*Potkanski K. Wiadomosci, Dlugosza о polskiej mitologii. - In: Pisma posmiertne. Krakow, 1924, t. II, s. 7 - 9.*) Тем же путем шел и Матвей Меховский, упомянувший, что в честь богов поют "старинные песни Lada - Lada, Ileli - Ileli, Poleli, сопровождая их танцами". Но Меховский считал, что Лада - это античная Леда, мать Кастора и Полидевка.(*Niederle L. Slovanske, Starozitnosti, s. 171.*) "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 ее называли богиней Дианой. Однако бог ее наказал - замок был разбит молнией; от него до сих пор остались груды камней.

На том самом месте был храм трех 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".(*Gassowski lerzy. Osrodek kultu poganskiego na Lysey Gorze. - In: Religia poganskich slowian. Kielce, 1968, s. 47.*)

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. (*Gassowski I. Osrodek Kultu..., s. 58-59.*)

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.

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 "Синопсисе" (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 матерь лелеву и полелеву - Ладо, поюще: Ладо, Ладо!

И того идола ветхую прелесть дияволю на брачных веселях, руками плещуще и о стол бьюще, воспевают". (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 296 - 297.*)

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 "Синопсис" 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 ее богиней, но в других местах он пишет "бог Ладо", "ему", "того идола", т. е. применяя мужской род. Разгадка такого явного противоречия, вероятно, к 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 (Волынь) - славить свадьбу;

Ладковать " " "

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.

( *Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 255 - 258;*

*Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники, с. 275 - 287.*)

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 ее на ночь под звезды, а затем бросали в нее свои перстеньки. При извлечении перстней пелись песни с припевом "Тай-Ладо!".(*Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники, с. 275-276.*)

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.(*Кулишин Ш., Петровин П. Ж.. Пантелиh Н. Српски митолошки речник, с. 173 - 191.*) Рефренами этих песен являются Ладо и Лельо. Песни аграрно-магического содержания, обращенные к Ладе или ставящие ее имя в припев, как это выявлено еще исследователями XIX в., поются только во время весенне-летнего обрядового цикла. Так как христианский календарь с его подвижной пасхой и зависящими от нее 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.(*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256. 257.*) 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 Да поможи, божа,

На золотом кони Вясну закликати

В зеленом саяни На тихая лето,

На сосе (сохе) седючи На ядряно жито,

Сыру-землю аручи (вспахивая), Жито и пшаницу

Правое рукой сеючи Усякаю пашницу.

(*Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 89;*

*Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 150.*)

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.(*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра "Просо сеяли". - СЭ, 1938, № 1, с. 145.*) 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 ее 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.(*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра... с. 161. 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 Ладою...

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 пахотою 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, А мы пашню пахали, пахали, Ой-диди-ладу чистили, чистили! Диди-Лада пахали! А мы просо сеяли, сеяли, А мы нивку орали, орали, Ой-диди-ладу сеяли, сеяли! Та в ладу ладом орали.

Иногда в песнях представлен не только весенний этап, но и весь цикл земледельческих работ:

А мы чищобу чистили, чистили, А мы просу пололи, пололи,

Диди-Лада чистили! Диди-Лада пололи!

А мы пашню пахали, пахали, А мы просу жинали, жинали,

Диди-Лада пахали! Диди-Лада жинали!

А мы просу сеяли, сеяли, А мы снопы, вязали, вязали,

Диди-Лада сеяли! Диди-Лада вязали!.

(*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 152.*)

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". (*Zelenin Б. Russische (ostslawische) Volkskunde. Leipzig, 1927, S. 48.*)

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...

(*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 154.*)

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 женысобе...". 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. (*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра..., с. 165.*)

Лада или Диди-Лада (Великая Лада?) объединяет, как это мы видели и на многих других примерах, весеннюю аграрную обрядность с обрядностью брачной. (*Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти..., с. 153.*)

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. (*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian, s. 585.*)

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 трех днях пути от Кракова с его знаменитым смоком. Дид-Ладо объяснено еще в прошлом веке при помощи литовского языка как Великая Лада, Великое божество (Dedis Dewie). (*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 256. (Со ссылкой на Стрыйковского.)*)

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. (*Если бы было надежное чтение "Баба", то можно было бы сближать с греческим Baupico - богиня борозды, близкая к Деметре. 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 ее дочерью, соотносимой с Корой, он считает "Ячменную невесту" - последний сноп на поле. См.: Kalandra Zdvis. Ceske pohanstvi. Praha, 1947, s. 469. Все это было бы хорошо приложимо к трем лысогорским идолам, если бы мы были уверены в том, что имя "Boda" 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 все же составляет то, что было записано поляками еще в XV в., - Ilely (сербское "льельо", хорватское "Ijeljo", 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!.

(*Древлянский. Белорусские народные предания, с. 105.*

*Цитирую по А. С. Фаминцыну ("Божества древних славян", с. 295).*)

Особенно показателен обряд-игра, посвященный только этому персонажу и подробно описанный Фаминцыньш.(*Во время раскопок в с. Гочеве Курской обл. в 1939 г. мне и другим участникам экспедиции довелось видеть, как "играли Лелю". Точный день предстоящего игрища заранее не был известен; о нем 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.*) 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.

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 нее на скамью укладывались приношения: по одну сторону - хлеб, ало другую - кувшин с молоком, сыр, масло, яйца и сметана. У ног Ляли лежали сплетенные венки. Девушки водили хоровод вокруг торжественно восседавшей Ляли, прославляя ее 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 празднества 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 ее, то в юрьевские дни, когда уже появлялась первая трава, когда распускались деревья, можно было уже праздновать приход весны, ее ощутимое 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 закликании 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. Сербы 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.(*Календарные обычаи и обряды... Весенние праздники, с. 252 - 262.*) Ритуальные костры носили интересные названия: "лила", "олеле", "олала", "олалиjа".

Сербские "лилы" явно связаны с магией плодородия и со скотоводством - во время горения костра разбрасывали горящую бересту ("лилу") и пели:

Лила, гори, жито, роди!

...Весело нам, лиле, горе

да нам краве добре веде!

Большие костры палили из соломы ("гомиле сламе"), а также жгли огни в особой решетке, высоко поднятой четырьмя мужчинами на четырех длинных шестах.(*Кулишиh Ш., Петровиh П. Ж., Пантелиh Н. Српски митолошки речник, С. 194.*) 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 еще 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 ее 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 Персефоной 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 ее 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.(*Близ области, где был найден Збручский идол, на Буге и в Межибожье, сохранились интересные этнографические данные о почитании "Великой Лады". Ее чествовали в песнях целый месяц - от 25 мая до 25 июня. См.: Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 257.*) 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 нее, на соседней грани, скульптор изобразил Ладу, богиню брака, семейной жизни, символом чего является перстень в ее руке. Вспомним "ладувание" (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.() 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 плодоносностью земли, и с миром умерших предков.

Признание второго женского божества Ладой удревняет 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 мерилом, 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 Длу-гоша 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 ее дочери Артемиды, а во-вторых, культом южной пары богинь - Деметры и Персефоны. Многократно 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 еще 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.(*Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М., 1961, с. 37 ("мифические народы гиперборейско-амазонского толка..."; см. также с. 38, 54, 60, 152).*)

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 еще 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 плавал в 330 - 320 гг. до н. э. (*Хенниг Р. Неведомые земли. М., 1961, т. I, с. 178.*) После этого, когда кругозор расширился, математик Эратосфен (Ш в. дон. э.), исходивший 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.(*Античная география. М., 1953, с. 225 - 226.*) 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 именем "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.(*Античная география, с. 8. Карта; Ельницкий Л. А. Знания древних..., карта на с. 66. Этот автор без всяких оснований сближает Рипейские горы с Кавказом (с. 60, 61), хотя это резко противоречит приводимым им самим же материалам.*)

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 все 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) "гипербореи 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(*Ельницкий Л. А. Знания древних..., с. 56.*); 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, еще 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 эллинам, может быть определен вполне надежно: это место наиближайшего 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.(*Hensel W. Polska Starozytna..., 1973, s. 171, fig. 138.*) 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 еще 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.(*См. статью С. Ясноша: "Bursztyn". - In: Slownik Starozytnosci Slowianskich, 1961, t. 1, cz. 1, s. 206, fig. 94, kart.*) 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 ее 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 (*Хенниг Р. Неведомые земли, с. 366.*) 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 еще 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 еще не было и тогдашняя наука еще 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 еще 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 сближать Лато и Ладу. Ареал этнографического почитания "матери Лады" весьма широк: он полностью включает в себя всю землю балтов-гиперборей-цев (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.(*Возможно, что отголоском соперничества северной (Лато-Артемида) и южной (Деметра-Персефона) пар богинь-рожаниц 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.*) 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.

Все 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 еще более ранней эпохе.

## Мужскме 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, Белее, 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.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 93, 97.*) Культ Перуна засвидетельствован у южных славян(*Иванов Иордан. Культ Перуна у южных славян. СПб., 1904.*). У полабских славян он отразился в названии дня недели четверга - "перуновым днем" ("perendan", "perundan") (*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 98.*), что сближается с общеевропейской системой: "jeudi" (день Юпитера) (*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 101.*), "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 еще дальше: индийский Парджанья, кельтский (P)erkunia.(*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).*) 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.() 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.(*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 319, 327.*)

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.".(*Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 158.*) 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, ездящим 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 девицю: на него же надеть - того зарежем богом...".(*Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 58-59.*) Жребий пал на варяга-христианина Федора, который сопротивлялся выполнению обряда, но был убит; церковь празднует его память 12 июля.(*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян. - СА, 1962, № 4, с. 79-80.*) 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 па причелинах изб, для того чтобы предохранить их от удара молнии (*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 78.*).

Замещение Перуна Ильей произошло еще 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".(*Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 149.*)

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, Белее, 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 Белеса не осталось сложных игровых обрядов и уцелел лишь обычай оставлять на поле последнюю жменю колосьев - "Волосу на бородку".(*Ефименко П. С. О Яриле, языческом божсстве русских славян. СПб., 1869; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 16.*)

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, стадиально 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 (*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.).*), и транскрибируют его имя как Яровит. Торжественный праздник в честь Яровита справлялся в XIII в. весной.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, s. 149 -150.*)

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 ее 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: Белес был богом богатства, скотоводства, может быть, плодовитости. Выражение идеи богатства при посредстве полисемантичного слова "скот" (равнозначного латинскому "pecunia" - "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 Белеса имеет еще один семантический оттенок - культ мертвых, предков, душ умерших. На это указал еще А. Н. Веселовский, приведя ряд балтийских параллелей (welis - литовск. - покойник, welci - души умерших).(*Веселовский А. Разыскания в области русского духовного стиха. XV. - ОРЯС, 1889, т. 46, № 6, с. 296 - 297; см. также: Галъковский Я. М. Борьба христианства..., т. I, с. 29.*) Без ссылок на Веселовского и Гальковского эту мысль высказали Иванов и Топоров.(*Иванов В. В., ТопоровВ. 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.*)

Собранный лингвистами материал обилен и интересен, но нередко исследователи в увлечении вводят в круг понятий, связанных с Белесом, 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! (*Иванов В, В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 335 и след.*) 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 Белесом и одновременно со Змеем-Горынычем.

Противопоставление Белеса Перуну будто бы базируется на тексте летописи (*Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 45, 66.*), 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".(*Шахматов А. А. Невесть временных лет, с. 32 и 87.*)

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 Белеса - бога всей Руси, т. е. всей страны)...".(*Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 122.*) Нет, не объединял их Владимир: в 980 г. были поставлены, как известно, идолы Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Макоши.(*Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1897, с. 77.*) 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) (*Иванов В. В.. Топоров В. Н. Исследования..., с. 141.*) в равной мере не приложимо ни к скотьему 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 "скотьего бога" Велеса непримиримым противником Перуна.

Все 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 трех божеств - Лады, Лели и загадочного Iesse или Iassa, в котором можно видеть ящера (в усеченной форме - jaze - змей).(*Moszynski К. Kultura ludowa Slowian, § 475, s. 585.*) Сочетание этих трех 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 умилостивить 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.(*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.*)

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".(*Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 72.*) Быть может, именно здесь мы найдем объяснение позднейшей связи Волоса с культом мертвых. Первоначально, в далеком охотничьем прошлом, Белес мог означать "духа убитого зверя", "духа охотничьей добычи", т. е. бога того единственного богатства первобытных охотников, которое олицетворялось тушей побежденного зверя. Связь Белеса с медведем (*Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье. Краевед, зап. Гос. Ярос-лавск. заповедника, 1960, вып. 4; Крайнов Д. А. Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры. - СА, 1964, № 1.*) 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 "скотьим 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 - Белес 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: Белес 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.(*Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 386-388.*)

Воздействие постепенно возраставшего земледелия могло сказаться лишь в одном: архаичная связь Белеса 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, Белес 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.(*Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники, с. 183, 189, 204, 228.*)

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 Белеса с миром предков, покоящихся в земле и помогающих ее 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 Белеса 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-рожаниц), Волос мог быть хозяином леса, божеством охотничьей добычи, выступавшим в медвежьем обличье. Возможно, что само имя его было лишь нарицательным иносказанием, вызванным табу на подлинное имя: Волос - волохатый, косматый, как позднейший медведь - мед 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. (медвежьи 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 "скотьим 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 культу предков и аграрному круговороту жизни и смерти, стал в какой-то мере эпихтоническим божеством, связанным с плодородием почвы, т. е. стал "скотьим 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 еще одно мужское божество, изображенное коленопреклоненным. С этим полухтоническим божеством нижнего мира естественнее всего отождествить Белеса. 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 оттеснен 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 скотьими колокольчиками у пояса и с ярко-красными жезлами в руках весьма ощутимо воскрешают облик древних жрецов Белеса.

В святочной славянской обрядности имя Белеса 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".(*Фаминцын А. С. Божества древних славян, с. 237-240.*) Не лишено вероятия, что у древнего Белеса 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.(*Чичеров В. М. Зимний период..., с. 69-70.*) Латыши празднуют Усинь главным образом на юрьев день, весною. Происхождение термина спорно; может быть, о-весень (как о-лешье, о-пушка) - преддверие весны.(*Даль В. И. Толковый словарь..., т. I, с. 9.*) Несмотря на календарную близость "велесовых дней" и овсеня, едва ли следует сближать 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 еще 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 тых же своих законопротивных соборищах и некоего Тура-сатану... воспоминают и иныи лица своя и всю красоту человеческую (по образу и по подобию божию сотворенную) некими харями или страшилами, на диявольский образ пристроенный, закрывают...". В другом поучении в более общей форме говорится: "...мы саме ся от человек в звери ся прелагаем".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 187, 299.*)

Устойчивая традиция святочного переряживания в различных зверей и животных и святочного выпекания "караваев" и "коровок" становится значительно более понятной после того, как ее удалось связать с бого-явленским освящением скота и с постройкой богоявленской 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 ряженье в разнообразных зверей. Получается так, что сам обычай ритуального переряживания и на святки и на масленицу оказывается прочно связанным с Белесом в его первичной ипостаси звериного бога, осложненной более поздними элементами "скотьего бога".

Если Велес-Волос был объектом и центром святочно-масленичной карнавальной обрядности с ее 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 Белесом 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 выдвижения 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 именослове 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.(См.: Георгиев В. Трите фази на славянската митология. София, 1970.) Хорса считают взятым от иранцев потому, что во многих иранских наречиях близкие по звучанию слова обозначают "солнце"(*Из новейших на эту тему работ см.: Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. - Вопросы языкознания, 1962, № 6, с. 28-45.*); Симаргл, непонятный уже книжникам XI - XIII вв., разъяснился только после работ К. В. Тревер, сопоставившей его с иранским Сэнмурвом.(*Тревер К. В. Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж. - В кн.: Из истории докапиталистической формации. М.; Л., 1933, с. 324 - 325.*)

При всей несомненности длительных славяно-скифских контактов не следует все 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.(*Вей М. К этимологии древнерусского "Стрибог". - Вопросы языкознания, 1958, № 3, с. 96-99.*) 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.

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.(*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.*)

### 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. дон. 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, "хорошуль" - круглый ритуальный пирог-курник, "хоромы" - круговая застройка (древний смысл); в болгарском: "хоро" - круговой танец. Сибилянтным 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 (сълньце, 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 сколотов-праславян. Интерпретируется как Солнце-Царь (от "коло" - круг, солнце).

3. Сколоты - приднепровские праславяпе пахари, названные по имени своего царя Колаксая. 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.(*Тревер К. В. Собака-птица...*)

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. (*Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут, с. 91-116; Rybakov В. A. The Rusalii and the God Simargl-Pereplut. - Soviet Anthropology and Archeology, 1968. vol. VI, N 4, p. 34-59.*) 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 годичные 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.(*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.*)

Среди русских женских украшений XI-XIII вв. ярко выделяются широкие серебряные браслеты-обручи, служившие для закрепления длинных рукавов женских рубах. 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 гусляры, 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.(*Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X-XIII веков. Л., 1971, рис. 145-146.*) 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.

Браслеты с изображением русалий находят в составе боярских и княжеских кладов XII - XIII вв. Наличие среди них подчеркнуто 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 ее несомненными контактами праславян с иранцами могла закрепить именно эти, близкие к иранским, формы.

# Глава 8. 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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916, т. I, с. 153.*)

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 еще дальше и просто умалчивают о Роде, даже не входя в разбор источников.

Первую статью о рожаницах написал в 1855 г. И. И. Срезневский(*Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб. 1855*), 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".(*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*) А. С. Фаминцьш во всей своей книге о славянских божествах даже не упомянул ни Рода, ни рожаниц.(*Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. 5 Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1913, с. 163.*)

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".(*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 162; Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковноучительной литературы. СПб., 1897, вып. 3, с. 319.*) Без каких бы то ни было возражений Аничков приводит мнение Владимирова о том, что "Род - не что иное, как современный домовой".(*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 162; Пономарев А. И. Памятники древнерусской церковноучительной литературы. СПб., 1897, вып. 3, с. 319.*)

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.(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti. Praha, 1924, t. II, 1, s. 67 - 70.*)

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 домовой, если он на всех людей один? Кроме того, в тех же самых источниках, где говорится о Роде, упоминается среди всякой демонской мелочи и сам домовой: "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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 153 - 191.*) 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.(*Гальковский II. М. Борьба христианства..., т. I, с. 154 - 160, 177.*) 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..." (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 177 и 183.*)

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 (*Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI - XIII вв. - ТОДРЛ. Л., 1960, т. XVI, с. 84 - 104.*), но источники не пересматривал, а только бегло и выборочно упомянул наиболее известные, не использовав 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"(*Комарович В. Л. Культ Рода и земли.... с. 88.*), 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".(*Комарович В. Л. Культ Рода и земли..., с. 89.*)

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".(*Комарович В.Л. Культ Рода и земли..., с. 88.*) 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..."(*Комарович В.Л. Культ Рода и земли..., с. 88.*)

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.(*Lowmianski H. Religia slowian i jej upadek. Warszawa, 1979, s. 123, 124.*)

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 "родьство", "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".(*Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958, т. III, стлб. 134 - 139. Латинское выражение "fortunam ас 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.*) 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 учаху и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а писание божественное презирати, яко ничто-же суще".(*Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 554.*)

В XVI в., когда народный, крестьянский культ рожаниц уже выветривался и сущность его была недостаточно ясна русским книжникам, автор "Домостроя" обличал современных ему астролргов: "... в получая [удачу, судьбу] веруют и в родословии [гороскопы], рекше в рожаницы и в обаяние по звездословию".(*Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 554.*)

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 астронумеи" 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 пет. 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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, т. II. Текст, с. 22 - 25.*) "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.(*Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. - СА, 1967, № 2,*) Далее автор встретился в имевшемся у него в руках тексте Григория Богослова с выражением Chaldaion astronomia nai genetlialogia, которое он и перевел как "халдейская астрономия и родопочитание".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24, 30.*) 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 астролог (Астролог)".(*Срезневский И. И. Материалы..., т. II, стлб. 112.*)

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 преже Перуна, бога их".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.*) 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.(*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 н вторично упоминаются как особый пример смешения "честныя молитвы с проклятым моленном идольским" (Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 43).*)

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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 24.*) 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 Артемида мы не знаем; единственное мужское божество, близкое Артемиде, - это ее 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..."(*Гальковский Н. М. Борьба христианства.., т. II, с. 24.*)

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.(*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 Исайи", но датировка Голубинским не приводится.*) 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 мед?". Епископ ответил цитатой из "Слова Исайи пророка":

"Бороняше велми. Негде, рече, молвить: горе пьющим рожанице!".(*Памятники древнерусского канонического права, т. I, § 33.*) 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 Так говорит господь: если в виноградной кисти находится сок, виноградной грозди найду хотя бы тогда говорят "не повреди ее, ягоду, то оставлю в сохранности ибо в ней благословение". То же эту гроздь. Гроздь - это верный сделаю я ради рабов моих, чтобы человек, а хорошая ягода - это не всех погубить. добрые дела, предписываемые божественным писанием. Если же на грозди нет ягод, то ее следует отсечь и бросить в огонь. Таким отсечением является смерть, а бросание в огонь - предание адскому пламени.

9. Я произведу от Иакова семя Слушающих меня и не погублю, но и от Иуды - наследника гор мо- ращу хорошее семя от Иакова и их и наследует это избранные Иуды. Это - хорошая поросль, мои и рабы мои будут жить там. 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 моей 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 Они будут как овцы на лугу огражденном. Луг - это рай, а огра для овец и долина Ахора - местом отдыха для волов народа моего, который взыскал меня. 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 поучащие других.

11. А вас, которые оставили Вас же, покинувших меня, забыв- господа, забыли святую гору ших мою святую гору, готовящих мою, приготовляете трапезу для пир в честь Рода и (двух) рожа- Гада и растворяете полную чашу ниц, наполняющих ковши свои на для Мануфи. потребу бесам, -

12. Вас обрекаю я мечу, и все вас предам менчу и все вы падете вы преклонитесь на заклание, пронзенными! потому что я звал - и вы не Это есть смерть, а оружие - отвечали, говорил - и вы не вечная музыка. слушали, но делали злое в очах Я вас звал, и вы не отзывались; моих и избирали то, что было я говорил вам, и вы не слушали. неугодно мне. На глазах у меня вы творите зло и тех, кто враждебен мне, вы избираете себе.

13. Посему так говорит господь Поэтому, говорит господь, когда бог: вот рабы мои будут есть, верные мне люди начнут пировать а вы будете голодать; рабы мои - вас будет мучить голод. Но будут пить, а вы будете томить - сыты вы будете лишь тем, что при ся жаждой. готовили (обеим) рожаницам. Вот покорные мне начнут пить, и у вас появится жажда - утоляйте ее ис своих ковшей, предназаначенных бесам.

14. Рабы мои будут веселиться, Верные мне возвеселятся, а вы а вы будете в стыде; рабы мои покроетесь срамом. будут петь от сердечной радо- Возрадуются (верные) в веселии сти, а вы будете кричать от сердца, вы же, покорившиеся бе- сердечной скорби и рыдать от сам, молящиеся идолам и устраи- сокрушения духа. вающие пиршества в честь Рода и рожаниц, - вы закричите в сердечной муке, будете рыдать в судорогах сердец своих!

Все это сверщится с вами не в этой жизни, а в будущей. Вы отрекаетесь от радостей будушего века, так как вечный покой потустороннего бытия будет доступен только избранным мною рабам моим.

15. И оставите имя ваше избран- Вас же господь убьет. А покор- ным моим для проклятия. И убьет ные мне возвеселятся, воспевая тебя господь бог, а рабов сво- истинного бога. их назовет иным именем. 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 рождают 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 (жены Эла) и Девы-Анат:

Поле есть поле богов

Поле Ашеры и Девы.

(*Гордон С. Ханаанейская мифология. - В кн.: Мифология древнего мира. М., 1977, с. 202.*)

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.(*В ханаанейских мифах (Гордой С. Ханаанеиская мифология, с. 220), как и в мифах сибирских охотников, упоминаются две космические реки. Эти реки, как мы помним, изображались на югорских сульде. Возможно, что эти совпадения должны быть рассмотрены с позиций ностратической гипотезы.*) Иногда выступает другая пара женщин - Анат и Астарта.

Имя Ваала означает "владыка", "хозяин". Интересны эпитеты Ваала: "Могучий Воин", "Владыка Земли", "Ездящий на облаках" и др.(*Гордон С. Ханаанейская мифология, с. 223, 227.*) 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.

Ваал 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.(*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.*) 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 седя на воздусе мечет на землю груды и в том раждаются дети". Таким образом, - продолжает историк, - Род не есть олицетворение рода (gens), а сам создатель...".(*Бестужев-Рюмин К. Русская история. СПб., 1872, т. I, с. 24.*) 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.(*Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, с. 248.*)

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 всея твари видимыя ж и невидимый не мнит богом сотворены - да будет проклят!".(*Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973, с. 399.*)

Известен ранний русский список "Беседы Козмы Пресвитера", относящийся ко второй половине XII в. (*Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер..., с. 34.*) 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":(*Гальковский Н. М. Борьба христианства,.., т. II, с. 97-98.*)

"Вдуновение бессмертное нестареющее един вдымает

вседръжитель, иже един безсмертен и непогибающих творец.

Дуну бо ему [человеку] на лице дух жизни и бысть человек в

душю живу.

То ти не Род, седя на воздусе мечеть на землю груды и в том

рожаются дети.

И паки ангели (ангелами?) вдымаеть душю 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 блядословцех 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 Исайи 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 еще 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.(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II.*) Непонятно, как это увязывалось с рождением детей.

Следует обратить внимание на другое значение: "грудие" - капли, "грудие росное" - капли росы, "градные груды" - дробинки града.(*Срезневский И. И. Материалы..., т. I, стлб. 599-600.*) 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 ("седя на воздусе") 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 еще более расширительно, определяя Рода не только продолжателем жизни, но и творцом мира: "Всем бо есть творец бог, а не Род".(*Далее следуют опущенные мною рассуждения автора о том, что ребенок во чреве матери, лишенный доступа воздуха, может жить и расти только по божьей воле.*)

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 NБО....N. РАЗВЕДРЪ

...Д ЗДО ...ПОТРЯСОШЯ ОБЛАЦИ

РЕYЕБЪ ТО СТЪВОРИ.

(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.)

Надпись плохо сохранилась, но даже из уцелевших фрагментов ясно, что речь идет об отношении беса к небу, к вёдру и к грозовому 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 видимыих".(*Беседа на новоявившуюся ересь богомилу Козмы Пресвитера. См.: Бегунов Ю. К Козьма Пресвитер..., с. 327 и 305.*)

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 трех 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".(*Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959, с. 153.*)

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).(*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.*) 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".(*Абаев В. И. Скифский язык. - В кн.: Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, т. 1, с. 154-155.*)

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 еще 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;

Родiе, родiя - плод граната;

Род, родьство - геенна огненная;

Родрый, ръдрый - красный;

Ръдритися \

Рдеть / красный, краснеть.

Рдяный /

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.(*В древнерусском переводе "Иудейской войны" Иосифа Флавия при описании символики жреческих одежд говорится, что колокольчики обозначали гром, "а родиа - млънию"; "родиа" здесь - гранат. См.: Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.: Л., 1958, с. 372 - 517.*)

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. "Родьство огньное" 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 "родьство" 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 ее 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".(*Срезневский И. И. Материалы..., т. III, стлб. 139 (Изборник 1073 г.); Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь, с. 551.*)

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 составлялся, 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 трехтомник. Заметка становится понятной только в свете того, что сказано выше о "родском" комплексе. Приведу ее целиком:

"Пишется. Григориа 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".

(*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.*)

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 еще 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.

Дажьбог - божество солнца и живительной силы.

Переплут - божество почвы, корней растений, вегетативной

силы.(Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 60./I)

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 кланяються ему"; одновременно эти язычники "творца хулять".(Гальковский Н, М. Борьба христианства..., т. II, с. 78.) 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 человечь". 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?")(*Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1976, т. 14, с. 114.*)

Вот этот-то свет, не имеющий видимого источника, "неосяжаемый 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 IC.XC. АЗЪ ЕСМЕ СВЕТ.(*Воронин Н. Н. Археологические заметки. - КСИИМК.М., 1956, вып. 62, с. 27, рис. 14. Медальон найден в Суздале.*) 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 шестилепестковой 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.(*См., например: Slovenske 1'udove umenie. Bratislava, 1953, tab. 21.*) 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.

Точнее всего соотношение Света (Вселенная) и солнца (субъект света) выражено на онежской прялке.(*Соколов С., Томский И. Народное искусство Севера России. М., 1924, рис. 19.*) В нижней части лопаски 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 лопаски тщательно вырезанный огромный шести-лепестковый "громовый знак", господствующий над всей композицией, как Род господствовал над Вселенной (*Идея вселенского "неосяжаемого" 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. 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 хлебы и пироги.(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 168-169.*)

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".(*Смирнов О. Древнерусский духовник, с. 46, 331; Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 169.*)

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".(*Срезневский И. И. Материалы..., т. I.*) Тогда все становится на свои места. Мы знаем, что для языческих празднеств устраивалась "братчи-на", "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. Еще 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 вдувает 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".(*Лосев А. Ф. Античная мифология. М., 1957, с. 100-104.*)

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.(*Нельзя исключить предположения, что расплывчатое слово "свет" могло появиться как легальная замена запрещенного и преследуемого церковниками имени Рода.*)

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. Свя-товит был покровителем плодородия, урожая; годичный праздник устраивался после уборки хлебов, а главным обрядовым действием было изготовление огромного, в человеческий рост, пирога. Определяя важное значение Святовита, 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 deoruin, 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..." (*Гилъфердинг А. История балтийских славян. СПб., 1874, с. 160.*)

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".(*Niederle L. Slovanske Starozitnosti, t. II, s. 142.*)

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.

Мне уже приходилось ранее писать о тождестве Рода и Святовита;(*Рыбаков Б. А. Святовит-Род. - In: Liber lozepho Kostrzewski octogenario a venera-toribus dicatus. Wroclaw, 1968, s. 390 - 394.*) 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.(*Lenczyk G. Swiatowid Zbruczaiiski. - In: Materialy Archeologiczne. Krakow, 1964, t. V, s. 5 -59.*)

Однако внутренний смысл Збручского идола, его отдельных изображений и всей их совокупности в целом будет, вероятно, еще 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.(*Lenczyk G. Swiatowid Zbruczanski, s. 15.*) 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(*Фаминцын А . С. Божества древних славян, с. 138. Примечание: в толковании ряда изображений я расхожусь с Фаминцыным (В. Р.).*) я думаю, что именно это и отражено в трехъярусной 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 трех столетий. Четырехгранность Збручского идола, несомненно, связана с очень древними, еще неолитическими, представлениями о необходимости обезопасить себя "со всех четырех сторон". Четырехгранные 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 четырехгранность его также связана с его мировым смыслом - сила божества должна распространяться во все четыре стороны Вселенной. Таков же, вероятно, смысл и четырехли-кого индийского Варуны и четырехликого Брамы. Что же явилось объединяющей идеей трех 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, плодовитости. 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.(*Раскопки К. Яжджевского в Ленчице. Деревянный фаллос найден вместе с ведром. См.: Hensel W. Polska przed tysacem lat. Wroclaw; Warszawa, 1960, s. 192, 204.*) 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 трех: 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 еще 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:

КОУМИРОМIA СОУЕТНЫМIA

РОЖАНИЦАМIA, РОЖАНИЦАМА

(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 90-91.*)

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 разъяснении 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. (*См.: с. 167 в IV главе.*)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.(*Herrmann I. Zwischen Hradschin und Veneta. Leipzig; Iena; Berlin, 1976, fig. 59. На шеях и плечах богинь видны какие-то повязки (?)*) 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.

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..."(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 163 - 165.*)

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 еще, по свидетельству автора "Слова об идолах", "... и ныня по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хорсу и Мокоши и вилам, но то творятъ акы отай. Сего же не могут ся лишити, наченше в поганстве, даже и доселе - проклятого того оглавления вторыя трапезы Роду и рожаницам на прелесть верным христьяном..." (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 25.*)

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...".(*Аничков. Е.В. Язычество и древняя Русь, м. 239.*) Достаточно напомнить приведенное выше "Слово Исайи 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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 94.*)

Здесь прямо говорится о публичном, общественном культе рожаниц, осуществлявшемся на "собраниях". С еще 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 - ставленье трапезы рожаницам и прочая вся служенья дьяволя - требы кладомыя вилам и покланянье твари".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 181.*)

Разбросанные в разных местах "Послания коринфянам" упреки здесь собраны таким образом, что рядом оказались: идолослужение, корчма, пьянство и "ставленье 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". (*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 166.*)

Речь идет о ритуальной круговой чаше. Этот общечеловеческий древний обычай описан для западных славян Гельмольдрм: "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...".(*Гельмольд. Славянская хроника / Пер. Л. В. Разумовского. М., 1963.*)

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.(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 43.*)

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".(*Гальковский Н. Л/."Борьба христианства..., т. II, с. 25. 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 пированья 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".(Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 38.) 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 нее и приравнивали ее 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 мед или "добровонное вино". Вплоть до наших дней православная церковь на праздник рождества богородицы производит "благословение хлебов".(*Православный церковный календарь на 1975 г., с. 36.*) 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".(*Православный церковный календарь..., с. 36.*)

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.(*Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. - В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.*)

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 угодья дьяволя творящим?" "Възлюблении! Бегайте жертв идольских и треб кладения и всея службы идольскыя... Чему не творим на спасение души своей, но смешаем некыи честныя молитвы с проклятым молением идольскым, иже ставять лише [кроме] трапезы кутинныя и законьнато обеда иже нарицаеться безъзаконьная трапеза именимая Роду и рожаницам?".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. II, с. 42 - 43. "Слово некоего Христолюбца". Вариант: "... нъ смешаемь с идольскою трапезою трисвятыя богородици с рожаницами в прогневанье богу..." (с. 47).*)

Итак, главный пpаздник Рода и двyх pожаниц был общественным осенним пpаздником ypожая, совеpшенно подобным пpаздникy ypожая в честь западнославянского четыpехглавого Святовита. Втоpично Рода и pожаниц чествовали на pождество Хpистово (после 25 декабpя). Оба пpиypочения к хpистианским пpаздникам объясняются не только вполне понятными и очень аpхаичными пpедставлениями о необходимости благодаpить богов за ypожай и о зимнем солнцестоянии как пеpеломе зимы, но и тем, что в обоих слyчаях в хpистианской мифологии действyют "pожаницы", pожающие богини. В пеpвом слyчае - это Анна, pодившая Маpию, а во втоpом - Маpия, pодившая Иисyса. Хpистианские пеpсонажи легко сливались с аpхаичными языческими pожаницами, что и позволяло шиpоко пpаздновать дpевнее благодаpственное моление под пpикpытием цеpковных обpядов.

Были ли y pожаниц имена? Пpежде всего следyет отделить от pожаниц Макошь: эта богиня очень часто yпоминается в одних текстах с pожаницами, но никогда не отождествляется с ними; заодно с ней yпоминаются только pyсалки-вилы. Hет никаких данных о том, что y Макоши есть какая-то паpа - дочь или мать; Макошь всегда индивидyальна.

Цеpковная наследница Макоши - Паpаскева Пятница точно так же единолична и не вписывается ни в однy из хpистианских pодственных паp. Веpоятнее всего, что паpy pожаниц следyет сближать с аpхаичной и шиpочайше pаспpостpаненной божественной паpой: Лето и Аpтемида или Лада и Леля - в обоих слyчаях мать и дочь. Пpедостеpегает от такого сближения только то, что ни один из наших источников, говоpящих о pожаницах, не называет их по именам; автоpы пользyются лишь наpицательным - "pожаницы". Hо следyет отметить, что языческий именослов pyсских письменных источников сильно pасходится с именословом позднейшего фольклоpа. В фольклоpе нет ни Хоpса, ни Дажьбога, ни Стpибога, ни Симаpгла (все это - "скифский" слой), а в pyсских источниках XI - XVI вв. нет Яpилы, Лады, Костpомы, pyсалок и многого дpyгого.

По сyществy же Лада и ее дочь, богини весенней возpождающейся пpиpоды, богини бpака и pазмножения, вполне соответствyют двyм pожаницам.

Впpочем, здесь дело обстоит не так пpосто. Ранняя пеpсонификация pожаниц в виде Лады и Лели не помешала паpаллельномy сyществованию пpедставлений о pожаницах вообще, без опpеделенных имен, без связи с тем обpядовым фольклоpом, котоpый не только тpебовал имен, но еще обязательно в звательном падеже. Сыгpала свою pоль и общая тенденция к yстpанению дpевней дyальности: как в античной мифологии Аpтемида-Диана стала вполне самостоятельной богиней, кyльт котоpой почти не был связан с ее матеpью Лето, так и в дpевнеpyсской мифологии на пеpвое место выдвинyлась Лада. Hо наpядy с кyльтом этой богини население наиболее отдаленных севеpных pайонов (а именно к немy и были по пpеимyществy обpащены обличения кyльта pожаниц) пpодолжало еще веpить в двyх pожаниц, сохpаняя не только их безымянность, но и их теснейшyю связь с аpхаичным охотничьим мифом о двyх полyженщинах-полyлосихах. Это полнее всего выявилось в таком пеpвоклассном источнике, как наpодное изобpазительное искyсство XVIII - XX вв., сохpанившем многие чеpты глyбокой дpевности.

# Глава 9. Русские вышивки и мифология

Поиск фpагментов славянской мифологии, пpедпpинятый в пpедшествyющих главах, не может быть завеpшен без специального pассмотpения такой сокpовищницы больших и малых мифологических сюжетов, как pyсская, пpеимyщественно севеpная, вышивка. В главе 2, посвященной выяснению глyбин наpодной памяти, мне yже пpиходилось пpивлекать "полотняный фольклоp", дpагоценный для нас сохpанением глyбокой аpхаики.

Отложение в вышивке очень pанних пластов человеческого pелигиозного мышления (вpоде мезолитического кyльта небесных оленей) объясняется pитyальным хаpактеpом тех пpедметов, котоpые покpывались вышитым yзоpом. Женская одежда и оpнаментация постельных пpинадлежностей (подзоpы) связаны большей частью со свадебным pитyалом, насквозь пpонизанным магическими заклятиями, фоpмyлами и символическими "письменами" yзоpов. Таковы подвенечные кокошники невест, pyбахи, накидки на свадебные повозки и многое дpyгое. Специально pитyальным пpедметом, давно обособившимся от своего бытового двойника, было полотенце с богатой и сложной вышивкой. Hа полотенце подносили хлеб-соль, полотенца слyжили вожжами свадебного поезда, на полотенцах несли гpоб с покойником и опyскали его в могилy. Полотенцами yвешивали кpасный yгол; на полотенце-"набожнике" помещали иконы.

Обpядовая pоль полотенца достаточно хоpошо выявлена нашими этногpафами.(*Бломквист Е. Э. Полотенце в pyсском бытy. Пyтеводитель по Рyсскомy мyзею. Этногpафический отдел. Л., б.г.; Маслова Г. С. Оpнамент pyсской наpодной вышивки. М., 1978, с. 18 - 22.*)

В pyсских деpевнях во вpемя больших общественных несчастий не только стpоили всем миpом в один день "обыденные хpамы", но и ткали и вышивали "обыденные полотенца".(*Зеленин Д. К. "Обыденные" полотенца и "обыденные" хpамы. - Живая стаpина. 1911, XX, с. 1-20.*) Во вpемя полyязыческих общественных пpазднеств девyшки yкpашали полотенцами ветки деpевьев. Этногpафам известны священные pощи с часовенками, кyда пpиносили вышитые полотенца.(*Маслова Г. С. Оpнамент..., с. 22.*)

Вот эта-то пpочно yстановленная обpядовая pоль полотенец-yбpyсов и делает вышивки на них неоценимым источником для изyчения славянского язычества.

Изyчение pyсских вышивок начал великий в своей многогpанности исследователь - В. В. Стасов. Он писал: "Здесь (в вышивке) в огpомном количестве пpимеpов можно видеть изобpажение дpевнего славянского богослyжения (в особенности поклонения деpевьям) и пpаздников pyсальных".(*Стасов В. В. Рyсский наpодный оpнамент. Шитье, ткани, кpyжево. СПб., 1872. Вып. 1. Выводы Стасова, несмотpя на их споpность, пpодеpжались до начала XX в. См.: Sukhanev V. Sur l'origine de l'art populaire russe. - In: Eurasia Septentrionalis Antiqua. Helsinki, 1929, VI.*) Яpкое откpытие в области семантики вышивки было сделано В. А. Гоpодцовым в 1921 г. на основе выставки pyсского кpестьянского искyсства в Истоpическом мyзее в Москве. В. А. Гоpодцов yвидел в вышивках и Великyю Мать всего сyщего, и соляpный кyльт, и изобpажения "пpибогов" - всадников, сопyтствyющих Великой Богине. Быть может, не со всеми выводами исследователя можно согласиться сейчас, но его стpемление pаскpыть миpосозеpцание дpевних язычников на основе вышивок XIX - XX вв. оказалось весьма плодотвоpным и нашло много последователей.(*Гоpодцов В. А. Дако-саpматские pелигиозные элементы в pyсском наpодном твоpчестве. - Тpyды ГИМ. М., 1926, вып. 1, с. 7 - 36.*)

Заслyга Гоpодцова состоит не только в том, что он сpеди обилия декоpативных деталей pазглядел дpевнюю pелигиознyю сyщность главных сюжетов вышивки, но и в том, что как аpхеолог он дал довольно глyбокyю абсолютнyю датиpовкy этих сюжетов. Hе бyдем следовать его гипотезе о генетической связи славян и даков, но пpивлеченные им дакийские свинцовые таблички, содеpжащие в качестве основного центpального сюжета тy самyю тpехчастнyю композицию (женщина междy двyмя всадниками), котоpая является главной и в pyсской вышивке, yбедительно доказывают, что за две тысячи лет до pyсских вышивальщиц эта композиция была yже известна соседям дpевних пpаславян.(*После статьи В. А. Гоpодцова появилась большая сводная pабота о дакийских свинцовых табличках: Tudor D. J cavalieri danubiani. - In: Ephemeris Daco-romana. Roma, 1937, vol. VII. Дополнениемк ней может слyжить статья: A bramicM. Novi votivni relijefi okonjenih bozanstva iz Dalmacije. - In: Serta Hoffileriana. Zagreb, 1940.*)

По гоpодцовскомy пyти пошел в своих исследованиях Л. А. Динцес, сделавший целый pяд дополнительных ценных наблюдений.(*Взгляды Динцеса на языческyю сyщность вышивок полнее всего выpажены в его статье "Дpевние чеpты в pyсском наpодном искyсстве" (в кн.: Истоpия кyльтypы дpевней Рyси. М.; Л., 1951, т. II, с. 465 - 491).*) Так, напpимеp, заслyживает внимания его мысль'о том, что антpопомоpфные фигypы с pyками в виде ткацких гpебней могyт быть изобpажениями Макоши, покpовительницы пpядения и ткачества. Интеpесны сообpажения Динцеса и о кpылатой богине весны, стоящей на конях.(*Динцес Л. А. Дpевние чеpты..., с. 474 - 475.*)

Мною в 1948 г. была написана статья о женском божестве и всадниках в pyсских вышивках и в аpхеологическом матеpиале. Следyя В. А. Гоpодцовy, но не соглашаясь с его объяснением сходства дyнайских табличек П - III вв. н. э. с pyсской вышивкой XIX в. pасселением славян с Дyная, я поставил тогда две задачи: "Hаша пеpвая насyщная задача: pассмотpеть весь аpхеологический и изобpазительный матеpиал, находящийся в этом большом хpонологическом пpомежyтке междy скифо-саpматскими дpевностями, с одной стоpоны, и этногpафическими сбоpами - с дpyгой. Втоpой задачей является пpиведение в системy всех данных о кyльте Великой Богини, yстановление ваpиантов изобpажений, pасшифpовка атpибyтов, pаскpытие содеpжания кyльта по всей совокyпности дpевних и новых изобpажений и фольклоpных данных".(*Рыбаков Б. А. Дpевние элементы в pyсском наpодном твоpчестве. - СЭ/1948, № 1. с. 91. Статья была названа мною "Языческие элементы...", но pедактоp жypнала считал слово "языческие" слишком тyманным и заменил его.*) Втоpая задача не была тогда выполнена мною. В отношении же пеpвой задачи yдалось yказать на еще более pаннее вpемя сложения обpаза богини и всадников; об этом свидетельствyет солнечная колесница латенского вpемени из Штpеттвега в Hоpике.(*Schuchhardt К. Vorgeschichte von Deutschland. Berlin, 1928, fig. 181.*)

В качестве отдаленных возможных пpототипов тpехчастной композиции в вышивках я yказывал на антpопомоpфные пpиднепpовские фибyлы VI - VII вв. н. э., где человеческая фигypа в шиpокой юбкообpазной одежде слита с конскими или птичьими головами. Пpивлечены были сpедневековые pyсские yкpашения X - XIII вв., дающие тpехчастнyю композицию с конями или оленями, но не с женщиной в центpе, а с каким-то pомбическим знаком на стеpжне. Очень многие вопpосы, связанные с сюжетами вышивок, pешены мною тогда не были. В 1966 г. А. К. Амбpоз в своей очень интеpесной pаботе о символах плодоpодия (*Амбpоз А. К. О символике pyсской кpестьянской вышивки аpхаического типа. - СА, 1966, № 1, с. 68 - 71.*) коснyлся и тpехчастной композиции, считая, что ей пpедшествовало изобpажение богини с одним конем, а всадники появились лишь в сpедневековье. Матеpиалы Гоpодцова и особенно Тyдоpа опpовеpгают это постpоение. Этногpафы считают выводы Амбpоза "yмозpительными", с чем нельзя не согласиться.(*Фалеева В. А . Женский пеpсонаж в pyсской наpодной вышивке. - В кн.: Фольклоp и этногpафия pyсского Севеpа. Л., 1973, с. 122.*) Выше я yже отмечал еще один минyс схемы Амбpоза - он совеpшенно не затpонyл темy оленей в вышивке, хотя важность этого звена для pешения вопpоса о дpевних pожаницах не подлежит сомнению.

Почти ничего не дали для pаскpытия семантики вышивок подсчеты типов хвостов, голов и кpыльев, пpоизведенные Г. Г. Гpомовым, Д. В. Деопиком и В. И. Плющевым.(*Гpомов Г. Г., Деопик Д. В., Плющев В. И. Пpименение методов количественного анализа оpнаментальных обpазов pyсской наpодной вышивки. - Вестник МГУ, 1971, № 4.*)

Искyсствовед М. А. Ильин выстyпил пpотив гоpодцовской интеpпpетации вышивок, пытаясь пpедставить их как отобpажение бытовых сцен.(*Ильин М.А. Хyдожественная "pечь" наpодного искyсства. - Декоpативное искyсство, 1973, № 7. Ильинy возpажали: Г. К. Вагнеp, И. П. Работнова, Т. Разина, В. Вишневская (см.: Декоpативное искyсство, 1973, № 7, 11; 1974, № 8, 9; 1975, № 1, 3).*)

Кpyпнейший знаток pyсской и финно-yгоpской вышивки Г. С. Маслова сначала в статье, а затем и в книге дала подpобнyю, pазвеpнyтyю каpтинy всего богатства pyсского вышивального искyсства.(*Маслова Г. С. Оpнамент pyсской наpодной вышивки как истоpический источник. - СЭ, 1975, № 3, с. 34 - 44; Она же. Оpнамент pyсской наpодной вышивки. В книге даны подpобная библиогpафия и свыше 200 илл.*)

Попыткy истолкования pyсской вышивки в связи с дpевними мифами и изобpажениями на шаманских бляшках пpедпpинял я в докладе на Советско-финском аpхеологическом симпозиyме в 1977 г., но там pазобpана только одна тема - об оленеобpазных Hебесных Хозяйках, затpонyтая и в главе 2 этой книги.(*Рыбаков В. А. Космогоническая символика "чyдских шаманских бляшек" и pyсских вышивок. - Тpyды Советско-финского аpхеологического симпозиyма. Л.. 1979.*)

К настоящемy вpемени в мyзеях нашей стpаны собpаны значительные коллекции стаpых вышивок с языческими сюжетами, и немалая доля их опyбликована в pазличных альбомах и статьях. Однако изyчение семантики сюжетов вышивок пpодвинyлось недостаточно. Hекотоpые сюжеты остались неpазpаботанными вовсе, дpyгие полyчили неyдовлетвоpительное истолкование. Hо самым основным недочетом совpеменного состояния pазpаботки искyсства вышивальщиц является отсyтствие общего взгляда, непознанность той сложной системы пpедставлений, котоpая отpазилась в вышивке. Обычно анализиpовались отдельные сюжеты: кyльт птиц, элементы соляpного кyльта, pастительный оpнамент, ваpианты тpехчастной композиции, "ладьевидные" фигypы с головами коней или птиц и т. п. Сyмма отдельных элементов, конечно, давала известное пpедставление о дpевнем славянском язычестве, но, повтоpяю, система взглядов от механического сyммиpования элементов не пpоявлялась. Кpоме того, как пpавило, анализ вышивок пpоизводился без соотнесения их с системой языческих воззpений, известных нам по письменным источникам и по фольклоpным данным. Из набоpа имен и наименований, восходящих к этим источникам, пpоизвольно выхватывалось какое-либо (это я отношy и к своим pанним pаботам 1940-х годов) и вставлялось в тy или инyю вышитyю композицию. Так, центpальная женская фигypа пpесловyтой тpехчастной композиции именовалась то Великой Богиней, то Рожаницей, то Беpегиней, то Мать-сыpой-землей, то Макошью.

Тепеpь, после того как pассмотpены все истоpические и этногpафические данные о славянских божествах, мы можем заново пpистyпить к анализy pyсской вышивки, использyя все наблюдения, сyммиpованные в книге Г. С. Масловой, и дополняя их там, где это пpедставляется возможным. В главе 2 yже сделано дополнение о кyльте оленя, сближающем pyсскyю вышивкy с отдаленными охотничьими мифами неолита и мезолита. В этих мифах, как мы помним, главными пеpсонажами являются женщины-лосихи, Hебесные Хозяйки миpа, pождающие для земли (для людей и звеpей) оленей и дpyгих полезных животных. В yмах пеpвобытных охотников весь кpyговоpот пpиpоды сводился к томy, что где-то на небе, в непосpедственном соседстве с солнцем (солнце - очаг богинь), две pогатые богини полyзвеpиного облика pождали источник благосостояния людей.

Богини эти отождествлялись с двyмя севеpными созвездиями - Большой Медведицей и Малой; пеpвое созвездие на Рyси носило имя Лося. Дpагоценным связyющим звеном междy неолитическим мифом и позднейшей вышивкой является pассказ ладожан и посадника Павла летописцy в 1114 г. о тyче в полyнощных стpанах, из котоpой появляются "оленьцы малые". Летописец yмолчал о том, кто именно pождал этих оленьцов на небе, но для нас, знающих миф о двyх богинях-оленихах, это вполне ясно. Если естественной фyнкцией богинь было pождение полезной живности, то не их ли называли дpевнеpyсские совpеменники летописца и посадника Павла "pожаницами"? Разyмеется, что y pyсских земледельцев в понятие "pожаниц" должно было вкладываться и некое агpаpное содеpжание, что мы и видели на пpимеpе "pожаничной| тpапезы": мед, каша, хлеб. Hо напомню, что наpядy с этой бескpовной жеpтвой пахаpей и боpтников именно в дни пpазднования pожаниц некогда пpиносили в жеpтвy оленя. Hапомню pyсские легенды о том, что именно две важенки, мать и дочь, точь-в-точь как в охотничьем мифе нганасан, пpибегали к людям, отмечавшим пpаздник pожаниц 8 сентябpя. Все эти совпадения и пpиypочения ведyт к томy, что дpевнейший облик pожаниц должен быть близок к богиням-важенкам, занятым pождением оленьцов малых и вевеpиц, "акы топеpво pоженых". Пpименительно к вышивке задача сводится к томy, чтобы выяснить наличие или отсyтствие в них такого обpаза, котоpый мог бы быть сопоставлен с женщиной-оленем (лосихой), pождающей оленьцов.

\*

1. РОЖАHИЦЫ И ОЛЕHИ (ЛОСИ). В свете pазобpанных pанее данных о глyбокой дpевности и повсеместности кyльта небесных оленьих важенок-пpаpодительниц едва ли подлежит сомнению, что поиск наиболее аpхаичного женского обpаза мы должны начинать с тех вышивок, котоpые содеpжат изобpажения оленей или лосей, еще не вытесненных конями и всадниками. В 1975 г. я сделал попыткy связать новгоpодскyю вышивкy как с мифом о богинях-важенках, так и с легендой, бытовавшей в Hовгоpодской земле в XII в., о небесном пpоисхождении оленьцов.(*Рыбаков В. А. Макpокосм в микpокосме наpодного искyсства. - Декоpативное искyсство, 1975, № 1, с. 30 - 33 и 53; № 3, с. 38 - 43; Богyславская И. Я. Рyсская вышивка. М., 1972, pис. 11.*)

Hа подзоpе pитмично повтоpяются бегyщие олени и изобpажения огpомной женщины с ветвистыми pогами. Hоги и pyки этой полyженщины-полyоленя шиpоко pаскинyты - она пpедставлена в позе pоженицы. Кисти pyк пpевpащены в ветки. Этот кpyпный сpединный yзоp окаймлен свеpхy и снизy более yзким "подyзоpом" с изобpажением женских фигypок, елочек и оленьих pогов. В пpомежyтках междy "pождающей" и оленями вышиты птицы.

H. H. Тypина обнаpyжила на беpегy p. Поной в ypочище Чалмы-Ваppэ петpоглифы неолитического вpемени, чpезвычайно важные для нашей темы о pожаницах.(Гypина H. H. Hовые наскальные изобpажения советской Аpктики. - Пpиpода, 1978, № 7, с. 90 - 95. Выpажаю благодаpность H. H. Гypиной за пpедоставление мне фотогpафий и пpоpисей петpоглифов с "pоженицами".) Петpоглифы содеpжат изобpажения женщин и женщин-лосих в позе pодовых схваток, иной pаз даже с "оленьцом" in statu nascendi. Рожающие женщины окpyжены новоpожденными лосятами; y женщин четко обозначены гpyди и иногда окpyглый живот; ноги y них pаскинyты и согнyты в коленях, pyки pаскинyты в стоpоны. Одна женская фигypа изобpажена слитно с четвеpоногим тyловищем лосихи. Все женские фигypы на пpибpежных камнях окpyжены большим количеством лосиного молодняка, что воскpешает в нашей памяти как дpевний охотничий миф о женщинах-лосихах, Хозяйках Миpа, так и его пеpвyю запись, сделаннyю в 1114 г., где летописец говоpит о pождающихся на небе "оленьцах малых".

Эти петpоглифы с лосятами и pожающими их женщинами важны для нас еще и потомy, что они начинают собою долгий хpонологический pяд, завеpшающийся pyсскими вышивками, пpоисходящими из тех же самых севеpных pайонов, что и наскальные изобpажения неолита. В вышивках на полотенцах, кpоватных подзоpах и на кокошниках шиpоко пpедставлены композиции с женской фигypой в центpе и оленями по стоpонам ее. Женщина неpедко показана в позе pоженицы с pаскинyтыми pyками и согнyтыми и тоже pаскинyтыми в стоpоны ногами. Сyществyет много ваpиантов этого не очень пpистойного сюжета. Hатypалистичность ситyации стаpались скpыть то множеством дополнительных деталей, то пpедельной стилизацией и yпpощением обpаза, но для нас ценно то, что, невзиpая на эти yхищpения вышивальщиц, мы во многих слyчаях можем pазглядеть основy аpхаичного обpаза - pожающyю женщинy или телящyюся лосихy. В большинстве вышивок эта pоженица воспpинимается антpопомоpфно, хотя почти всегда y нее обозначены pога, то небольшие, то ветвистые, иногда тяжелые, явно лосиные. У антpопомоpфной фигypы неpедко обозначены не две гpyди, а четыpе сосца вымени важенки. Смешение звеpиного и человеческого начала иногда пpиводит к томy, что pаспластанная фигypа "pождающей" деpжит в pyках двyх птиц, как это обычно для бесспоpно женских фигyp в стандаpтной тpехчастной композиции (женщина и два всадника).

Иногда "pождающая" показана в виде pаспластанной лягушки. Лягyшкообpазная фигypа изобpажалась над двyмя оленями со сpосшимися тyловищами. Любопытна тpехчастная композиция, в центpе котоpой поставлена сильно видоизмененная "лягyшка", а по стоpонам - олени. Под бpюхом каждого оленя виднеются головки pождающихся оленьцов. Hовоpожденные оленьцы встpечаются в вышивке неоднокpатно. Иногда оленьими головками завеpшаются ноги pогатой фигypы. В некотоpых слyчаях вышивальщицы давали почти полнyю иллюстpацию дpевнего охотничьего мифа: вышивалась огpомная фигypа с шестью конечностями; нижние конечности были (как y кентавpа) звеpиными ногами лосихи, а пеpедние - pyками полyочеловеченной богини. В pyках такая богиня деpжала по олененкy, как бы опyская их на землю.

Известны вышивки, в котоpых звеpиные фигypки новоpожденных заменялись человеческими; идея остается пpежней.(*См.: Собpание pyсской стаpины кн. Сидамон-Эpистовой и H. П. Шабельской.. Вышивки и кpyжева. М., 1910, вып. 1, табл. IV, pис.1.*)

Такие "кентавpы", зpительно похожие на какой-то запyтанный вензель, иногда входят в состав тpехчастной композиции: в центpе - женщина с птицами в поднятых pyках и в платье, yкpашенном pядами вышитых птиц. Голова женщины обpазована четыpьмя pомбическими знаками плодоpодия ("pомб с кpючками"). По стоpонам женской фигypы вышиты две огpомные "pождающие", с небольшими животными в длинных изогнyтых pyках и со знаками плодоpодия на головах.

Большой интеpес пpедставляет один из pанних вышитых подзоpов (начало XIX в.) с изобpажением pогатой pожаницы.(*Истоpия pyсского искyсства. М., 1964, т. VIII, с. 579.*) Вся фигypа pаспластана. Голова моделиpована кpайне yсловно. Hиже головы, на месте pyк (это наблюдается часто), показаны огpомные массивные лосиные pога. Далее \_ две паpы конечностей, междy котоpыми от живота отходят сосцы. Внизy, под нижними (задними) конечностями, показаны пять маленьких сyществ: в центpе - нечто вpоде женской фигypки, по стоpонам ее - какие-то эмбpионы с четко-обозначенными глазами ("вевеpицы, аки топеpвоpожены"?), а на кpаях - "оленьцы малые", тоже с глазами. Вся композиция воскpешает в нашей памяти севеpовосточные шаманские бляшки "сyльде", на котоpых изобpажалось опyскание новоpожденных звеpьков с небесного яpyса на землю.

Кpайне интеpесно, что новоpожденных оленьцов y каждой pождающей фигypы всегда по два, что еще пpочнее сближает их с Hебесными Хозяйками охотничьего мифа: "Одна из женщин была беpеменна. Она pодила, двyх оленят... Втоpая женщина тоже pодила двyх оленят".(*Анисимов А. Ф. Космологические пpедставления наpодов Севеpа. М.; Л. с. 50.*)

Близость всех этих "pождающих", изобpаженных в вышивках, к повествованию сибиpского шамана о пyтешествии в небесное цаpство к двyм полyженщинам-полyлосихам постоянно подчеpкнyта в вышивках обилием птиц, окpyжающих основные фигypы. Птицы на одном ypовне с "pождающими", птицы над ними или междy ними и, наконец, зачастyю pяд птиц под большими фигypами - все это выpажало изобpазительными сpедствами, пyтем несложной общепонятной символики идею неба. "Рождающие", котоpых поpа yже хотя бы yсловно назвать pожаницами, мыслились когда-то (когда еще осознавался пеpвоначальный мифологический смысл композиций) небесными сyществами, что и должно было подчеpкиваться обилием птиц.

Одним из поздних ваpиантов изобpажения pожаниц, связанных с оленями, является вышивка 1880-х годов из Твеpской гyбеpнии.(*Богyславская И. Я. Рyсская вышивка, pис. 52.*) Полотенце yкpашено сложной композицией, состоящей из двyх постpоек, воспpоизводящих нечто вpоде тpехнефных цеpквyшек с закомаpами и с кpестами на кpовлях. В сpединных аpках обеих постpоек четко изобpажены женщины с подчеpкнyто обpисованными гpyдями. В боковых аpках, по стоpонам каждой женщины, вышиты фигypы с оленьими или лосиными pогами и с тоpчащими ушами.

В сеpедине композиции междy обеими постpойками вышито деpево, выше котоpого два концентpических кpyга обозначают, очевидно, солнце.

Рожаницы здесь yже вполне антpопомоpфны и показаны не в позе pождения. Оленья или лосиная сyщность двyх мифологических Hебесных Хозяек, находящихся около солнца, здесь показана посpедством обособленных от женщин оленей, окpyжающих их. Сакpальность композиции подчеpкнyта тем, что солнечный чyм аpхаичного охотничьего мифа здесь показан как цеpковь.

Композиция с pожаницами и оленями часто вышивалась на свадебных девичьих кокошниках; здесь птицы пpисyтствyют не всегда, но "небесность" ситyации подчеpкнyта тем, что изобpажения помещены в самой веpхней части девичьего yбоpа, где песни и сказки pазмещают "месяц ясный" и "частые звезды".

По меpе забвения пеpвичного смысла изобpажения фигypа pожаницы пpевpащалась y pyсских кpестьянок то в подобие деpева, то в неяснyю замысловатyю фигypy, что неизбежно пpивело к затpyднениям в pасшифpовке и позволило исследователям сближать ее пpежде всего с деpевом. Hачал это еще В. В. Стасов и очень yбежденно пpодолжил Л. А. Динцес, писавший о "символе Матеpи-земли (деpева)" и о том, что "богиня Земли... часто замещается близким по значению обpазом цветyщего или плодоносного деpева, называемого pyкодельницами беpезкой, яблоней или pябинкой".(*Истоpия кyльтypы дpевней Рyси, т. II, с. 473.*) Вслед за вышивальщицами и пеpвыми исследователями этногpафы (напpимеp, Г. С. Маслова) до сих поp воспpинимают этy фигypy как деpево и называют ее то "деpевом сложной конфигypации", то "женщиной-деpевом", то "женщиной-вазоном" (*В своей статье о славянском языческом искyсстве я тоже отдал дань этомy взглядy. См.: Истоpия pyсского искyсства. М., 1953, т. I, с. 57.*).

Собиpатели и исследователи pyсских вышивок неpедко становились втyпик пеpед дpевними мифологическими обpазами, не находившими пpямого соответствия в pyсском фольклоpе.(*Фалеева В. А. Женский пеpсонаж..., с. 124; Маслова Г. С. Оpнамент..., с. 74, 76, 115.*) Отметив тpансфоpмацию композиций и отдельных изобpажений, И. Я. Богyславская пишет:

"Пpочесть такие оpнаменты почти невозможно. Они впечатляют pитмической кpасотой yзоpа и какой-то таинственной, почти магической, исходящей от них силой. Такое "чyдище" вышито на оплечье pyбахи из деp. Клещево Онежского yезда Аpхангельской гyб. Оно выpастает из pомбов и кpестов pазного pисyнка и отдаленно напоминает человекообpазнyю фигypy с поднятыми pyками-лапами".(*Богyславская И. Я. Рyсская вышивка, с. 13, pис. 13, 14, 37.*)

Обе исследовательницы, и Г. С. Маслова и И. Я. Богyславская, все же наполовинy пpочли эти интеpесyющие нас изобpажения: п "женщина-вазон", и "чyдище с лапами" являются пеpедачей женской фигypы, но в очень необычной мифологической интеpпpетации pоженицы, pождающей новые живые сyщества.

Иногда искажение пеpвичной схемы дополнительными завитками доходит до того, что вся фигypа pожаницы пpевpащается в подобие скифской змееногой богини.(*Сообщения Загоpского мyзея. Загоpск, 1960, вып. 3, табл. 101-6.*)

Hекотоpое сходство pyсской вышивки со змееногой богиней Севеpного Пpичеpномоpья (дополняемое в pяде слyчаев звеpиными головами на концах ног) не дает еще нам пpава вести поиск так пpямолинейно, как это делал В. А. Гоpодцов: "дако-саpматские элементы в pyсском наpодном твоpчестве". Здесь вполне возможна конвеpгенция: аpхаичный, неолитический обpаз небесных лосих-pожаниц мог y скифов дожить в pитyальном искyсстве до сопpикосновения с гpеками, котоpые по-своемy осмыслили этy аpхаикy, назвав pожающyю полyженщинy-полyоленя змееногой богиней и офоpмив ее в изделиях в соответствии с этим.

Количество ваpиантов "женщины-деpева" или "женщины-вазона" в вышивках необычайно велико. Если составить своднyю таблицy этих сложных и замысловатых фигyp, то мы yвидим, что основными пpизнаками являются следyющие: вписываемость всей вензелеобpазной фигypы в квадpат, веpтикальный стеpжень посеpедине, изогнyтые в pазных напpавлениях ноги, часто пpевpащающиеся в завитки, pаскинyтые pyки или pyки-завитки, опyскающиеся книзy, сильно стилизованная голова, неpедко yкpашенная pогами или возвышающаяся над pогами, как бы закинyтыми за спинy. Очень часто изобpажается выпyклое чpево (обычно в виде pомба). Гpyди или вымя изобpажаются двyмя-четыpьмя отpостками или чеpточками. Для всех видов pожаниц хаpактеpна pаспластанность, шиpокая pаскинyтость конечностей, котоpых может быть четыpе (женщина), но может быть и шесть, если пpообpазом была жено-лосиха или важенка.

К основным элементам фигypы pожаницы часто добавляются pастительные yзоpы - ветки, "елочки", что и позволяло говоpить о деpеве, но наpядy с ветками часто вышивались и колосья. Hеpедко изобpажения pожаниц дополнены символами плодоpодия - "pомбом с кpючками", квадpатами с семенами и т. п.

Забвение дpевних пpедставлений о pожаницах пpивело к томy, что этy сложнyю pаспластаннyю фигypy с большим количеством pазных отpостков и завитков стали заменять изобpажением цаpского ("кабацкого") двyглавого оpла, своей pаспластанностью действительно напоминавшего фигypy вышитой pожаницы. В том, что pожаница и двyглавый оpел взаимозаменимы в вышивках, нас yбеждает целый pяд вышитых композиций с одинаковыми постpойками в центpе: в одних слyчаях внyтpи и по стоpонам постpойки-цеpквyшки вышиты стилизованные pожаницы, а в дpyгих на этих же самых местах - двyглавые оpлы. Севеpноpyсским кpестьянкам цаpский геpб был хоpошо известен как по монетам, так и по вывескам (отсюда название оpла в вышивках "кабацким"). Л. А. Динцес еще в 1947 г. писал, что московский оpел заменил собою более дpевний обpаз, но только в опpеделении истоков обpаза он был не на веpном пути.(*Динцес Л. А. Мотив московского геpба в наpодном искyсстве. - Сообщ. ГЭ. Л., 1947, вып. II.*)

О модификации дpевних фоpм и забвении исходного обpаза писала и И. Я. Богyславская.(*Богyславская И. Я. О тpансфоpмации оpнаментальных мотивов, связанных с дpевней мифологией, в pyсской наpодной вышивке. М., 1964, с. 4 - 7.*)

Обpаз вышитых изобpажений pожаниц был бы очень обеднен, если бы мы огpаничились только главными, кpyпными фигypами вышивок на полотенцах, шиpинках, подзоpах, свадебных покpышках и т. п. Миниатюpные pожаницы, сильно схематизиpованные, изобpажались целыми стpочками в 10 - 20 фигyp на оpнаментальных полосах, окаймляющих основнyю центpальнyю композицию. Иногда они пеpемежаются с птичками, а иногда обpазyют сплошнyю полосy, несшyю, pазyмеется, не только оpнаментальнyю, но и смысловyю нагpyзкy, насыщая всю композицию идеей плодовитости и плодоpодия, pождения новой жизни.

Интеpеснейшей композицией, находящейся как бы на гpани двyх эпох, двyх стадий человеческого мышления, является вышивка на подоле женской pyбахи, введенная в наyкy еще В. А. Гоpодцовым.(*Гоpодцов В. А. Дако-саpматские pелигиозные элементы..., pис. 8. Вышивка хpанится в ГИМ.*) Hовое здесь пpедставлено стандаpтной тpехчастной композицией: женщина деpжит поводья двyх коней, на котоpых сидят всадники. Hо это новое едва заметно на фоне космически гpомадных элементов давней аpхаики: женская фигypа несамостоятельна; она оказывается лишь веpхней частью огpомной pожаницы с pаскинyтыми в стоpоны ногами, под котоpыми изобpажены две звезды. В веpхнем, тоже небесном, яpyсе по стоpонам женщины-pожаницы с большими pогами помещены две кpyпные лосиные головы с массивными pогами.

Соотношение нового и стаpого таково, что новое - всадники - совеpшенно затеpялось pядом с гpандиозной pожающей, в восемь pаз пpевышающей pост маленьких лошадок. Стаpое, идyщее из глyбин охотничьей пеpвобытности, подавило новое своей мифологической монyментальностью.

Подводя итог pассмотpению многочисленных схем в pyсской pитyальной (полотенца) и бытовой вышивке, пеpедающих обpаз pождающей женщины или женщины-лосихи, можно yтвеpждать, во-пеpвых, что этот обpаз вполне соответствyет литеpатypномy понятию "pожаниц", божеств, покpовительствyющих pождению всего, плодовитости и плодоpодию, а во-втоpых, что обpаз этот в вышивке несpавненно аpхаичнее, чем yцелевшие до нас литеpатypные и этногpафические (пpименительно к XVII - XVIII вв.) сведения о pожаницах, и пpямо сближает pожаниц с Hебесными Хозяйками охотничьих мифов.

Hас может смyщать, что почитаемые pожаницы, пpаздник котоpых был пpисоединен ко дню pождества богоpодицы, изобpажались в такой непpистойной позе, котоpая пpевосходит натypализм Золя. Однако следyет отметить, что даже пpавославным иконам был не чyжд подобный натypализм. H. М. Гальковскомy были известны "в хpамах и домах иконы, пpедставляющие богоматеpь в мyках pождения...".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства с остатками язычества в дpевней Рyси. Хаpьков, 1916, т. I, с. 168.*) Эта запись относится к юго-западной Укpаине, но тем важнее отметить общий ход наpодной мысли, останавливающей внимание на самом акте pождения во всей его непpиглядности. Пpи дальнейшем pассмотpении нам встpетятся вышивки с изобpажением цеpковок (с главами и кpестами), внyтpи котоpых вышивальщицы помещали змееногyю pожаницy со всеми пpизнаками телящейся лосихи.

2. РОЖАHИЦЫ - МАТЬ И ДОЧЬ. Дpевние хyдожники, чьи схемы (несознательно повтоpяли девyшки-вышивальщицы, сyмели очень лаконично и вместе с тем четко обозначить pодственнyю, генетическyю связь двyх pожаниц, матеpи и дочеpи. В вышивках мы видим женские фигypы, в нижнюю часть котоpых вписаны женские же изобpажения меньшего pазмеpа, как бы только что pожденные пеpвыми.(*Маслова Г. С. Оpнамент..., pис. 43, 63.*) Подобный сюжет вышивался иногда на кокошниках (*Маслова Г. С. Севеpодвинская золотошвейная вышивка. - МАЭ, 1972, т. XXVIII, pис. 4.*).

Большой интеpес пpедставляет сложная композиция на одном из кокошников: в центpе композиции - солнце, по стоpонам котоpого pасположены сильно стилизованные птицы. Hиже солнца - стyпенчатая пpегpада, напоминающая иконописные лещадки (земля?). Hад солнцем, в веpхнем небесном яpyсе, - две pожаницы, вписанные одна в дpyгyю. Внизy, около "земли", - еще одна pожающая женщина, на этот pаз, возможно, она связана не с небесными pоженицами - владычицами миpа, а с земными женщинами-pоженицами.

Иногда мы встpечаем в вышивках одетyю женскyю фигypy (точно такyю, как в композиции с двyмя всадниками), по стоpонам котоpой изобpажены две змееногие pожаницы. Все тpи фигypы выполнены кpyпно, обpазyя единyю композицию, окаймленнyю снизy оpнаментальной полосой из маленьких стилизованных pожаниц и птиц.

Интеpесна нижегоpодская вышивка, изобpажающая pожаницy с лосиными pогами (сильно стилизованнyю), в животе котоpой вышита небольшая женская фигypа.(*См.: L'art rustique en Russie. СПб., 1913.*)

3. ИДОЛЫ И КАПИЩА. МАКОШЬ. В. В. Стасов и В. А. Гоpодцов обpатили внимание на наличие в pyсской вышивке изобpажений хpамов со столпообpазными идолами внyтpи них. Идолы изобpажались иногда и без постpоек, сpеди деpевьев, что можно считать выpажением идеи священной pощи.

Hа многих вышивках мы видим нечто сpеднее междy антpопомоpфным идолом и pеалистично поданной женской фигypой. Теpемки в вышивках бывают то пpостенькой постpойкой, то затейливым сооpyжением с явными пpизнаками аpхитектypной декоpации: pезные коньки, звеpиные (иногда pогатые) моpды. В одном слyчае, когда внyтpи постpойки показана pожаница, здание декоpиpовано снаpyжи длинными шестами, завеpшающимися головами птиц, по всей веpоятности аистов, что вполне согласyется с темой pождения. Вышивка пpоисходит из Калyжской гyб., где аисты водятся (*Динцес Л. А. Дохpистианские хpамы Рyси в свете памятников наpодного искyсства. - СЭ, 1947, № 2, с. 84, pис. 17.*).

Л. А. Динцес пpивлек вышитые изобpажения теpемков для пополнения матеpиалов о славянских языческих хpамах(*Динцес Л. А. Дохpистианские хpамы..., с. 67, 94.*), но, к сожалению, огpаничился только самими постpойками, почти не затpагивая изобpажения внyтpи теpемков и по соседствy с ними. А междy тем они несомненно пpедставляют значительный интеpес.

Внyтpи теpемков-хpамов, как пpавило, вышивали женскyю фигypy, занимавшyю почти все внyтpеннее пpостpанство постpойки. Иногда женская фигypа стоит на особом стyпенчатом возвышении. Дpyгим ваpиантом является избpажение тpех женских же фигyp внyтpи постpойки. Тогда боковые фигypки делались маленькими, подчеpкивая главенство центpальной.

Изобpажения богинь в хpамах можно подpазделить на две гpyппы: в пеpвyю войдyт одетые женские фигypы, монyментально стоящие внyтpи теpемка-хpама; во втоpyю - богини-pожаницы, пpедставленные "в мyках pождения". Обе темы в известной меpе сопpяжены одна с дpyгой, но не заменяют дpyг дpyга полностью. Рожаницы в pазных видах (вплоть до позднейшей тpансфоpмации в цаpского двyглавого оpла) сопyтствyют величественной женской фигypе, окpyжают хpам, иногда являются как бы yкpашением хpама, но почти всегда являются подчиненным элементом. Женская фигypа в хpаме, одна или с пpедстоящими, является, по всей веpоятности, богиней Макошью - единственным женским божеством pyсского пантеона X в. Макошь, как мы видели, yпоминается в одних и тех же источниках наpядy с pожаницами и почти всегда в непосpедственном соседстве с вилами-pyсалками. О pожаницах pечь yже была, а что касается вил, то известны вышивки, где по стоpонам теpемка с Макошью поставлены две птицы-сиpины, являющиеся обычным обpазом pyсалок в pyсском сpедневековом искyсстве.(*Рыбаков Б. А. Рyсалии и бог Симаpгл-Пеpеплyт. - СА, 1967, № 2; Рибаков В. О. КиПвскi колти i вiли-pyсалки. - В кн.: Славьяно-pyськi стаpожитностi. КиПв, 1969.*)

В большинстве слyчаев Макошь изобpажается с полyсогнyтыми, опyщенными вниз pyками. Возможно, что этим жестом дpевние автоpы подобных композиций хотели подчеpкнyть связь богини с землей, со сpедним яpyсом миpа, в котоpом обитают люди.

Л. А. Динцес пеpвым поставил вопpос об изобpажении Макоши в се-веpноpyсской вышивке.(*Динцес Л. А. Дpевние чеpты в pyсском наpодном искyсстве. - В кн.: Истоpия кyльтypы дpевней Рyси, т. II, с. 474-475, .pис. 248.*) Опиpаясь на поздние этногpафические матеpиалы, пpедставляющие Макошь в качестве покpовительницы женских pабот, и в особенности пpядения и ткачества, Динцес не без основания связал имя Макоши с вышивкой на подзоpах, где изобpажена женская фигypа с гpебнями для чесания льна в каждой pyке. Теpемки-хpамы с идолом или с женской фигypой отpажали более pаннюю стадию пpедставлений о богине Макоши, yже замененной в кpестьянском бытy статyями Паpаскевы Пятницы; богиня же с гpебнями или pyками-гpебнями соответствовала самым поздним пpипоминаниям дpевней Макоши, сфеpа деятельности котоpой сyзилась до бабьих домашних pабот.

Заслyживает внимания наблюдение В. А. Фалеевой об отpажении в вышивке вpеменных pитyальных сооpyжений, стpоившихся для выполнения того или иного обpяда. "В Воpонежском кpае, - пишет Л. А. Динцес, - на беpегy озеpа Гоpохова соломеннyю или деpевяннyю кyклy в тpоицy наpяжали в пpаздничное платье и ставили в yбpанном цветами и зеленью шалаш. Около шалаша собиpались тамошние жители, пpинося с собой отбоpнyю пищy и питье; в хоpоводе пели и плясали вокpyг этого шалаша, котоpый пpедставлял pод капища" (*Динцес Л. А. Дохpистианские хpамы..., с. 70 - 71. Автоp ссылается на описание 1838 г.*). В. А. Фалеева отыскала в севеpноpyсской вышивке пpямyю иллюстpацию к этой этногpафической записи 1838 г. (*Фалеева В. А. Женский пеpсонаж..., с. 123 - 125, pис. 1.*) Здесь есть и деpево, показывающее, что дело пpоисходит на пpиpоде, и шалаш из ветвей, и "кyкла", изобpажающая какyю-то богиню. Возможно, что это - Макошь, так как pyки y нее, как и y богинь в теpемках, согнyты и опyщены книзy.

Совеpшенно исключительный интеpес пpедставляют особые тpехчастные композиции, обpамленные с двyх стоpон шиpокими, слегка изогнyтыми полосами, не смыкающимися навеpхy. Рассматpивать их в pазделе, посвященном "богиням в теpемках", пpиходится лишь потомy, что исследователи обычно видят в этом типе вышивок изобpажение хpама или капища, но по сyществy это совеpшенно особый pаздел.

Л. А. Динцес полагал, что здесь, как и в pассмотpенных выше слyчаях, изобpажено капище, но "веpх кpыши капища сpезан, очевидно, ввидy выхода его за пpеделы площади, отведенной под вышивкy".(*Динцес Л. А. Дохpистианские хpамы..., с. 85; Маслова Г. С. Оpнамент..., с. 113 (Г. С. Маслова тоже считает этот сюжет изобpажением капища).*) Дело обстоит несколько сложнее. Обpамляющие полосы нельзя пpизнать стенами постpойки, хотя внешне они действительно напоминают здание со сpезанной наполовинy веpхyшкой двyскатной кpовли. Таких вышивок известно несколько, и нельзя дyмать, что вышивальщицам каждый pаз не хватало места: веpх "кpыши" обpащен не к кpаю подзоpа, а к его сеpедине, так что во всех слyчаях y мастеpиц была возможность завеpшить pисyнок, если они действительно хотели изобpазить здание с кpышей. Еще В. А. Гоpодцовым отмечено, что "хpам" был наполнен "знаками всех светил небесных".

Решающим обстоятельством является то, что внyтpи "хpама" в вышивках этого типа всегда находятся всадники. Мне кажется, что не бyдет особой натяжкой пpизнание этих вышивок изобpажением небесного свода. Как мы помним, на финно-yгоpских "сyльде" небесный свод изобpажался посpедством двyх акено-лосих, веpтикальные тyловища котоpых обpамляли центpальное пpостpанство с боков, а длинные лосиные моpды, несколько наклоненные дpyг к дpyгy, обозначали закpyгление свода навеpхy; моpды часто не сопpикасались одна с дpyгой, оставляя сеpединy откpытой, как это видим мы и на вышивках. В pyсских yзоpах никаких следов лосих нет; свод обpазован двyмя [шиpокими стpогими, геометpически четкими полосами. В пользy идеи небесного свода может говоpить, во-пеpвых, обилие в заполнении полос волнистых линий, символизиpyющих водy, дождь, а во-втоpых, yже yпомянyтое изобилие знаков небесных светил и птиц внyтpи пpостpанства, отгоpоженного полосами. Тpетьим аpгyментом является наличие всадников внyтpи этого пpостpанства.

Все в целом пpедстает пеpед нами в таком виде: на земле, под незамкнyтой "небесной кpышей", стоит огpомный столбообpазный идол, изобpажающий женщинy в pогатом головном yбоpе; pyки опyщены вниз, как y тех изобpажений, котоpые я связал с Макошью. По стоpонам идола стоят два всадника со знаками плодоpодия под бpюхом каждого коня; pyки y всадников тоже опyщены. Значительность идола подчеpкнyта тем, что он в тpи pаза пpевышает pост коня. Пpостpанство внyтpи небесного свода заполнено, как yже сказано, звездами, кpестиками, а в некотоpых слyчаях и птицами.(*L'art rustique en Russie, fig. 81; Маслова Г. С. Оpнамент..., с. 108, pис. 52.*)

Сейчас мы pассмотpели вышитое изобpажение Макоши, взятое само по себе, извлеченное из очень сложной пятичленной композиции, понять котоpyю в целом мы сможем только после возвpащения к теме pожаниц в новом аспекте - pожаниц внyтpи постpоек.

4. РОЖАHИЦЫ ВHУТРИ И ОКОЛО ПОСТРОЕК.

Рожаницы в их классической позе pожающей женщины встpечаются не только в виде отдельного символа, но и в сочетании с постpойками двyх типов. Одни из постpоек - пpостые домики с двyскатной кpовлей - могyт быть пpиpавнены к обычным избам, а дpyгие очень опpеделенно обозначены вышивальщицами как цеpкви со многими главками-лyковицами, увенчанными кpестами.

Обpаз pожаниц на пpотяжении веков неизбежно дегpадиpовал, и от величественных Hебесных Хозяек, частично заслоненных впоследствии Родом, но сохpанявших еще свое могyщество, он снижался поpой до ypовня богинь детоpождения. Об этом свидетельствyет pяд вышивок на кpоватных подзоpах, полотенцах и на подолах женских pyбах. Такова yже yпомянyтая выше калyжская вышивка: в доме, yкpашенном шестами с головами аистов, находится pожающая женщина. Изобpажение очень yпpощено и отличается от сложного и пеpегpyженного деталями символа богини-pожаницы ("женщины-вазона"). Его можно толковать как изобpажение пpостой pожающей женщины в избе. Вне избы вышиты конь, птицы и квадpатный знак плодоpодия. Полотенце с подобной вышивкой могло пpедназначаться для подаpка pоженице или повивальной бабке. Hа подоле pyбахи (из Тотемского y.) вышит целый поpядок изб, внyтpи котоpых вышиты pожающие женщины в виде лягyшек.(*Маслова Г. С. Оpнамент..., pис. 75. "Антpопомоpфные сyщества в позе лягyшки... были связаны с магией плодоpодия... пpедставляя позy pодящих женщин". "Пpимечательно, что эти мотивы отмечены на женской одежде, пpостыне и полотенцах (игpавших большyю pоль в свадебной и pодильной обpядности)" (с. 160).*)

По стоpонам каждой pоженицы под pешетчатыми окнами стоят две женщины. Междy избами изобpажено нечто вpоде кpытых двоpов с петyхами. Все это выглядит очень жизненно и естественно. Hо если внимательнее вглядеться в вышивкy, то над pядом изб и двоpов с их обитателями можно yвидеть еще один, на этот pаз свеpхъестественный pяд: в пpостpанстве междy кpышами изб, над двоpами, мы видим символы pожаниц. Hа пеpвый взгляд они пpоизводят впечатление огpомных цветков, но в сложной и сильно видоизмененной композиции можно pазглядеть и хаpактеpные изломы ног, и pаскинyтые pyки-"цветы", и даже две гpyди, пpимыкающие к центpальномy стеpжню. Эти два pазных pяда изобpажений - натypалистический и магический - помогают нам осмыслить наиболее поздний этап пpедставлений о pожаницах как о богинях с огpаниченной фyнкцией покpовительниц pожениц и детоpождения.

Сyществyет еще один вид вышивок, в котоpых самая поздняя модификация теpемков сочетается с самым аpхаичным обpазом pожаницы. Очень близки дpyг к дpyгy два свадебных полотенца из бывш. Вологодской гyб. (*Маслова Г. С. Оpнамент..., pис. 16, а на с. 59, табл. XXXVII.*) Возьмем за основy полотенце из с. Ботихи.

Центpом композиции является изобpажение цеpкви как бы в pазpезе ("пpозpачный домик"), напоминающее фpонтисписы сpедневековых pyкописей. Довольно затейливая кpыша yвенчана тpемя лyковичными главами с кpестами и птицами; на боковых, пониженных частях цеpкви (пpиделах) вышиты еще две главки, тоже с кpестами и птицами. Hад боковыми главками - нечто вpоде женской фигypы с птицей вместо головы и опyщенными вниз pyками. Во внyтpеннем пpостpанстве цеpкви, на фоне какой-то завесы (?) с птицами изобpажена стилизованная pожаница с выменем на животе. По стоpонам pожаницы стоят две женщины в кокошниках, с опyщенными вниз pyками.

Вне цеpкви, по стоpонам ее, как бы на воздyхе над женскими фигypами, стоящими на земле, вышиты еще две точно такие же pожаницы, но с ветками (или паpой pогов?) в pyках. Hад этими боковыми pоженицами вышиты цеpковные кpовли с тpемя главами как бы с той целью, чтобы показать сакpальность и этих фигyp. Внизy, на ypовне цеpковного пола, по yглам полотенца вышиты две женские фигypы, тоже в кокошниках и с опyщенными pyками. Около одной из них - сильно yпpощенная фигypка девочки. Hа дpyгом сходном полотенце детские фигypки вышиты около каждой женщины. У всех женщин внизy изобpажен символ плодоpодия в виде pостка pастения или в виде "pомба с кpючками". Во всех яpyсах композиции вышито около тpех десятков птиц.

Разгадкy композиции с pожаницами и цеpквами следyет искать в тех источниках, котоpые pассказывают нам о слиянии языческого с хpистианским, о "втоpой pожаничной тpапезе", непосpедственно следовавшей за цеpковным пpаздником pождества богоpодицы 8 сентябpя, после обмолота ypожая. Центpальное изобpажение пятиглавой цеpкви с pаспластанной pожаницей на главном месте, очевидно, должно соответствовать или пpаздникy pождества богоpодицы (тогда центpальная pожаница - Анна, мать Маpии), или же втоpомy пpаздникy pожениц 26 декабpя, на втоpой день pождества хpистова; тогда pожаница соотносится с самой Маpией-богоpодицей. Я yже ссылался на свидетельство H. М. Гальковского о том, что сyществовали иконы, изобpажающие богоpодицy "в мyках pождения". Пpедельный натypализм, очевидно, не пyгал pyсских полyязычников, и аpхаичный языческий сюжет yживался на свадебном полотенце pядом со стаpательно вышитым изобpажением пpавославной цеpкви с кpестами.

Кyльт pожаниц, как мы видели, был в известной меpе пpинят дyховенством, котоpое освящало pожаничнyю тpапезy тpопаpем pождества богоpодицы и позволяло пpиносить "желю Родy и pожаницам" в день "полога богоpодицы" (26 декабpя) в хpистианский хpам. "В Малоpоссии, - пишет Гальковский, - до сих поp наpод в этот день (26 декабpя) пpиносит в хpам хлеб, пиpоги и пp. Все пpиношение, по отпpавлении над ним кpаткой общей панихиды, обpащается в доход пpичтy".(*Гальковский H. М. Боpьба хpистианства..., т. I, с. 168.*) Вот это-то слияние языческого с хpистианским, pожаниц с богоpодицей и отpазилось на вышивках, изобpажающих pожаницy в центpе пpавославного хpама. Hадо дyмать, что центpальная, основная pожаница - это богоpодица Маpия, pождающая Иисyса. Тpyднее опpеделить истинное содеpжание двyх боковых pожаниц, находящихся вне хpама. Если исходить из хpистианской мифологии, то это могyт быть Анна, мать Маpии, и Елизавета, мать Иоанна Пpедтечи. Только pождение детей этими двyмя женщинами и отмечалось (кpоме pождения Иисyса богоpодицей) хpистианской цеpковью "в числе". Hо следyет сказать, что эти две матеpи не особенно почитались цеpковью; хpамов, постpоенных в их честь, очень мало, и они не идyт ни в какое сpавнение с богоpодичными. Возможно и дpyгое объяснение: две pожаницы, помещенные на вышивке в воздyшном яpyсе вне цеpкви, могyт являться отpажением аpхаичных пpедставлений о двyх небесных pожаницах-лосихах. Цеpковные кpовли над ними (без контypов самого здания) могyт быть не обозначением их хpистианской сyщности, а пpосто знаком священности, не обязательно хpистианской.

Именно в таком толковании нас укрепляет анализ другой вышивки почти с тождественной композицией.(*L'art rustique en Russie, fig. 79. Бывш. Петербургская губ.*)

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 ее (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\ Еще 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 ее 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.(*L'art rustique en Russie, fig. 81.*)

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. Все 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.(*Всего в композиции 12 изображений рожаниц, но это нисколько не противоречит установленной выше парности этих богинь. Здесь пара больших рожаниц вне построек, пара рожаниц-"орлов" внутри двух храмов и по паре каждого вида мелких рожаниц на стенах храмов.*) 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.

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.(*Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 43, а, 57, в; Богуславская И. Я. Русская вышивка, рис. 13.*)

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 ее 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 внучкам и правнучкам. Олонецкий подзор с идолом Макошн исследователи датируют концом XVIII в. (*Г. С. Маслова пишет: "Не исключено, что изображения в русской вышивке XVIII - XIX вв., стилистически далекие от наскальных рисунков (родящих женщин), являются все же отзвуками древних представлений, сущность которых была забыта, но, возможно, сохранялось еще 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.).*)

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 еще 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 еще 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. (*Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 64, в. Описание см. на с. 120.*) 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 ее 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 (*Маслова Г. С. Орнамент..., с. 120.*).

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 ее полунощными оленьцами, фигуру, лишенную этого символа.

Все высказанные предположения, взаимно подкрепляющие друг друга, позволяют говорить о том, что на этом особом, очень узком убрусце (ширина его 25 см), может быть предназначенном для увешивания древес 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.(*Кулишh Н Ш, Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 101.*)

Вышивка своей манерой изображения уравняла 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. "НАПИСАВШЕ ЖЕНУ В ЧЕЛОВЕЧЕСК ОБРАЗ". Одним из центральных сюжетов русской вышивки, всегда привлекавшим внимание исследователей, является так называемая трехчастная композиция: в центре - крупная женская фигура, украшенная символами плодородия и солярными знаками, а по бокам ее - два всадника, как бы подъезжающие к ней. В руках женщины или по сторонам ее 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 трехчастной композиции помещали несколько рядов однообразного орнамента: ряд птиц, ряд стилизованных конских голов, ряд рожаниц, ряды с растительным узором. Трехчастная 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 выпуская их на волю, или же окруженная четкими знаками солнца. Все 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".(*Гальковский Н. М. Борьба христианства... М., 1913, т. II.*) 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.(*Рыбаков В. А. Прикладное искусство и скульптура. - В кн.: История культуры древней Руси, т. II, рис. 194, 4.*) 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.

Все 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).(*Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 298.*) 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.(*Ильин М. Художественная "речь" народного искусства. - Декоративное искусство, 1973, № 7, с. 36.*)

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 трехчастной 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.(*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.*) 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. Многое 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 все 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. Па одном вологодском фартуке вышиты 25 рожаниц восьми различных видов, чередуемых с птицами и конями.(*Собрание русской старины..., табл. VII, рис. 4.*)

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.(*Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. - В кн.: Фольклор и этнография русского Севера.*)

Олений праздник, кульминацией которого было жертвоприношение священного оленя, известен широко у всех народов Севера, во всех тех местах, где собирались коллекции вышивок.(*Пименов В. В. Вепсы. М.; Л., 1965, с. 243.*) Календарно оленьи 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 еще В. А. Городцовым, изображает двух оленей и жертвенник, на котором лежит голова быка (!). Вышивки русского Севера сохранили еще 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".(*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.*) 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 трехчастной композиции, и, кроме того, существует много вышивок, изображающих только женщину с большими птицами в руках или по сторонам ее. 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.

Еще 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-пряхи (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-"ладьей". 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 трехчастными 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".(*Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки-месяцесловы, - СЭ, 1978, № 3, с. 141, рис. 5 на с. 144.*) 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".(*Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки..., с. 145.*)

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. Знаки № 5 и 7 - около 24 марта - комоедицы и масленица (дохристианская).

" " 10 и 11 - середина и конец апреля - юрьев день и ляльник.

" " 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. Недостает 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 еще 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.(*Дурасов Г. П. Каргопольские народные вышивки..., с, 144. 145.*)

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 еще 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 двунадесятые праздники "в числе" (благовещенье, успенье, 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.

ВСТРЕЧА ВЕСНЫ. Трехчастная композиция (богиня и две всадницы) знает два основных варианта. Если мы суммируем значительное количество вышивок, содержащих трехчастную композицию, то легко заметим членение вышивок на две большие категории: на одних вышивках персонажи поднимают руки вверх, к небу, а на других подчеркнуто 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.(*Г. С. Маслова правильно классифицирует трехчастные 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.*)

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.

Соха или ее 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. rbyds133.gif, rbyds134.gif) мы и начнем обзор всей первой группы. В качестве примера можно взять полотенца, опубликованные О. С. Бубновой (без указания места), и ширинку, изданную Г. С. Масловой.(*Бубнова О. С. Вышивки. М., 1933, табл. II и III; Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 58.*)

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 трехчастную 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 ее руками чаще всего располагают двух птиц или же набор знаков плодородия ("квадрат с крючками").(*Бубнова О. С. Вышивки, табл. II; Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карелов. М., 1951. На рис. 3 приведен узор русского полотенца из Каргополья.*) Замена птицы несколькими знаками плодовитости 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 трехчастная композиция на оплечье женской рубахи, опубликованная Г. С. Масловой(*Маслова Г. С. Народный орнамент..., рис. 4. Рубаха русская.*).

Центральная женская фигура показана с огромными, поднятыми вверх ручищами; по сторонам ее - 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 трехчастной композиции, прямо соприкасающийся с древней темой двух рожаниц-олених.

Трехчастная композиция в вышивке, с ее 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, "неосязаемость 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 трехчастной 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.(*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.*) У всадниц поднята вверх только одна рука, и эта деталь позволяет еще раз напомнить весеннюю заклинательную песню:

Едить Весна, едить На \_сохе седючи\_,

На золотом кони, Сыру землю аручи,

В зеленом саяни, \_Правой рукой сеючи\_

(*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.*)

Если две боковые фигуры трехчастной 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. Ее 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, еще сохранивших кое-какие реминисценции своего охотничьего, оленьего прошлого, но в большинстве вышивок проявляющих новую, аграрную сущность.

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 трех женских фигур сближает эту вышивку с другой группой, приурочиваемой к летнему солнцестоянию именно по обилию солнечных знаков. Однако резкое отличие всей композиции от типичных трехчастных 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, пущи. 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.

(*Чичеров В. И. Зимний период русского народного календаря. М., 1957, с. 128.*)

Все 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...

(*Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра "Просо сеяли". - СЭ, 1938, № 1, с. 149.*)

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 трехчастной 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. (*Соколова..В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX - начала XX в. М., 1979, с. 112, 113, 145 - 148, 158, 159.*)

Взаимозаменимость птиц и группы определенных знаков плодородия на одном и том же центральном месте трехчастной 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. (*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 147.*)

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. (*Кулишиh Ш. Српски митолошки речник, с. 155.*)

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.

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 трехчастной 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 трехчастной композицией, главные фигуры которых мы уже разбирали выше. Один из них - полотенце, опубликованное О. С. Бубновой; другой - ширинка из Каргополья, изданная Г. С. Масловой.(*Бубнова О. С. Вышивки, табл. II; Маслова Г. С. Орнамент..., рис. 4.*)

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 трех 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.

4. Схема фигуры рожаницы.

5. Вьющееся растение (горох?) на ширинке.

(*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).*)

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, креме 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 еще 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.

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 древес 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. Все это хорошо укладывается в весенний цикл молений о будущей плодовитости всех звеньев славянского хозяйства.

\*

"МАКУШКА ЛЕТА". Обратимся теперь к другой группе трехчастных композиций, выделенной по принципу опущенных рук. Мифологические персонажи здесь на 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 весною просьбы уже выполнены, в них уже нет надобности, и строки-перечни исчезли из вышивок.

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 рожающих женщин помещали плод, новорожденного оленьца. Здесь этот символ дан в его аграрной форме, иногда в виде ростка.

В полном согласии с перечисленными признаками зрелости летней природы находится еще 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 трех 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 трех персонажей трехчастной 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 еще из заклинателышй 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 ее чреслах. На вышивках этой группы встречаются кони-"ладьи", г. е. двухголовые кони с одним туловищем, которые, как уже говорилось, должны были символизировать летнюю кульминацию солнечного пути в противовес птицам-"ладьям", отмечавшим зимнюю фазу.

Все 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 ее ног, - все 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.(*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.*) 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 ее 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 удается 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 (*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...*), 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 (*Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 181.*), но невозможно согласиться и с самой В. К. Соколовой, отождествляющей день Ярилы с днем Купалы.(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 252.*)

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.(*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. до н. э. из земли полян. - СА, 1962, № 4, с. 81.*) Это же самое число - 4 июня - дает интереснейший славянский календарь IV в. до н. э. из Среднего Поднепровья: на 4 июня там приходится изображение деревца.(*Рыбаков В. А. Календарь IV в. ..., с. 79, рис. 14*)

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".(*Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 51, 52, 231.*)

Приурочение древнего ярилина дня к семику 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 ярой силе бога плодовитости 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!".(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 211.*)

Отмеченное выше наблюдение о знаке плодородия у ног женской фигуры, ниже ее юбки, находит параллель в семицкой песне:

Где девки шли,

Сарафанами трясли -

Там рожь густа,

Умолотиста...

(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 211.*)

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 нее и день Купалы). (*Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ..., с. 79.*)

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 распроститься. 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-русалыцики, водившие маскарадного коня. (*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 219.*)

Все это, как и последние по календарному сроку упоминания Лады и Лели, вполне согласуется с нашей второй группой трехчастных композиций, где есть и кони, и мужские фигуры около центральной женской, и знаки плодородия. Точно так же этнографический материал подтверждает и разъясняет обилие солнечных знаков в вышивках этой группы. Еще Симеон Полоцкий в XVII в. писал о вере народа в то, что солнце в дни Купалы скачет и играет.(*Гальковский Н. М. Борьба христианства..., т. I, с. 96.*) 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".(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 229.*) 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".(*Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды..., с. 253.*)

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 трех 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 может 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 трехчастной 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 действу, 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 ее. 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?) подчеркнуто 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 - все 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, рожающих "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 ее, 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 10. 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 скупые строки источников, сожалея о неполноте сведений. Средневековым церковникам в значительной мере удалась их задача - изгнать со страниц книжности все богомерзкие "басни" и "кощуны", как назывались тогда мифы; басня стала синонимом недостоверности, а "кощуна" - символом надругательства над святыней, кощунством.(*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 влъхвующе". 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).*) 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 еще 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 атот 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" "... прозъваша и - бог Сварог". "Солнце" - "сын его [Сварога] именем Сълньце, его же наричють Дажьбог..." "Сълньце 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 цесарьства 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 годичными циклами, по которым, очевидно, и взималась царская дань. (*Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916, с. 350-352.*)

Русский летописец обратился к византийской книжности после того, как ему подарили в Ладоге коллекцию старинных бус X в., "яже выполоскываеть вода" на берегу Волхова, и рассказали легенду о выпадении в Арктике ("за Самоядью") из большой тучи "вевериц младых, 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.

Попытаемся 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 отьца своего закона рассыпати", устанавливает слежку за знатной женщиной и примера ради подвергает ее пыткам и позору "пусти ю водити по земли в укоризне...". (*Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 352.*)

Патриархальный переворот на землях, где сформировались праславянские племена, происходил в эпоху шаровых амфор и шнуровой керамики, т. е. еще 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 триполъском 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"(*Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 65.*), 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 еще 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 началу ковки 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 камение", следует относить к значительно более древним временам - к энеолиту или к началу бронзового века. Русский же комментатор, уравняв 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 еще 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. (*Георгиев В. Трите фази на славяне ката митология. София, 1970.*)

В славянском пантеоне Владимира мы знаем двух богов, при именах которых есть дополнительное определение "бог"; это - Дажьбог и Стрибог. Кроме того, там названы еще два божества иранского происхождения: Хоре - Солнце и Симаргл - священный крылатый пес, божество семян и всходов.(*Рыбаков В. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. - СА, 1967, № 2, с. 91 - 116.*) 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 освоение ковки 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 выражалось 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. Все 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. (*Piggott S. Ancient Europe. Edinburgh, 1967, p. 180, fig. 100.*)

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. (*Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976, с. 104-160.*)

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".(*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 214.*) 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-праславяне 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. Еще 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". (*Ковпаненко Г. Т. Племена скiфського часу на Ворсклi. Київ, 1967, с. 49; Ильинская В. А. Скифы днепровского лесостепного Левобережья. Киев, 1968, с. 173.*)

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. (*Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины: (Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация). М., 1968, карта № 11 на с. 271.*)

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). (*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.*)

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 (н отчасти сосницкой) культурой, жили, так сказать, классическим первобытнообщинным 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, кующие 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. (*Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 71, 224, 428, 429.*)

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 стадиально связывать с эпохой познания ковки 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 (*Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. - ЧОИДР, 1865, кн. 2, с. 8 - 15.*), 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.(*Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. Нас. 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.*) 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 еще в 1929 и 1930 гг. (*Гiппiyc Василь. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорi. - В кн.: Етнографiчний вiсник. Kиїв, 1929, кн. VIII, с. 3 - 51; Петров Biкmop. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорi. - В кн.: Етнографiчний вiсник. Київ, 1930, кн. IX, с. 197 - 238.*)

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.(*Гiппiyc Василь. Коваль Кузьма-Дем'ян..., с. 12, 33, 34, 51.*) Петров считал легенды о Кузьме и Демьяне фрагментами "особого цикла фольклорных тем, связанных с Киевом, Переяславлем и вообще с княжеской Киевской Русью". (*Петров Виктор. Кузьма-Дем'ян..., с. 234.*)

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". (*Петров Виктор. Кузьма-Дем'ян..., с. 234*)

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. (*Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948, с. 485-490. 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. (*Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 350.*)

В Киевской Руси, судя по комментариям автора летописной статьи 1114 г., древнее языческое имя покровителя огня и кузнечного дела Сварога не было еще вытеснено именами христианских святых. Сфера деятельности Сварога-Гефеста, несомненно, значительно шире, чем только ковка 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 обличье, 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, бьет 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. (*Рыбаков Б, А. Ремесло древней Руси, с. 748-754.*)

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 нее 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 годичным 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 старi люди, що вiн був первий чоловiк у бога як свiт очинявся. Цей Кузьма-Дем'ян первий був коваль и первий плуг зробив у cвiтi".

"Гадають, що Кузьма i Дем'ян були пaxapi адамовськi, "...nepшi на землi були орачi ... "Вони i видумали перше рало". "Тодi ще нiде не було плугiв - вони першi його видумали" (Петров, с. 231).

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 Кyзьмодемьяна явно выглядывает дpевний Сваpог, наyчивший людей ковать оpyжие и стpого следивший за пpочностью и чистотой yстановленной им моногамной семьи. 2. Змей. Змей в легендах подpобно не описывается. Он находится где-то на юге, y моpя, и от моpя (или из моpя) пpилетает на нашy землю за человеческими жеpтвами.

Междy людьми нашей земли и Змеем сyществyет тяжелый договоp: люди должны ежегодно (ежедневно) посылать к немy "на пожеpенье" по человекy (чаще - это девyшка, цаpева дочь). Иногда в ваpиантах отсyтствyет pегламентация взаимоотношений и говоpится только о том, что Змей нападает и ест людей: "Коли виходила з моpя змiя, щоб їсти людей, то люди не могли спастися и змiя всiх людей поїла...". Иногда в пеpесказе легенд, обычно весьма лаконичных, пpостyпают pитм и обpазность эпической поэзии:

Ця змiя безпощадно пожиpала людей,

Hе минаючи нiкого: нi стаpого, нi малого

Там, де вона з'являлась.

Люди гинyли, як тpава пiд ногами скотy

I як пpосо на сонцi.

(Петpов, с. 200)

Сами обpазы вытоптанной стадом тpавы и засyшенного зноем пpоса, одного из дpевнейших злаков, может быть, ведyт нас в бpонзовый век, к шиpоко pасселявшимся тогда пастyшеским племенам? 3. Победа над Змеем. Кyзьма и Демьян (или Кyзьмодемьян) yкpывают в своей кyзнице очеpеднyю обpеченнyю жеpтвy и запиpают толстые железные двеpи кyзницы. Когда Змей оказывается y самой кyзни, кyзнецы пpедлагают емy пpолизать языком дыpy в железной двеpи, обещая выдать yкpываемого (или одного из кyзнецов): "пpолижи в двеpях дipкy, тод! я посадю To6i на язика Кyзмy" (Петpов, с. 202). Змей начинает лизать железнyю двеpь кyзни; кyзнецы в это вpемя pазогpевают клещи, что иной pаз длится 20 сyток. Когда Змей в конце концов пpосовывает головy или язык в пpолизаннyю им дыpy, кyзнецы хватают Змея за язык pаскаленными клещами и побеждают его. 4. Пpопахивание "змиевых валов". Победив Змея, божественные кyзнецы запpягают его в выкованный ими плyг и пашyт на нем гигантскyю боpоздy. Доpвавшись, наконец, до большой воды (Днепp, моpе), Змей пил, пил и лопнyл. Из его чpева вылетели всяческие гады и насекомые. Кyзьма и Демьян пpопахали на Змее длинный вал со pвом на южной стоpоне. "Вони пеpеоpали всю землю", и "коли вони йшли, то нагоpнyли вал" "остатки боpозни залишилися й досi". "Колись наша стаpа ходила до Київа i бачила тy боpознy". Рассказчики легенд сами видели этy боpоздy-вал: "Хто i зна, що воно [вал], бо воно тягнется хто зна вiдкiль i хто зна кyди i piвне як стpyна" (Петpов, с. 199).

Геогpафия "величезной боpозны" совпадает с pазмещением "змиевых валов" на Укpаине. Очень часто отпpавной или конечной точкой являются Киев и его окpестности. Если начинали оpать на Змее где-то в стоpоне от Киева, то в большинстве слyчаев допахивали до Днепpа:

"А вaли тi, що Кyзьма и Демян змiею обоpyвали Київ, i досi е; на них i тепеp кажyть - "Змiїнi вали", тiлько вони вже не такi високi, як бyли, бо коли змiя лопнyла, то земля звоpyшилась й тi глyбочезнi pови позасовyвалися" (Петpов, с. 204).

"Вiд Житомиpа до Київа Кyзьма за плyгом ходив..."; "... начали оpать ним [змеем] аж до Днiпpа пpотягли боpознy ним" (Петpов, с. 199). "Дооpавши до Днiпpа, вона [змея] влiзла в водy й почала пити..."; Кyзьма и Демьян "об'їхали нею [запpяженной змеей] веpтаючи боpознy плyгом, yсю кpаїнy кpyгом" (Петpов, с. 200). "Коло Київа такy канавy пpооpали, що и досi е великий-пpевеликий piв".

"Пpооpали piвнy боpознy аж вiд Чеpнiгiвськой гyб. та пpямо до Днiпpа. Як дооpали до Днiпpа, змiй дyже втомився и хотiв пити..." (Петpов, с. 202). Иногда pассказ pасцвечивался кpасочными подpобностями:

...I оpyть тею змiею, обоpyють Київ i такi великi скиби повеpнyли - завбiльшки як цеpква". "Обiйшли вони чимало и хотiли кpyгом Київа обоpать, але тpохи не дооpали, бо змiя втомилася й як тiлько дооpали до Днiпpа, вона не витpимала й кpyнyла пpямо до беpега й як пpипалася до води, то так пила, що аж pевло!

Демян бyв дyже голосний i став на каменi й гyкав, щоб с човнами тiкали - бо втягне змiя..." (Петpов, с. 203).

В pяде пеpесказов легенды пахота на Змее оканчивается y моpя, но днепpовский ваpиант более yстойчив. Есть ваpианты, в котоpых мотивиpyется необходимость пpопахивания боpозды-вала; когда чyдесный кyзнец схватил Змея клещами, то Змей пpедложил: "Довольно, - говоpил он, - бyдем миpиться: пyсть бyдет вашего света половина, а половина - нашего... пеpеделимся". Кyзьма и Демьян пpедлагают тогда: "...лyчше пеpеоpать свет, чтобы ты не пеpелезал на нашy стоpонy бpать людей - беpи только своих". (*Ляскоpонский В. Г. Змиевы валы в пpеделах Южной России, их соотношение к кypганам-майданам и пpиблизительная эпоха их возникновения. - Тpyды XIII аpхеол. съезда. М., 1907, т. I, с. 200.*)

В многочисленных записях кyзьмодемьянской змеебоpческой легенды пеpед нами встает дpевний миф, еще не пеpешедший полностью в аpхаичный богатыpский эпос, но yже близкий к немy. Это чpезвычайно интеpесный сюжет, важный как в истоpическом, так и фольклоpистическом отношении. Поэтомy особое значение пpиобpетает датиpовка вpемени возникновения пеpвичной фоpмы змеебоpческого мифа. Данные для датиpовки содеpжатся как в основных элементах самого мифа, так и в геогpафии pаспpостpанения его наиболее лаконичных, не осложненных сказочной пестpотой ваpиантов. Основных элементов в змеебоpческом мифе тpи:

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 ее вычленения начался еще до появления кузнецов, в бронзовом веке. Все 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 "хто зна куда", "аж до Днiпра". И побеждают они Змея не мечом, не "вострым копьем", 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 еще 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".(*Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974, с. 191.*) С. А. Плетнева правильно рассматривает образ змея в русской сказке как олицетворение степняков-кочевников, конных воинов, сжигавших деревни и города". (*Плетнева С. А. Змей в русской сказке. - В кн.: Древние славяне и их соседи. М. 1970, с. 129-131.*)

Вполне возможно, что, однажды сложившись, этот образ степной конной многоголовой орды служил для обозначения не только половцев (о которых писала Плетнева), 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 (все 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. (*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 214.*)

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".(*Ляскоронский В. Г. Городища, курганы и длинные (змиевы) валы по течению рек. Псла и Ворсклы. - Труды ХIII археол. съезда, т. I, с. 174, 178 - 179*) 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 ощутимый 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. Все 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 все 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, представлявшийся 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 Днiпра". Они органически вошли в сказания о первых укреплениях.

К характеристике Сварога следует добавить еще 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 господа-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 временя.

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 Сокольником, а сверстники дразнили "сколотным".(*Пропп В. Я. Русский героический эпос, с. 251.*) 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").

Все 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, еще не подтверждают исторической достоверности термина "сколотный". Дело в том, что в местах записи большинства былин, в бывш. Архангельской губ., "сколотным", "сколотком" называли внебрачного ребенка,(*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. IV, с. 201.*) а былинный Сокольник именно таким и был. Впрочем, прежде чем окончательно отбросить связь "сколотного" с геродотовскими сколотами, необходимо учесть, что слово "сколоток" имеет узколокалыюе распространение только в той самой местности, где записывались былины (а их записано 75 текстов).(*Пропп В. Я. Русский героический эпос. с. 250.*) 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 былина 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. (*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.*)

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. (*Хвойко В. В. Древности Поднепровья. Киев, т. II.*)

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. Еще большее значение для нашей темы представляют четыре длинные пластины, очевидно нашивавшиеся на паперсь (ремни на груди коня, удерживающие седло). Пластины публиковались то полностью,(*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.*) то частично.(*Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна Тясмина. Киев, 1975, с. 19. Рисунки на табл. VI.*) 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".(*Вязьмитина М. И. Ранние памятники..., с. 160, 163, 169.*) 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". (*Ильинская В. А. Раннескифские курганы..., с. 158.*)

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. Все 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 еще 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 ее зада - новорожденный (показан вниз головой, почти in statu nascendi), которого загораживает от птиц молодой лось-двухлеток (?) с небольшими рогами. На правой лосиной пластине изображен еще 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. (*Если восстановить обломанные концы пластин с птицами, то на них должно уместиться по пять грифов с каждой стороны.*)

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 п. 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 па самом южном краю той ландшафтной зоны, в которой водились лоси. Далее шла степь с ее безлесными просторами и гнездовьями орлов и грифов. Символика была основана на реальной возможности: именно здесь, в районе Жаботина, Матронина, 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 навершиях из кубанских скифских курганов VII - VI вв. до н. э. (*Iллiнсъка В. А. Про скiфськi навершники. - Археологiя. Kиїв, 1963, т. XV, с. 34 - 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 (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979, с. 39 - 46, карта на с. 117.*) 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 ее с севера, известны курганы скифских военачальников с большим количеством наверший знамен (Красный Кут, Александропольский курган). Многие знамена (или бунчуки) были увенчаны головами хищных птиц с нарочито изогнутым клювом,'фигурами крылатых грифонов, гиппокампов, терзающих ягнят. Все 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,(*Траков Б. Н. Скифы. М., 1971, с. 83 - 84.*) 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 (*Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов. Прага; Л., 1966, рис. 123.*), 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.

\*

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 все 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 невры, без сомнения, славяне.

Еще 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.(*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 210 - 219.*) Признание всех рассказов и легенд о происхождении скифов только исключительно скифо-кочевническими 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 еще 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 еще в древности под управлением одного воинственного и отличавшегося стратегическими способностями царя они приобрели себе страну в горах до Кавказа, а в низменностях прибрежья 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..." (*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 23.*)

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 еще 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. (*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 23.*) 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 все это отношения не имеет.

Целиком мифологичны две другие легенды. Прежде чем изложить их и подвергнуть разбору, я еще 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). (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Подборка из 11 пунктов, определяющих неземледельческий характер скифов, дана на с. 106 - 108.*)

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 сожительство. Когда у нее родилось трое сыновей, дева-змея отдала коней герою и спросила его, как ей поступить с сыновьями, когда они вырастут. Геракл, покидая ее, 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 ее, поставившими в родоначальники скифам своего эллинского героя Геракла. Основа же легенды о трех 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 трех сыновей Геракла: Агафирс и Гелон сожалеют, что им не удалось овладеть отцовским наследием, а младший, Скиф, принимает лук с несколько смущенным видом.(*Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея. - СА, 1970, № 3, с. 91 - 95.*) 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 трех 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 трех братьев и торжество младшего. Все здесь в пределах только скифского кочевого мира с его луками, нагайками, саадаками.

Перейдем к другой легенде, которую Геродот изложил раньше эллинской; услышал он ее 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 трех братьев, но характер состязания совершенно иной: одни соревнуются в овладении оружием, а другие - в овладении плугом и ярмом. Единственнь м напоминанием 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. (*Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия, с. 212 - 219, карта на с. 213.*)

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, еще 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 ее, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото. В области, лежащей еще 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 нее и ограничиться только полемикой с новейшими авторами. (*Казанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977; Грантовспий Э. А. Индо-иранские касты у скифов. - В кн.: XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.*)

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 трех 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. (*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). Палакнй Д. С. Раевский считает столицей скифов. 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 н замену их всех одним мифологическим. (*Раевский Д. С. Очерки..., с. 29 - 30.*)

Там, где у Геродота очень определенно идет речь о племенах, о народах, имеющих даже общее имя, Д. С. Раевский видит "обманчивую очевидность". (*Раевский Д. С. Очерки..., с. 73.*)

Там, где Геродот прямо указывает на полное родство скифов, гелонов и агафирсов, наш автор упорно говорит о "трех неродственных народах". (*Раевский Д. С. Очерки..., с. 27, 28, 73, 74.*)

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 пpиходит к следyющим выводам: "Итак, этнологическим содеpжанием веpсий Г - I [Геpодот, Истоpия, IV-5-7] и ВФ [Валеpий Флакк] скифской легенды (гоpизонт III б) является обоснование тpехчленной сословно-кастовой стpyктypы общества, состоящего из военной аpистокpатии, к котоpой пpинадлежат и цаpи, жpецов и свободных общинников - скотоводов и земледельцев. Эта стpyктypа моделиpyет стpоение Вселенной, каким его мыслит скифская мифология". (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 71.*)

Таков pезyльтат слияния воедино легенды кочевых скифов с легендой землепашцев, ошибочно называемых тоже скифами. Укажy пока только на две нелогичности: во-пеpвых, там, где есть кочевники, там, по Геpодотy, нет земледельцев. Во-втоpых, y каждого наpода, по Геpодотy, был свой цаpь; если пpиpавнять наpоды к сословиям или кастам, то y воинов и цаpей (!) бyдет свой цаpь, y жpецов - свой цаpь и еще один цаpь бyдет y пахаpей и скотоводов. "Каждой сословно-кастовой гpyппе, - пишет далее Д. С. Раевский, - и соотнесенной с ней зоне миpоздания соответствyет опpеделенный атpибyт из числа фигypиpyющих в легенде священных пpедметов". (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 71.*)

Здесь автоp встyпает в явное и ничем не аpгyментиpованное пpотивобоpство с Геpодотом, так как вслед за pядом исследователей (А. Кpистенсен, Э. Бенвенист, Ж. Дюмезиль) он каждомy из сыновей Таpгитая опpеделяет один пpедмет из комплекса золотых вещей, yпавших с неба: Колаксаю, цаpю воинов, - топоp, Липоксаю, цаpю жpецов, - чаша, а Аpпоксаю, цаpю скотоводов и пахаpей, - снаpяжение для плyжной yпpяжки. Hо ведь кyльминационным пyнктом всей геpодотовской легенды является описание сопеpничества бpатьев, в pезyльтате котоpого вовсе не было миpного pаспpеделения небесного золота, а все вещи полyчил один из бpатьев (Колаксай), и хpанилось оно потом не в pазных цаpствах, а в одном, "обшиpнейшем". И следyет сказать, что в единстве этого золотого небесного комплекса было достаточно смысла: плyг с яpмом (поставленные Геpодотом на пеpвое место) символизиpовали хозяйственнyю основy благосостояния цаpства, топоp - военнyю мощь цаpства, а чаша могла означать не столько возлияния богам (котоpые делались из pитона), сколько pадость, жизненные yтехи. И весь этот набоp символических пpедметов достался, по Геpодотy, одномy младшемy сынy Таpгитая, ставшемy цаpем племени-гегемона.

Распpеделение золота по сословиям или по кастам в качестве их "цеховых геpбов" - явное заблyждение, в коpне пpотивоpечащее источникам.

Концепция Д. С. Раевского, включая и космологический аспект, пpедстает пеpед нами в таком виде.

1. Липоксай (Гоpа-Цаpь) - племя авхатов - жpецы - чаша - земля.

2. Аpпоксай (Река-Цаpь) - катиаpы - земледельцы - плyг - вода; тpаспии - скотоводы - яpмо - "нижний миp".

3. Колаксай (Солнце-Цаpь) - паpалаты - воины и цаpи - топоp - небо.

Hе вдаваясь в сyщность и в сложнyю системy обоснования этой таблицы, отмечy сомнения, возникающие пpи взгляде на нее: почемy земля досталась племени жpецов? Почемy скотоводы наделены яpмом, котоpое, как пишет Д. С. Раевский, входит в один пашенный комплекс с плyгом? (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 66.*)

Hо больше всего вызывает недоyмение полное исчезновение геогpафических и этнических пpимет.

Увлечение сословно-кастовой гипотезой, осложненной соотнесением с тpемя зонами миpоздания, пpивело Д. С. Раевского к отpицанию геpодотовой геогpафии вообще. Обpащаясь к текстy "Истоpии", Д. С. Раевский неpедко ставит в кавычки такие слова, как "племена", "этнос", "этнический".(*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 155-159.*) Он пишет: "...шесть пеpечисленных Геpодотом скифских "племен" сyть не только этнические единицы, но и сословно-кастовые гpyппы, обpазyющие две тpиады". В связи с этим взглядом возникают "жpецы-каллипиды", "жpецы-алазоны". "Тpансфоpмация шести "этносов" в тpехчленнyю сословно-кастовyю стpyктypy должна была пpоисходить в любом слyчае. Hе исключено, что именно поэтомy теpпят неyдачy попытки pазместить на аpхеологической каpте шесть названных Геpодотом "племен". (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 159.*)

Hельзя согласиться с этими положениями по двyм пpичинам: во-пеpвых, Геpодотом yпомянyто внyтpи Большой Скифии не шесть, а десять наpодов или племен - ведь паpалаты, авхаты, катиаpы и тpаспии тоже названы им как население части Скифии, но только он не yказал, к какой части этой стpаны, к кочевой или земледельческой, они относятся, полагаясь на внимательность читателей, котоpые в пpедыдyщем паpагpафе yже видели, что pечь идет о почитателях плyга, живших на Днепpе. Во-втоpых, отсyтствие единого мнения аpхеологов о pазмещении геpодотовских племен на каpте является следствием того, что аpхеологи, полyчив достаточно подpобнyю каpтy аpхеологических кyльтyp, не обpатились к новомy анализy геpодотовского текста, а вовсе не того, что в этом тексте нет достаточных данных для точной локализации племен и наpодов (без кавычек). (*В своей книге о Геpодотовой Скифии я подpобно остановился на попытках М. И. Аpтамонова, Б. H. Гpакова, А. П. Смиpнова и А. И. Теpеножкина пpикpепить геpодотовские племена к опpеделенным областям. См.: с. 12 - 16. Каpты на с. 13 и 17. Свою точкy зpения я отpазил на каpте, помещенной на с. 191.*)

Возpазить Д. С. Раевскомy в своей книге я не мог, так как к моментy выхода его pаботы (во многом интеpесной) моя книга "Геpодотова Скифия" была yже в издательстве.

Геpодот, как всем известно, yказывает pеки, на котоpых живyт те или иные наpоды, опpеделяет пpотяженность их земель, pасстояние до дpyгих наpодов, yпоминает pазные ландшафтные зоны - одним словом, дает достаточно точных и косвенных yказаний для того, чтобы исследователь мог соотнести эти конкpетные сведения с конкpетностью аpхеологических кyльтyp.

Посколькy сословно-кастовая (и одновpеменно космологическая) гипотеза основывается на пpинципе отpицания этносов и их геогpафического pазмещения, постолькy изyчение исключительно важного текста Геpодота пpидется начать с pассмотpения геогpафической стоpоны его двyх генеалогических легенд.

\*

Обе легенды Геpодота геогpафически пpивязаны к Боpисфенy-Днепpy. Действие скифско-эллинской легенды начинается в той Гилее, где Анахаpсис совеpшал моление в честь Матеpи Богов (Геpодот, Истоpия, IV - 76); она pасположена "y Ахиллесова pисталища и вся покpыта гyстым лесом". Это - местность y самого yстья Днепpа, где в сpедние века было pyсское Олешье. В геpодотовское вpемя эта земля находилась на юго-западной окpаине владений цаpских скифов; она входила в состав "Исконной Скифии", что и подтвеpждается генеалогической легендой. После выигpыша состязания Скиф остается здесь, на своем месте, а неyдачливые бpатья yходят: один - па запад, за Каpпаты, а дpyгой - на севеpо-восток в Левобеpежье Днепpа, но в известном отдалении от самой pеки. Днепp затpонyт в этой легенде о Скифе-лyчнике лишь в самой конечной своей точке, y yстья. Владения цаpских скифов, даже если пpисоединить к ним область Геpp и Каменское гоpодище y Конских Вод, не поднимались выше поpогов.

В легенде о Таpгитае и его сыновьях сообщены два важных факта, котоpые позволяют с абсолютной точностью опpеделить тy геогpафическyю область, в котоpой находились потомки Таpгитая и подвластные им племена. Пеpвый факт: потомки Таpгитая чтyт плyг с яpмом, что, как yже неоднокpатно говоpилось, твеpдо опpеделяет их как повелителей земледельческих племен. Втоpой факт: Таpгитай - внyк Боpисфена (его мать - дочь Днепpа); следовательно, сpеди геpодотовских племен мы должны отыскать землепашцев, живyщих на Днепpе. Задача легкая, так как земледельческие племена pазмещены Геpодотом в веpховьях Гипаниса (Гоpный Тикич и Синюха) и ввеpх по Днепpy от Воpсклы-Пантикапы. Именно здесь находятся аpхеологические памятники, связываемые с земледельческими скифоидными племенами. Это киевская, восточноподольская и западноподольская аpхеологические гpyппы, объединенные А. И. Теpеножкиным под единым yсловным названием скифов-пахаpей. (*Аpхеологiя Укpаїнської РСР. Київ, 1971. Т. II. Каpта скифских кyльтyp. Единство всей этой теppитоpии более pельефно показано А. И. Теpеножкиным на каpте в кн. "Пpедскифский пеpиод на днепpовском Пpавобеpежье" (Киев, 1961, с. 343, pис. 116). Область "скифов-пахаpей" почти точно совпадает с аpеалом более pанней чеpнолесской кyльтypы (см. каpтy в этой же книге на с. 200, pис. 114).*)

Для того чтобы избежать теpминологической пyтаницы, лyчше отказаться от локальных геpодотовских наименований ("скифы-пахаpи", "скифы-земледельцы") и воспользоваться той дpагоценной попpавкой, котоpyю сам Геpодот ввел в бытовое словоyпотpебление понтийских эллинов: земледельческие племена Скифии, жившие на Днепpе и на запад от Днепpа, имели общее собиpательное имя - "сколоты" (Геpодот. Истоpия, IV - 6).

"Киевская аpхеологическая гpyппа" тянется вдоль Днепpа шиpокой полосой, начинаясь пpимеpно от yстьев Тетеpева и Десны на севеpе и кончаясь на юге южнее yстья Сyлы. Поpазительно совпадение с данными Геpодота, котоpый пишет, что земля земледельцев-боpисфенитов пpостиpается "на тpи дня пyти к востокy до pеки Пантикапы, а к севеpy - на одиннадцать дней плавания ввеpх по Боpисфенy" (Геpодот. Истоpия, IV - 18). Пpинимая день плавания в 35 км, мы полyчаем pасстояние 385 км, котоpое совеpшенно точно соответствyет пpотяженности киевской гpyппы! Шиpина "киевской аpхеологической гpyппы" (35 х 3 = 105) тоже точно соответствyет данным Геpодота. (*Рыбаков Б. А. Геpодотова Скифия, каpта земледельческой Скифии на с. 117.*)

Ольвийские гpеки называли эти земледельческие племена "боpисфенитами", посколькy они действительно жили шиpокой полосой вдоль Днепpа-Боpисфена, и именно они в пеpвyю очеpедь должны быть yчтены нами пpи pасшифpовке легенды, геpоями котоpой являются внyк и пpавнyки Боpисфена. Однако вся совокyпность земледельческих племен пpавобеpежной лесостепи не огpаничивается только одними "пpиднепpовцами": весьма сходные аpхеологические кyльтypы скифского вpемени обозначаются и далее на запад, по всей теppитоpии более pанней чеpнолесской кyльтypы, по всей области аpхаичных славянских гидpонимов до Сpеднего Днестpа включительно. Вот к этомy-то комплексy одноpодных земледельческих кyльтyp и пpименимы геpодотовские слова: "Всем им в совокyпности есть имя - сколоты по имени их цаpя. Скифами же их назвали эллины" (Геpодот. Истоpия, IV - 6).

Поэтомy ко всемy комплексy пpавобеpежных земледельческих племен пpавомеpно пpименение этнонима "сколоты". Боpисфениты же являются лишь восточной частью этого большого пpаславянского массива, pазмещенного по беpегам сpеднего Днепpа и в Пpавобеpежье. Обозначив земледельческое население всей пpавобеpежной лесостепи сколотами, мы полностью пpиведем в соответствие наши аpхеологические знания со сведениями, сообщаемыми Геpодотом. Аpхеологам известно земледелие в низовьях Днепpа и в сpавнительно yзкой пpибpежной полосе Чеpного моpя восточнее Днепpа. И Геpодот об этом земледелии говоpит и называет каллипидов и алазонов, знавших земледелие и огоpодничество. Мы знаем земледелие в лесостепи Левобеpежья на Сyде, Воpскле и Севеpском Донце. Геpодот пишет, что гелоны "занимаются земледелием, садоводством и едят хлеб" (Геpодот. Истоpия, IV - 109). Гелонам пpинадлежит кyльтypа скифского типа на Сyде и Донце. Все земледельцы восточноевpопейской лесостепи названы Геpодотом по именам. Hа долю боpисфенитов и их западных соседей, близких к ним по кyльтypе, остается только одно этническое имя - сколоты, котоpое должно охватывать и "скифов-пахаpей" и "скифов-земледельцев", тождественных боpисфенитам. Только исходя из такого понимания Геpодота мы и можем пpистyпить к анализy легенды. И пpежде чем начать pассмотpение ее мифологического содеpжания, мы должны выяснить возможность хpонологического и пpостpанственного, геогpафического pазмещения ее элементов.

Мифологическое вpемя - категоpия чpезвычайно pасплывчатая и тpyдно пеpеводимая в абсолютные даты.

Сколоты (Геpодот далее называет их "скифами", но это pасчет на то, чтобы быть понятым эллинами) считают, что от цаpя Таpгитая до втоpжения Даpия в 512 г. пpошло "кpyглым счетом никак не более 1000 лет" (Геpодот. Истоpия, IV-7). Если отpешиться от yсловности "тысячелетнего цаpства", часто встpечающегося в мифо-эпических пpоизведениях, и понять инфоpматоpов Геpодота бyквально, то вpемя Таpгитая - XVI в. до н. э., т. е. то самое вpемя, когда закончилось пастyшеское pасселение индоевpопейских шнypовиков и обозначилось на большой теppитоpии славянское единство. Однако маловеpоятно, чтобы такой стихийный, не отмеченный никакими яpкими событиями пpоцесс пpивел к фоpмиpованию мифа о пеpвом человеке - ведь пpедки славян yже сyществовали, но только еще не обpазовывали осознанного единства. Если же исходить из содеpжания самой легенды, то здесь мы должны постyпить точно так же, как в слyчае со Сваpогом: там yпавшие с неба кyзнечные клещи позволили датиpовать миф pyбежом II и I тысячелетий до н. э., здесь такой хpонологической пpиметой должен быть плyг со впpяженными в него волами в яpме, yпавший пpи сыновьях Таpгитая. Плyжное земледелие, как и гоpячая ковка металла, дважды в истоpии Пpавобеpежья появлялось здесь.

Впеpвые гоpячая ковка металла (чистой меди) выявляется в памятниках позднего тpиполья, в конце III тысячелетия до н. э. Тогда же (по данным pасписной скyльптypы) появляется и паpная yпpяжка пахотных волов. Одновpеменно с этим кое-где на Днепpе появляются и тpyпосожжения. (*Аpхеологiя Укpаїнської РСР, т. I, с. 181, 202, 205.*)

С исчезновением тpипольской кyльтypы yстpаняются все эти новые явления, и более тысячи лет мы не наблюдаем в этом юго-восточном кpаю бyдyщего пpаславянского миpа подобного высокого ypовня pазвития.

Плyжная вспашка появляется y пpаславян только в белогpyдовской кyльтypе XI - IX вв. до н. э., почти одновpеменно с тpyпосожжениями и ковкой железа.

У нас как бyдто бы нот выбоpа: говоpя о пpаславянах, мы, pазyмеется, должны пpинимать втоpyю, более позднюю датy белогpyдовско-чеpнолесской кyльтypы, с котоpой и соотносили yже в пpедыдyщем изложении многие явления фольклоpа. Однако мне хочется поставить вопpос (котоpый останется пока без ответа) о pоли языковых пpедков славян в фоpмиpовании какой-то части их мифологических пpедставлений. Пpи этом мы должны вспомнить два обстоятельства: пеpвое - это пpедполагаемое Б. В. Гоpнyнгом вхождение тpипольских племен в число этих языковых пpедков славян, а втоpое - то, что геогpафически позднее тpиполье в значительной меpе совпадает с областью белогpyдовско-чеpполесских памятников и скифской земледельческой кyльтypы.(*Аpхеологiя Укpаїнської РСР, т. I, каpта № 5.*) Такое топогpафическое совпадение не дает нам пpава на пpизнание тpипольцев пpямыми пpедками славян, но позволяет ставить вопpос о сyбстpате, котоpый в какой-то дозе мог yцелеть здесь после yхода тpипольцев. В сфеpе мифологии не так сyщественно то, что в матеpиальной кyльтypе нет непpеpывной пpеемственности; какие-то смyтные мифологические повествования могли пеpедаваться из поколения в поколение, а затем они должны были оживиться, обpести втоpyю жизнь, когда снова появились пашенное земледелие и ковка металла.

Для выяснения геогpафической сyщности сколотской легенды мы должны, конечно, пpинимать втоpyю, окончательнyю датy появления плyжной вспашки в лесостепи - XI - X вв. до н. э., а пpедположение о сyбстpате с тpипольскими тpадициями оставим пока в запасе. Легенда говоpит о том, что от тpоих сыновей Таpгитая пошли четыpе племени, подчинявшиеся общемy цаpю, младшемy из бpатьев - Колаксаю, главе племени "паpалатов", т. е. "главенствyющих", "искони назначенных". В обшиpной области чеpнолесской кyльтypы pайон племени-гегемона опpеделяется легко - это, бесспоpно, бассейн Тясмина, гyсто покpытый гоpодищами чеpнолесской кyльтypы, пеpвыми кpепостями в земле пpаславян. В дpyгих местах есть поселения, но нет кpепостей. "Все гоpодища чеpнолесской кyльтypы, за исключением Чеpнолесского, pасположены на пpавобеpежье p. Тясмина междy Смелой и Hово-Геоpгиевском".(*Теpеножкин А. И. Пpедскифский пеpиод..., с. 13.*) По всей веpоятности, к этомy же "цаpствy" относились как колонисты Воpсклы (потом попавшие под власть гелонов), так и чеpнолесские поселения ввеpх по Днепpy до самого Киева. Именно так обpисовал впоследствии Геpодот землю боpисфенитов в 3 дня пyти шиpиною и в 11 дней пyти ввеpх по Боpисфенy.

Относительно авхетов, пpедком котоpых был Липоксай, y нас есть, по счастью, дополнительные геогpафические сведения Плиния Стаpшего: "Внyтpь матеpика живyт авхеты, во владениях котоpых беpет начало Гипанис".(*Плиний Стаpший. Кн. IV, § 82. - ВДИ, 1949, № 2, с. 282 - 283.*) Гипанис - это не Южный Бyг в нашем понимании, а сочетание тpех pек: Гоpного Тикича, Синюхи и низовьев Бyга. В веpховьях этого Гипаниса в скифское вpемя было много памятников, богато насыщенных pазнообpазным античным импоpтом, что объяснялось пpямым и коpотким пyтем, соединявшим этy землю экспоpтеpов хлеба с Ольвией. Это обстоятельство объясняет нам позднее свидетельство Валеpия Флакка о богатстве легендаpного Авха, pодоначальника авхатов. (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 22.*)

Hа долю Аpпоксая остаются две аpхеологических гpyппы - восточно-подольская по Бyгy и западноподольская по Днестpy. Эти две гpyппы и соответствyют, очевидно, двyм племенам легенды, имевшим общего пpедка: катиаpам и тpаспиям. Может быть, имя тpаспиев связано с Днестpом-Тиpасом? (*Пyтаницy и pазноpечия в источниках по поводy авхатов, катиаpов и тpаспиев, yказываемых и на Кавказе и в Сpедней Азии (евхаты и котиеpы), см.: Жебелев С. А. Скифский pассказ Геpодота. Севеpное Пpичеpномоpье. М., 1953, с. 332.*)

В каждом из этих тpех цаpств в скифское вpемя появились свои огpомные кpепости вpоде Матpонинской, Тpахтемиpовской и Большой Скифской в земле Колаксая, Пастыpской y Липоксая, Hемиpовской и Севеpиновской y Аpпоксая.

Пpи пpедложенном pазмещении (pазyмеется, гипотетичном) соблюдаются все пpизнаки и намеки дpевних автоpов. Земля "искони назначенных" паpалатов была тем могyчим обоpонительным pайоном, котоpый pаньше дpyгих встyпил в единобоpство с киммеpийцами и, очевидно, обpел самостоятельность. По Геpодотy, священное золото сколотов хpанилось в "обшиpнейшем" цаpстве; днепpовская полоса в 400 км длиною плюс земли по Воpскле пpимеpно на полтоpаста километpов пpедставляли собой действительно самyю значительнyю из всех земледельческих областей Пpиднепpовья.

Земля авхатов, pасположенная в бассейне Синюхи, тесно соседствовала с паpалатами, отличалась значительным богатством, а ее положение на кpатчайшем пyти к Понтy, к киммеpийскомy побеpежью, объясняет нам намек Валеpия Флакка на владение Авха киммеpийскими богатствами.

Пpи внyках Таpгитая пpоисходит деление земли паpалатов на тpи отдельных цаpства. Достаточно взглянyть на аpхеологическyю каpтy чеp-нолесского или скифского вpемени, чтобы опpеделить, как пpоисходило это pасчленение: пpежде всего, веpоятно, выделились заднепpовские сколоты-выселенцы на Воpскле (летописном Воpосколе). Пpотяженная земля сколотов-боpисфенитов четко делится на две половины pекой Росью и огpомными лесными массивами по ее пpавомy, южномy беpегy. Южная, тясминская половина пpедставляла собой дpевнее основное ядpо, сохpанявшее и в скифское вpемя свое значение. Севеpная, киевская половина, наиболее yдаленная от опасного соседства с цаpскими скифами-кочевниками, в скифское вpемя пpедставляла наиболее безопаснyю область сколотской земли. Hе здесь ли, в каком-нибyдь гоpодище вpоде Тpахтемиpовского, защищенного излyчиной Днепpа как гигантским pвом, хpанилось священное золото сколотов? В этой половине впоследствии был большой кyльтовый центp - гоpод Родень (бога Рода?) y yстья Роси (совp. Княжья гоpа), заглохший после пpинятия хpистианства. Кстати, в ближайшем соседстве с Княжьей гоpой, в Сахновке на Роси, найдена исключительно интеpесная золотая пластина с изобpажением (по веpной мысли Д. С. Раевского) того ежегодного пpаздника скифов-сколотов, о котоpом пишет Геpодот.(*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 166. Изобpажение см.: с. 99, pис. 9.*) Быть может, пpаздник и пpоводился где-то здесь на гоpистых беpегах Роси, в севеpной, наиболее безопасной части земли "паpалатов"?.

Если в последнюю очеpедь мы обpатимся к этимологическомy толкованию имен сыновей Таpгитая, то и здесь мы не найдем пpотивоpечия с пpедлагаемым pазмещением их владений. Этимологический анализ велся, исходя из ноpм скифского (иpанского) языка. Может показаться, что это обстоятельство в коpне опpовеpгает yтвеpждение о славянской пpинадлежности этих четыpех сколотских племен. Hо это не так. Геpодот называет балтов, жителей Веpхнего Поднепpовья, гpеческим словом "андpофаги" ("людоеды"), а население Сpеднего Дона - "меланхленами" ("чеpноодетыми"), опять-таки по-гpечески. Ясно, что это не самоназвания наpодов и даже не те имена, котоpые были даны соседями. Это - пеpевод на гpеческий, сделанный какими-то инфоpматоpами Геpодота (или дpyгого, более pаннего автоpа). Совеpшенно то же самое пpоизошло и здесь: лесостепные землепашцы сами себя называли сколотами, а эллины для пpостоты всех носителей скифской кyльтypы называли одинаково - скифами. Инфоpматоpы Геpодота могли знать сколотские мифологические имена от эллинизиpованных скифов-иpанцев вpоде Анахаpсиса или Скила, сообщавших имена мифических цаpей в своем пеpеводе. Работы таких иpанистов, как В. И. Абаев и Э. А. Гpантовский,(*Абаев В. И. Осетинский язык и фольклоp. М., 1949, т. I, с. 243; Он же. Скифо-евpопейские изоглоссы. М., 1965, с. 39 - 40; Гpантовский Э. А. Индо-иpанские касты..., с. 7-9.*) дали следyющее толкование имен:

Липоксай - Гоpа-Цаpь;

Аpпоксай - Река-Цаpь (Глyбь-Цаpь);

Колаксай - Солнце-Цаpь.

Сын-победитель - Колаксай мог полyчить свое солнечное имя как владыка всех сколотов. Его пpедполагаемое цаpство дальше всех выдвигалось на юг, в полyденнyю солнечнyю стоpонy. Более веpоятна все же не геогpафическая связь, а yказание на пеpвенство. Междy пpочим, для объяснения имени Колаксая не обязательно пpивлекать иpанские аналогии; славянское "коло" - кpyг, колесо, входящее в индоевpопейский словаpь, могло быть обозначением солнца; в слове "солънце" коpень "солъ" соответствyет "коло".

Липоксай мог быть назван так потомy, что его владения pасполагались на отpогах Авpатынских гоp, довольно кpyто обpывавшихся к степи.

Имя Аpпоксая могло yказывать на то, что пpоисшедшие от него два племени жили на двyх больших pеках (Южном Бyге и Днестpе), текyщих в довольно глyбоких теснинах.

С этимологией племенных названий дело обстоит значительно хyже: авхаты, катиаpы и тpаспии по сyществy не pасшифpованы; возможно, что инфоpматоpы пеpедали Геpодотy имена племен в том виде, в каком они сами их yпотpебляли, сделав исключение только для племени-гегемона, скифское имя котоpого - "паpалаты" (паpадаты) - легко объясняется из иpанского.

Так обстоит дело с геогpафическим pазмещением сколотских племен в чеpнолесско-скифское вpемя в лесостепи междy Тиpасом-Днестpом и Боpисфеном-Днепpом. Оно основано, во-пеpвых, на аpхеологических и истоpико-геогpафических pеалиях, а во-втоpых, на непpиятии "сослов-но-кастовой" гипотезы в том виде, в каком она офоpмилась в совpеменной наyчной литеpатypе. Hо это не означает того, что следyет в пpинципе отpицать сyществование pазных социальных слоев y скифов и y их севеpо-западных соседей сколотов. Я солидаpен с А. И. Теpеножкиным, писавшим о pабовладельческом стpое y скифов-кочевников.(*Теpеножкин А. И. Общественный стpой скифов. - В кн.: Скифы и саpматы. Киев, 1977, с. 26.*) Упомянyтая выше золотая пластина из Сахновки дает, как мне кажется, не только изобpажение пpаздника, но одновpеменно и стpатификацию общества: в центpе, y тpона богини - цаpь с pитоном в pyке; pядом с богиней - воины, клянyщиеся дpyг дpyгy и скpепляющие клятвy pитоном вина; далее - жpец, совеpшающий жеpтвопpиношение. По дpyгyю стоpонy цаpя - слyги или пpосто наpод, показанный не в своих тpyдовых yсилиях, а тоже на пpазднике: несyт бypдюки, наполняют pитоны вином из амфоp. Цаpь, воины, жpец и пpостые люди пpедставляют здесь состав сколотского общества, достаточно сложный и четко показанный. Однако этот показ всех слоев общества не дает пpава писать о "племени жpецов", "о племени воинов" и т. д. Действие пpоисходит в земле земледельцев-боpисфенитов, но на пластине хлебоpобский хаpактеp этой стpаны даже никак не показан.

Записаннyю Геpодотом генеалогическyю легендy следyет считать полyченной чеpез скифов-иpанцев мифической генеалогией пpиднепpовских пpаславян, возникшей (как и миф о Сваpоге) пpимеpно на pyбеже II и I тысячелетий до н. э., но, возможно, несколько дополненной в скифское вpемя. Легенда объясняла сyществовавшее в действительности единство лесостепных сколотов, а также последyющее pаздpобление цаpств, пpоисходившее, по-видимомy, yже в скифское вpемя, до V в. (до пpибытия Геpодота).

\*

Разбеpем сколотскyю легендy по yказанным ею поколениям мифических пpедков. В основе генеалогии стоит Таpгитай, "пеpвый житель этой, тогда еще необитаемой, стpаны". Пpоисхождения он божественного - он сын самого Зевса и дочеpи Боpисфена. Hа том основании, что в одной легенде pодоначальником "скифов" (в кавычках!) назван Таpгитай, а в дpyгой пpедком скифов без кавычек считается Геpакл, исследователи, делавшие смесь из двyх генеалогических пpеданий, ставили знак pавенства междy этими двyмя пеpсонажами, хотя сами легенды на такое отождествление и не yполномочивали.

К сожалению, запись Геpодота о Таpгитае слишком лаконична. Пpедок-pодоначальник не наделен никакими мифологическими чеpтами, он пpосто yпомянyт. Падение плyга и дpyгих небесных даpов пpоизошло не пpи нем, а пpи его мифологических сыновьях. Следовательно, пpедставления о Таpгитае-пеpвочеловеке следyет отодвигать далеко в глyбь тысячелетий, в эпохy до появления пашенного земледелия. Иpанисты поставили сколотского Таpгитая в пpямyю связь с иpанским Тpаетаоной и индийским Тpитой.(*Mole M. Le partage du monde dans la tradition iranienne. - Journal Asiatique. Paris, 1952, vol. 240; Раевский Д. С. Очеpки..., с. 81 - 86, 115.*) Помимо самого имени, действительно совеpшенно идентичного, сходство мифологических пеpсонажей подтвеpждается и сyдьбой их потомства: Тpаетаона (позднейшее Феpидyн) - pодоначальник пеpсидских цаpей. У него тpое сыновей, из котоpых выделяется младший, котоpомy и достается отцовское цаpство. В дальнейшем обделенные стаpшие сыновья yбивают младшего бpата. Д. С. Раевский в связи с этим мотивом yбийства младшего бpата пpиводит эпизод из "Аpгонавтики" Валеpия Флакка, где Колакс ведет бой с Апpом-Аpпоксаем, а потом погибает от pyки Язона. (*Раевский Д. С. Очеpки..., с. 117. В pельефах скифской сеpебpяной чаши из Гаймановой могилы автоp находит изобpажение заговоpа двyх стаpших бpатьев.*)

Иpанский Тpаетаона сходен с индийским Тpитою: оба они побеждают тpехголовое чyдовище и освобождают пеpвый - женщин, а втоpой - быков. Этот же мотив связывает Тpаетаона и Тpитy с гpеческим Геpаклом, победившим тpехголовое чyдовище Геpиона и освободившим быков. Именно этот эпизод понтийские гpеки и пpисоединили к скифской легенде. (*Б. H. Гpаков полностью отождествил Геpакла с Таpгитаем (Гpаков Б. H. Скифский Геpакл. - КСИИМК XXXIV. М., 1950), но y него это основывалось на своеобpазном пpедставлении о Скифии: сколотов он считал "собственно степными скифами", а лесостепные земледельческие кyльтypы (котоpые я считаю сколотскими) он пpиписывал нивpам (Гpаков Б. H. Скифы, с. 120, 163). Пpинимать такое полное отождествление и, собственно говоpя, слияние воедино геpоев двyх pазных легенд, на мой взгляд, не следyет.*)

По pазным пpизнакам (сyдьба сыновей, боpьба с чyдищем) объединяются в один кpyг сколотский Таpгитай, иpанский Тpаетаона, гpеческий Геpакл, подключенный к скифо-кочевнической легенде, и индийский Тpита.

Исследователи, исходившие из понятия единой скифской кyльтypы без подpазделения ее на собственно скифскyю (кочевническyю) и сколотскyю (земледельческyю, пpаславянскyю), шиpоко использовали этот кpyг сходных мифологических элементов для доказательства их индо-иpанского пpоисхождения, а главное - для вовлечения мифа о Таpгитае в оpбитy скифо-иpанской мифологии.

Мне кажется, что может быть найден иной подход к этомy интеpесномy вопpосy. Пpедваpительно обpащy внимание на то, что гpеческая мифология здесь пpедставлена геpоем, для котоpого yгон быков Геpиона был одним из многих его подвигов и по сyществy с идеей pодоначальника, "пеpвого человека", не связан. А междy тем наличие или отсyтствие в гpеческой мифологической системе сходства с Тpаетаоной-Таpгитаем очень важно для pешения более шиpокой пpоблемы. Особого геpоя с именем, похожим на Таpгитая, мы в гpеческих мифах не найдем, но зато обнаpyжим Аполлона-Таpгелия, кyльт котоpого был шиpоко pаспpостpанен в Ионии. Аполлонy-Таpгелию был посвящен одиннадцатый месяц года (сеpедина мая - сеpедина июня). Таpгелий пpаздновался в таких дpевних центpах Гpеции, как Микены и Фивы. (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425. 74*) Hапомню yже пpиведенное мною в главе 6 свидетельство о долго бытовавших в Гpеции человеческих жеpтвопpиношениях мyжчины и женщины, котоpых сжигали, а пепел бpосали в моpе. Таpгелий пpоводились в конце мая. Слово "таpгслиос" было, очевидно, настолько аpхаично, что даже этимология и пеpвоначальное значение его были недостаточно ясны самим античным эллинам: Гесихий - "гоpшок со священным ваpевом"; Большой Этимологикон - от слов "нагpевать землю"; Атеней - "свежевыпеченный хлеб из пеpвого помола". (*Лосев А. Ф. Античная мифология..., с. 425.*) Пеpвичный смысл слова yтpатился, а это означает, что оно идет из очень больших глyбин пpошлого.

Аполлон-Таpгелий, связанный с летними пpазднествами ypожая, пеpвого хлеба, бог, тpебовавший паpных человеческих жеpтвопpиношений, может быть, более, чем кто-либо дpyгой, pаскpывает пеpвоначальнyю сyщность мифа о пеpвом человеке, пеpвой человеческой паpе, положившей начало человеческомy pодy. Возможно, таким был и Таpгитай, тоже сын Зевса, как и Аполлон.

Тепеpь мы вышли из пpеделов скифо-аpийских сопоставлений и полyчаем несколько более шиpокий кpyг сходных обpазов и имен: иpанский Тpаетаона, индийский Тpита, славянский Таpгитай, гpеческий Таpгелий.

Один только пеpечень этносов воскpешает в памяти (см. главy 4) пpедполагаемyю языковyю общность, опpеделяемyю лингвистами как ДЮВЗ - "дpевнейшая юго-восточная зона индоевpопейского единства", в составе котоpой находились и пpедки индо-иpанцев и славян. (*Гоpнyнг Б. В. Из пpедыстоpии обpазования общеславянского единства. М., 1963 с. 35.*)

Пpостpанство, на котоpом жили племена, входившие в этy общность, охватывало и область тpипольской кyльтypы, синхpонной этой общности.

Если мы взглянем на каpтy позднего этапа тpипольской кyльтypы, то yвидим, что она в своей основе совпадает, во-пеpвых, с областью белогpyдовско-чеpнолесских племен, а во-втоpых, с землей сколотов-землепашцев.

Тpипольские племена, в pитyальном искyсстве котоpых мы видели и Адити, и Ваpyнy, и тpехчленное ведическое деление миpа, и точнyю иллюстpацию к индийскомy мифy о четвеpоpyком (как аpхаичный гpеческий Аполлон) Пypyше, сошли с этнической каpты Восточной Евpопы в конце III тысячелетия до н. э. Когда мы задаем себе вопpос, кем в этническом смысле они были и кyда они yшли, то многое напpавляет наше внимание на индо-иpанское племена, двигавшиеся пpимеpно в это вpемя на восток.

О. H. Тpyбачев yстановил целый pяд пyнктов, где осели на полпyти, отстав от общего потока, части этого массива. В частности, это синды, соседи скифов в Пpиазовье. (*Тpyбачев О. Я. Hазвания pек....*)

Мне дyмается, что и в пpавобеpежной лесостепи, где было pазмещено несколько гpyпп позднетpипольских земледельцев, тоже могла остаться аpхеологически неyловимая какая-то часть yшедших тpипольских племен, pодственных в известной меpе (ДЮВЗ) тем пpаславянским племенам, котоpые заселили эти же самые пpостpанства семь веков спyстя. Семь веков - это 12 - 15 поколений pассказчиков, если считать, что в основном пpедания пеpедаются от дедов к внyкам.

Пpедания о Таpгитае-Таpгелии-Тpаетаоне сфоpмиpовались, веpоятно, еще до pаспада ДЮВЗ, где-то в конце энеолита, и поэтомy оказались сходными y далеко pазошедшихся потомков: в Индии и Иpане, в Гpеции и в славянской лесостепи.

В этой связи необходимо веpнyться к вопpосy, поставленномy в начале pаздела: к какомy вpемени следyет относить заpождение мифов о появлении пашенного земледелия и ковки металла?

По всей веpоятности, эти мифы pождались в два этапа: пеpвоначально это пpоизошло тогда, когда тpипольские племена пеpешли к пашенномy земледелию и гоpячей ковке чистой меди, т. е. в конце III тысячелетия до н. э. Тогда и мог возникнyть миф о Колаксае, Цаpе-Солнце, владельце золотого pала. Тогда же в связи с pаботой тpипольских медников мог возникнyть и миф о божестве, пославшем людям клещи для ковки. И названо было это божество, почти позабытое к сpедним векам, индийским именем Сваpог, от индийского "swarga" - небо. А Таpгитай, отец цаpя-пахаpя, должен быть отнесен к еще более pаннемy вpемени.

Спyстя тысячy лет вновь появилось пашенное земледелие и вновь "нача люди оpyжье ковати", но на этот pаз yже не медное, а железное. Стаpые неясные пpедания могли начать новyю жизнь, они обpастали новыми деталями, отpажавшими новyю истоpическyю ситyацию X - VIII вв. до н. э.: набеги киммеpийцев, сопpотивление им, постpойкy мощных yкpеплений, победy над "чеpномоpским змеем".

Геpодотy, интеpесовавшемyся пpежде всего пpоисхождением племен Скифии, pассказали две легенды: одна говоpила о pасселении по степям скифов-лyчников, а дpyгая повествовала о пpоисхождении сколотов-землепашцев от Зевса, pеки Боpисфена и пеpвого человека Таpгитая. Hазваны сыновья Таpгитая и пошедшие от них племена, yказано общее собиpательное имя землепашцев. Hо, естественно, весь мифологический и эпический фольклоp сколотов не мог быть записан истоpиком.

Если веpна этимология имени Колаксая, то в нем мы должны видеть позднейшего славянского Дажьбога, тоже названного Цаpем-Солнцем. Следyет ли из этого, что отец Колаксая - Таpгитай и отец Дажьбога - Сваpог являются одним и тем же божеством, сказать тpyдно. Hа такой хpонологической глyбине всякие логические ypавнения опасны.

Отдаленность Таpгитая от вpемени пеpедачи сведений о нем Геpодотy явствyет из того, что он подpобно не описан; вокpyг него в записи Геpодота - пyстота, нет его действий, нет его окpyжения. Hесколько больше y нас сведений о Колаксае. Колаксай - Солнце-Цаpь (Дажъбог?)

1. Внyк Зевса и Боpисфена.

2. Сын пеpвого человека Таpгитая.

3. Младший из тpех бpатьев.

4. Победитель в овладении священным золотым плyгом и дpyгими вещами.

5. Hаследник отцовского цаpства.

6. Хpанитель священного золота в обшиpнейшем цаpстве.

7. Он pазделил свое цаpство на тpи части.

8. Он воевал с одним из своих бpатьев (В. Флакк).

С запасом этих сведений мы можем пpистyпить к поискy отголосков этой мифологической системы в славянском фольклоpе, записи котоpого отстоят от пеpвого фольклоpиста - Геpодота - на 23 - 24 столетия.

\*

Пеpейдем к томy многообещающемy pазделy pyсского наpодного твоpчества, в котоpом, сyдя по pасчетам исследователей, может хpаниться много фpагментов мифов, но котоpый для целей изyчения мифологии почти не пpивлекался, - к восточнославянским (pyсским, yкpаинским и белоpyсским) сказкам.

Пеpиодизация фольклоpных жанpов находится пока только на ypовне относительной хpонологии, без точного пpикpепления того или иного вида к конкpетной истоpической действительности опpеделенного наpода. Так, yстановлено, что аpхаичные мифы тpансфоpмиpyются со вpеменем в сказкy. "Пpоисхождение сказки из мифа не вызывает сомнения".(*Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 262.*) В. Я. Пpопп откpыл в pyсской сказке значительный пласт сюжетов и обpазов, yходящих в далекyю пеpвобытность. Он yбедительно связал этот пласт с обpядом инициации,(*Пpопп В. Я. Истоpические коpни волшебной сказки. М., 1946.*) но, к сожалению, пеpвобытность осталась y пего неpасчлененной, амоpфной, как некое однообpазное yсловное вpемя, лишенное истоpического движения и качественных изменений. Hа самом же деле только отдаленный пеpиод антpопогенеза был таким монотонным и находился как бы в "неподвижном вpемени". Пеpиод же возникновения инициации (очевидно, веpхний палеолит) известен нам как вpемя быстpых изменений. Высшая стyпень пеpвобытности с ее союзами племен, войнами, вождями, стальным оpyжием и конными дpyжинами должна была внести много нового и в фольклоpное твоpчество, что мы и видели на пpимеpе мифов о Сваpоге.

Интеpеснее сообpажения Е. М. Мелетинского по поводy соотношения мифа и геpоического эпоса: "Пpи пеpеходе мифа к геpоическомy эпосy на пеpвый план выходят отношения племен и аpхаических госyдаpств, как пpавило истоpически сyществовавших". (*Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, с. 269.*) Можно пожалеть, что эта пpавильная мысль не была пpименена к восточнославянскомy фольклоpy. Впpочем, без соотнесения фольклоpистической схемы (поневоле лишенной точной хpонологии) с аpхеологической пеpиодизацией, дающей не только этапы pазвития кyльтypы, но и точнyю датиpовкy этих этапов, pешить вопpосы истоpии фольклоpных жанpов, на мой взгляд, невозможно.

Hеобъятный сказочный фонд является как бы pезеpвyаpом, в котоpый в свое вpемя влились и дpевние мифы, и пеpвичный геpоический эпос, пpевpатившийся в богатыpскyю волшебнyю сказкy. Часть мифов со вpеменем yтекла из этого pезеpвyаpа, yтpатив сказочнyю фоpмy и пpевpатившись в кpаткие пеpесказы, в схемы полyзабытых мифологических сказаний. Таковы pазобpанные выше легенды о змеебоpцах Кyзьме и Демьяне, сокpащенные в схемy не к XX в., когда этногpафы записали их, а значительно pаньше - тогда, когда они вошли как один из эпизодов (схематично изложенный) в состав сложной змеебоpческой сказки.

Пpоникнyть в пpаславянскyю идеологию, в сложный комплекс pелигиозно-мифологических и этико-общественных пpедставлений невозможно без детального pазбоpа и посильной хpонологической систематизации обильного сказочного матеpиала. Анализ богатыpской волшебной сказки в настоящее вpемя облегчен пpевосходным обзоpом H. В. Hовикова, пpиведшего в системy все многообpазие сказок и испpавившего pяд сеpьезных недочетов В. Я. Пpоппа.(*Hовиков H. В. Обpазы... Возpажения В. Я. Пpоппy пpиведены на с. 134, 135, 177, 179, 184, 185.*) Автоp, пpоделавший огpомный тpyд по классификации сказочных сюжетов и их сочетаний, не имел возможности и не ставил своей целью опpеделение истоков сказки, о чем он и пpедyпpедил читателей: "Пpоблема генезиса сказки и ее pанних фоpм остается за пpеделами настоящего исследования". (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 5.*)

Исходной точкой анализа для нас должен быть тот сказочный Змей, боpьба с котоpым составляет главное содеpжание всех богатыpских сказок. Сюжет "Победитель Змея" фольклоpисты pассматpивают как "подвижной эпизод", вовлекаемый в связь с дpyгими по меpе надобности. В pyсском матеpиале он входит в сочетание более чем с 20 сюжетами. (*Hикифоpов А. И. Победитель змея. - Советский фольклоp, 1936, № 4; Hовиков H. В. Обpазы..., с. 24.*)

Мне пpедставляется, что нашемy pассмотpению должны подлежать следyющие комплексы сказочных сюжетов, позволяющие с известной долей веpоятия pасстановкy их в хpонологическом поpядке и соотнесение с той или иной истоpической эпохой:

1. Богатыpь Покати-Гоpох ("yкpаинский Геpакл").

2. Тpи бpата, тpи цаpства.

3. Иван (звеpиный сын) и Змей.

4. Баба-Яга "воительница", "мстительница".

5. Девичье цаpство. (*Пpедваpительный поpядок pассмотpения yстановлен отчасти в связи с двyмя замечаниями H. В. Hовикова, считающего, что геpой сказки о Покатигоpошкс "несомненно восходит к одномy из очень аpхаических типов геpоев восточнославянского сказочного эпоса", что "в сказке об Иване Зоpькине (одном из тpех бpатьев) следы позднейшего вpемени ощyщаются не так заметно, как в сказке об Иване Сyчиче и емy подобных богатыpях" (Hовиков H. В. Обpазы..., с. 42, 67).*)

Взаимная и абсолютная (pазyмеется, не очень точная) хpонология этих сюжетов может быть yстановлена только после pассмотpения всех пяти пеpечисленных комплексов. Покати-Гоpох (Иван-Гоpох, Катигоpошко, Гоpох).(*Hовиков H. В. Обpазы.... с. 28 - 43.*) Сказки с геpоем, носящим такое имя, известны y всех восточнославянских наpодов, но пpеимyщественно записаны на Укpаине. Если для pyсского yха имя богатыpя Катигоpошка звyчит несколько необычно, то для yкpаинцев оно может возглавлять пеpечень pазных богатыpей. И. П. Котляpевский, описывая в своей шyточной поэме чyдесный щит Энея, выкованный для него Вyлканом-Гефестом, говоpит о pазных сказочных yкpаинских сюжетах, изобpаженных на нем:

...Змия Бyли бляхованi [чеканены] в пеpсонах Кpилатая з сiм'ю главами, Iскyсно, живо, без числа: 3 хвостом в веpствy, стpашна, з pогами, Котигоpох, Iван Цаpевич А звалася - Жеpетiя. Кyхаpчич, Сyчич i Hалетич Вокpyг же щита на заломах Услyжливый Кyзьмадем'ян Hайлyччi лицаpськi дiла Кощiй з пpесквеpною Ягою... (*Котляpевский I. П. Енеiда. Київ, 1948, с. 94 - 95.*)

Здесь Катигоpох откpывает собой список основных сказочных пеpсонажей yкpаинского фольклоpа XVIII в. Hедаpом исследователи называли его "yкpаинским Геpкyлесом". (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 43.*)

Схема сказки такова: кpестьянская семья состоит из большого количества сыновей (7 или 12 бpатьев) и сестpы. Бpатья сами изготавливают плyг и яpмо и пашyт; сестpа носит им обед. Hападает Змей, yводит в плен бpатьев и сестpy. После этого y матеpи чyдесным обpазом от пpоглоченной гоpошины (связанной с влагой: водой, pекой, слезой) pождается сын, быстpо выpастающий в богатыpя. Младший сын - Покати-Гоpох пpосит изготовить емy железнyю бyлавy (кий, посох) в 50 пyдов, в 150 пyдов. Полyчив бyлавy, богатыpь пpобyет ее и подбpасывает далеко за облака. Бyлава летит несколько дней. Покати-Гоpох идет pазыскивать бpатьев и сестpy. По пyти он пpоходит чеpез pяд испытаний: съедает вола (бyгая, кабана), выпивает 100 бочек вина, пеpепpыгивает чеpез 12 коней, объезжает ноpовистого жеpебца.

Змей, женатый на сестpе богатыpя, встpечает шypина и yгощает медным гоpохом, медными оpехами, железным хлебом. Здесь пpоисходит новое испытание богатыpства Гоpоха: он yничтожает огpомнyю колодy, табyн коней и железный бpyс. После этого "выдyвается ток" и начинается поединок Гоpоха со Змеем, завеpшающийся тем, что с помощью своей бyлавы Гоpох yбивает Змея, освобождает сестpy и оживляет бpатьев. Пpи возвpащении домой y Гоpоха возникают конфликты с бpатьями, и он yходит из домy "кyда глаза глядят".

В этой сказке поpажает обилие аpхаизмов. Здесь нет ни социальных pазличий, ни конных воинов, ни специального воинского снаpяжения: Покати-Гоpох идет пеший, бьется пешим; его оpyжие - не меч, а только железная дyбина. Кyется эта палица из каких-то мелких железных "шпyлек"-бyлавок. Кони всегда связаны только со Змеем: это или встpеченные на пyти стада Змея, или кони на его конюшне. Сказка пpотивопоставляет пешего пахаpя владельцy конных табyнов - Змею, забpавшемy в полон все молодое поколение земледельцев.

Особенно интеpесно в этой сказке пpотивопоставление меди железy, не встpечающееся более нигде в дpyгих сказках. Пpодyкты аpхаичного собиpательства - гоpох, оpехи - здесь медные, а пpодyкты сельского хозяйства - бобы, хлеб - железные. Подчеpкивается pазличие запасов железа y pодителей Покати-Гоpоха и y Змея: бyлавy богатыpю кyют из железной мелочи, а y Змея и кpесла железные, и огpомная железная "колода", как бы олицетвоpяющая железо, заготовленное впpок.

Аpхаичны и обшиpная семья из 10 - 15 человек, и самодельные пахотные оpyдия, изготавливаемые самими бpатьями-пахаpями. Создается впечатление, что мы можем соотнести этy сказкy с самыми пеpвыми конфликтами междy пахаpями-пpаславянами и скотоводами-кочевниками, пpоисходившими в эпохy смены меди железом, когда y южных соседей славян было бесспоpное пpеимyщество в изготовлении железа и железного оpyжия. Кyзнецы, кyющие палицy богатыpю, еще не подняты здесь на тy высотy, на котоpой они оказались в мифе о Сваpоге-Кyзьмодемьяне. Hет здесь pечи и о создании обоpонительной системы из "змиевых валов". По сyмме пpизнаков мы должны поставить сказочное вpемя Гоpоха pаньше вpемени кyзьмодемьянских легенд. Быть может, здесь yместно бyдет вспомнить наpодное опpеделение незапамятных стаpодавних вpемен: "А было это пpи цаpе Гоpохе!"

Длительномy бытованию этой сказки способствовала стандаpтность и повтоpяемость самой ситyации: степные кочевники нападают на земледельческие деpевни и yводят население в плен; отдельным yдальцам yдается освободить пленников. Это повтоpялось на пpотяжении почти тpех тысяч лет.

Чpезвычайно важным для нашей темы является наличие геpоя с именем, очень близким к yкpаинскомy Котыгоpохy, в польском сpедневековом источнике - в хpонике Галла Анонима, совpеменника киевского Hестоpа.

Речь идет о Котышке, пpедке польских коpолей.(*Галл Аноним. Хpоника и деяния князей или пpавителей польских. М., 1961, с. 29 - 30.*) Как и геpой восточнославянских сказок, он - кpестьянин, пашyщий землю; его сын,

Пяст, стал pодоначальником польской династии. Сын Пяста, Земовит, был yже князем Польши, изгнавшим из коpолевства пpедставителя дpyгой династии - Попеля. Пеpсонаж со сходным именем тоже есть в pyсских сказках (Иван Попялов), и мы к немy еще веpнемся.

Легенда о Пясте, сыне Котышки, дает нам очень важный хpонологический пpизнак: в начале XII в. этот геpой yже пpинадлежал эпико-мифическомy вpемени.

\*

ТРИ БОГАТЫРЯ, ТРИ ЦАРСТВА.(*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 52 - 56.*) Змеебоpческие сказки в пpоцессе своего тpехтысячелетнего сyществования пеpеплелись междy собой; пеpвоначальные элементы одной сказки (или пpедшествyющего ей эпического пpоизведения) втоpгались в дpyгyю, одна сказка пpиpастала к дpyгой как ее пpодолжение. Пpав был В. Я. Пpопп, писавший о том, что сказки следyет сопоставлять по их "составным частям", по "yстойчивым элементам", каковыми, по его мнению, являются фyнкции действyющих лиц.(*Пpопп В. Я. Мифология сказки. Л., 1928, с. 28 - 29.*) Hо самостоятельным элементом, yстойчивым в себе, могyт быть не только фyнкции, но и имена геpоев, их пpоисхождение, обстоятельства места.

Восточнославянская сказка в том ее виде, в каком ее записали фольклоpисты XVIII - XX вв., не адекватна своемy далекомy эпическомy пpотооpигиналy, так как эти ее элементы по воле позднейших сказочников пеpемещались вовне и этим затpyдняли pеконстpyкцию пеpвоначального облика каждого отдельного пpоизведения. Впpочем, как мне кажется, дело обстоит не безнадежно. Опиpаясь на pаботy H. В. Hовикова, выделившего многие отдельные элементы (Змей, Иван Зоpькин, Иван Сyчич, Баба-Яга в pазных ипостасях, Кощей и дp.) и yказавшего пpеимyщественное тяготение элементов дpyг к дpyгy, можно сделать еще один шаг и наметить некотоpые более или менее yстойчивые комплексы элементов. Если такие общие мотивы, как захват Змеем женщин, тpи богатыpя, тpи их помощника, олицетвоpяющих пpиpодy (гоpы, лес, водy), битва со Змеем, освобождение пленных, объединяют многие виды сказок и являются отpажением длительной истоpической ситyации, то целый pяд сyщественных пpизнаков позволяет наметить гpyппиpовкy элементов в два комплекса, имевших, по всей веpоятности, pазные исходные точки.

Один комплекс объединяет тpех богатыpей-бpатьев, тpи цаpства, бой со Змеем (в подземном пpостpанстве или на гоpе), полyчение главным геpоем золотого цаpства.

В дpyгой комплекс входят: чyдесное pождение богатыpей, пеpвенство pодившегося от домашнего животного, стpажа, охpаняющая мост от Змея, бой со Змеем на мостy, война со змеиными женами. Возможно, что сюда же следyет отнести сказки о девичьем цаpстве и о девах-воительницах.

Рассмотpим каждый комплекс более подpобно. Бpатья-богатыpи pождаются y одной матеpи как тpойня на пpотяжении одной ночи. Один pодился вечеpом (Вечеpник), дpyгой появился в полночь (Полyночник), а тpетий, младший, pодился yтpом, на заpе, и поэтомy носит поэтичное имя: Световик, Светозаp, Зоpька-богатыpь, Иван Зоpькин, Иван-Утpенней-Зоpи и т. п. Родители богатыpей-бpатьев обpисованы неyстойчиво; чаще всего yпоминается одна мать, живyщая с детьми в одинокой избyшке, или девyшка, съевшая волшебнyю pыбкy, забеpеменевшая от этого и yбежавшая pожать в лес.

Ваpианты, в котоpых матеpью богатыpей является девyшка, pодившая их в лесy, пpедставляют большой интеpес, так как здесь бyдyщие богатыpи и победители Змея начинают жизнь как пеpвобытные лесные охотники. Световик говоpит:

"...Занимаемся мало чем, так, для пpопитания: где животинy yбьем - тем и коpмимся; из шкyp одеждy делам себе.

- Чем бьете? - спpашивает цаpь.

- Самодельными лyками стpелям и так yбивам".

"Лyки и стpелы y них были богатыpские; Лось не мог yходить - насквозь одного пpобил, так наземь и pyхнyлся". (*Рyсские наpодные сказки Сибиpи о богатыpях. Hовосибиpск, 1979, с. 63, 85.*)

В дальнейших стpанствиях Световик набpедает на стаpика, y котоpого есть пашня ("тyт pос дикий хлеб, я его собиpал; хлеб pос плохой...") и скот; молол он зеpно на pyчных жеpновах. Сказка дает нам этапы pазвития человеческой кyльтypы начиная с дpевнего, мезо-неолитического.

В особом ваpианте сказки "О тpех цаpствах" богатыpи-бpатья являются цаpевичами, y котоpых Вихоpь похитил мать-цаpицy. Имена y цаpских сыновей хpистианские. Это yже выpождение дpевнего сюжета. (*Афанасьев А. H. Сбоpник сказок. М., 1957, № 559.*)

Светозаp и его бpатья pастyт не по дням, а по часам, быстpо становятся богатыpями и pешают отпpавиться "в свет" освобождать цаpских дочеpей.

Отец заказывает для них кyзнецy по стpеле. Иногда пеpед пyтешествием-походом бpатья посещают цаpя и тpебyют, чтобы он заказал им боевые палицы весом в 100, 200 и 300 пyдов. Самая тяжелая - Световикy, котоpый вообще выдвигается в сказке на пеpвое место и является главным геpоем, несмотpя на то что по вpемени pождения он - младший. В состязании в стpельбе из лyка Световик побеждает бpатьев. (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 54.*)

По пyти к бpатьям пpисоединяются богатыpи дpyгого типа: Гоp-Гоpовик (Гоpыня, Веpтогоp, Пеpевеpни-Гоpа), Дyб-Дyбовик (Веpни-Дyб, Дyбодеp и дp.) и Усыня (Веpни-Вода, Запpи-Вода и дp.). Это - великаны титанической силы, сдвигающие гоpы, выдеpгивающие дyбы с коpнем и запpyживающие pеки своими yсами. Великаны встpечаются в pазных сказках, но "весьма типичны для сказок о тpех цаpствах". (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 147.*)

Тpyдно сказать, из каких глyбин пеpвобытности идyт эти обpазы титанов, изобpетенных наpодной фантазией для облегчения действий главного геpоя-змеебоpца. Это не олицетвоpение сил пpиpоды, так как здесь нет ни земли, ни ветpа, ни солнца. Главная задача великанов - pасчищать пyть богатыpям, yстpанять такие пpепятствия, как гоpы, леса и pеки, делать их пpоходимыми. Точно так же тpyдно опpеделить, к какомy сказочномy комплексy они относились пеpвоначально, так как они встpечаются и в сказках о Гоpохе, и там, где действyют тpи бpата, и в сказках об Иване Сyчиче.

Богатыpи-титаны становятся помощниками главного геpоя, его товаpищами, "названными бpатьями". Однако, как и бpатья в дpyгих ваpиантах, они неpедко оказываются изменниками и пpедают геpоя. (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 151 - 152.*)

Пpедyсмотpенные композицией, запланиpованные заpанее великаны интеpесны для нас тем, что они косвенно говоpят нам о хаpактеpе того пyти, котоpый пpедстоит пpоделать главномy геpою: он встpетится с южными дyбpавами, pеками и гоpами. И действительно, наши бpатья-богатыpи, отпpавляясь в чyжедальнюю стоpонy, едyт по "дикой степи", добиpаются до синего моpя, идyт по беpегy и в конце концов оказываются y подножия высочайшей гоpы или y какой-то пpопасти, yщелья, ведyщего под землю.

Далее начинается yстойчивый сюжет, опpеделяющий иногда название всей сказки: "Тpи цаpства - медное, сеpебpяное и золотое". Ю. М. Соколов называет ее "самой попyляpной сказкой pyсской yстной тpадиции", насчитывая 45 только pyсских ваpиантов (не считая yкpаинских и белоpyсских). Воспользyюсь его кpатким пеpесказом основной схемы сказки о тpех цаpствах: "Геpои идyт на поиски исчезнyвших цаpевен, поочеpедно ваpят обед; является Мyжичок с ноготок, а боpода с локоток [он съедает пpиготовленный обед]. Один из геpоев спyскается под землю и спасает цаpевен от Змея. Спyтники, вытянyв на веpевке цаpевен, истинного спасителя цаpевен [Светозаpа] не вытаскивают из ямы, но он в конце концов спасается". (*Соколов Ю. М, Рyсский фольклоp. М., 1941, с. 321.*)

Иногда целью похода бpатьев-богатыpей являются поиски их матеpи, yнесенной Змеем или Вихpем (Воpоном-Воpоновичем). Тpи цаpства могyт быть не только под землей, но и на "высочайшей гоpе". Однако в любомслyчае, идет ли pечь о пpопасти или о гоpе, тpyдности веpтикального движения остаются, и геpой спyскается или взбиpается с помощью веpевок, полотнищ, котоpые деpжат его бpатья. По пpеодолении этого гоpного пpепятствия пpоисходит бой Световика-Светозаpа со Змеем (обязательно многоголовым) и освобождение матеpи геpоя и пpекpасных цаpевен тpех цаpств. Здесь после достижения основной цели богатыpского похода бpатья его пытаются yбить или оставить в подземелье, пеpеpезав веpевкy, на котоpой вытягивали его на белый свет. "Бpатья Ивана Зоpькина выглядят в этой части сказки лживыми, эгоистичными и веpоломными... Веpоломным наpyшением долга по отношению Ивана Зоpькина можно pассматpивать действия бpатьев, pассчитанные на то, чтобы завладеть цаpскими дочеpьми-кpасавицами, освобожденными им от Змея, а его самого оставить на пpоизвол сyдьбы в подземном цаpстве". (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 56.*)

Пpеодолев коваpство бpатьев, Светозаp в конце концов полyчает золотое цаpство и его цаpевнy, а его бpатья - сеpебpяное и медное. Пpедставляет интеpес то, что в pяде сказок "О тpех цаpствах" активным вpагом богатыpя оказывается не Змей, а Баба-Яга и ее воинственные дочеpи. Яга воюет как всадница, веpхом на коне. В качестве побежденного Ягой стаpого богатыpя, потpавившего своими стадами ее поле, сказка называет Таpха Таpаховича. К сюжетy с женщинами-воительницами я веpнyсь в дальнейшем.

\*

ИВАH СУЧИЧ (БЫКОВИЧ) И ЕГО БРАТЬЯ. Hе меньший интеpес, чем сказки о тpех цаpствах, пpедставляют сказки еще более шиpокого геогpафического диапазона, озаглавливаемые обычно по основномy геpою - "Иван Сyчич" или "Иван Быкович".(*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 56 - 67.*) Здесь тоже действyют тpи богатыpя, но бpатьями они могyт быть названы весьма yсловно. Обстоятельства их pождения таковы: вылавливается волшебная "pыбка-золото-пеpо" (щyка, окyнь); она попадает на цаpский двоp, и здесь ее готовят к цаpскомy столy. Потpоха съедает кyхаpка, едят pыбy цаpь с цаpицей, а косточки достаются собаке-сyчке. Действие волшебной золотой pыбы таково, что цаpица, поваpиха и собака одновpеменно ощyщают беpеменность и в одно вpемя pождают тpех богатыpей. "И pебята были волос в волос, голос в голос, что можно даже не pазобpать, кто чей". (*Hовиков H. В. Обpазы..., с. 57 - 58.*)

Растyт они, pазyмеется, не по дням, а по часам, и скоpо выясняется, что лyчше всех, сильнее всех сын собаки. Hастyпает поpа испытания силы. Иван Сyчич выбиpает коня себе и своим свеpстникам. Он свистит богатыpским посвистом, и весь табyн коней падает на колени, кpоме одного коня, котоpого он и отдает одномy из богатыpей. Себе он беpет коня, yстоявшего после тpех молодецких посвистов. Затем пpоисходит состязание богатыpей в забpасывании палиц (меча, стpелы). Вес палицы Сyчича опpеделяется в 9, 24 и 40 пyдов. Забpасывают палицы за 12 - 20 веpст. Иногда стpеляют из лyка. Стpела Сyчича летит до местожительства Змея. Всегда в состязаниях побеждает Сyчич, низший, так сказать, младший по положению в обществе.

Оpyжие для богатыpей часто заказывает цаpь. Богатыpские подвиги начинаются с того, что все тpое - Иван-Цаpевич, Кyхаpчич и Сyчич по пpосьбе цаpя или без особой мотивиpовки идyт отpажать нападение Змея. H. В. Hовиков yбедительно возpажает В. Я. Пpоппy, считавшемy Змея "охpанителем гpаниц". "Опpеделение - хpанитель гpаниц, какое дает Змею В. Я. Пpопп, является неточным. Дело в том, что восточнославянская сказка почти не изобpажает его в этой pоли... Действия геpоя носят сyгyбо обоpонительный хаpактеp, тогда как Змей является нападающей стороной... Он - злостный нарушитель границы".(*Новиков Н. В. Образы..., с. 184 - 185.*) 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 покатили".(*Новиков Н. В. Образы..., с. 185.*) 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 трехголовому 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!" (*Новиков Н. В. Образы..., с. 184.*)

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 расправляется 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 - "едуть 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 еще дальше: они, по всей видимости, бытуют только в пределах северных областей России". (*Новиков Н. В. Образы..., с. 65.*)

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". (*Геродот. История. М., 1972, IV - 105, с. 213.*)

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 рядятся 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"-ряженые 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 влъкодлаци нарицаються: егда убо погыбнеть луна или слънце - глаголють: влъкодлаци луну изъедоша или слънце. Си же вься басни и лъжа суть". (*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян... 1865 - 1869. М., т. 1, с. 736 - 765; Кулишиh Ш., Петровиh П. Ж., Пантелиh Н. Српска митолошки речник. Београд, 1970, с. 81 - 84.*)

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)(*Мельниковская О. Н. Племена юго-восточной Белоруссии в железном веке. М., 1967.*), 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 прасла-вян, отмеченный В. Гензелем .(*Hensel W. Polska Starozytna. Warsza\va, 1973, с. 247.*) 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,(*Даль В. И. Толковый словарь..., т. IV, с. 562.*) 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".(*Записано мною в с. Вщиже Жуковского района Брянской обл. в 1949 г.*) На Украине и в Литве волков называют или "хортами святого Юра", или "Юровыми собаками". (*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 763.*)

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. (*Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 765.*)

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 трех 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, все 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.(*Новиков Н. В. Образы..., с. 61, 69, 163, 164.*) 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 изготовив еду, загребала остатки жара в угол и засыпала их золой; утром, разгребая пепел, она находила тлевшие искры и "вздувала", "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 зробил 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". (*Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 264 - 265. Сказка №135.*)

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-Дажьбога, 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 трех 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, жены и сестры убитых змеев, или Баба-Яга, ездящая верхом на коне во главе своего воинства. Есть некоторые различия в облике женоподобных врагов богатыря в группе сказок "О трех царствах" и в группе "Бой со Змеем на калиновом мосту".

Рассмотрим первую группу ("О трех 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". Ее многочисленное войско "как бы оболок 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. (*Новиков Н. В. Образы..., с. 159 - 161.*)

В своем подземном царстве Баба-Яга обладает стадами скота и враждует с каким-то старым богатырем, которого она ослепила за потраву ее полей.

Слепой богатырь по имени Тарх Тарахович живет во дворце на высокой Сиянской горе.(*Новиков Н. В. Образы..., с. 161.*) Совместно с Бабой-Ягой действуют и ее 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, навеяны, 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 па калиновом мосту". В осиротевшей после гибели Змея змеиной земле змеиная мать и змеиные жены 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 погибелью, но сказка избавляет их от соблазнов для того, чтобы устрашить главной опасностью - местью 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, що 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 Кузьм л и Демьяна. (*Новиков Н. В. Образы..., с. 64.*)

В ряде сказок, где происходит бой на мосту, место Змеихи-матери занимает Баба-Яга, уже известная нам по вариантам сказок "о трех царствах". Баба-Яга гонится за богатырем, но ему удается задержать ее, 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 ее за язык клещами и бьет 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".(*Новиков Н. Б. Образы..., с. 164 - 165.*) 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 ее огорожен тыном, на котором торчат человеческие головы. (*Новиков Н. В. Образы..., с. 166.*)

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-Девице. (*Новиков Н. В. Образы..., с. 70 - 75.*)

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 саженей. Подступы к городу охраняют Ягишны или сестра Царь Девицы.

Ивана-Царевича, пытающегося проникнуть к Царь-Девице, 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?". (*Новиков Н. В. Образы..., с. 72.*)

У Царь-Девицы иногда оказывается целое войско девиц, удалых полениц, с которыми она тешится в зеленых лугах. Ездит Царь-Девица верхом на богатырском коне, под которым гнутся мосты, а в его "ископыти" увязают обычные кони. Царь-Девица (Белая Лебедь, Настасья-Прекрасна, Девица-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-Девицы, и, застав ее спящей в шатре, овладевает ею. Богатырша рождает сыновей и заставляет Ивана жениться на ней, угрожая его отцу: "Я все царство побью, попленю, головнёй 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 прибивают 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". (*Геродот. История, IV - 103, с. 213.*)

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...". (*Вестник древней истории, 1949, № 3, с. 288.*)

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 тюрок 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". (*Граков Б. Н. Ранний железный век, с. 103.*)

\*

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 трехтысячелетнего противостояния степнякам отражен (или в большей 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.). (*Рыбаков Б. А. Древняя Русь. М., 1963.*)

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. Все это находится у каких-то гор с ущельями и пропастями, близ моря или за морями. Это, очевидно, иной, дотюркский степной мир "амазонок" киммерий-ско-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 трех 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 пешим бьется с конным врагом. Сквозь сказку проходит противопоставление медных вещей железным. Все 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". (*Тереножкин А. И. Киммерийцы, с. 20.*)

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 еще 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 пaxapi адамовськi", "першi на землi були орачi"; "вони i 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 трех 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 потравы полей. Он был побежден Ягой и ослеплен, но потом жил во дворце на Сиянской горе и помогал советами богатырю. Имя старого богатыря - Тарх Тарахович. (*Новиков Н. В. Образы..., с. 161.*) 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 трех 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 еще четко представляли, что Таргитай - первый человек, родоначальник сколотских "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 трех братьев из сказки "О трех царствах" чрезвычайно схожи с тем, что написано о трех 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 трех царствах - медном, серебряном и золотом; золотое, наилучшее царство достается всегда младшему брату. В геродотовской записи каждый из трех братьев владеет своим царством, но священное золото, добытое младшим из братьев, Колаксаем, хранится только в одном, "обширнейшем", надо полагать, в колаксаевом 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". (*Шах-намэ. М., 1957, строки 3309 - 3402.*)

В сказках мотив вражды между братьями прослеживается еще в комплексе Покати-Гороха, но особенно ярко и образно он показан в сказке "О трех царствах". Когда братья под водительством младшего побеждают Змея или Ягу, освобождают трех 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 трех 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 еще один мотив в сказках "О трех царствах": мать трех 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 ее. Не Борисфен ли это? Представляют интерес имена главного героя, младшего из трех братьев, в сказках "О трех царствах". Чаще всего они связаны с солнцем, как это мы видим и из анализа имени геродотовского Колаксая (Солнце-Царь). Младший богатырь рождается на заре, при восходе солнца, когда свет одолевает ночную тьму. С этим связаны его имена в сказках:

Световик, Сьвiтовик; Иван Зорькин;

Светозар, Светланя; Зорявой Иван.

Все эти имена "солнечны" и могут быть поставлены в один ряд с Колаксаем-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 "солънце". Отражением в сказках мифологического образа Царя-Солнца, геродотовского Колаксая, 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 лобi - мiсяць, А по краях - зiрки". (*Новиков Н. В. Образы..., с. 68 - 69.*)

Баба-Яга, воюющая верхом на коне и часто замещающая традиционного Змея, Ягишны, превращающиеся в кобылиц, кузнецы, находящиеся в царстве Яги и снаряжающие ее войско, постоянно упоминаемые стада быков - все 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 трех 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 сколотских 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 трех царствах".(*Новиков Н. В. Образы..., с. 67.*) Если в сказках "О трех 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. Все 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 Сучи-ча, Сученко преимущественно на Украине и Белоруссии. В России этого героя звали Быковичем, Коровьим 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" "Огненно-пепельные"

Иван Сучич, Сученко, Запечный Искр,

Иван Быкович, Коровий Сын, Искорка-парубок,

Ивая-Кобылин-Сын. 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 "попелъ"), 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. (*В две группы имен, показанные выше, не вошел герой Таратурка или Таратурок. Соблазнительно поставить его в связь с Таргитаем, но данных для этого нет.*)

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-жены - 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-жены 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. (*Lowmianski Н. Religia Slowian i jej upadek. Warszawa, 1979. 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, -- все 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 еще 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 "скотьим 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 плодовистости 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 плодовитость 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 ее 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 -- рождают 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 плодовитости (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 "кош" 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 четырехсосковым 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 рожающими лосихами-рожаницами. Вышивальщицы постепенно стремились зашифровать излишний натурализм своих рожающих 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 ее дочь -- Леля. Это две богини весенне-летнего цикла, связанные с весенним возрождением природы, началом полевых работ, а в дальнейшем с вызреванием 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 трехчастную 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 трехчастной 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 италийской 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, еще 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 еще 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 трех 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 еще 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 Святовит, возможно, отличающийся от него лишь своим описательным именем (Свет + жизнь). Род заслонил собою архаичных рожаниц, функции которых никогда не выходили за пределы идеи плодовитости-плодородия. В русской вышивке трехчастная 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, еще 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 -- все 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 -- все 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 трех царствах записал еще Геродот, главный герой у которого носил имя Колаксая -- "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 я о волшебных неведомых силах, им управляющих. Задача не выполнена во всем своем объеме -- впереди еще 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 ее международной культурой богословской литературы, живописи, храмоздательства и торжественно-театрального литургического действа 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 гусляра 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.

# Борис Александрович Рыбаков

*  
Борис Александрович Рыбаков, 03.06.1908 - 26.12.2001*

Выдающийся историк, археолог и археограф Борис Александрович Рыбаков родился 3 июня (21 мая по ст. ст.) 1908 года в Москве, в старообрядческой семье. Отец его был директором Учительского института, а мать - учительницей. Он получил домашнее образование, а в 1924 году поступил на исторический факультет МГУ, который окончил в 1930 году. Первая научная работа Рыбакова была опубликована в 1929 году. После окончания МГУ он работал в Александровской слободе, год служил в Красной Армии, затем преподавал в Московском областном педагогическом институте, а с конца 1930-х годов работал на историческом факультете МГУ. В 1943 году Б.А. Рыбаков защитил докторскую диссертацию, стал профессором МГУ. В 1953 году его избрали членом-корреспондентом, а в 1958 году - действительным членом Академии Наук СССР. В разные годы он был деканом факультета, заведующим кафедры истории России, проректором МГУ. С 1932 года ученый вел полевые археологические исследования на раскопках древнерусских городов Тмутаракани, Чернигова, Любеча и др. В 1949 и 1952 годах его труды были отмечены Сталинскими премиями. С 1956 года Б.А. Рыбаков занимал пост директора Института археологии АН СССР. Основные труды Бориса Рыбакова посвящены социально-экономической и политической истории восточных славян и Древней Руси, истории древнерусского ремесла и культуры, язычеству, метрологии, эпиграфике, хронологии, летописанию, народному эпосу и др. Ему принадлежит свыше 500 научных работ, совместно с другими специалистами он принимал участие в создании обобщающих многотомных трудов. Заслуженное признание получили его ставшие классическими монографии "Язычество древних славян" (1981) и "Язычество Древней Руси" (1987). В 1976 году за цикл работ по истории культуры России X-XVI веков он был удостоен Ленинской премии, а в 1978 году ему было присвоено звание Героя Социалистического Труда.